

III. ÉVFOLYAM 1. SZÁM (2021)

STUDIA BIBLICA

BIBLIAI TANULMÁNYOK

A SZENT PÁL AKADÉMIA TUDOMÁNYOS FOLYÓIRATA



STUDIA BIBLICA
BIBLIAI TANULMÁNYOK

III. ÉVFOLYAM 1. SZÁM

2021

SZENT PÁL AKADÉMIA
BUDAPEST

STUDIA BIBLICA – BIBLIAI TANULMÁNYOK
A SZENT PÁL AKADÉMIA TUDOMÁNYOS FOLYÓIRATA
MEGJELENIK ÉVENTE KÉTSZER
III. évfolyam, 2021/1. 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

Olvasószerkesztők:
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

| | |
|---|-----|
| RUFF TIBOR: A mózesi Törvény egységes rendszerének immanens elvei | 9 |
| BENKE LÁSZLÓ: Ezékiel szentélylátomásának rabbinikus recepciója. 1. rész: Rivális szentélyek | 37 |
| BERDE IMRE: „Mene, mene, tekel, ufarszin”. Enigma a falon | 51 |
| CSALOG ESZTER: A beszéded elárul téged. A <i>Szeptuaginta</i> Exodus-fordításának szerzősége | 65 |
| RÁKÓCZI ISTVÁN: Új szövetségek távoli gyarmatokon. A portugál nyelvű bibliafordítások történetéhez (16–17. század) | 79 |
| MOLNÁR ANDREA: A kamizárdok tündöklése és bukása | 101 |

FORRÁS

| | |
|--|-----|
| TERTULLIANUS: Az erkölcsi tisztaságról (<i>De pudicitia</i>). Bevezetés, fordítás és kommentár – GRÜLL TIBOR. | 113 |
|--|-----|

RECENZIÓK

| | |
|--------------------------------------|-----|
| BESZTERCEI MÁRK recenziója | 179 |
| CSALOG ESZTER recenziója | 183 |
| HACK MÁRTA recenziója | 187 |

| | |
|--|-----|
| CONTENTS AND ENGLISH ABSTRACTS | 197 |
|--|-----|

| | |
|---------------------------------|-----|
| ÚTMUTATÓ SZERZŐINKNEK | 203 |
|---------------------------------|-----|

| | |
|------------------------------|-----|
| LAPSZÁMUNK SZERZŐI | 207 |
|------------------------------|-----|

A SZERKESZTŐK ELŐSZAVA

Úgy tűnik, a hosszan tartó elzártág nem szegte kedvét szerzőinknek, akik a karanténidőszak alatt is szorgalmasan tanulmányozták a Szentírást, és kutatásaik eredményét most a *Studia Biblica – Bibliai Tanulmányok* 2021-es első számában közreadják. Ebben a lapszámban egy jelentős szerkeszeti változtatást is végrehajtottunk: eltöröltük a „Tanulmányok” és „Kisebb közlemények” között eddig érvényben lévő megkülönböztetést, és csupán az előbbi rovatot tartottuk meg. A tapasztalat ugyanis azt mutatta, hogy a beérkező cikkek többsége egy szerzői ív körüli terjedelmű, vagy annál rövidebb tanulmány. E változtatás ellenére szerkesztőségünk továbbra is örömmel biztosít publikációs lehetőséget minden hosszabb tanulmánynak, amely eléri vagy akár meg is haladja a két szerzői ívet. A „Tanulmányok” rovaton belül 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 publikációra kész szövegeket –, majd az eddigieknek megfelelően a „Recenziók” zárják az egyes lapszámokat.

E némileg megváltozott szerkezetben ezúttal hat tanulmányt közlünk, melyek közül az első, RUFF TIBOR írása hiánypótló és nemzetközi viszonylatban is egyedülálló elemzését adja a mózesi Törvénynek. BENKE LÁSZLÓ folytatásos cikkének első részében Ezékiel szentélylátomásának rabbinikus recepciójával foglalkozik, BERDE IMRE pedig Dániel könyve enigmatikus „Mene, mene, tekel, ufarszin” kijelentését értelmezi. CSALOG ESZTER tanulmánya a *Szeptuaginta* Exodus-fordításának szerzőségét tárgyalja. Ezután két egyháztörténeti témájú cikk zárja a sort: RÁKÓCZI ISTVÁN távoli gyarmatokra kalauzolja el olvasóit a legelső portugál bibliafordítások nyomait kutatva; míg MOLNÁR ANDREA a francia kamizárdok nálunk kevéssé ismert karizmatikus keresztény közösségét mutatja be. A „Forrás” rovatban Tertullianus *De pudicitia* című művének kommentáros fordítását adjuk közre, amely most először jelenik meg magyar fordításban. A *Studia Biblica* ezúttal is három recenziót közöl. Közülük kettő frissen megjelent magyar nyelvű könyvekről szól (HACK MÁRTA és CSALOG ESZTER tollából), BESZTERCEI MÁRK pedig a korai kereszténység történetének egy eddig kevéssé ismert aspektusát feldolgozó kötetéről ad ismertetést.

A Szerkesztőség

TANULMÁNYOK

A MÓZESI TÖRVÉNY EGYSÉGES RENDSZERÉNEK IMMANENS ELVEI

RUFF TIBOR

1. Bevezetés

Az alábbi írás a mózesi Törvény (*Tóra, Pentateukhosz*, Mózes 1-5. könyve) törvényrendszerének legfőbb immanens elveit relatíve rövid, összefoglaló formában kísérli meg áttekinteni. Az emberélet ideje alatt gyakorlatilag megismerhetetlenül nagy terjedelmű és szerteágazó szakirodalomban (a kétezer éves, teljes zsidó és keresztény hagyománytömegben, és az erről szóló teológiai és tudományos elemzések tengerében) jómagam eddig semmi hasonló, legalábbis teljes összefoglalóra nem bukkantam harminc év alatt, miközben e hagyományok primer forrásaiban (pl. Talmud, Újszövetség) ezen alapelveket gyakran szinte magától értetődő természetességgel használják, esetként oly evidenciaként, amit külön meg sem kell fogalmazni, máskor pedig önálló névvel és definícióval is ellátva az elvet, és alaposan megvitatva, bizonyítva azt. Három évtized kutatásainak eredményét – éppen a téma rendkívüli nagysága miatt – tehát itt a lehető legrövidebb, legérthetőbb és legáttekinthetőbb formában próbálok meg összefoglalni.

A tudományos szakirodalom e „hallgatása” háttérében az is állhat, hogy tárgyam, „a mózesi Törvény egységes rendszerének immanens elvei”, már megfogalmazásának minden szavát illetően is súlyos kérdéseket vet fel a kurrens tudományos viták fényében, melyek e hagyománytömegről folynak, hiszen egy, a modern történeti bibliakritika talaján álló kutató teljesen másként látja a Tórát, mint egy abban hívő és élő ortodox rabbi, egy annak jelenkori érvényességét esetleg tagadó keresztény teológus stb. stb.; vagyis külön-külön feltehető a kérdés: van-e egyáltalán olyan, hogy „egységes mózesi Törvény”, s ha igen, mióta; létezik-e annak bármiféle „rendszere”, különösen „immanens”, és ha igen, miként különböztethető meg annak „immanens rendszere” a későbbi hagyományágak különböző, utólag „kívülről” belevetített, de hozzá képest esetleg részben idegen hermeneutikai mátrixaitól? Szükséges tehát pontosan definiálnom azt is, hogy milyen megközelítésben tárgyalom mindezt, és milyenben nem.

Tekintettel arra, hogy ez a tanulmány elsősorban etikai és jogi entitásként és kérdésként kezeli a *Pentateukhoszt*, mint ami saját lényegi célja és explicit *ars poeticája* szerint is éppen erre adatott, és ekként is használtatik háromezer éve, tudniillik, hogy Izrael nemzetének közösségi életét, mi több, államát különböző törvényekkel szabályozza, úgy gondolom, nem kell bizonygatnom, hogy ez a szempont a szöveghez képest nem külső, hanem immanens. Viszont egyáltalán nem kívánok itt foglalkozni azokkal a kérdésekkel, hogy hogyan és mikor keletkezett, íródott, szerkesztődött

és nyerte el végső formáját (a szöveg saját állítása szerint Mózes keze által,¹ a történeti kritika álláspontja szerint ezer évvel később, Ezsdrás korában, vagy még azután), mivel ezen szempontok az ebben a rögzült formájában kétezer éve már egész bizonyosan előttünk álló és ható egységes szövegtörzset lényegét és alkalmazását tekintve külsődlegesek.²

Megközelítésmódot bizonyos tekintetben tehát a „hatástörténeti” jelzővel is illehetjük: mivel a nyugati etika- és jogtörténetben ez a szöveg már ekként, egységes rendszerként fejtette ki nem kis civilizációalkotó erejét, és vált a görög-római hagyaték mellett az euro-amerikai, azaz a nyugati civilizáció és kultúra két főgyökere egyikévé;³ miközben a zsidóság mindvégig gyakorlati értelemben is megélte (jogalkalmazás, jogértelmezés, joggyakorlat) a legkülönbözőbb állami struktúrákban és élethelyzetekben értelmezni kényszerülve azt; s mivel ez a szöveg immanens módon megfogalmazott igénye és szándéka is (vö. 5Móz 4,5–9), vagyis nem mondhatjuk, hogy – amennyiben létezik – ne lehetne feltárható e törvénykönyv saját, belső rendszere; sőt a hatástörténeti megközelítés sem külsődleges, hiszen az egységet mutató, önnön egységét állító és a hordozó közösségei által is egységként kezelt szöveg lényege szerint eleve egy teokratikus állami, jogi, erkölcsi és istentiszteleti rendszer felépítését és működtetését célozta, sőt önnön későbbi hermeneutikájának (jogértelmezés, jogalkalmazás és joggyakorlat) szükségességét is megállapította, mi több, létrehozta ennek hivatalos intézményeit is (bírói rendszer felállítása egy legfelsőbb bíróval és a főpappal).⁴

Azonnal lementsze tehát minden, tárgyunk szempontjából külsődleges megközelítésmódot, egyfajta *close reading* hermeneutika⁵ alkalmazásával alapvetően a már egységesként kezelhető szövegtest belső törvényeinek feltárására törekszem.⁶ Ugyanakkor nem lehet elvonatkoztatni attól, hogy mint minden hasonló törvényrendszer, saját belső kívánalma és tárgya szerint értelmét a Tóra is csak a gyakorlati egyéni és közösségi élet szabályozása révén nyerte/nyerheti el. Ebből az is következik, hogy az azt gyakorlatilag is megélő zsidóság szembesült legerőteljesebben a történelemben a szöveg etikai és jogi értelmezésének és teljesítésének konkrét problémáival;⁷ míg a

¹ Pl. 5Móz 31,24–26.

² A bibliai könyvek keletkezésére vonatkozó szakirodalom áttekintése lehetetlen vállalkozás egyetlen lábjegyzet keretein belül de Friedman 1987, 6–20 néhány oldalon röviden bemutatja e több száz éves folyamat mérföldköveit. A történeti kritika kritikájára máig a legjobb irodalomnak számít Whybray 1987.

³ Ugyanez a kiindulópontja a híres kanadai irodalomelméletíró Northrop Frye-nak is, aki a *The Great Code* címen írta a Biblia és az irodalom kapcsolatáról szóló *magnum opus*-át (Frye 1982).

⁴ Erről bővebben lásd e folyóirat hasábjain megjelent cikkemet (Ruff 2020a).

⁵ A *close reading* (más elnevezései szerint *Werkinterpretation*, *New Criticism*, vagy *poszt-kritikus paradigma* irodalomkritikai módszerét főként az 1980-as években széles körben alkalmazták a Biblia magyarázatára. Az egyik legjobb munka ebben a témában: Weiss, 1984, 1–73, lásd még Prickett 1991; Coetzee 1994.

⁶ Mindezt egészen részletesen és alaposan tárgyalom tudomány- és történetfilozófiai megközelítésben is saját könyvemben (Ruff 2009, 25–92).

⁷ Ennek első korszakáról (kb. Kr. e. 1400–440) az Ószövetség többi könyve számol be, eközben folyamatosan tájékoztatva a Tóra különböző egyéni vagy közösségi értelmezéseiről is, akár történetek elbeszélése, akár egyéb szövegek (zsoltárok, bölcsességi könyvek, próféták) révén. A zsidó és a keresztény hagyomány ezt is egyaránt szent szöveggént kezeli (Ószövetség/Tanach), így e két meghatározó közösségben ez a Tóra szövege által felvetett legfontosabb hermeneutikai kérdések legnagyobb, isteni tekintélyű értelmezését adja, mint időben elsőként ráépülő hagyományréteg (a zsidóság így is tekinti), lényegében a Tórával azonos súllyal. Mivel ebben mindkét közösség még azonos alapon áll, nem lehetséges és nem is érdemes a Tórát teljesen ettől elválasztva tárgyalni, de esetenként jelezni fogom, hogy az Ószövetség többi része hogyan irányította az értelmezést attól fogva szintén kizárólagos irányba ilyenkor.

zsidóságtól különváló egyház a második századtól Pál apostol leveleinek nyomán kizárólag etikai vonatkozásokban tekintette kötelezőnek magára nézve a Tórát, államelméleti, jogi és rituális szempontokból csak alkalmasszerűen és részlegesen, vagy pedig csak allegorikus, átvitt értelmében használta, ami máig is megosztja a keresztény teológiát.⁸ Ezért, ha a kereszténységet és zsidóságot mint hitvallásuk szerint a „Tóra örököseit”, s egyúttal a nyugati civilizáció két igen jelentős alakító tényezőjét – a görög-római örökség mellett – súlyozottan vesszük figyelembe, akkor az utolsó kronológiai pont a történelemben, mielőtt e kettő szétágazott, a Kr. e. 4 és a Kr. u. 2. század közötti zsidóság – pluralisztikus, egymással vitakozó, de még egységes – világa, amely a Szentföldön relatív autonómiában élve utoljára kísérelhette meg a Tóra szerinti jogi berendezkedésének gyakorlati megvalósítását, azaz a legintenzívebben szembesült annak minden konkrét jogértelmezési, jogalkalmazási és joggyakorlati problémájával, s emiatt legtisztábban fogalmazta meg ezek kérdéseit és kikutatott, a szövegből magából levezetett elveit is. Természetesen sok esetben vitatható, hogy ezen elvek melyike valóban immanens a Tóra tekintetében is, melyik következik apodiktikus kényszerítő erővel belőle, melyik csak lehetséges értelmezés, és melyik külsődleges részben vagy egészben, de mivel egyrészt ez a közösség a Tóra betűkig menő pontossággal való konzervatív megtartását szorgalmazta mindenekelőtt – mégpedig akkor még szabad vitában, melynek mindenki által elfogadott, egyetlen közös alapja ez a szöveg volt –, másrészt utoljára bírta azokat a feltételeket, amelyek között egyáltalán beszélni lehet a Tóra teljes gyakorlati megtartásáról (a Szentföld birtoklása, a jeruzsálemi Templom létezése stb.), így hermeneutikájuk – mely mind a rabbinikus, mind a keresztény hagyományág szétválásának is még közös csomópontja – meghatározó témánk feltárásában. Mindamelletten ennek során a legélesebb sebészkeséssel igyekszem szétválasztani a Tóra valóban immanens elveit, a csak rabbinikus, esetleg külső szempontoktól is motivált nem immanens elvektől – amennyire ez lehetséges.⁹ *Azokat az értelmezéseket, amelyekben a főáramú rabbinikus hagyomány és a főáramú kereszténység teljesen egységes, és a Tóra szövegével sehol sem ellentétes, mind hatástörténeti, mind tartalmi szempontból a Tóra immanens elveként lesznek hajlamos kezelni.*¹⁰

⁸ Itt elég, ha csupán az Órigenész körüli vitákra utalok (Bostock 1987; Martens 2008), amivel szembement a Tertullianus által képviselt „reálprófécia” értelmezés (Osborn 2003), az utóbbiról lásd még e folyóiratban legutóbbi cikkemet (Ruff 2020b).

⁹ Nem teljesen, hiszen pl. a törói mértékegységek a szövegben nincsenek megadva, azt a papi hagyomány szóban örökítette.

¹⁰ Nem sok értelmét látom olyan értelmezési kérdésekben, amelyekben a hagyományok – a Tóra alapos kutatását követően – teljesen egységesen foglaltak állást, megkísérelni egy alternatív értelmezés elvi kidolgozását, akkor sem, ha a hagyományok álláspontja szükségszerű bizonyító erővel nem vezethető le a pusztán szövegből, hiszen 1. ennek semmiféle történeti-hatástörténeti relevanciája nem lenne a nyugati etika és jogfejlődés szempontjából, 2. eddigi kutatásaim szerint nem található olyan egységes álláspont a hagyományban, amelytől eltérő más értelmezés viszont kényszerítő erővel következne a szövegből. Ez azt is jelenti, hogy a *close reading* hermeneutika alkalmazása nem vihető végig steril következetességgel, mert ezen egységes hagyományos értelmezések helyett (melyek sok esetben az egyetlen információt adják pl. szavak jelentéséhez) nem tudunk ma már plauzibilisebb értelmezést adni. Nem megoldható tehát, hogy a szöveg teljesen „lerázza magáról” a hagyományt, mint kutya a vizet, mert „senki sem tudja megmondani, hol végződik a kutya, és hol kezdődik a víz” (Esterházy Péter).

2. A Tóra mint egységes rendszer

A mózesi Törvény már saját szövegében is használt összefoglaló neve héberül *Tóra* (helyesebben kiejtve: *Tórá*), aminek etimológiai jelentése ugyan inkább '[út]mutatás', 'tanítás', de már a *Szeptuaginta* is *nomos*znak fordította a Kr. e. 3. században, ami a kortárs *koiné* görögben elsősorban 'törvény'-t jelent,¹¹ majd ezt vette át az Újszövetség is, melynek ígéhirdetői javarészt a *Szeptuagintát* használták, mivel akkoriban ez volt az elfogadott és használt görög fordítás a görög nyelvű diaszpóra zsinagógáiban.¹² Ez azt is mutatja, hogy a Kr. e. 2. század és a Kr. u. 1. század közötti időszakban ez volt a szó alapvető jelentése a zsidók között. Ezt követve ma is a magyar, angol stb. keresztény közegben inkább a *Törvény*, *Law*, *Gesetz* stb. nevet használják a *Tórára*, míg a modern magyar zsidóság jelentős része inkább az – etimológiailag fentebb indokolt – *Tan* elnevezést (amivel, főként neológ közegben, azt is kifejezik, hogy a neki való engedelmesség nem abban a szigorú értelemben veendő, mint azt a keresztények a zsidókra nézve néha állítják, hanem „opcionálisabb”, útmutatás-jellegű).

A Tóra mint e tulajdonnévvel jelölt, azaz egységet képező bibliai entitás kétféleképpen is értenődő mind a zsidó, mind a keresztény körökben. Jelenti egyrészt Mózes öt könyvét (görögül *Pentateukhosz*) mint a héber Biblia (*Tanach*, Ószövetség) első fő részét, beleértve az elbeszélő szakaszokat is; másrészt pedig az ebben az öt könyvben adott 613 isteni parancsolat egységes törvényrendszerét (melyeket a köztük lévő elbeszélések már maguk is értelmeznek). Ebben a tanulmányban elsősorban a második szempontból foglalkozom a Tórával.

Az Istentől származó parancsolatok e „darabszáma” (613) a hagyományos zsidó számlálást követő adat; természetesen lehetne másképpen is számolni (egyes parancsokat többfelé bontani, vagy éppen többet egyesíteni), de általában elfogadott a hagyományos szám, ezért a továbbiakban itt is ezt alkalmazom, mivel ennél árnyaltabb megközelítésre itt nem lesz szükségünk.¹³

Fontos mindjárt leszögezni, hogy ez a 613 parancs nemcsak a Mózes által Istentől átvett parancsolatokat foglalja magába, hanem a Mózes öt könyvében található összes parancsot, kezdve a Teremtéskor Ádámnak adottaktól a Noénak, majd az ósatyáknak adottakon át egészen a Mózesnek adott utolsó, lezáró parancsokig. Így a Tóra időben első parancsa (mely egyben egy áldás is) a „szaporodjatok és sokasodjatok” felszólítása (1Móz 1,22; 1,28; 9,1; 9,7), amelyet az ember – az állatokkal együtt – teremtése napján kapott, rögtön az első könyv első fejezetében (ez egyúttal jó példa arra is, hogy egy mondat a benne szereplő két, nem szinonim és logikailag sem azonos terjedelmű állítmánya révén két parancsnak, két mondatnak is vehető, hiszen a „szaporodás” kritériumát már egyetlen gyermek kielégíti, míg a „sokasodását” csak legalább három gyermek).

A zsidó hagyomány a Mózes öt könyvében lévő 613 írott parancsolatot kiegészíti további, szóban hagyományozott parancsolatok (*háláchá*: 'járás, az út, amelyen járni kell'), valamint

¹¹ A *Tóra* lehetséges jelentéséről lásd az egyik neves kanadai vallástörténeti folyóiratban az 1980-as évek közepén lefolytatott vitát: Lightstone 1984; Segal 1984; Reinhartz 1986; Westerholm 1986.

¹² A *Szeptuaginta* diaszpórai használatáról lásd Rajak 2009. Hozzá kell tennünk, hogy a Kr. u. 2. században három új görög nyelvű zsidó bibliafordítás is született (Aquila, Symmachos, Theodotion), amelynek valószínűleg az lehetett az oka, hogy a *Szeptuagintát* a keresztények időközben „kisajátították”, bár ez nem akadályozta meg Origenészt abban, hogy a 240 körül készített *Hexapla* számára a héber alapján átdolgozza annak szövegét.

¹³ A 613 parancsolat első említése a Kr. u. harmadik században élt Simlai rabbítól származik (b.Makk. 23b). leghíresebb felsorolását a 12. századi zsidó bölcsele, Maimonidész *Széfer ha-micvót* című könyvében találjuk (Drazin 2009, 209).

értelmezések (*midrás*) és történetek (*ággádá*) sokaságával, amelyeket összefoglaló néven *szóbeli Tórának* (*Torá se-báál-pe*) hív, míg Mózes öt könyvét, azaz a 613 írott parancsolatot *írott Tórának* (*Torá se-bichtáv*). E tanulmányban a szóbelivel nem, hanem csak az *írott Tórával* foglalkozom, de eközben figyelembe kell vennünk, hogy a zsidóság szempontjából éppúgy, mint gyakorlati szempontból nem lehet a kettőt teljesen szétválasztani (mert az értelmezés kényszere a héber szöveg többértelműségei és hiányosságai miatt már a szöveghez leginkább tapadni kívánó elemzésnél is elkerülhetetlenül jelentkezik, főként a gyakorlati, konkrét hétköznapi és joggyakorlatban).

Tudatosítva azt, hogy ez egy, a miénktől rendkívül nagy mértékben különböző közösségi és egyéni életformát eredményezett, nagy történelmi és kultúr-antropológiai empátiára lesz mindvégig szükségünk az ókori zsidóság világának mélyebb megértéséhez. Mindenekelőtt fontos látni, hogy a Törvény eredeti mivoltában a zsidóság hétköznapi, gyakorlati életét hivatott meglehetősen apró részletekig irányítani, szabályozni (például micsoda, mennyire és mennyi ideig lesz rituálisan tisztátalan, ha egy menstruáló nő vagy egy magömléses férfi hozzáér,¹⁴ hogyan tisztítható meg, és mi történjen azzal, aki egy ilyen tárgyhoz vagy emberhez hozzáér – képzeljük el, mennyi minden következik ebből egy nagyobb család háztartásában!), ezért a Törvénnyel kapcsolatban felmerülő kérdések eredetileg nagyon gyakorlatias, életvezetési kérdésekként merültek fel.

A későbbi keresztény felfogás, amely a Törvény gyakorlati megtartására csak etikai, nem jogi értelemben van kötelezve (Pál), szimbolikus tanításként értelmezi annak minden nem etikai tartalmú (rituális és államigazgatási) részét, ezért a vele kapcsolatos gyakorlati problémákra gyakran érzéketlen, mivel nem éli azt a konkrét joggyakorlatban, hanem legjobb esetben is csak gondolkodik róla. Egészen más elméleti geometriát és fizikát tanulni, és felépíteni nyers gerendákból kéziszerszámokkal egy stabil épületet. Mivel a keresztények és a zsidóság viszonya ráadásul történetileg is igen terhelt és neuralgikus, mindkét oldalról sok elfogult, igaztalan vagy vádló nyilatkozat látott napvilágot az elmúlt kétezzer évben, a kisebb számú igazságosságra törekvő mellett. Ha tehát egyfajta bírói elfogulatlanságra törekednénk a tények biztos megismerése érdekében, akkor a keresztény kultúra és bibliafordítások felől érkezőknek mindenekelőtt figyelembe kell venniük, hogy a Törvény, mint életforma, a zsidóságnak adatott, és hogy értelmezésének számos kérdése csak gyakorlati, azaz valós megélése során vetődik fel; valamint e számtalan gyakorlati probléma törvényes megoldása csak az isteni kinyilatkoztatás – csak mássalhangzókat rögzítő, tehát többértelmű, többszólamú, teljes regiszterében lefordíthatatlan – héber szövegének alapos (anyanyelvi szintű) megértésével értelmezhető helyesen (vagy sokszor még úgy sem egyértelműen). Ezért ebben az összefoglalóban ebből a gyakorlatias szempontból közelítem meg (és csak mellékesen érintem néha a keresztényies jellegű, szimbolikus értelmezést).

Mivel ez a tanulmány egy, tárgyának gazdagságához képest a lehető legtömörebb, szinte lexikoncikk-szerű összefoglaló, melynek célja az alapfogalmak és -szempontok ismertetése, ezért nem minden állítását bizonyítom részletesen; hanem számos alapvető tényt terjedelmi okokból egyszerűen csak rögzíték,¹⁵ a legalapvetőbb mellette szóló érvekkel vagy illusztrációkkal elsősorban a primer, ókori forrásokból.

¹⁴ A 3Móz 15-ben található törvényekhez természetesen számos kommentár született az idők során, lásd Whitekettle 1991; Rogerson 2014; Hieke 2015.

¹⁵ Főként azok lesznek ilyenek, amelyeket a teljes zsidó és keresztény hagyomány használ ugyan, de annyira magától értetődő módon, hogy senkinek sem jutott eszébe abban a korban külön lejegyezni.

2.1. Az írott Tóra mint felbonthatatlan, egységes rendszer immanens hermeneutikai alapelvei, ahogyan azokat a zsidó-keresztény hagyomány is appericiálta

Az írott Törvény 613 parancsát mind maga a Tóra, mind az Ószövetség (Tanach) további könyvei, mind a főáramú judaizmus, mind a főáramú keresztény teológia *felbonthatatlan, egységes rendszernek* tekinti, és ekként is kezeli:¹⁶

(1) mert a Tóra valamennyi parancsa az egyetlen Istentől származik, és nem embertől; ezért valamennyi parancsa isteni tekintéllyel bír, és részesül az isteni természetből is (örökkévaló, igaz, szent, jó, hibátlan stb.);¹⁷

(2) mivel Istenben nincsen meghasonlás, és a jogegység követelménye és feltétele egy ilyen rendszer működésében természetes módon is evidens, ezért az egyes parancsolatok (vagy állítások) között semmi valódi ellentmondás nem állhat fenn; és ez az elv meghatározza az egyes parancsok helyes értelmezését (egyik sem értelmezhető a többit tagadó, azokkal ellentétes értelemben);¹⁸

(3) az egyes parancsolatok (vagy állítások) nem külön-külön léteznek, hanem egymással összefüggésben, egymástól elválaszthatatlanul, egymás helyes értelmezését meghatározva, egyetlen összefüggő rendszerként (egyik parancs vagy állítás sem értelmezhető a többitől teljesen függetlenül vagy azokat érvénytelenítve);¹⁹

(4) az egyes parancsok (vagy állítások) problematikus értelmezését illetően más, azzal összefüggő vagy hasonló parancsokból következtetéseket lehet levonni, vagyis a parancsok kölcsönösen megvilágítják egymás helyes értelmezését (a rabbinikus írásmagyarázatban: *d'rás = 'kutatás/kikutatott értelem'*);

(5) az egyes parancsok (vagy állítások) nem állnak ellentétben, de érvényességi körüket a többi parancs érvényességi köre meghatározza (korlátozza), és ezt az értelmezésnél figyelembe kell venni (az ilyen értelmezést nevezi a zsidó hagyomány *pilpulnak*²⁰);

(6) egyetlen (akár a legkisebb súlyú) parancs elvi érvénytelenítése is az egész Tóra megszegését jelenti,²¹ és súlyos isteni átkokat von maga után,²² bárki teszi is;

¹⁶ A teljes rabbinikus irodalom és az Újszövetség egyaránt ezekből az alapelvekből indul ki, és ezeket használja evidens módon, olyannyira, hogy egyes esetekben *sehoh sincsenek konkrétan megfogalmazva, azonban mindenhol alkalmazva vannak* (hasonlóan ahhoz, ahogyan a matematikai értekezések sem rögzítik külön a Peano-axiómákat, vagy azt, hogy $1 + 2 = 3$).

¹⁷ Tóra: 5Móz 4,1-2; 12,32; 27,26; 30,10-16 stb.; más ószövetségi könyvek: Józs 1,7-8; Zsolt 1; 119; 1Krán 28,7-8; 2Krán 17,6-10; 34,14-33; Neh 8-9; Mal 4,4-6 stb. Újszövetség: Mt 5,17-20; Jn 10,35; Róm 7,12; 2Tim 3,16; 2Pt 1,20-21; Jak 2,8-11 stb. Rabbinikus irodalom: bSzanh. 99a, jSzanh. 2,20c stb.

¹⁸ Erről részletesen ld. pl. az Encyclopaedia Judaica *Hermeneutics* szócikkét és az ott szereplő hivatkozásokat.

¹⁹ Pl. Jn 10,35b.

²⁰ Rabbinikus érveléstechnika, amely a szent szövegben található ellentmondásokat látszólagosnak tételezi, mivel posztulálja a szent szöveg egységét; és így a – látszólag – ellentétes kijelentések érvényességi körének kölcsönös korlátozásával oldja fel az ellentmondásokat.

²¹ Jak 2,10-11 (a rabbinikus koncepciót részletesen ld.: Strack–Billerbeck, 1978, I. 244-248).

²² 5Móz 27,26, 28,15-68, Gal 3,10.

(7) ezért egyetlen embernek vagy emberi közösségnek (vagy akár az egész emberiségnek együtt) sincs joga ahhoz, hogy bármelyik parancsolatot érvénytelenítse, vagy akár csak értelmezési körét önkényesen megváltoztassa (leszűkítse vagy kibővítse), tehát csak maga a Tóra, azaz a többi parancsolat határozhatja meg egy adott parancs érvényességi körét;

(8) a Mózeshez hasonló, Istentől *felkent (másiách)* emberek (próféták, főpapok, királyok), vagy maga a *Messias (Másiách)* módosíthatnak a Tórán, de ők is csakis Isten kifejezett parancsára, és csakis a Tóra által meghatározott módon, ahogyan erre maga az Ószövetség is példákat mutat; valamint ezek a módosítások valójában a Tórából magából is következnek, nem változtatják meg annak lényegét, és nem tagadják vagy érvénytelenítik annak korábbi parancsait, inkább továbbfejlesztik, még jobban kibontják, vagy a megváltozott életkörülményekhez igazítják azokat;²³

(9) a Tóra mint ilyen egységes, felbonthatatlan rendszer minden zsidó nemzedékre érvényes – illetve a többi emberre is vonatkozó törvényei az egész emberiség minden nemzedékére –, ameddig csak ez a világmindenség (ég és föld) fennáll;²⁴

(10) mindez a zsidóság, sőt az emberiség számára nemcsak elméleti kérdés, hanem mélyen gyakorlati is, mivel a Tóra bármilyen kis mértékű érvénytelenítése/megszegése (akár helytelen értelmezése miatt is) büntető átkot von a megszegőjére;²⁵ ezért a helyes értelmezés kérdése is felbecsülhetetlen jelentőségű az emberi élet védelmében.

3. Az írott Tóra felosztásának különböző szempontjai

Ezen alapelvek mentén az írott Tóra 613 parancsának egységes rendszere több szempont szerint is felosztható különböző parancstípusokra, s ezt a gyakorlati jogértelmezésben a legkorábbi időktől kimutathatóan alkalmazták. Ezek a felosztások magából a Tórából, illetve annak szintén isteni eredetű értelmezéséből, azaz az Ószövetségből fakadnak (majd a keresztény hagyományvonalon az Újszövetség is hasonlóképp funkcionál). Az alábbiakban ezeket tekintem át; majd pedig azzal foglalkozom, hogy ezek együttes figyelembevételével hogyan befolyásolja az egyes parancsok értelmezését és érvényességi körét.

3.1. A parancsok három fő típusa: a morális, a rituális és az államigazgatási parancsok, ezek jelentősége és érvényességi köre²⁶

3.1.1. Morális (etikai) jellegű parancsok

Ezek azok, amelyek közvetlenül védik Isten és ember, illetve ember és ember személyes kapcsolatát, a köztük fennálló szeretet, bizalom, együttműködés kellő mértékét, működését azál-

²³ Erről részletesen lásd: Ruff 2009, 122–130.

²⁴ 5Móz 29,9–15; Mt 5,18.

²⁵ Az Újszövetség értelmezése szerint ez alól az átok alól Jézus megváltotta a benne hívő zsidókat és nem zsidókat (Gal 3,13–14); de csak őket, a többi emberre továbbra is maradéktalanul vonatkozik.

²⁶ Részletesebben ld. Ruff 2009, 363–370.

tal, hogy e kapcsolatokat romboló cselekedeteket tiltanak, építő cselekedeteket pedig kötelezővé tesznek.²⁷ A tórai etikai parancsok jelentős része szinte minden magasabb civilizációt létrehozó emberi társadalom erkölcsi és jogi rendjének alapszövegeiben többé-kevésbé fellelhető Hamurapitól Konfuciuszon át Szólónig és Ciceróig, függetlenül attól, hogy a Bibliával legtöbbjük soha nem találkozhatott.²⁸ A lopást, a hamis tanúzást, a hazugságot, a házasságtörést, a gyilkosságot, a gyűlöletet, a rágalmozást, a szülők megvetését stb. a legtöbb civilizált nemzet erkölcsi felfogása és/vagy jogrendje elítéli/tiltja, azoké is, akik sohasem kerültek érintkezésbe a Bibliával. Általánosságban azt mondhatjuk, hogy a Tóra etikai parancsai a Tóra önfelfogása, az Ószövetség többi szövegeinek erre vonatkozó értelmezése, valamint az Újszövetség és a rabbinikus irodalom egybehangzó értelmezése szerint minden időben és minden emberre érvényesek (nem elképzelhető olyan emberi közösség, ahol a lopás, a gyilkosság, a hazugság stb. pozitív vagy akár semleges értékűként jelenhetnének meg, mivel általános emberi alaptapasztalat, hogy ez a közösség gyors széthullásához, az emberi kapcsolatok és az egyének szellemi-lelki tönkremeneteléhez vezetne).²⁹ Egyes mélyebb, transzcendens-spirituális gyökerű morális parancsok azonban nem láthatóak be pusztán emberi, természetes módon, kinyilatkoztatás nélkül, ezért ezek – jóllehet minden emberre kötelezők – ritkábban lelhetőek fel a Bibliát nem ismerő társadalmak értékrendjében; ilyen az idegen istenek imádásának, a bálványimádásnak, az okkultizmusnak, a paráznaságnak, egyes szexuális perverzióknak vagy a vér és a dög megevésének tilalma.

Fontos természetesen megjegyezni, hogy a Tóra teokratikus állami jellegéből adódóan az etikai parancsok egyúttal jogi jellegűek is, hiszen nagy részük megszegését a Tóra konkrét, emberileg végrehajtandó büntetési tétellel is szankcionálni rendeli bíróságok révén.

3.1.2. Rituális jellegű parancsok

Ezek azok, amelyekben az elrendelt vagy megtiltott cselekvések közvetlenül nem érintik Isten és ember, illetve ember és ember kapcsolatának minőségét, mivel önmagukban sem nem ártanak, sem nem használnak a másoknak, hanem *jelképes* (*szimbolikus, metaforikus, allegorikus* stb.) *értelműek, azaz közvetettek: jelek és képek*. Ilyen a Tórában például a szombat, a körülmetélkedés, a *peszach*, a *t'filin* (mindezeket maga a Tóra is *jelnek* [*ót*] nevezi),³⁰ az áldozati rendszer, a Szentély és annak valamennyi berendezési tárgya és tevékenysége, a szemléltető (*cicit*), a rituális tisztasági és étkezési törvények, az ünnepek és még sok más. Ezek közös jellemzője, hogy *nem minden időben*

²⁷ Erről lásd Fruchtenbaum 1994, 658–665.

²⁸ E jelenséget maga Pál értelmezi az emberi lelkiismeret egyetemes, egységes és az isteni törvénnyel összhangban lévő belső törvényére visszavezetve: Róm 2,11–16. – A jogösszehasonlítási szakirodalom érthető módon szinte kizárólag az ókori keleti és az ószövetségi jogrendszerek komparatistikájával foglalkozik, méghozzá szinte kizárólag az átadás-átvétel (hamis) kontextusába illesztve: pl. Wells 2008; Wright 2009. Azok számára, akik az Ószövetség kései – akár hellenisztikus kori! – keletkezését vallják, akár még Platón hatása is „kimutatható” a Bibliában, lásd Gmirkin 2016.

²⁹ Az etikai relativizmus egyik gyakran felhozott példája Spárta, ahol bizonyos esetekben az emberölés és a lopás meg volt engedve, sőt dicséretesnek bizonyult. Csakhogy a *kriüpteia* szokása, amire ők hivatkoznak, még a görög világban is kivételesnek számított, ráadásul Platón a *Törvényekben* – ahol részletesen beszámol a lükurgoszi alkotmányról is –, nem is említi a helóták terrorizálására állítólag bevezetett szokást.

³⁰ Pl. 1Móz 17,11; 2Móz 13,9; 31,13–17; 5Móz 6,8 stb., vö. bB'ráchót 49a; bSábbát 132a; Kol 2,16–17; Héb 8–10.

és nem minden emberre vagy közösségre érvényesek, valamint önmagukban nem érintik az ember morális állapotát/megítélését, mivel megtartásuk vagy megszegésük nem befolyásolja közvetlenül a személyes kapcsolatok minőségét (azaz nem etikai jellegűek, senki nem lesz önmagában jobb vagy rosszabb ember pl. egy áldozati állat feláldozásának vagy egy öltözködési szabály betartásának pusztá tette által); hanem ezek a szimbólumok üzenetek, amelyek tanítanak valamire, illetve befolyásolják is a láthatatlan, spirituális valóságot.³¹ Általánosságban elmondható: maga a Tóra, az Ószövetség többi könyve,³² az Újszövetség³³ és a rabbinikus hagyomány³⁴ egységesen úgy értelmezi, hogy a Tórában szereplő rituális típusú parancsok csak a zsidó népre kötelezőek, a többi nemzetre nem; és jelentős részük a zsidóságra sem minden időben/ esetben, hanem csak bizonyos feltételek megléte esetén (például a Szentélyhez kötődő több száz rituális parancs csak akkor tartható meg, ha a jeruzsálemi Templomhegy teljes zsidó szuverenitás alatt áll, és létezik a Templom). Ha ezek a feltételek nem állnak fenn, akkor a Törvény értelmében természetesen a zsidóságnak törekednie kell a megteremtésükre, ám csakis a törói etika mentén törekedhetnek erre, mivel *erejüket tekintve a rituális parancsok általában kisebb súlyúak a morális parancsoknál*³⁵ (ha egy rituális és egy morális parancs egy szituációban szembekerül egymással, akkor az ókori hagyományokban egységes értelmezés szerint általában a rituális parancsot kell megszegni, hogy a morális parancsot megtarthassuk, az életvédelem elve pedig minden rituális parancsot evidens módon felülír³⁶). *A nem zsidók számára a rituális parancsoknak csak szellemi tartalma (a szimbólum/allegória jelentése) érvényes,*³⁷ *de magát a jelképes cselekedetet nem kell, esetenként nem is lehetséges – egyes meghatározó vélemények (Pál, rabbinikus irodalom) szerint pedig nem is szabad*³⁸ – *megtenniük.* E parancstípus tehát nem hordoz jogalkotó vagy államelméleti következményt a nem zsidó népekre nézve, csak – nem egyértelmű jelentésű – spirituális-hitbeli útmutatásokat, tanításokat, így ebben a tanulmányban csak a többi parancsokkal való viszonyuk tekintetében szükséges részletesebben tárgyalnunk.

3.1.3. Államigazgatási jellegű parancsok

Ezek azok, amelyek a mózesi teokratikus zsidó állam és társadalom „alkotmányát”, belső jogrendjét és jogalkalmazását, gazdasági életének szabályait, szociális hálóját, közösségi-szervezeti életét

³¹ Ezt a témát egy másik tanulmányban kívánom alaposabban kifejteni, itt legyen elég annyi, hogy a szimbolikus-allegorikus, azaz rituális törvények kettős célja (amelyekről maga a Tóra nem beszél, de az Ószövetség többi könyvei, az Újszövetség és a rabbinikus irodalom bőségesen és nagyjából egységesen): 1. a láthatatlan spirituális világ működésének megjelenítése a láthatóban tanító céllal (ld. pl. Héb 8,5); 2. egyszersmind befolyásolja, alakítja, „mozgatja” is a szellemvilágot a rituális cselekmény, abban valós változásokat eredményez, amelyek következményei aztán a látható világban is jelentkeznek (pl. bűnbocsánat átélése egy állatáldozat révén – hasonlóan a katolikus szentségtan felfogásához, vagy a modern vallástörténetben – helytelenül – „mágikus tudatnak” nevezett „analógiás gondolkodásmód” világnézetéhez).

³² Pl. Zsolt 50-51; Ézs 1,11-17; Ám 21-24 stb.

³³ Pl. Mk 12,28-34; Kol 2,16; Gal 5,6 stb.

³⁴ Pl. bSzanh. 56a-b.

³⁵ Pl. Péld 21,3 stb.

³⁶ Pl. Józ 5,2-9 (vö. 1Móz 16,9-14); 1Sám 21,1-6 (vö. 3Móz 24,5-9 és Mt 12,1-4) stb.

³⁷ Pl. a körülméletést illetően: 1Kor 7,19; Kol 2,11; Fil 3,2-3; Gal 5,6; 6,15-16 stb. Ez az elv már a Tórában is megjelenik: 5Móz 10,16; és a prófétáknál: Jer 4,4.

³⁸ Gal 5,2-6, vö. bSzanh. 58b.

stb. határozzák meg. A házasságtörés tilalma például etikai parancs (jogi formát is öltve), de a házasságtörő megkövezésének parancsa államigazgatási jellegű (mert bírósági ítékezéshez kötött). A lopás tilalma morális jellegű, de a lopott dolog bírák által megítélendő kétszeres, négyszeres vagy ötszörös stb. visszatérítése államigazgatási jellegű parancs. Ilyen parancsok például a bíróságok felállításával és működtetésével kapcsolatos rendelkezések, a különböző büntetési tételek megadása, az adósságrendezeccsel, rabszolgasággal, birtokvisszaváltással, örökösödéssel, városigazgatással, házasságkötéssel, adásvételekkel, háborúkkal, országhatárokkal stb. kapcsolatos törvények. *Ezek általános jellemzője, hogy csak egy, a Szentföldön lévő, teljesen független, szabad zsidó államban tarthatók meg*; ugyanis bármilyen másik államban összeütközésbe kerülnének annak törvényeivel (pl. képtelenség, hogy a mai magyar zsidó közösség kivégezhesse házasságtörő tagjait Magyarországon).³⁹ Ennek a független zsidó államnak pedig azért is a Szentföldön kell lennie – túl azon, hogy maguk az országhatárok is meg vannak adva pontosan a Tórában⁴⁰ –, mert egyes törvények megtartásához nélkülözhetetlen a zsidó szuverenitás alatt álló Templomhegy és más földrajzilag név szerint kijelölt helyszínek, valamint a szubtrópusi éghajlat (pl. az árpa niszán 16-án Istennek bemutatandó első zsengejének április eleji aratásához, hiszen északabbra az árpa nem érik be addigra). Maga a Tóra is sok esetben explicit módon jelzi, ha egy parancs csak a Szentföldön érvényes a „*mikor pedig bemész a te földedre, akkor tartsd meg...*” bevezető mondattal (5Móz 26,1). *Ezeknek a törvényeknek a megtartása egyénileg gyakran nem is lehetséges, mivel közös, szervezett, „államalkotó” cselekvést és jogegységet tételeznek fel* (pl. országos adósságelengedés). Ezek a törvények – hasonlóan a rituális parancsokhoz – *csak a zsidó nép számára kötelezőek, a többi nemzet számára nem; és, mint látjuk, a zsidó nép is csak bizonyos feltételek mellett kötelezett megtartani őket* (vagyis e parancsok nagy része pl. a rabbinikus irodalom szerint a diaszpóra zsidóságában nem érvényes). Ha ezek a feltételek nem állnak fenn, akkor természetesen a zsidóságnak törekednie kell a megteremtésükre (hasonlóan a rituális parancsok esetéhez), de csakis etikus módon, mert *erejüket tekintve az államigazgatási parancsok általában valamivel kisebb súlyúak a morális parancsoknál*, hasonlóan a rituális törvényekhez.

Léteznek olyan parancsok is, amelyek a három közül egyszerre két vagy akár mindhárom kategóriába beletartoznak, a három kategóriát halmazelméletileg felfogva mindháromnak van metszete a másik kettővel. A bálványimádás tilalma például egyszerre etikai, rituális (hiszen szimbolikus cselekvést tiltó) és államigazgatási (hiszen halálbüntetéssel büntetendő) jellegű;⁴¹ a tehénborjú nyakának eltörése (ki nem deríthető gyilkosság esetén)⁴² egyszerre rituális és államigazgatási jellegű stb.

³⁹ Ezt tartotta tiszteletben a hellenisztikus és római világban élő diaszpóra ún. „politeuma-joga”, amely messze-menő autonómiát biztosított a zsidó bíróságoknak a hitközösség tagjaival szembeni bíraskodásban (Lüderitz 1994). Ez a kiváltság természetesen nem csupán a zsidóknak járt, hanem számos más vallási és/vagy etnikai közösség is részesült benne (Sänger 2015).

⁴⁰ A „föld határai” (*gevulót ha-árec*) először az 1Móz 15,18–21-ben jelenik meg, a zsidó hagyomány ezt tartja az Ábrahám, Izsák és Jákób számára megígért földnek. Némileg pontosabb határmegjelölés olvasható a 2Móz 23,31-ben, ahol az „Egyiptom patakja” és a „nagy folyó” értelmezése vitatott ugyan, de a hagyomány szerint ezt a kiterjedést érte el Dávid királysága idején Izrael. Mivel a római korban a „szentföld” fogalma – gyakorlati, haláchikus szempontból – területileg leszűkült, a Talmud is folyamatosan újradefiniálta a határokat.

⁴¹ 2Móz 20,4–6; 5Móz 13; 17,2–5 stb.

⁴² 5Móz 21,1–9.

3.2. A parancsok fontossági hierarchiája: a legnagyobb, nagyobb, kisebb és legkisebb súlyú parancsok

Az Ószövetség, az Újszövetség és a rabbinikus hagyomány szintén egységesen úgy látja, hogy a Tóra 613 parancsa nem egyforma súlyú, fontosságú.⁴³ A Tóra ezt mindenekelőtt a büntetési tételek különbözőségével fejezi ki: a halálbüntetéstől a pénzbírságon át a botozásig vagy megszegényítésig a legkülönfélébb súlyosságú és fajtájú következményekkel szankcionálja a parancsok megszegését, így a büntetések nagyságából visszakövetkeztethető a cselekedet etikai értékelése is, mivel az arányos büntetés elvét viszont expliciten megfogalmazza éppen a híres „szemet szemért, fogat fogért” alapelv.⁴⁴ Maga Jézus és az őt kérdező farizeusok (Mt 22,35-36) egyaránt beszélnek legnagyobb (Mt 22,36-38), második legnagyobb (Mt 22,39), nagy (Mt 23,23-24), kisebb (uo.) és legkisebb (Mt 5,19) súlyú parancsokról, a vita közös alapja ennek a felosztásnak evidens volta. A rabbinikus törvényértelmezés első számú szabálya a Tórában is kimutatható *kal va-chomer* („könnyebb és súlyosabb”) szabály,⁴⁵ amely azon a definitíve kimondatlan – mert evidensnek tekintett –, de a szabály elnevezésében is megfogalmazódó elven alapul, hogy léteznek kisebb és nagyobb súlyú parancsolatok, azaz nem minden parancs azonos fontosságú (ami a lelkiismeret számára is evidens minden emberi etikában). Ennek alapján a 613 parancs egyfajta hierarchikus rendszerben helyezkedik el, amelyben a kisebb súlyú parancsok – a jogértelmezés és a gyakorlat tekintetében egyaránt – a nagyobbaktól „függenek” (*krematai*, Mt 22,40). A *kremannümi* igéből képzett „függ” kifejezés (melyet az Újszövetség és a rabbinikus irodalom egyaránt szakszóként használ ilyen esetekben) azt jelenti, hogy ha az élet bonyolultságában két parancs megtartása ellentétbe kerülne, akkor a nagyobb súlyút kell megtartani a kisebb súlyú megszegése árán, ám ilyenkor a Tóra nem sérül meg, mert ez összhangban van eredeti szellemével.⁴⁶

Tekintettel arra, hogy a Tóra nem fontossági sorrendben és nem is téma szerint szerkesztve, hanem időnként kaotikusnak tűnő „rendetlenségben” tartalmazza a parancsokat, külön feladat az emberek számára annak pontos megállapítása, hogy melyek a nagyobb és melyek a kisebb súlyú parancsok általánosságban vagy egy adott helyzetben.⁴⁷

⁴³ Erre maga a tórai szöveg is utal, amikor megkülönböztet „törvényeket”, „határozatokat”, „rendelkezéseket” stb. (pl. 5Móz 30,16 – persze nem a mai értelmezésben véve e fogalmakat) önmagán belül, azonban ezen fogalmak pontos jelentése és viszonyaik meghatározása itt terjedelmi okokból nem tárgyalható.

⁴⁴ A *talio*-elv az Ó- és Újszövetségben: David 2005; a nem zsidó jogalkotásban és jogalkalmazásban: Rothkamm 2011.

⁴⁵ Tóra: 1Móz 44,8, 2Móz 6,12, 4Móz 12,14. Rabbinikus irodalom: pl. B'réšit Rábbá 92:7, bBává Kámmá 25a, bSábbát 128 b, 132a stb. Újszövetség: pl. Mt 12,5-6, 10-12, Zsid 9,14 stb. Bővebben lásd Finta Szilvia cikkét a *Studia Biblica* első számában, további szakirodalommal (Finta 2019).

⁴⁶ Pl.: „Honnan tudjuk, hogy az élet megmentése felfüggeszti a szombatot? Rabbi Eleázár ben Azarjá mondta: Ha a körülmetélés, amely az ember egyetlen tagját érinti, felfüggeszti a szombatot, az élet megmentése mennyivel inkább [kál váchómer] felfüggeszti a szombatot” (bSábát 132a). A „felfüggeszt”-nek fordított kifejezés a héber *dáchah* igeigyezőkből származik, melynek jelentése „megszüntet, felülír”. – „Egyetlen dolgot tettem, és mindnyájan csodálkoztok rajta – válaszolta nekik Jézus. – Nos hát: Mózes adta nektek a körülmetélékést (nem mintha Mózes-től származna, hanem az ősatyáktól), és ti szombaton körülmetéletek az embert. Ha a körülmetélést megkaphatja az ember szombaton, hogy Mózes Törvénye ne sérüljön meg, miattam dühöngtök, hogy egy embert egészen meggyógyítottam szombaton? Ne a látszat után ítélezzetek, hanem igazságos ítéletet hozzatok!” (Jn 7,21-24 SZPA)

⁴⁷ Ez állandó gondolkodást és kutatást igényel a különböző élethelyzetekben, ami maga is része a tórai „etikai készségfejlesztésnek” (vö. Zsolt 1; 119).

Mindennek a gyakorlati jelentősége abban áll, hogy bár egy zsidónak alapvetően minden parancsot meg kell tartania, a legkisebbeket is, az életben keletkeznek szituációk, amikor két parancs szembe kerülhet egymással (például a nyolcadik napon kötelező körülmetélés⁴⁸ éppen szombatra esik, amikor nem szabad dolgozni⁴⁹), és ilyenkor dönteni kell, hogy melyik a nagyobb, hogy azt tarthassuk meg a másik megszegése árán (és ebben az esetben egyáltalán nem sérül meg a Tóra, mivel maga a tórai parancs írta felül a kisebbik parancsot – például szombaton is el kell végezni a körülmetélést).⁵⁰ Egy másik nagyon ismert példa erre, amikor Dávid megszegte a szent kenyerek megevéseinek tórai tilalmát, valamint hazudott, hogy megmentse a maga és emberei életét az üldözőtől,⁵¹ amire mind a rabbik, mind Jézus pozitívan hivatkoznak.⁵² Ebben az esetben is a nagyobb súlyú parancs írta felül a kisebb súlyút, és nem történt törvényszegés (bűn). A hétköznapi emberi etikai érzék is alátámasztja ezt: ha rablók üldöznek egy ártatlan embert, aki nálam rejtőzik el, és a rablók megkérdezik, hogy hol van, erkölcsi kötelességem hazudni nekik (szituációetika). Ebben az esetben ez nem bűn, hanem jó cselekedet. Ezt nevezzük a kisebb parancs „függésének” a nagyobbtól. Ebből az is következik, hogy a kisebb parancs megtartásának csak akkor van értéke, ha a nagyobbakat is megtartjuk (pl. nincs etikai értéke annak, ha valaki pl. befizeti a tizedet, de közben gyűlöli az embertársát⁵³). Ugyanakkor a nagyobb megtartása nem ment fel a kisebbek megtartása alól,⁵⁴ ha nem kerülnek ellentétbe, tehát ez fordítva is igaz. A parancsok alá-fölrendeltségi viszonyainak tehát csak akkor van jelentősége, ha szembe kerülnek egy adott helyzetben – egyébként mindegyik kötelező.

Nem mondhatjuk a Tórából önmagából egyértelműen bizonyíthatónak, de hatástörténetében, azaz *értelmezési hagyományában az Ószövetség, az Újszövetség és a rabbinikus irodalom teljesen egységes abban*, hogy a legnagyobb súlyú parancs a 613 közül Isten teljes szívből, teljes lélekből és teljes erőből való szeretetét parancsolja meg;⁵⁵ a második legnagyobb súlyú pedig az embertárs önmagunkkal egyenlő mértékű szeretetét.⁵⁶ A többi 611 parancs mind ettől a kettőtől függ, ennek a kettőnek a részletezése, magyarázata, tanítása, kibontása.

Abban is hasonlóképp egységes az Újszövetség és a rabbinikus hagyomány, hogy a két legnagyobb súlyú parancs után fontosságai sorrendben következő tíz nagy súlyú parancs nem más, mint

⁴⁸ 1Móz 17,12.

⁴⁹ 2Móz 20,8-11.

⁵⁰ Jn 7,22-24, ahol Jézus is utal a probléma rabbinikus megoldására. Ez a probléma azért volt nehezen értelmezhető, mert mindkét parancs halálbüntetés terhe mellett kötelező, és mindkettő rituális parancs, így nehéz a szöveg alapján eldönteni, melyiket szegjük meg a másik megtartása árán. A rabbinikus hagyomány már Jézus előtt a körülmetélés megtartása mellett döntött, de az indokolás nem maradt fenn.

⁵¹ 1Sám 21,1-9; vö. 3Móz 24,8-9; 21,22, és vö. bM'náchót 95b-96a, Rási kommentárja a bJómá 83a-hoz; M'chil-tá a 2Móz 31,13-hoz (103b, idézi Flusser 1995, 49).

⁵² Mt 12,2-4.

⁵³ Pl. Mt 23,23-24.

⁵⁴ Mt 23,23b.

⁵⁵ 5Móz 6,5. Legjelentősebb voltára utal mindenestre a Tórában, hogy ezt kellett reggel és este elmondani (a *S'má Jiszráél* ima, az egyetlen tórailag kötelező ima azóta is a zsidóság legfőbb hitvallása), valamint felírni az ajtófélfákra, a homlokra és a kézre. Ebből (is) fakad, hogy a rabbinikus irodalom evidenciának tekinti e parancs abszolút prioritását a többi felett. Ugyanígy vall Jézus is: Mt 22,34-40.

⁵⁶ Tóra: 3Móz 19,18. Rabbinikus irodalom: bSábbát 31a; Újszövetség: Mt 22,38-40; Jak 2,8-9.

a Tízparancsolat,⁵⁷ mert ezt Isten saját, hallható hangján mondta el egész Izraelnek a Szináj-hegyen, és ez került bele a frigyládjába, a Szentek Szentjébe a két kőtáblán (2Móz 25,16). Abban is egységes a zsidóság és a kereszténység álláspontja, hogy a két kőtábla közül az első (az idegen istenek tilalmától a szombati pihenésig) az Isten iránti szeretetet (a legnagyobb parancsot) magyarázza, értelmezi, konkretizálja, tanítja, a második kőtábla (a szülők tiszteletétől a más tulajdonának megkívánása tilalmáig) pedig az embertárs szeretetét (a második legnagyobb parancsot).⁵⁸ A Tízparancsolat esetében (kivételesen) a parancsok sorrendje fontossági sorrend is: az elsőől az utolsóig folyamatosan csökken a parancsok súlya (az első hét megszegése halálbüntetést von maga után, az utolsó háromé már nem).⁵⁹ A Tízparancsolat egyetlen rituális parancsot tartalmaz (a szombati munkatiltalmat – ez tehát, ismét mindkét hagyomány egybehangzó véleménye szerint, a nem zsidókra nem érvényes), a többi alapvetően morális parancs (és részben rituális, illetve államigazgatási).

A maradék 601 parancsolat tehát már mind a Tízparancsolatnak van alárendelve, attól „függ”, azt magyarázza, értelmezi, részletezi, konkretizálja: valamennyi elhelyezhető a Tízparancsolat valamelyik parancsa alatt, több hierarchikus „rétegben”, egészen a „legkisebb” parancsokig. A helyes Tóra-értelmezés egyik kulcskérdése tehát, hogy valaki helyesen el tud-e igazodni a parancsolatok e bonyolult hierarchiájában, és helyesen állapítja-e meg, hogy egy adott esetben melyik parancs nagyobb a másikinál.⁶⁰

3.3. Az arányos büntetés elve és a bűnök súlyosságának eltérő mértéke

Az egyes parancsok súlya közötti különbséget gyakran abból is meg lehet állapítani, hogy megszegésüknek mik a büntetési tételei a Tóra szerint – legalábbis akkor, amikor a Tóra közli a büntetést (azaz nem minden esetben). Nyilvánvaló, hogy egy halállal büntetendő cselekedetet tiltó parancs sokkal nagyobb súlyú, mint egy pénzbírsággal vagy botozással büntetendő cselekedetre vonatkozó tilalom. A Tóra határozottan megfogalmazza az *arányos büntetés* általános elvét: a büntetés legyen azonos az okozott kárral: „szemet szemért, fogat fogért, kéket kékért, sebet sebért, égetést égetésért, életet életért” (2Móz 21,24-25). A bűnösnek büntetésből ugyanazt a kárt kell okozni, amit ő okozott embertársának (a „szemet szemért” szó szerinti értelmezéséből fakadó csonkítással járó büntetést hagyományosan általában a bírák által kiszabott pénzbüntetéssel/kártérítéssel váltották ki). Ez az elv egyébként közvetlenül következik a „szerezd felebarátodat, mint önmagadat” parancsból: a kárt okozó és elszenvedő két egyenlő ember, tehát a Tóra úgy nevel az erkölcsre, hogy mindenkinek pontosan azt kell megtapasztalnia, amit tett mással, amikor szándékosan megszegett egy parancsot, azaz bűnt

⁵⁷ 2Móz 20,2-17. – A *Tízparancsolat* recepciótörténetéhez a korai judaizmusban és a kereszténységben lásd Rewentlow-Hoffmann 2011.

⁵⁸ Erről bővebben lásd Németh 2004.

⁵⁹ Itt kell megjegyezni, hogy a Tízparancsolaton belül a 6-8. parancsolat sorrendje eltér a maszorétikus szövegben és a *Szeptuagintában*. Míg a héber szöveg mindkét helyen (2Móz 20 és 5Móz 5) így fogalmaz: „Ne ölj! Ne törj házasságot! Ne lopj!”, addig a *Szeptuaginta* legtöbb kéziratában első helyre a „Ne törj házasságot!” került, ezt követi az *Exodusban* a „Ne lopj”, majd pedig a „Ne ölj”, illetve a *Deuteronomiumban* a két utóbbi fordított sorrendben szerepel. Az eltérés oka ismeretlen, talán egy tematikus rendezés áldozatául esett (a házasságtörés tilalma is a család védelméül szolgál, ugyanúgy, mint a szülők tisztelete). Mindenesetre a *Deuteronomiumban* található sorrend figyelhető meg Philónnál, illetve a valószínűleg a Nash-papiruszon is.

⁶⁰ Ehhez részletesen ld. Ruff 2009, 217-222.

követett el. Ebből érthetjük meg azt a ma már nem magától értetődő tény, hogy a házasságtörés, paráznaság, bálványimádás, okkultizmus, szülők szidalmazása stb. közvetve halált okozó bűnök – hiszen a Tóra halállal bünteti őket. Vagyis egy-egy bűn tórai súlyára – ami gyakran eltér a modern felfogás értékelésétől – értelemszerűen visszakövetkeztethetünk abból, hogy mi a tórai büntetése.

3.4. Az egyetemes emberi és a részleges (csak egyes etnikumokra vagy családokra vonatkozó) parancsok: a szövetségi elv

A 613 parancsolat egy harmadik felosztási szempontja az a Tórán végigvonuló elv, amely szerint minden emberi csoportra azok a parancsok érvényesek, amelyeket a vele vagy őseivel⁶¹ megkötött szövetségben fogalmazott meg Isten. A *szövetség* (*b'rit*) mindvégig meghatározó alapfogalom a Tórában⁶² és később is, mivel Isten – úgy tűnik – szerződéses formában kívánja világosan szabályozni kapcsolatát az emberiséggel (véltetően az egyértelmű számonkérhetőség okán).

1. Így az Ádámmal kötött szövetségben megfogalmazott parancsok⁶³ Ádám minden leszármazottjára, azaz minden emberre érvényesek.
2. A Noéval kötött szövetségben megfogalmazott parancsok⁶⁴ Noé minden leszármazottjára, azaz minden emberre érvényesek.

⁶¹ A „szövetségi fő” elvét Augustinus dolgozta ki részletesen a keresztény hagyomány oldaláról *A szabad akaratról* (*De libero arbitrio*) című művében, miszerint Biblián végigvonuló elv, hogy ha Isten valakivel szövetséget kötött, az annak leszármazottaira is érvényes örökké (pl. 1Móz 9,16; 13,15; 17,7; 5Móz 29,14-15; Mt 5,18 stb.), lásd Keefe 1996, vol. 2, 389. Érdekes itt jogfilozófiai szempontból is megjegyezni, hogy a Tóra egyértelműen meghatározónak tartja a vérségi leszármazást spirituális szempontból is (azaz egyfajta öröklődő, etnikai, azon belül pedig „nemesi rendszerben” gondolkodik). A középkori történetírók még figyelembe vették ezt az alapelvet, gondoljunk csak Anonymus *Gesta Hungarorum*ának bevezetésére: „Szkítiának első királya Mágóg volt, a Jáfet fia, és az a nemzet Mágóg királytól nyerte a magyar nevet”; vagy a 10. században Dél-Itáliában élő Józsipon zsidó historiográfusra, aki a magyarokat Tógarmától eredeztette (Josippon 2010, 32).

⁶² Tórai szövetségkötések: 1) Ádámmal: Hós 6,7; 2) Noéval: 1Móz 6,18; 9,9-17; 3) Ábráhámmal: 1Móz 15,7-21; 17,1-14; 4) Izraellel: 2Móz 19,5-8; 24,3-8; 5Móz 29. — A Tóraadás utáni szövetségek: 5) Dáviddal: 2Sám 7; 1Kron 17; Zsolt 89; 6) „új szövetség” ígérete: Jer 31,31-34 (ennek beteljesedése a keresztény értelmezés szerint az Újszövetségben a Jézus vére által kötött „új szövetség”: vö. Mt 26,26-28; 2Kor 3,6; Gal 3,15; Héb 8,6-10,18).

⁶³ 1Móz 1,26-29; 2,15-17,23-24; 3,15-19. A Tóra felfogása szerint tehát minden emberre, illetve közösségi értelemben az egész emberiségre érvényesek a következő parancsok a Teremtés óta: 1) szaporodjanak, 2) sokasodjanak, 3) töltsék be a földet, 4) hajtásák a földet uralmuk alá (minden állatot is), 5) gabonát és gyümölcsöket egyenek (a Noéval kötött szövetség ezt majd kiterjeszti minden állat fogyasztására is), 6) műveljék (héberben: szolgálják) és őrizzék a kertet (ez a földi élővilág uralom alá hajtásának nem zsarnoki-kizsákmányoló, hanem gondoskodó jellegét hangsúlyozza: természet- és környezetvédelem), 7) ne egyenek a jó és gonosz megismerésének fájáról (ennek ismételt megszegése az Édenkert eltűnésével immár lehetetlenné vált, allegorikus értelmezéséből pedig nem vezethető le egyértelmű, ma is érvényes, gyakorlati korlátozás), 8) a férfi elhagyja szüleit feleségéért, és ragaszkodik hozzá. A bűnbeesés után mindez kiegészült a továbbiakkal: 9) a feleség alá van rendelve férje tekintélyének, 10) dolgozniuk kell (McGowan 2016).

⁶⁴ 1Móz 9,1-11. Részben el is ismételve az Ádámmal adott parancsokat, a következő újabbakkal egészül ki az egész emberiségre kötelezően: 11) minden állatot megehetnek, 12) a vért azonban semminek nem ehetik meg, 13) a gyilkosságot kötelező halállal büntetniük az embereknek (ez az arányos emberi igazságszolgáltatásra adott isteni felhatalmazásként értékelhető – és így is értelmezi a zsidó és keresztény teológiai államelmélet egészen a felvilágosodásig, amikor is a „társadalmi szerződés” koncepciója előtérbe került az isteni megbízatás eszméjével szemben –, ami Noé előtt még tilos volt: 1Móz 4,15) (Barr 2003; Rosenberg 2004).

3. Az Ábrahámmal kötött szövetségben megfogalmazott parancsok (elsősorban a körülmelés⁶⁵) Ábrahám minden leszármazottjára, azaz Izraelre és az arab népekre érvényesek, de a többi emberre nem.

4. az Izraellel a Szináj-hegyen Mózes által kötött szövetség parancsai egyedül Izraelre érvényesek (kivéve az általános etikai tartalmúakat, vagy ahol ezt külön jelzi a szöveg, pl. 3Móz 18,24-30).⁶⁶

Az egyes szövetségek nem érvénytelenítik egymást (hiszen Isten nem vonja vissza örökérvényű szavait), hanem egymásra épülnek, a későbbiek tartalmazzák a korábbiakat:

1. Egy nem izraelita és nem is arab embert csak az Ádámnak és a Noénak adott parancsok köteleznek.⁶⁷

2. Egy nem izraelita, de Ábrahámtól származó embert (arabok) az Ádámnak, a Noénak és az Ábrahámnak adott parancsok köteleznek (pl. a körülméletkedés).

3. Egy izraelita származású embert az Ádámnak, Noénak, Ábrahámnak és Izraelnek adott parancsok köteleznek, vagyis a teljes Tóra, kivéve azokat a parancsait, amelyek Izraelen belüli egyes kiemelt családokra (Áron leszármazottai: papok, Lévi leszármazottai: lévíták, később majd Dávid leszármazottai) vonatkoznak stb.

Egyes – ritka – esetekben a következő szövetség a megváltozott életkörülményekre való tekintettel vagy egyéb okból felülírta az előző szövetség egyes parancsait. Néhány példa: Ádámnak kizárólag növényi étkezést engedélyezett a vele kötött szövetség (1Móz 1,29), de Noé számára már minden állat is fogyasztható (1Móz 9,3); Dávidon és leszármazottain a velük kötött szövetség miatt⁶⁸ nem hajtják végre a Törvényben előírt halálbüntetést, akkor sem, ha jogos lenne;⁶⁹ a jeruzsálemi, állandó Szentély Dávidnak kinyilatkoztatásban adott tervrajza (2Krón 28,11-19; 1Kir 6-7) végleg felülírta a Szent Sátor részleteinek tórai parancsait (2Móz 25-30); az Új Szövetség megszigorítja – többek között – a válás vagy az önkéntes esküvés engedményeit (Mt 19,1-9; Mt 5,31-37). Elvileg tehát lehetséges, hogy egy következő szövetség felülírja a korábbiak egyes parancsait, de ez nem végezhető el bármelyik értelmező által önkényesen, hanem csak abban az esetben fogadható el, amikor maga a Szentírás vagy bizonyítottan Isten felkentje („egy” *másiách* vagy „a” *Másiách*) közli az újabb parancsot.⁷⁰

⁶⁵ 1Móz 12,1-3,7; 13,14-17; 14,18-20; 15,1-21; 17,1-27; 18,17-19; 21,1-4; 22,1-18 (Hoenig 1963; Desmond 1983; Wyner Mark 2003).

⁶⁶ Az Ószövetség további iratai ezt az elvet továbbvizik még: 5) a Dáviddal kötött szövetségben megfogalmazott parancsok (bár ilyenek tulajdonképpen nincsenek, mert ez a szövetség inkább csak ígéreteket tartalmaz: 2Sám 7,8-29; 1Krón 17,7-27; Zsolt 89,3-52) Dávid összes leszármazottjára érvényesek, így ez a család ki van emelve az Izrael közösségére vonatkozó általános követelmények egy része alól. Majd pedig az Újszövetség is hasonló szövetségi struktúrában gondolkodik tovább: 6) az Új Szövetségben megfogalmazott parancsok a Jézusban mint Messiásban hívókra érvényesek (de ebbe a szövetségbe meg van hívva minden ember).

⁶⁷ Ezen az alapon határoznak úgy az apostolok, hogy a Jézusban hívó nem zsidóknak nem kell megtartaniuk a Törvény rituális és államigazgatási parancsait, csak az Ádámnak és Noénak adottakat, valamint az általános erkölcsi parancsokat (Csel 15; 21,18-25). Ugyanez a rabbinikus irodalomban: bSanhedrin 56a-b, B'résit Rábba 16,6, 34,8, B'midbár Rábbá 19,1,5,8, Pesziktá 40a, bNiddá 56b; továbbá Ruff 2009, 324-332, 423-427.

⁶⁸ 2Sám 7,14-15; 1Krón 17,13; Zsolt 89,30-33.

⁶⁹ 2Sám 12,13; 13,37-39; 14,21-23,33; 18,5,33; 2Krón 33,1-19 stb.

⁷⁰ Erről részletesen lásd Ruff 2009, 122-130.

Más esetekben az is előfordulhat, hogy egy szövetség valamelyik parancsa gyakorlatilag már nem kivitelezhető. Például az Édenből való kiűzetés után már nem áll fenn annak veszélye, hogy – szó szerinti értelemben – együnk a jó és gonosz tudás fájáról, így ez a parancs okafogyottá lett. Ha nincs rabszolgaság, akkor a rabszolgaságra vonatkozó tórai törvények kiüresednek, nem megtarthatók. Ha nincs Jeruzsálemben Szentély, akkor az összes ahhoz kötődő tórai parancs megtart-hatatlaná válik.

Ezekben az esetekben felmerül a kérdés: vajon ez érvényteleníti-e annak a szövetségnek a többi (megtartható) parancsát vagy a szövetség egészét is azokra nézve, akikkel kötött? Sok keresztény gondolkodik úgy a mózesi Törvényről, hogy az a zsidók számára is teljes egészében érvénytelenné vált azáltal, hogy a Szentély elpusztult, és a nép diaszpórába kényszerült. Ez az álláspont a Bibliából nem igazolható, inkább egy későbbi, pogánykeresztény tradíció (antinomizmus).⁷¹ Pál bizonyos megállapításait a Törvény hatályát illetően nem így kell értelmezni.⁷² Tehát általánosságban egy szövetség még megtartható parancsai akkor is kötelezik azokat, akik abban a szövetségben állnak Istennel, ha annak egyes parancsai átmenetileg megtarthatatlanokká váltak. Egy izraelita származású köteles⁷³ a Tóra minden olyan parancsát megtartani, amelyek számára megtarthatóak, akkor is, ha rengeteg parancs jelenleg nem megtartható számára. Továbbá tórai kötelessége azon munkálkodni minden lehetősége szerint, hogy a jelenleg nem megtartható rituális és államigazgatási parancsok újra megtarthatókká váljanak (például hogy a zsidóság alijázzon a Szentföldre, újra felépüljön a Templom, a nép nagy többsége megtérjen, létrejöjjön a teokratikus állam stb.). E törekvései során azonban nem sértheti meg a Tóra többi parancsait (például a felebaráti szeretet parancsát, hamis tanúzás tilalmát stb.) és nem negligálhat biblikus feltételeket (például hogy a Szentélyt kizárólag egy dávidita származású zsidó építtetheti fel stb.), még a szent cél érdekében sem.⁷⁴ Ebből fakadóan tudomásul kell vennie, hogy számos parancs megtartása feltételeinek megvalósulására még várnia kell, és végső soron a teljes megvalósulást csak a Messiás elérése tudja biztosítani. Ez azonban nem mentesíti azon kötelezettsége alól, hogy amit jelenleg is meg tud tenni a tórai parancsok közül, azt mind megtegye.

3.5. A pozitív (parancsoló) és a negatív (tiltó) parancsok különbsége

A zsidó írásmagyarázat megkülönbözteti a pozitív/parancsoló (*micvót 'aszé*) és a negatív/tiltó (*micvót ló' taaszé*) parancsokat (előbbiből a hagyományos számolás szerint 248, utóbbiból 365 van).⁷⁵

⁷¹ Az antinomizmust a gnószticizmusra vezeti vissza Yeago 1993.

⁷² Erről bővebben lásd Ruff 2009, 349–414.

⁷³ Hogy ez a kötelesség hogyan értelmezendő azon zsidók számára, akik hisznek Jézusban mint Messiásban és Úrban, azaz Istennel az Új Szövetség kapcsolatában is állnak, az további mély és nehezen megoldható kérdéseket vet fel, melyeket itt nem tárgyalok részletesen.

⁷⁴ Rendkívül nehéz értelmezési problémákat vet fel mindez a Szentföldön fennálló, szekuláris zsidó állam és társadalom működése szempontjából. Ezek a problémák összetettségük miatt többféleképpen is eldönthetőek az egyéni lelkiismeret, személyes körülmények, hivatás stb. szempontjainak figyelembevételével. Ezért ezen a területen jelentős pluralizmus lehetséges anélkül, hogy a különböző megoldások hívei megsértenék a Tórát. Mindezen kérdésekkel igen intenzíven foglalkozik a mai izraeli társadalom, etikai, jogi, államelméleti, teológiai tanulmányok sokasága születik héberül, magyar nyelven kiváló betekintést ad ebbe: Ravitzky 2011.

⁷⁵ A parancsok felosztásáról lásd Abrami 2010; Shetreet-Homolka 2017.

Ha egy pozitív parancs egy vele egyébként egyenrangú negatívval szembekerül egy élethelyzetben, a zsidó hermeneutika általánosságban gyengébbnek tekinti a negatív parancsokat a pozitívaknál. Ennek hátterében az a magától értetődőnek tekintett megfontolás áll, miszerint az aktivitás/cselekvés etikai-jogi szempontból „nagyobb” a passzivitásnál/nem-cselekvésnél. Természetesen ezt a megfontolást a konkrét kérdésekben, szituációkban rengeteg más tényező is befolyásolja, tehát gyakorlati alkalmazásával óvatosan kell bánni. Tény mindenesetre, hogy a két legnagyobb parancs pozitív („szersed...!”);⁷⁶ míg az őket közvetlenül konkretizáló további tíz parancs nagy része negatív („ne legyenek idegen isteneid...!” „ne készíts képmást...!” „ne vedd fel az Úr nevét...!”; „ne kövess el gyilkosságot!” „ne kövess el házasságtörést!” „ne lopj!” „ne tégy hamis tanúbizonyságot!” „ne kívánd...!”), csak egy pozitív van köztük („tiszteled apádat és anyádat...!”), egy pedig mindkét fajtát tartalmazza („szenteld meg a szombatot... ne tégy azon semmi munkát...!”). Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a két legnagyobb parancs aktivitást követelő („szersed...!”) felszólításának közelebről ott meg nem jelölt tartalmát a Tízparancsolat negatívve definiálja, kijelölve a határait: mit *nem* szabad tennünk, ha szeretni akarjuk Istent és az embereket. Ennek ellenére mielőtt egy negatív parancsot gyengébbnek ítélnénk egy pozitívval, sok más szempontot is figyelembe kell vennünk (hiszen például a Tízparancsolat kilenc negatív parancsa is erősebb a 601 alatta álló (tőle „függő”) parancsnál, köztük rengeteg pozitív parancsnál is. Általánosságban azt mondhatjuk, hogy ha két parancs amúgy minden tekintetben egyforma erős lenne, akkor dönthet közöttük a pozitív-negatív különbség. Például a Tízparancsolatban a szombat parancsán belül erősebb a megszentelésre vonatkozó pozitív követelmény („emlékezz... hogy megszenteljed azt!”), mint a negatív („ne tégy azon semmi munkát...!”), és egyes esetekben ez fontos lehet (például Jézus szombat-értelmezésének megértéséhez).

3.6. Az életvédelem elve (*pikkúach nefes*)⁷⁷

A Tóra – önértelmezése szerint – legfőbb célja az ember vonatkozásában: „*tartsd meg az Ő parancsolatait, rendelkezéseit és végzéseit... hogy élj*”.⁷⁸ A Tóra immanens célja tehát evidens módon – a sok esetben kiszabandó halálbüntetés ellenére – sem az ember megölése, hanem az egyéni és egyetemes emberi élet védelme. Mivel a tórai szöveg úgy fogalmaz, hogy minden parancsának végső célja ez: „*tartsd meg mindezeket... hogy élj*” – ebből következik, hogy a Tóra parancsainak helyes értelmezése mindig ennek a célnak a szolgálatában áll; és minden olyan értelmezés, amely emberek megölésére irányul, amikor ez nem elkerülhetetlen, téves. (Jóllehet a halálbüntetés, emberölés, háború stb. egyes esetekben elkerülhetetlen az egyetemes, közösségi vagy egyéni emberi élet védelmének érdekében.) Ebből következik – a rabbinikus és a zsidókeresztény Tóra-értelmezés ebben is egysé-

⁷⁶ Valószínűleg ez az érv is állhatott a mögött, hogy a két szeretetparancsot a Tízparancsolatnál is nagyobb súlyúnak tekinti mind a zsidó, mind a keresztény hagyomány (Hultgren 1974; Neudecker 1992).

⁷⁷ Első explicit megfogalmazása a hagyományban, melyre a rabbinikus irodalom is hivatkozik: 1Makk 2,31-41 (Tendler-Rosner 1993).

⁷⁸ 3Móz 18,5; 5Móz 30,6,15-20; Péld 4,4; Róm 7,10; Gal 3,12 stb. Ezért mondja a rabbinikus irodalom [Mákkót 23b-24a], hogy Habakkuk próféta egyetlen mondata, „az igaz hite/hűsége (a héber és a görög szó egyaránt mindkettőt jelent) által él”, összefoglalja a teljes Tórát. Ugyanis ha a Tóra fő célja, hogy az ember éljen, és hit/hűség által is lehet élni, akkor a hit/hűség képes megvalósítani a teljes Tóra célját, vagyis a hit/hűség és a Tóra ekvivalens vagy azonos. Szembetűnő, hogy Pál fundamentális tanítása a hit általi megigazulásról szintén ezen a Habakkuk-mondaton alapszik: Róm 1,17; 3,19-31; Ef 2,8; Gal 3,11 stb.

ges –, hogy az élet védelme minden parancsot felülír, kivéve a halálbüntetéssel szankcionált morális parancsokat (de a rituális parancsok közül még a halálbüntetéssel szankcionáltakat, pl. a szombatot is!). Vagyis az ártatlan (azaz halálbüntetést nem érdemlő) emberélet megmentése érdekében szabad – sőt kötelező! – megszegni minden rituális és államigazgatási parancsot (kivéve a jogos halálbüntetés parancsát természetesen), valamint minden nem halállal büntetendő morális parancsot (hazugság, lopás tilalma stb.), ha ezek megtartása az adott helyzetben ártatlan emberéletet veszélyeztetne.⁷⁹

Amit azonban a Tóra belső logikája szerint (és a zsidó és keresztény főáramú hagyomány szerint) nem szabad még ilyen esetben sem: idegen istent vagy bálványt imádni, okkult tevékenységet folytatni (varázslás stb.), ártatlan embert meggyilkolni, szexuális erkölcsatlenséget elkövetni; mert ezek halálos (azaz halált okozó és halált érdemlő) bűnök, márpedig az képtelenség, hogy ártatlan emberéletet mentsünk ártatlan emberélet kioltása árán.

3.7. A tudatlanságból fakadó és a szándékosan elkövetett bűnök közötti különbségtétel

A Tóra hangsúlyosan különbséget tesz a tévedésből (tudatlanságból) elkövetett, illetve a teljes tudatossággal elkövetett, szándékos bűn között.⁸⁰ Ugyanaz a cselekedet különböző ítéletet érdemel az egyik, illetve a másik esetben. A tévedésből vagy tudatlanságból (a parancs nem ismeretéből vagy nem megfelelő ismeretéből, helytelen értelmezéséből) elkövetett bűnért engesztelő áldozatot lehet bemutatni, amikor az illetőben tudatosul, hogy bűnt követett el, és így az áldozat által felmentést (bűnbocsánatot) nyer; a teljes tudatossággal (a parancs ismeretében és helyes értelmezésének birtokában) elkövetett bűnért viszont a Tóra szerint nem lehet áldozatot bemutatni, hanem végre kell hajtani az előírt büntetést,⁸¹ abban az esetben is, ha a bűnös kifejezte megtérési szándékát.⁸² A rabbinikus jogban ennek nyomán alakult ki az, hogy nemcsak a tett megtörténtét, de annak szándékosságát is több tanúval bizonyítani kellett (a beismerő vallomást a rabbinikus jog a római joghoz hasonlóan nem fogadja el, mert a vádlott nem lehet tanú), és ha ez nem volt meg, figyelmeztették az érintettet, áldozat bemutatására kötelezték, és csak ez utáni újabb bűnismétléskor ítélték el.⁸³

3.8. A különböző fenti felosztási szempontok kombinált alkalmazásai és ennek fontossága a Tóra helyes értelmezésében

A fentiekben leírt különböző szempontokat és csoportosításokat (sőt esetenként ezeken túlmenően más, kevésbé alapvető, itt nem tárgyalt szempontokat is) *egyszerre kell figyelembe venni az*

⁷⁹ Az egyik legfőbb ószövetségi példa erre Dávid már tárgyalt esete, amikor a szent kenyerek megevése és hazugság által igyekezett saját életét (és a főpapét) megmenteni.

⁸⁰ 4Móz 15,22–31, vö. Hébr 10,25–31.

⁸¹ 4Móz 15,22–31; Hébr 5,1–2; 10,26–28; Lk 12,47–48.

⁸² mSzanhedrin 6,2. Tehát ha minden kétséget kizáróan bebizonyosodott például, hogy a vádlott halálos bűnt követett el, noha tudatában volt az erre vonatkozó törvénynek és büntetésének, de az eljárás során kifejezte megtérési szándékát, akkor is végrehajtották a halálos ítéletet (ez tórai elv). Jézus korában ilyenkor rabbinikus rendelkezés szerint közvetlenül a megkövezése előtt egy megvallásba (megtérő imába) vezették be, és ha elmondta, biztosították arról, hogy üdvözülni fog, majd pedig a lehető legkíméletesebben (leggyorsabban) végezték ki.

⁸³ Pl. mSzanhedrin 8,4.

egy parancsolatok értelmezésénél, érvényességi körük vagy a többi parancshoz való viszonyuk meghatározásánál. Egyes esetekben ez meglehetősen bonyolult lehet. Egy parancs súlyának megállapításakor figyelembe kell venni, 1) hogy morális, rituális vagy államigazgatási jellegű-e (mert az első esetben nagyobb súllyal esik latba, mint a másik kettőben); 2) hogy megszegésének mi a büntetése (mert ez is a súlyát jelzi); 3) hogy melyik nagy parancs alá tartozik, és milyen szinten; 4) hogy a szövetségi elv értelmében mely embercsoportra vonatkozik és milyen időben; 5) hogy pozitív vagy negatív parancs-e; 6) ütközik-e érvényesítése más parancsba, s ha igen, melyikük az erősebb; 7) vonatkozik-e a konkrét esetre más gyengébb vagy erősebb parancs is; 8) veszélyeztet-e érvényesítése ártatlan emberéletet; 9) bizonyított-e az elkövető tudatossága/szándékossága vagy – ha nem – automatikusan tudatlanságból eredőnek minősül-e; stb.

A parancsolatok e szövevényes rendszerének ezen alapelvek mentén való működését egyetlen, már eddig is tárgyalt példán szeretném bemutatni: a szombattal kapcsolatos néhány problémán. A szombati munkatiltalom 1) nagy parancs (a mert Tízparancsolatban szerepel); 2) Isten teljes lényünkkel való szeretetének legnagyobb parancsa alá tartozó negyedik (ezt illetően tehát a Tízparancsolaton belül a legkisebb súlyú) törvény; 3) tudatos/szándékos megszegése halállal büntetendő; de 4) mint rituális parancs csak zsidókra vonatkozik, a többi emberre egyáltalán nem;⁸⁴ és 5) mint rituális parancs, kisebb a vele azonos szinten álló morális (azaz szintén halálbüntetést érdemlő) parancsoknál (vagyis ellentétbe kerülésük esetén felülíródik azok által).

E legutóbbi ok miatt – a rabbinikus és a keresztény értelmezés szerint egybehangzóan⁸⁵ – zsidók számára is megszeghető/megszegendő a szombat például már akkor is, ha valakinek az állata életveszélyes helyzetbe kerül (gödörbe esik); mert a szenvedő állat megmentése,⁸⁶ illetve indokolatlan pusztulása megakadályozásának morális parancsa (melynek megszegését a Tóra explicite külön nem szankcionálja semmivel) felülírja a büntetési tétel alapján ugyan sokkal erősebb (mert halállal büntetendő), de rituális volta miatt mégis gyengébb szombati munkatiltalom parancsát. Mindebből értelemszerűen következik – mivel az ember nagyobb az állatnál (*kal va-chomer*) –, hogy természetesen az emberi élet védelmében is meg kell szegni a szombati munkatiltalmat, sőt már akkor is, ha az emberi élet, egészség romlásának akár csak legkisebb lehetősége is fennáll.⁸⁷ Ha ez a szombat esetében így van (ami a körülméltékedés után a legnagyobb súlyú rituális parancs,

⁸⁴ A *gér tósav* olyan Izrael földjére betelepült idegen, akinek nem kellett magára vennie a Törvény 613 parancsát (vagyis nem tekintették teljesen betérő *prozelitának*, lásd Mayshar 2014), ugyanakkor nem dúlhatta fel a befogadó ország társadalmi rendjét: „Ne kövessetek el egyet sem ezek közül az utálatosságok közül, se a közületek való, se a köztetek tartózkodó jövevény” (3Móz 18,26), így például a *gér tósav* nem dolgozhatott szombaton, nem ehetett vért, vagy fülva holt állatot.

⁸⁵ Újszövetség: Mt 12,9-14; Mk 3,1-6; Lk 6,6-11; Lk 13,10-17; Lk 14,1-6. Rabbinikus irodalom (3Móz 19,16, 5Móz 22,1-4, 6-7, 10, Péld 12,9 alapján): bJómá 85a-b; bChullín 10a; bSanhedrin 74a stb. A farizeus rabbik engedélyezték az állat kimentését a Tóra állatkínzásra vonatkozó tilalmaira hivatkozva, míg a qumrániak viszont tiltották: „Ha pedig ciszternába vagy gödörbe esik [az állat], ne húzza ki szombaton” (*Damaszkuszi irat* 11,14-15).

⁸⁶ 2Móz 23,4-5.

⁸⁷ D'várím Rábbá 10,1; Jómá 83a. Mivel már a legkisebb egészségromlás is megrövidíti valamivel az életet, a rabbik az élet védelmének elvét erre is kiterjesztették (*száfek szákkánát n'fasót*). Jézus szerint a szombat megszenteléséhez az is hozzátartozik, hogy akkor is lehet gyógyítani (legalábbis csoda által), ha nem áll fenn a további egészségromlás közvetlen veszélye (pl. Lk 13,10-17; Lk 14,1-6). Ezen a ponton Jézus Tóra-értelmezése eltér a rabbinikustól.

hiszen a Tízparancsolatban is szerepel), akkor sokkal inkább fennáll a kisebb rituális parancsok esetében (így például a rabbinikus szabályozás értelmében egy terhes asszony, ha kívánós, akár disznósírt is ehet – minden étkezési tisztátalansági tilalom alól fel van oldva –, mert kívánóssága azt jelzi, hogy a magzatnak szüksége van arra az ételre egészséges fejlődéséhez).

Ugyanezt az elvet azonban nem lehet alkalmazni, ha olyan halállal büntetendő cselekedetről van szó, amely nem rituális, hanem morális tartalmú. Például bálványimádást, házasságtörést, gyilkosságot a törai logika értelmében nem szabad elkövetni még akkor sem, ha azzal saját vagy mások életét megmenthetnénk.⁸⁸ Ezek ráadásul a nem zsidókra is vonatkoznak, míg a szombati munkatiltalom egyáltalán nem.

A zsidó fiú születés utáni nyolcadik napon történő körülmetélése az ábrahामी szövetségben adottság, elhagyása szintén halállal büntetendő (bár ennek végrehajtása nincs közelebbről meghatározva, ezért Istenre bízták). De mi történik akkor, ha ez a nyolcadik nap éppen szombatra esik, amikor a munkatiltalom megszegése szintén halállal büntetendő? (A körülmetélést hivatásszerűen végző *mohél* számára ez egyértelműen munka, amely ráadásul egészségromláshoz vezet, amit azonnal gyógyítani is kell, ellátni a sebet stb.) Mindkettő rituális parancs, mindkettő megszegése halállal büntetendő, így ezek nem adnak eligazítást abban a tekintetben, hogy melyik írja felül a másikat. A kinyomozhatatlanul régen megszületett rabbinikus döntés – amelyet Jézus is visszaigazol⁸⁹ – szerint a nyolcadik napi körülmetélés felülírja a szombatot, azaz szombaton is elvégzendő.⁹⁰ Jóllehet a rabbinikus irodalom nem indokolja ezt a határozatot (csak az ősrégi és nagy tekintélyű döntésre hivatkozik),⁹¹ legfeljebb következtethetünk az indokra: a körülmetélés azért nagyobb parancs a szombatnál, mert a szövetség megkötése történik meg általa Isten és ember között, míg a szombat csak egy, már e szövetségen belül értelmezhető parancs, így az előbbi szolgál az utóbbi alapjául. Egy másik lehetséges indoklás: a körülmetélés pozitív, a szombati munkatiltalom negatív parancs, ezért erősebb az előbbi.

Ezzel a példával igyekeztem szemléltetni, hogy egy parancs értékelése és a többi parancshoz való viszonya tekintetében hogyan kell a különböző szempontokat egyidejűleg figyelembe venni, és az ebből adódó szövevényes rendszert óvatos pontossággal és nagy körültekintéssel kezelni. Tekintettel arra, hogy a Törvény alatt élő zsidóság számára a hibás döntés isteni átkot eredményezhet, amely ráadásul nemcsak egyéni, hanem esetenként közösségi szinten is károkat okozhat (egyéni tett miatt is!⁹²), kulcsfontosságú, hogy ezeket a döntéseket a legnagyobb elővigyázatossággal hozzák meg.

4. A törai bírósági rendszer működése a gyakorlatban⁹³

A Tóra rendkívül erőteljes, az egész társadalmat átszövő bírósági rendszert hozott létre, ami a közösségi élet jogszerűségének nagyon magas igényét fejezi ki.⁹⁴ Ez a rendszer kapott felhatalmazást a

⁸⁸ Dán 3,14-21.

⁸⁹ Jn 7,21-24.

⁹⁰ bSábbát 131b-136a végig erről szól.

⁹¹ bSábbát 132a. Rási hozzászólás: „Mózes kapta a Szinájjon.”

⁹² Józ 7,1-12 vö. 22,20.

⁹³ Erről a témáról már publikáltam egy külön elemzést, amelynek eredményeit itt röviden összefoglalom, mert különben nem lenne teljes ez a tanulmány (Ruff 2020a), lásd még Davies 2019.

⁹⁴ Mert Isten királyi uralma az igazságosság és a jogszerűség érvényesülésén alapul: Zsolt 89,14.

Tóra mint törvénykönyv értelmezésére és érvényesítésére a konkrét joggyakorlatban (vagyis mindarra, amit eddig tárgyaltunk). Ennek első megnyilatkozása a Törvényben – még az isteni törvényadást megelőzően – Jethró Mózesnek adott tanácsa,⁹⁵ amely szerint minden tíz férfire egy hivatalosan ordinált (felszentelt, kinevezett) bírónak kell jutnia (ennek az alapelvnek a követése Jézus korában, sőt még az után is kimutatható, sőt közel duplájára szigorítása is⁹⁶). Ezen felül ötven férfire (és öt bíróra) egy magasabb fellebbviteli szinten álló másodfokú bíró, száz férfire (és tíz elsőfokú és két másodfokú bíróra) egy harmadfokú bíró, ezer férfire (és száz elsőfokú, kétszáz másodfokú és tíz harmadfokú bíróra) egy negyedfokú bíró, az egész nép fölé (és az összes első-, másod-, harmad- és negyedfokú bíró fölé) pedig Isten emberét állította (aki akkor Mózes volt, később pedig az 5Móz 17,8-13 ezt a legfelsőbb bírói tekintélyt a mindenkori főpap és az abban a korban élő legnagyobb karizmatikus vezető mint főbíró⁹⁷ közös döntésére ruházza át), azaz a társadalom 15 százaléka volt bíró (!). Így nem csak hogy tíz emberre jutott egy-egy bíró, de ráadásul ötfokozatú fellebbviteli rendszer jött létre, ami a jogorvoslatot nagyon nagy mértékben biztosította (bár a fellebbvitel nem a mai értelemben értendő, mert maguk a bírák vitték feljebb az ügyeket, ha kétségesnek találták).

A bírákat az első pillanattól fogva mindvégig hivatalosan kinevezték. Kiválasztásuk feltétele már Jethró tanácsa értelmében a következő volt: 1) derék (erős személyiségű); 2) istenfélő; 3) igazságos; 4) gyűlöli a haszonlesést (nem megvesztegethető). Az 5Móz 16,18-20 ezt továbbiakkal egészíti ki: 5) nem fordítja („hajlítja”, azaz torzítja) el az ítéletet; 6) nem részrehajló senki iránt; 7) nem fogad el ajándékot (megvesztegetés céljából).

Az 5Móz 16,18-20 elrendeli, hogy minden településen állítsanak fel (a fentiekből következően a település létszámának megfelelő méretű) bíróságot, akik a város/falu kapujában minden jogi természetű ügyet kezelnek. A mindenfajta peres ügyben zajló ítélezésen túlmenően ez helyi rendeletek alkotását („önkormányzati testület”) is jelentette, valamint a házasságok hitelesítését („anyakönyvvezető”⁹⁸), az ingatlan adásvételek hitelesítését („földhivatal”⁹⁹), különböző „jegyzői” funkciókat, sőt a közösségi hitélet kérdéseinek eldöntését is („teológiai akadémia”¹⁰⁰). A bírák (*sóf'tím*) mellé felügyelőket (*sót'rim*), afféle „rendőrséget” is rendelt a Tóra, akik az ítéletek végrehajtásáról gondoskodtak.

A Tóra a bírák jellemére vonatkozó fenti alapelveken kívül még a következőket írja elő az ítélezési folyamatra vonatkozóan: 1) ne hozzanak döntést a többség/sokaság nyomása miatt (azaz merjék vállalni a kisebbségi álláspontot, ha az az igazság);¹⁰¹ 2) szegény embert ne ítéljenek anyagi

⁹⁵ 2Móz 18,13-26.

⁹⁶ mSzanhedrin 1,6.

⁹⁷ A *Bírák könyvében* szereplő valamennyi „címszereplő” bíró (Debóra, Gedeon, Ehud, Othniél, Sámson stb. és végül Sámuel próféta) olyan karizmatikus, Szentlélekkel fölkent személyiség volt (Weisman 1977), aki a fent leírt bírói rendszerben a legfelsőbb (ötödfokú) bíró szerepét töltötte be a mindenkori főpappal közösen ítélezve, egészen a királyság intézményének felállításáig, amelyben a királyra ruháztatott át a főbírói szerep.

⁹⁸ Ruth 4,1-13.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ A városkapuban ülésező bírák tevékenységének részleteiről lásd még: Jób 29,7-25 (McKenzie 1964; Wilson 1983). Izrael legészakibb városában, Dánban a régészek megtalálták a bírák számára kialakított pódiumot a városkapuban és a jeruzsálemi Templomhegy déli részén (Ófel) – a Hulda-kapuk közelében – is találtak egy táblát „Vének” felirattal (Grüll 2009, 173).

¹⁰¹ 2Móz 23,2.

helyzete miatt kedvezőbben; 3) de ne is ítéljék kedvezőtlenebbül a szegényt;¹⁰² 4) idegent/bevándorlót (nem zsidót) is ugyanúgy ítéljenek, mint a honfitársaikat;¹⁰³ 5) ne kedvezzenek a tekintélyes vagy hatalommal bíró embernek sem;¹⁰⁴ 6) minden állítás bizonyításához két-három tanú szükséges, egy tanú szavára semmi sem áll meg;¹⁰⁵ stb.

Az Ószövetség szinte valamennyi könyve mindezekon felül is tele van a bírakat kötelességeikre figyelmeztető, feddő, instruáló, tanító részekkel. A becsületes bírák sok esetben támadások keresztjébe is kerülhettek a próféták leírásai alapján, ha a többséggel, a hatalmasokkal, vezetőkkel vagy a gazdagokkal szemben ítélték. A Biblia rendszeresen figyelmezteti a bírakat arra is, hogy Isten megbünteti őket, ha ők hamis, rossz vagy megalapozatlan ítéleteket hoznak. A rabbinikus értelmezés szerint a *S'chiná*, az isteni Jelenlét a bírák hamissága miatt hagyta el Izraelt, és az igaz ítélezés következtében tér majd vissza hozzá.¹⁰⁶

Az ítélethozatal tekintve a legalapvetőbb törai szabály, hogy egy tanúságtételre semmi sem tekinthető bizonyítottnak. A bizonyítottsághoz két vagy három tanúságtétel szükséges (5Móz 19,15). Ezt a követelményt az Újszövetség is megerősíti és átveszi az egyházi ügyek vonatkozásában (Mt 18,16; 2Kor 13,1). A hamis tanúaszt maga a Tízparancsolat tiltja (2Móz 20,16), ez tehát egyike a legnagyobb parancsoknak. A hamis tanút azzal büntették – arányosan –, amivel elítélték volna az általa megvádoltat, ha igaz lett volna a tanúsága, ami akár halálbüntetés is lehetett, ha a hamis vád arra vonatkozott (5Móz 19,18-21). Az 5Móz 19,15 eredeti héber szövege azt is előírja, hogy minden egyes tényállítást külön-külön kell bizonyítani két vagy három tanúval, és minden olyan állítást, amelyre nézve csak egy tanú van (azaz ha a tanúvallomások abban a részletkérdésben nem egyeznek), el kell vetni.¹⁰⁷ Ezt az elvet maga Jézus is megerősíti (Mt 18,16), tehát az újszövetségi

¹⁰² 2Móz 23,3; 2Móz 23,6.

¹⁰³ 2Móz 23,9. Erről lásd a 84. jegyzetet.

¹⁰⁴ 5Móz 16,19 a héber eredeti szerint, 3Móz 19,15; 5Móz 1,17.

¹⁰⁵ 5Móz 19,15-21. A tanúskodás szerepéről Qumránban és a rabbinikus haláchában lásd Neusner 1973, lásd még Davies 2019.

¹⁰⁶ 2Krón 19-20; a rabbinikus helyek: „Mióta elszaporodott a suttogás [pletyka, rágalom, bírák befolyásolása] az ítélethozatal során, nagy harag támadt Izrael ellen, és a *S'chiná* eltávozott, hiszen írva áll: »Ő bíraskodik a bírák fölött« (bSzanh. 88b); „Isten azt mondta: Ebben a világban, mivelhogy rágalmazók vannak köztetek, visszavontam a Jelenlétemet közületek (...) De az eljövendő időben, amikor gyökerestől kitépem a gonosz ösztönt belőletek, amint írva áll: »És eltávolítottam a kőszívet húsotoktól«, akkor majd helyreállítom a Jelenlétemet közöttetek. (D'várím Rábbá 6,14).

¹⁰⁷ 5Móz 19,15b: *'al-pí sné 'édím ó 'al-pí s'lósá 'édím jáqum dávár*, a héber szövegben szereplő *dávár* jelentése lehet: 'mondat', 'szó', 'tény'. Nyilvánvalóan abszurd elvárás lenne, ha a tanúvallomások minden *szavának* egyezniük kellene. A Mt 18,16-ban a görög szöveg a *rhémával* adja vissza a *dávárt*, amelynek jelentése szintén lehet 'beszéd' és 'dolog' is. Az értelmes tényközlés atomi logikai egysége az egyszerű mondat (legalább alany és állítmány, mivel igazságértéke logikailag csak állításnak lehet, egy szónak nem), ez megfelel a *dávár* és a *rhéma* szó lényegének. Érdekes Chaim Cohen, Izrael Állam egykori legfelsőbb bírójának felvetése Jézus perével kapcsolatban (*Jézus Krisztus pöre*. Ford. Lászlóffy Aladár. Budapest: Solon&Solon, 2005), ahol a tanúvallomások nem tökéletesen egyező volta miatt a Szanhedrin nem tudta Jézust elítélni (amíg ő maga nem mondott olyat előttük, amit bűnnek nyilváníthatnak). Még érdekesebb egybevethni tanúvallomásukat („Ő azt mondta: Lerombolom ezt a Templomot, és harmadnapra felépítem”) Jézus hasonló tartalmú eredeti mondatával („Romboljátok le ezt a Templomot, és harmadnapra felépítem”), amely csak az első állítmány személyragjában különbözik a tanúk által idézett verziótól, az evangéliumok mégis hamis tanúzásnak minősítik (ez mutatja a *dávár* jogi fogalmának precizitását a tanúságtétel vonatkozásában). A két hamis tanú közelebről nem részletezett – vélhetően hasonlóan kis mértékű – eltérése egymástól elegendő volt ahhoz, hogy a Nagy Szanhedrin ne tudjon bizonyítani (ez pedig jól mutatja a joggyakorlat kifinomultságát).

egyházi bíraskodásban is mérvadó (Mk 14,55-59). Minden ettől eltérő ügykezelést rágalmazásnak tekintettek, és súlyosan büntettek. Végezetül: az ítélet végrehajtását mindig a tanúknak kellett elkezdeni (5Móz 17,7), hogy ezzel is növeljék felelősségük súlyát. Ebből következik, hogy nem volt „tanúvédelem”, titkos tanúságtétel: a tanúknak szemtől szembe vállalniuk kellett a tanúságtételt (ellenkező esetben csak rágalmazóknak minősültek).

5. Az eldönthetetlen kérdések eldöntésének intézménye: a Szentélyben szolgáló főpap és a legfelsőbb bíró döntése tórai tekintéllyel bír

Az 5Móz 17,8-13 állítja fel a legfelsőbb (ötödfokú) bíróság intézményét. Ennek kritériumai: 1) a Szent Sátor, majd később természetesen a jeruzsálemi Templom kapujában kell üléseznie; 2) alapvetően két emberből áll: a főpaptól és a legfelsőbb bírótól; 3) döntésének való engedetlenség halálos bűn (mert halálbüntetést von maga után); 4) olyan „megfoghatatlan” ügyekben is dönthet, amelyekre nézve a Tóra nem ad egyértelmű eligazítást, és ezekben az ügyekben döntései a Tóra szerint is (!) egyenrangúak a Törvény tekintélyével (ami nem jelenti azt, hogy tévedhetetlen,¹⁰⁸ de téves döntését a jogegység és jogbiztonság érdekében csak azonos tekintélyű bíróság bírálhatja felül a későbbiekben).

A későbbiekben – nem tudjuk, mikortól – a főpap és a legfelsőbb bíró – Mózes mintáját követve¹⁰⁹ – egy hatvankilenc fős tanácsadó testülettel is körülvette magát, amely részint papokból, részint az országosan legnagyobb tekintélynek örvendő bírákból, vénekből, törvénytudókból állt. Ez a tórai legfelsőbb bíróság (későbbi nevén a Nagy Szanhedrin) dönt minden olyan ügyben, amely a négy alacsonyabb fokú ítélkezési szinten nem nyert mindenki számára megnyugtató lezárást; valamint Mózesel egyenrangú¹¹⁰ törvényhozói jogkörrel rendelkezik minden olyan kérdésben, amit maga a Tóra nem szabályozott, illetve ami semmilyen módon nem következtethető ki a Tórából (pl. a napév-holdév kiegyenlítésének módja az ünnepek megtarthatósága érdekében; a Szentírás kánonjának meghatározása; stb.), tehát nemcsak bírói, hanem törvényértelmező („alkotmánybíróság”) és törvényhozó hatalommal is rendelkezett (természetesen a tórai törvényekkel ellentétesen nem alkotott törvényt).

¹⁰⁸ 3Móz 4,13.

¹⁰⁹ 4Móz 11,11-17, 24-29.

¹¹⁰ mSzanhedrin 10,2-3; Mt 23,2-3. — A Nagy Szanhedrinre vonatkozó, máig legalaposabb szakirodalom: Hoenig 1953, lásd még Mantel 1965; Kee 1999.

Bibliográfia

A Bibliát magyarul a Károli-fordítás alapján idéztem, ahol saját fordítást adtam meg, azt mindenütt külön jeleztem. A maszoretikus héber szöveget (MT) a *Biblia Hebraica Stuttgartensia* 1987-es kiadásából idéztem. Az Újszövetséget illetően a *textus receptus*t tekintettem mérvadónak, de egybevettem a kritikai kiadással (Nestlé–Aland 1979). Az ókori rabbinikus szöveghelyekre (Misna, Talmud, midrások) és Rásira a Soncino CD-ROM kiadása alapján utaltam (*Soncino Classics Collection*. Jerusalem: Davka, 2006).

ABRAMI 2010: Abrami, Leo Michel: The Ten Commandments as positive affirmations. *Jewish Bible Quarterly* 38(1): 32–35.

BARR 2003: Barr, James: Reflections on the covenant with Noah. In: A. D. H. Mayes – R. B. Salters (eds.): *Covenant as Context*. Essays in Honour of E. W. Nicholson. Oxford: Oxford University Press, 11–22.

BOSTOCK 1987: Bostock, Gerald: Allegory and the Interpretation of the Bible in Origen. *Literature and Theology* 1(1): 39–53.

COETZEE 1994: Coetzee, J. H.: Close reading of the Bible. *Old Testament Essays* 7(4): 72–77.

DAVIS 2005: Davis, James F.: *Lex Talionis in Early Judaism and the Exhortation of Jesus in Matthew* 5.38–42. New York: T&T Clark.

DAVIES 2019: Davies, Eryl Wynn: Trial Procedure, Jurisdiction, Evidence, Testimony. In: Pamela Barmash (ed.): *The Oxford Handbook of Biblical Law*. Oxford: Oxford University Press, 45–58.

DESMOND 1983: Desmond, Alexander T.: Genesis 22 and the Covenant of Circumcision. *Journal for the Study of the Old Testament* 8(25): 17–22.

DRAZIN 2009: Drazin, Israel: *Maimonides and the Biblical Prophets*. Jerusalem: Gefen.

FINTA 2019: Általánosítható-e az egyedi? Az egyedi esetek általánosításának problematikája a zsidó vallási jogban. *Studia Biblica – Bibliai Tanulmányok* 1(1): 63–86.

FLUSSER 1995: Flusser, David: *Jézus. Az ókori zsidó történelem és irodalom tükrében*. Második kiadás. Budapest: Múlt és Jövő Kiadó.

FOHRER 2019: Fohrer, Georg: Christliche Fehldeutungen der Hebräischen Bibel. In: *Studien zum Alten Testament (1966–1988)* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 196.) Berlin–New York: De Gruyter, 160–166.

FRIEDMAN 1987: Friedman, Richard Eliot: *Who Wrote the Bible?* San Francisco, CA: Harper and Collins.

FRUCHTENBAUM 1994: Fruchtenbaum, Arnold: *Israelology: The Missing Link in Systematic Theology*. Tustin, CA: Ariel Ministries.

FRYE 1982: Frye, Northrop: *The Great Code. The Bible and Literature*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

GMIRKIN 2016: Gmirkin, Russell E.: *Plato and the Creation of the Hebrew Bible*. New York: Taylor & Francis.

GRÜLL 2009: Grüll Tibor: *A kövek kiáltanak. 50 történeti dokumentum az Újszövetség tanulmányozásához*. Budapest: Szent Pál Akadémia.

- HIEKE 2015: Hieke, Thomas: Menstruation and impurity: regular abstention from the cult according to Leviticus 15:19-24 and some examples for the reception of the Biblical text in early Judaism. In: Géza Xeravits (ed.): *Religion and Female Body in Ancient Judaism and Its Environments*. Berlin-New York: De Gruyter, 54-70.
- HOENIG 1953: Hoenic, Sidney B.: *The Great Sanhedrin: A Study of the Origin, Development, Composition and Functions of the Bet Din ha-Gadol during the Second Jewish Commonwealth*. New York: Bloch.
- HOENIG 1963: Hoenic, Sidney B.: Circumcision: The Covenant of Abraham. *Jewish Quarterly Review* 53(4): 322-334.
- HULTGREN 1974: Hultgren, Arland J.: The Double Commandment of Love in Mt 22:34-40: Its Sources and Compositions. *Catholic Biblical Quarterly* 36(3): 373-378.
- JOSIPPON 2010: Josippon: Jüdische Geschichte von Anfang der Welt bis zum Ende des ersten Aufstands gegen Rom, ed. Dagmar Börner-Klein. Wiesbaden: Marix Verlag.
- KEE 1999: Kee, Howard Clark: Central Authority in Second-Temple Judaism and Subsequently: From Synedrion to Sanhedrin. *Review of Rabbinic Judaism* 2(1): 51-63.
- KEEFE 1996: Keefe, Donald J.: *Covenantal Theology*, vols. 1-2. Novato, CA: Praesidio Press.
- LIGHTSTONE 1984: Lightstone, Jack N.: Torah is nomos—except when it is not: Prolegomena to the study of the Law in late antique Judaism. *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 13(1): 29-37.
- LÜDERITZ 1994: Lüderitz, Gert: What is the Politeuma? In: Pieter W. van der Horst - Jan Willem van Henten (eds.): *Studies in Early Jewish Epigraphy* (AGAJU 21.) Leiden: Brill, 183-224.
- MANTEL 1965: Mantel, Hugo: The Sanhedrin in Rabbinic and Greek Sources. In: *Studies in the History of the Sanhedrin* (Harvard Semitic Studies 17.) Leiden: Brill, 54-101.
- MARTENS 2008: Martens, Peter W.: Revisiting the Allegory/Typology Distinction: The Case of Origen. *Journal of Early Christian Studies* 16(3): 283-317.
- MAYSHAR 2014: Mayshar, Joram: Who was the Toshav? *Journal of Biblical Literature* 133(2): 225-246.
- MCGOWAN 2016: McGowan, Andrew: *Adam, Christ and Covenant*. Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press.
- MCKENZIE 1964: McKenzie, Donald A.: Judicial Procedure at the Town Gate. *Vetus Testamentum* 14(1): 100-104.
- NÉMETH 2004: Németh Sándor: *Tízparancsolat*. Budapest: Hit Gyülekezete.
- NEUDECKER 1992: Neudecker, Reinhard: "And You Shall Love Your Neighbor as Yourself—I Am the Lord" (Lev 19,18) in Jewish Interpretation. *Biblica* 73(4): 496-517.
- NEUSNER 1973: Neusner, Jacob: "By the Testimony of Two Witnesses". In the Damascus Document IX, 17-22 and in Pharisaic-Rabbinic Law. *Revue de Qumran* 8(2): 197-217.
- OSBORN 2003: Osborn, Eric: *Tertullian, First Theologian of the West*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PRICKETT 1991: Prickett, Stephen: *Reading the Text: Biblical Criticism and Literary Theory*. Oxford: Blackwell.
- RAJAK 2009: Rajak, Tessa: *Translation and Survival: the Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora*. Oxford: Oxford University Press.

- RAVITZKY 2011: Ravitzky, Aviézer: *A kinyilatkoztatott vég és a zsidó állam*. Ford. Benke László. Budapest-Pozsony: Kalligram.
- REINHARTZ 1986: Reinhartz, Adele: The meaning of nomos in Philo's Exposition of the Law. *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 15(3): 337-345.
- REVENTLOW-HOFFMAN 2011: Reventlow, Henning Graf - Hoffman, Yair (eds.): *The Decalogue in Jewish and Christian Tradition* (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 509.) London-New York: T&T Clark.
- ROGERSON 2014: Rogerson, John W.: The Menstruating Woman in Leviticus 15. In: *Leviticus in Practice* (Practice Interpretation 3.) Leiden: Brill, 37-42.
- ROSENBERG 2004: Rosenberg, Irene Merker: The seven Noahide laws: Of monkey brains and courts. *Rutgers Journal of Law and Religion* 6(1): 4-24.
- SEGAL 1984: Segal, Alan F.: Torah and nomos in recent scholarly discussion. *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 13(1): 19-27.
- SHETREET-HOMOLKA 2017: Shetreet, Shimon - Walter Homolka: The Emergence and Development of Jewish Law. In: *Jewish and Israeli Law. An Introduction*. Berlin-New York: De Gruyter, 3-15.
- ROTHKAMM 2011 : Rothkamm, Jan: *Talio Esto: Recherches sur les origines de la formule 'oeil pour oeil, dent pour dent' dans les droits du Proche-Orient ancien, et sur son devenir dans le monde Greco-romain*. Berlin-Boston: De Gruyter.
- RUFF 2009: Ruff Tibor: *Az Újszövetség és a Tóra*. Budapest: Jószeveg Műhely.
- RUFF 2020a: Ruff Tibor: A zsidó joggyakorlat bibliai alapjai Jézus korában. *Studia Biblica - Bibliai Tanulmányok* 2(1): 123-135.
- RUFF 2020b: Ruff Tibor: Az ószövetségi próféciák értelmezése az Újszövetségben. *Studia Biblica - Bibliai Tanulmányok* 2(2): 9-58.
- SÄNGER 2015: Sängér, von Patrick: Das politeuma in der hellenistischen Staatenwelt: Eine Organisationsform zur Systemintegration von Minderheiten. In: *Minderheiten und Migration in der griechisch-römischen Welt* (Studien zur Historischen Migrationsforschung 31.) Leiden: Brill, 23-45.
- STRACK-BILLERBECK 1978: Strack, Hermann L. - Billerbeck, Paul: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I-VI. köt. (10. kiad.) München: C. H. Beck.
- TENDLER-ROSNER 1993: Tandler, Moshe D. - Fred Rosner: Quality and sanctity of life in the Talmud and the Midrash. *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 28(1): 18-27.
- WEISMAN 1977: Weisman, Ze'ev: Charismatic Leaders in the Era of the Judges. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 89(3): 399-420.
- WEISS 1984: Weiss, Meir: *The Bible from Within: The Method of Total Interpretation*. Jerusalem: Magnes Press.
- WELLS 2008: Wells, Bruce: What is biblical law? A look at Pentateuchal rules and Near Eastern practice. *Catholic Biblical Quarterly* 70(2): 223-243.
- WESTERHOLM 1986: Westerholm, Stephen: Torah, nomos, and law: A question of 'meaning'. *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 15(3): 327-336.
- WHITEKETTLE 1991: Whitekettle, Richard: Leviticus 15.18 Reconsidered: Chiasm, Spatial Structure and the Body. *Journal for the Study of the Old Testament* 16(49): 31-45.

- WHYBRAY 1987: Whybray, Norman R.: *The Making of the Pentateuch: A Methodological Study*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- WILSON 1983: Wilson, Robert R.: Israel's Judicial System in the Preexilic Period. *Jewish Quarterly Review* 74(2): 229-248.
- WRIGHT 2009: Wright, David P.: *Inventing God's Law: How the Covenant Code of the Bible Used and Revised the Laws of Hammurabi*. Oxford: Oxford University Press.
- WYNER MARK 2003: Wyner Mark, Elizabeth: *The Covenant of Circumcision: New Perspectives on an Ancient Jewish Rite*. Hanover, NE-London: Brandeis University Press.
- YEAGO 1993: Yeago, David S.: Gnosticism, Antinomianism, and Reformation Theology: Reflections on the Costs of a Construal. *Pro ecclesia* 2(1): 37-49.

EZÉKIEL SZENTÉLYLÁTOMÁSÁNAK RABBINIKUS RECEPCIÓJA

1. RÉSZ: RIVÁLIS SZENTÉLYEK

BENKE LÁSZLÓ

„A Jelenlét tíz útszakaszt tett meg, amikor eltávozott:
egyik kérubtól a másikig; a kérubtól a Ház küszöbéig;
a Ház küszöbétől a kérubokig; a kéruboktól a keleti kapuig;
a keleti kaputól az udvarig; az udvartól a tetőig;
a tetőtől az oltárig; az oltártól a falig;
a faltól a városig; a várostól az Olajfák hegyéig.”

Ékha rabba, petihta 25¹

A Jeremiás siralmaihoz kapcsolódó midrás ábrázolásában az isteni Jelenlét, a *Sekhina* mintegy vonakodva hagyja el az első Szentélyt. Két lépést tesz előre, egyet hátra: a küszöbről még visszatér a szövetségláda kérubjaihoz, s az udvarról visszaszáll a tetőre, de végül mégiscsak eltávolodik; tíz útszakaszán² az Olajfák hegyéig követjük, mielőtt szem elől veszítenénk.³ A rabbi Johanán nevében rögzített hagyomány kevésbé eredeti; két szentélyégés távolából visszatekintve bővíti ki Ezékiel szavait, melyekkel a próféta előre figyelmeztette sorstársait: Isten dicsősége elhagyja a Szentélyt. Történt ugyanis, hogy Ezékielt – egy évvel szolgálatának fergeteges nyitánya, az első trónszekér-jelenet után – hajánál fogva „valami tűzalakszerű”⁴ lény Jeruzsálembé röpítette át, a Szentély-hegy északi kapujánál felállított bálványhoz, ahol íróvesszőt és kardot forgató férfiak a túlélésre rendelt keveseket a homlokukon iksszel⁵ jelölték meg, a többieket pedig halomra öldösték, majd a trónszekér kerekai közül vételezett parázzsal porig bombázták a várost.⁶ S mialatt tombolt az ítélet, „Izrael Istenének dicsősége” kétszer is – egy fejezetnyi távolságban, az ítélet kezdetén és végén, szinte szóról szóra egyező beszámoló szerint – a szövetségládáról „fölemelkedett, a kérubról, amely fölött

¹ A forrásaimat magam fordítom.

² Szó szerint: „utazásán” (*masszától*).

³ Az *Ékha rabba* másutt is foglalkozik a Jelenlét eltávozásával, mégpedig a tragédia időzítésével (a Szanhedrin anakronisztikus említésével, vagy inkább a két elsíratott Szentély összevonásával): „A Szanhedrin száműzetésbe vonult, de a Jelenlét nem vonult vele száműzetésbe; a templomszemélyzet száműzetésbe vonult, de a Jelenlét nem vonult velük száműzetésbe; viszont amikor a gyerekek száműzetésbe vonultak, a Jelenlét is száműzetésbe vonult velük” (1:32).

⁴ Ezék 8:2–3. Ezékiel látomásaiban itt és másutt is a *ke* („mint”) előljárószó, valamint a *mar'e* („látvány”, „hasonlatosság”), a *demút* („alak”), a *tabnít* („alak”) főnevek jelzik, hogy a szerző a leírhatatlan leírására vállalkozott.

⁵ Héber: *tawwal* (Ezék 9:4).

⁶ Ezék 9:6–11 és 10:1–7.

volt, s a Ház küszöbéhez vonult.”⁷ Kétszer tette meg ugyanazt az utat: talán tényleg tétovázott, s mialatt a szentíróval elvonta a figyelmünket, hogy az udvart és a várost feldúló küldöttekre figyeljünk, Ő visszalopta magát az engesztelés fedelére – hátha ismét elnéző lehet, most is akadhat valami ürügy, tíz igaz vagy egy közbenjáró... de másodszorra már tartós a távozása. A szentélyépület tényleg kiüresedett; „az udvar megtelt az ÚR dicsőségének fényével”, Aki a benti aranykérubokról átszállt a kinti tűzkérubokra:

Ekkor kivonult az ÚR dicsősége a Ház küszöbéről, és megállt a kérubok fölött. A kérubok pedig kitérték szárnyaikat, felszálltak a földről a szemem láttára, és kerekestül kivonultak. Ott volt fölöttük – s az ÚR Háza keleti kapujánál még megállt – Izrael Istenének dicsősége. (Ezek ugyanazok a lények, amelyeket a Kebár-folyó mellett láttam Izrael Istene alatt – akikről megtudtam, hogy kérubok.)⁸

A prófétát ekkor szél kapja fel, hogy a keleti kaputól ugyanazt lássa, amit a Kinyilatkoztató. Közösen vetnek egy utolsó pillantást a szentélyudvarra, ahol az imént kimondott ítélet szedi áldozatait. Izrael Istene a hazatérés ígéretével búcsúzik, majd

A kérubok – a kerekék mellett – kitérték szárnyaikat. Izrael Istenének dicsősége ott volt fölöttük, a magasban. Ekkor felszállt az ÚR dicsősége a városról, és megállt a várostól keletre fekvő hegyen. Engem pedig szél kapott fel, s átvitt a káldok közt élő száműzöttekhez, látomásban, Isten szellemében. Azután felszállt rólam a látomás, amelyet láttam.⁹

A Jekonjáhu király kíséretében Babelba hurcolt fiatal *kohén* fogsága hatodik évében látta a fennálló Szentélyből távozó dicsőséget, s ettől fogva éveken át hirdette, hogy a város pusztulása csupán idő kérdése – miközben Jeruzsálem és a Szentély sértetlenül állt.¹⁰ Hat év elteltével teljesültek csak a próféciai: Jeruzsálem és a Szentély megsemmisült. Még az utolsó éjszakán is – mielőtt reggel menekült érkezett, hogy hírt adjon a tragédiáról – Ezékiel üzeneteket kap, s átad a száműzötteknek,¹¹ egyebek mellett ismét az Erec pusztulásáról, hogy „amikor ez elkövetkezik – mert elkövetkezik! –, akkor megtudják, hogy próféta volt köztük.”¹²

Ezékiel státusza tehát fogsága tizenkettedik évében nagyot változott: Jeruzsálem és a salamoni Szentély tragédiája hitelesítette a prófétát, a száműzöttek pedig megbizonyosodhattak afelől, hogy velük maradt az Úr kijelentése;¹³ az Erectől távol maga az Úr vált, ígéretéhez híven, „Szentéllýé egy kicsit számukra”.¹⁴ Szüksége is volt Ezékielnek a hitelesítésre: az időrendben ezután követke-

⁷Ezék 9:3 ill. 10:4.

⁸Ezék 10:18–20.

⁹Ezék 11:22–24.

¹⁰Az Ezékiel próféciainak időrendjére vonatkozó állításaimat a maszoretikus szövegben szereplő tizenhárom keltezés alapján teszem: Ezék 1:2–3; 8:1; 20:1; 24:1; 26:1; 29:1; 29:17; 30:20; 31:1; 32:1; 32:17; 33:21; 40:1.

¹¹Ezék 33:21–39:29. A hat „éjszakai üzenet”: az ország és „Izrael helyei” ítélete; Izrael pásztorainak ítélete; Edom ítélete; egybegyűjtés, megtisztítás és új szív ígérete; a csontok völgye; Góg, Magóg, Rós, Mések és Tubál fejedelmének ítélete.

¹²Ezék 33:33.

¹³Vagyis nem kellett tartaniuk attól, aminek a Sirmak könyve (Ékhá) hangot adott: Jeruzsálem „kapui a földdel váltak egyenlővé; zárjai letörtek, tönkrementek; királya és főemberei külföldön vannak, ahol nincs Tóra; prófétái sem találnak látást az Úrtól.”

¹⁴Va-ehi láhem le-miqdas me’at, Ezék 11:16.

ző, különös szentélylátomása – könyvének utolsó kilenc fejezete a történelmi Szentélyektől eltérő építményeivel, s a Törától eltérő áldozati rendjével és szereposztásával – próbára tette a második Szentély korabeli utókor Ezékiel iránti bizalmát.

Ezékiel Szentélye a fennálló második Szentély árnyékában

A Zerubbábel- és a Heródes-féle Szentélyről fennmaradt kortárs beszámolók – Ezra-Nehemia, a három utolsó próféta, a Krónikák és Josephus *Régiségei*¹⁵ – alapján kijelenthető: a hazatérők nemzedéke, a második Szentély építői számára Ezékiel szentélyleírása nem volt mérvadó. Zerubbábel és Ezra idején – s később, a szentélykörzet Heródes-kori átépítések¹⁶ – nem „vették magukra” a különleges Szentély megépítésének feladatát, melyet Ezékiel könyvében Isten dicsősége birtokba vesz. Ehhez ugyanis teljesülnie kellett volna egy szöveg- és eszmetörténeti feltételnek, amely láthatóan nem teljesült: Ezékiel szentélylátomásának nemcsak közismertté, hanem normatívvá is kellett volna válnia a fogságban. Nem tudhatjuk, Ezra idején hányadán állt a könyv ismertsége és fogadtatása; a legkorábbi adataink évszázadokkal későbbiek, s csak a qumráni közösség, illetve a *tannaim* ellentétes előjelű megítélésére engednek következtetni.

Amennyire a ránk maradt qumráni szövegemlékekből megítélhető, a fennálló második Szentélytől elszakadt holt-tengeri közösség körében Ezékiel nem volt népszerűbb, mint más prófétai vagy apokaliptikus könyvek,¹⁷ viszont a szentélylátomás hatása és népszerűsége határozottan tetten érhető az „Új Jeruzsálem” és az „új Szentély” kreatív qumráni feldolgozásaiban. A közösség dokumentumaiban Jeruzsálem több különmű szövegben is eszkatologikus szerepet ölt,¹⁸ s bár ezek többsége Ezékiel könyvétől többé-kevésbé független lehet, „az Új Jeruzsálem leírásának” nevezett, öt barlangból hét kézirat töredékein előkerült szöveg egyértelműen Ezékiel szentélylátomását dolgozza fel.¹⁹ A qumráni dokumentum szintén egy új szentély és egy új város terveit mutatja be, amelyet a végidőkben Isten felépít. A qumráni szövegben „az Új Jeruzsálem és az abban található Szentély leírása Ezékielnek a majdani Jeruzsálemre vonatkozó leírása, valamint az újszövetségi Jelenések könyve 21–22. fejezetének mennyei Jeruzsáleme között félúton helyezkedik el”²⁰ – írja FLORENTINO GARCÍA MARTÍNEZ, a Groningeni Egyetem qumranológusa. Az itt ismertetett, hatalmas méretű, drágakövekkel borított város „nem mennyei Jeruzsálem, hanem ugyanaz a földi város és Szentély, amelyet a Háborús tekercs is bemutat, s melynek rendeltetése, hogy örökké fennálljon.”²¹ A szöveg „az irodalmi struktúra, a méréseknél alkalmazott rendszer, a város általános felosztása, valamint a leírás számos

¹⁵ *Antiquitates* XI.1.1–4.8. (Zorobábeli templom); XV. 11.1–7. (heródesi templom).

¹⁶ A későbbiekben foglalkozom azokkal a misnákkal, amelyek arra látszanak utalni, hogy a második Szentély némelyik részlete Ezékiel leírását valószínűsítette meg.

¹⁷ Jeremiásból és Dániélból például hasonló számú töredék került elő, mint Ezékielből. Ezékiel könyvének qumráni és maszadai szövegemlékeihez ld. Patmore 2007.

¹⁸ Jeruzsálem eszkatologikus feldolgozásának számos qumráni példájához ld. García Martínez 2009, 283skk.

¹⁹ A töredékek (1Q32; 2Q24; 4Q554; 4Q554a; 4Q555; 5Q15; 11Q18) szövegkiadásaihoz ld. García Martínez 2009, 277. A qumráni „Új Jeruzsálem” Ezékiel mellett kisebb mértékben Ézsaiásra, Zakariásra és Tóbitra is támaszkodik (García Martínez 2000, 608).

²⁰ García Martínez 2000, 609; ld. még García Martínez 2009, 277skk, ahol a kutató pontosítja, miként értendő a „félúton” meghatározása.

²¹ García Martínez 2009, 289.

részlete és szókinccse tekintetében is Ezékielt követi.²² Másfelől módosítja is a szentélylátomást: a kinyilatkoztató küldött mérőnádja nem hat, hanem hét könyök hosszú; Ezékiel küldöttjétől eltérően minden méretet mérőnádban és könyvekben is megad; a város és a szentélykörzet nem négyzet alapterületű, mint Ezékielnél, hanem téglalap; s másként rendeződnek a tizenkét pátriárkáról elnevezett városkapuk is. A szerző tehát hasonló kreativitással dolgozta fel Ezékiel 40–48. fejezeit, mint ahogy a qumráni 1Énok vagy a Jubileumok könyve dolgozta fel a Tanakh egyéb szövegeit.

Míg egyfelől a Holt-tenger környékén Ezékiel könyve termékeny talajra talált, másfelől a *mainstream* judaizmusok világában ellentmondásos (*antilegomenon*) szöveggként tartották számon. Különösen az ezékieli szentélyleírásban szereplő áldozati rend és a Tóra különbségei bizonyultak botránykönek, olyannyira, hogy a könyv alig került el, hogy bevonják – legalábbis erre enged következtetni a *tannaim* első nemzedékéből felidézett anekdota, amelyet ugyanazok az *amoraim* a Sabbat, a Hagiga és a Menahót traktátusok lapjain is előadnak. A történet így hangzik el ez utóbbi szöveghelyén, a vita hevében, miközben a bölcsek a Numeri és Ezékiel áldozatai között fennálló eltérések némelyikét igyekeznek feloldani:

R. Jehuda mondta Rav nevében: Őrizzünk meg jó emlékezetünkben valakit, akit Hananja ben Hizkija ben Garónnak hívtak, mert ha ő nem lett volna, Ezékiel könyvét bevonták volna,²³ mert a szövege ellentmond a Tórának.²⁴ Hogy mit tett [Hananja]? Szerzett háromszáz korsó [lámpa]olajat,²⁵ és addig ült a padlásszobájában, amíg meg nem magyarázta [az eltéréseket].²⁶

Nem ismeretes, Hananja miként hajtotta végre a héber bibliakánon kialakulásának talán legnagyobb hatású egyéni bravúráját: csupán egy nyúlfarknyi halákhikus midrás maradt fenn, amely-

²² García Martínez 2000, 608.

²³ „Bevonták volna”: *nignaz*. A kifejezés arra utal, hogy Ezékiel könyve az alkalmatlanná vált és genizába száműzött kéziratok sorsára jutott volna, melyeket idővel befalaztak vagy eltemettek – ezért a fenti értelemben szokás fordítani (pl. Ganzel 2021: „*the book of Ezekiel would have been withdrawn*”). Ugyanakkor érdemes eljatszani a gondolattal, hogy a *ganaz* ige a megóvás szándékával végzett „elrejtést” is jelölhet, amilyenről a Jósijáhu idején elrejtett szövetségládáról és egyéb szent kellékekről beszámoló *barajtából* értesülünk (tSzóta 13:1–3). Ha ezzel a lencsével olvassuk a Menahótból idézett fenti hagyományt, akkor Ezékiel „elrejtésének” szándéka nem dekanonizációs törekvés volt, hanem éppen a kanonizációs elismerés legmagasabb foka: a könyv olyannyira mérvadó, hogy mi túlon túl gyarlók vagyunk hozzá, el kell hát rejtjenünk egy érdemesebb nemzedék számára (hasonlóan a nagyon is „kanonikus” szövetségládához)! Ebben a kevésbé valószínű olvasatban Ezékiel „elrejtésének” hagyománya távoli párhuzama lehetne az apokaliptikus 4Ezra apokrif könyvekre vonatkozó hagyományának, mely szerint a kinyilatkoztatás a mindenki számára hozzáférhető huszonnégy könyvön túl hetven olyan iratot is tartalmazott, amelyeket a bölcsek számára el kellett rejtetni a köznép elől („*Novissimos autem septuaginta conservabis, ut tradas eos sapientibus de populo tuo*”; 4Ezra 14:46, Vulgata clementina).

²⁴ *Se-hájú deváráv szotrin divré Torá*.

²⁵ A háromszáz korsónyi lámpaolaj talán Hananja és Gedeon képzetársításából ered; az utóbbi vitézei ugyanis háromszáz korsóval és fáklyával vonultak fel a midianiták ellen.

²⁶ bMenahót 45a. Az anekdota előadói és főszereplője: Rav (Abba Aréka) szúrai jesivavezető a 3. század első felében; r. Jehuda pumbeditai jesivavezető a 3. század végén; Hananja ben Hizkija ben Garón pedig Hillél és Sammáj kortársa, aki felől – az Ezékiel kanonizációjában játszott állítólagos szerepén túl – még annyi tudható (szintén a bSabbat 13b lapról), hogy ő készítette a harmincöt Hasmoneus-kori győzelem emléknapjait felsoroló, s ezeken az emléknapokon a böjtölést megtiltó *Böjti tekeracet* (*Megillat ta’anit*). Az anekdotát szinte szövegazonosan közlik a Sabbat és Hagiga traktátusok is (bSabbat 13b; Hagiga 13b), egyetlen tartalmi különbséggel: amazokban nem maga Hananja, hanem mások „szerezték be neki” a tengernyi lámpaolajat.

ben Hananja „hozzászól” egy mértékegységekkel kapcsolatos diskurzushoz – konkrétan a „nagyvéka” és a „kisvéka” mértékéhez –, s eközben Ezékiel egy idevágó versét is idézi.²⁷ A Radaq, akinek az Ezékiel 45:20-nál, a Tórától eltérő ünnepi áldozatok leírásának közepén jut eszébe a Hananjára vonatkozó anekdota, meg is említi, hogy Hananja konkrét érvanyaga elveszett:

Azt mondják, „őrizzünk meg jó emlékezetünkben valakit, akit Hananja ben Hizkija ben Garónnak hívtak, mert ha ő nem lett volna, Ezékiel könyvét bevonták volna.” Az viszont, hogy mit magyarázott efelől Hananja, nem maradt ránk.²⁸

Figyelemre méltó, hogy a Gemarában megszólaló *amoraim* emlékezete szerint a Szentély idejére, a *tannaim* első generációjára nyúlnak vissza az Ezékiel hitelességére vonatkozó viták. Hihető, hogy a könyvet csak a *hurbán* előtt marasztalták el, hiszen amíg a második Szentély állt, Ezékiel szentélylátomása a fennálló Szentély kultuszához többé-kevésbé kötődő *mainstream* judaizmusok számára még nem a remény üzenetét hordozta, hanem csak egy különös, a fennállótól eltérő Szentély leírását. Vajon mit gondolhattak a második Szentély idején, akik ismerték és hiteles prófétának tekintették Ezékielt, s évente háromszor feljártak egy Ezékiel útmutatásaitól eltérően megépült és eltérő áldozati rendtartást követő Szentélybe? Erről semmi sem tudható, csak sejthető a fent idézett anekdota alapján, mely szerint a többségi véleménnyel szemben egy magánakció oltalmazta meg Ezékiel könyvét. S még ha a történet némely eleme meseszerű is, az üzenete valóságos: a második Szentély kézzelfogható valósága mellett Ezékiel szentélyleírása küszködött az elfogadásért, nem pedig fordítva. S ha azzal is számolunk, hogy a jeruzsálemi papi *establishment* a kanonizációs trendekre is befolyással bírhatott – amiként állítólag a szent iratok megőrzésére és szöveggondozására²⁹ –, még inkább hihető, hogy egy alternatív szentélyleírás és „házirend”³⁰ akár *indexre* is kerülhetett volna.³¹

A második Szentély emléke Ezékiel Szentélyének árnyékában

A második Szentély idején még sarkosan kiütöközhetett, hogy Ezékiel másként rendelkezik az áldozatokról, mint a Tóra, ám miután a könyv átvészelt a „legrizikósabb” korszakát, a második szentély fennállásának éveit, a *hurbán* egy csapásra felértékelte. Ettől fogva ugyanis „a zsidóság nemzedékeken át ábrándozott: felépíthetné az Ezékiel utolsó fejezeteiben leírt majdani templomot” – írja TOVA GANZEL, a Bar-Ilan professzora.³² A különös látomásban szereplő Szentélyt a *hurbán* utáni

²⁷ Szifré Devarim 294:9, ahol Hananja az Ezék 46:11-et idézi, a kosok és a juhok égőáldozata mellett bemutatandó ételáldozatok lisztmennyisége kapcsán.

²⁸ *Lo' nimca' ha-jóm 'eclénu*. Különös, de a Radaq nem ismerte a *Szifré Devarim* fent említett midrását (amelyen túl viszont a digitalizált szövegeken lefutott keresés sem nyújt támpontot, milyen magyarázatokat keresett és talált Hananja, amikor a Tórát és Ezékielt igyekezett harmonizálni).

²⁹ A szentélyközpontban tárolt könyvekre vonatkozó hagyományokat Blau Lajos is ismertette (1902, 89–99), de a korrekciókhoz állítólag felhasznált három *szifré ha-azará* problémájának friss tárgyalásához ld. inkább Rendsburg 2016 (Blau ezzel kapcsolatos eredeti meglátásai nem bizonyultak időtállóknak, ld. Turán Tamásnak a reprint kiadáshoz írt Utószavát).

³⁰ „Ez a házirend: a hegy tetején elkerített egész terület a Szentek Szentje. Tessék, ez a házirend.” (Ezék 43:12)

³¹ Ugyanakkor éppen a jeruzsálemi papi központ cádókita pártja akár ki is állhatott (volna) a könyv védelmében, hiszen Ezékiel Szentélyének belső udvarába – a *nászi'* mellett – kizárólag cádókita papok léphettek (44:15–17) – de persze ez csak spekuláció.

³² Ganzel 2019, 464.

kommentátorok csakugyan rendre „a jövő Szentélyének” vagy „a majdan felépítendő Szentélynek” nevezik,³³ amire egy nemzedékkel a *hurbán* után már találunk írásos példát, és pedig a 2. századi *Széder olam rabbában*:

„Fogságunk huszonötödik évében, újévkor, a hónap tizedikén – tizennégy évvel azután, hogy elfoglalták a várost, ugyanazon a napon – az ÚR keze megjelent fölöttem, és odavitt engem³⁴ – abban az órában mutatta meg a Szent (áldassék) Ezékielnek látomásban az eljövendő Ház tervét.³⁵

A kései nemzedékek emlékezetében persze már maga a *hurbán* is bizonyítékul szolgált arra, hogy Ezékiel a szentélylátomásával csakis eszkatologikus távlatokba üzenhetett, s látomása a végnapokra szólt. Ezt a logikát követi például a 16–17. századi kommentáríró, Jom-Tov Lipmann Heller:

Hol a Ház, szentségünk és gyönyörűségünk? Hát elmondható, hogy [ez a prófécia] beteljesedett a második Szentellyel? „Örökké” [tartott a második Szentély]?³⁶ Csaknem több mint kétszerannyi ideje hever romokban, mint amennyi ideig állt! Egyáltalán nem; ezek a szavak arra a jövőre vonatkoznak, amikor [az Úr] örökké köztük lakozik, s minden nemzet belátja és megérti, hogy az ÚR a mi Istenünk, mi pedig az ő népe vagyunk.³⁷

Ezékiel szerzői szándéka felől mégis kézenfekvőbb azt feltételezni – mondhatnánk, a tizennégy évvel a Szentély lerombolása után keletkezett szentélylátomás *pesatja* –, hogy a próféta a fogságból való hazatérés és nemzeti helyreállítás részeként számított az általa kinyilatkoztatott szentély felépítésére. Ezzel szemben a szolgálata után fél évszázaddal hazatérők³⁸ nem az ő látomása szerint építettek Szentélyt, s az általa megszemlélt dicsőség sem költözött be a második Szentélybe. A rabbik is érezték a feszültséget Ezékiel szerzői szándéka és az elmaradt megvalósulás között, és miután a *hurbán* után Ezékiel ázsiója felívelt, már Ezra és Nehemia kortársait számoltatták el, amiért nem Ezékiel Szentélyét építették meg. A rabbik úgy ítélték: Ezráéknak igenis azt a Szentélyt kellett volna megépíteniük, amelybe a Jelenlét beköltözik, Ezékiel Szentélyét; ez volt a száműzetésből visszatérők rendeltetése – de bűneik miatt nem voltak rá méltók. A Berakhót *gemarájában*, Mózes énekének értelmezése kapcsán olvassuk:³⁹

A bölcsek így mondták: Izraelnek Ezra idején [is] kijárt volna, hogy csoda történjen az érdekükben, ahogyan Jehósua, Nun fia idején történt. De a bűn kihattott [rájuk].⁴⁰

³³ *Miqdas he-’atid; ha-miqdas le-hibbánót* és hasonlók.

³⁴ Ezék 40:1.

³⁵ *Tavnit ha-bajit le-’atid la-bó’; Széder olam rabba* 26:2.

³⁶ Ezék 43:7 („székhelyemet..., ahol örökké az izraeliek közt lakom”).

³⁷ Lipmann Heller 1602, zárszó.

³⁸ Ezékiel időrendben legkésőbbre keltezett próféciját (29:17) 571 márciusára datálja a felirata, s bár a küroszi ediktum nyomán hazatérők (Ezra 1:1–4, 2Krón 36:22–23) építkezése megtorpant, munkájuk I. Dareiosz alatt 521-ben újult erővel indult meg (Ezra 5), és Dareiosz hatodik évében (516) befejeződött.

³⁹ Közelebről: az Úr félelmetes karját és a nép átvonulását ecsetelő Ex 15:16–17 értelmezése kapcsán.

⁴⁰ *Ellá’ se-garam ha-hét’; bBerakhót* 4a.

A sommás ítélezést a későbbi kommentátorok pontosítják, hiszen maga Ezékiel arra kapott parancsot, hogy bűnösöknek adja át a Szentély terveit, „hogyan szégyenkezzenek” üzenete hallatán⁴¹ – tehát a címzettek pusztán bűneik miatt nem válhattak méltatlanná; valódi fogyatékoságuk abban állt, hogy nem voltak képesek szívből megtérni, tehát Ezékiel üzenete nem érte el a célját. Így fejtegeti a Rási az Ezékiel 43:11-nél, a fenti *gemarára* hivatkozva, milyen hazatérésre rendeltetett Ezra nemzedéke:

Az Ezra-féle második felmenetelnek úgy illett volna megtörténnie, ahogy a Jehósua-féle első felmenetelnek, [kinyújtott] karral és csodákkal, ahogy [a *gemarában*] magyarázták a „míg átvonul a néped” [szakaszt].⁴² Ez az épület⁴³ már akkor kijárt volna nekik, amikor a száműzetésből az örök megváltásba mentek volna fel. „De a bűn kihatót [rájuk]”, s a megtérésük nem volt megfelelő, mert nem hagyták el a bűnt, s így [csak] Kürosz és fia tekintélye [vívta ki] számukra [a felmenetelt]. Van, aki úgy tartja, hogy Babilóniában a nem zsidó nőkkel botlottak el.

Ezékiel-kommentárjában Lipmann Heller a fenti *gemara* és Rási-*pérús* talaján elmélkedik:

Úgy rendeltetett,⁴⁴ hogy a második Szentély ekként⁴⁵ épüljön meg, s megváltásuk örök megváltás legyen – bár kiérdemelték volna! Amikor viszont nem érdemelték ki, nem kaptak engedélyt, hogy ezt az épületet teljes egészében megépítsék, mert ez az épület csakis az örök megváltásra van kijelölve, hogy amikor e terv szerint megépül, a dicsőség örökké ott lakozzon. Ezért is mondja az épületeírásban, hogy „örökké köztük lakom.”⁴⁶ S amikor nem voltak méltók, hogy a Jelenlét köztük lakozzék a második Házban, nem kaptak engedélyt arra, hogy [a Szentélyük] teljes egészében hasonlítson [Ezékiel Szentélyé]re, de azért úgy építették, hogy egy kicsit hasonlítson, mert ha a próféciája [mégiscsak] beteljesülhet abban az időszakban, akkor [legalább] részben fel legyenek készülve – hátha megadatik nekik, hogy rendszeren meg tudnak térni.⁴⁷

A Babelből hazatérőknek tehát azt a Szentélyt kellett volna megépíteniük, amelybe nemcsak ellátogat, hanem véglegesen beköltözik az Úr Jelenléte, úgy, ahogy Ezékiel látta, de bűneik – a megtérés hiánya – miatt ez nem valósult meg. Az ebből eredő következő kérdés: vajon elszalasztódott-e az egyetlen alkalom, s érvénytelenné lett-e az ígéret, amikor a címzettjei méltatlannak bizonyultak? Lipmann Heller megnyugtató választ ad: az utolsó nemzedék megragadja majd az Ezra nemzedéke által elszalasztott lehetőséget, ezért a feladatunk, hogy értelmezzük és továbbadjuk a terveket:

Ez az ígéret nem csak Ezékiel nemzedékének szólt, hiszen miért is lennénk kitagadva [belőle] mi, akik utánuk érkeztünk? Általános ígéret⁴⁸ ez mindazoknak, akik megőrzik és megmériük a tervrajzot úgy, ahogy az emlékezetben megőrződött, hogy elnyerjék a feltámadást, és a jö-

⁴¹ Ezék 43:10–11.

⁴² Tehát ahogy a fent idézett Berakhot 4a-ban magyarázták az Exodus 15-öt.

⁴³ Ti. Ezékiel Szentélye.

⁴⁴ „Úgy rendeltetett”: vagy: „az az ítélet született” (*ha-din hajá*).

⁴⁵ Ti. Ezékiel könyvének megfelelően.

⁴⁶ Ezék 43:9.

⁴⁷ „Hátha megadatik nekik, hogy rendszeren meg tudnak térni”: szó szerint: „hátha elnyerik, hogy rendszeren meg tudnak térni” (*be-'im hajú zokhim la-'aszót tesuvá hogenet*); Lipmann Heller 1602, bevezetés.

⁴⁸ *Habtahá kelalit*.

vöben megvalósítsák [a Szentély felépítésé]t. Mert a próféták (béke velük) minden üzenete, amely az ő jelenükhöz szól, [valójában] a jövőre vonatkozik, az utódokra, akik utánuk támadnak, s továbbadják majd az utolsó nemzedéknek.⁴⁹

Itt érdemes felidézni, hogy a Babelből hazatérők nemzedékét a rabbinikus utókor általában kedvezőtlen korszakváltásnak tekintette: Ezra után megszűnt a prófétaág, mert a Szentség Szellemé a végidőkig eltávozott Izraeltől.⁵⁰ E hagyomány legkorábbi forrása egy *barajta*:

Miután a kései próféták – Aggeus, Zakariás és Malakiás – meghaltak, eltávozott a Szentség Szellemé Izraeltől, mindazáltal égi hang (*bat-qól*) szólt hozzájuk. Egy alkalommal például, mikor a bölcsek Jerikóban beléptek ben Gurjá padlásszobájába, égi hang szólt hozzájuk: „Van itt köztetek valaki, aki méltó a Szentség Szellemére, de a nemzedéke nem alkalmas rá.”⁵¹ S a saját szemükkel láthatták, ahogy az aggastyán meghal. [Ekkor] azt mondták: „Nincs már [köztünk] alázatos ember, nincs már [köztünk] igaz ember, [nincs több] Ezra-tanítvány.”⁵²

Ebbe a tágabb keretbe, a megszűnt prófétaág koncepciójába illeszkedik tehát az elgondolás, hogy a Babelből indult *‘alijá* nem Isten tökéletes akarata szerint zajlott, és az ezékieli Szentély Istentől rendelt felépítése elmaradt. Ugyanakkor biztosan kijelenthető, hogy ez a meglátás utólagos; a második Szentély nemzedékei nem gondolták, hogy ne lennének köztük prófétai alakok, még kevésbé, hogy eleve nem is lehetnek.⁵³ Alkalmatlanságukra csak akkor derült fény, amikor a *hur-bán* beárnyékolta a második Szentély időszakát, és magyarázatért kiáltott.⁵⁴

⁴⁹ Lipmann Heller 1602, bevezetés.

⁵⁰ Ehhez kapcsolódik az a hagyomány is, mely szerint az Urim és Tummim működése megszűnt, s a szövetségláda sem volt már jelen a második Szentélyben. A Rambam szerint „Amikor Salamon megépítette a Szentélyt, tudatában volt, hogy az egyszer megsemmisül. [Ezért] a láda számára rejtékhelyet épített, odalent, mély és tekervényes alagutakban. S Jósijáhu király parancsára a Salamon által épített helyre rejtették [a ládát], ahogy meg van írva: »Az ÚRnak szentelt lévitáknak pedig, akik egész Izraelt tanították, ezt mondta: Helyezzétek el a szentség ládját a Házban, amelyet Salamon, Dávid fia, Izrael királya épített. Többé nem teher a vállatokon...« (2Krn 35:3). Ezen [szent kellékek] egyike sem tért vissza a második Házba” (*Misné Torá, Bét ha-behirá* 4:1). Az első Szentély kellékeinek elrejtésére vonatkozó hagyományt már egy *barajta* is rögzítette, de a rejtékhely ismertetése nélkül (tSzóta 13:2–3).

⁵¹ „Nem alkalmas rá”: vagy: „nem ártatlan”; „nem büntelen” (*‘en dóró zakkáj*).

⁵² tSzóta 13:4.

⁵³ A második Szentély nemzedékei nagyon is eleven intézménynek tekintették a prófétaágot, ld. Urbach 1946.

⁵⁴ Vajon a bölcsek szerint miként illeszkedett az Ezrával hazatérők bűnösségének és alkalmatlanságának, valamint a prófétaág megszűnésének koncepciójához Aggeus próféciája, mely szerint „nagyobb lesz ez utóbbi Ház dicsősége, mint az elsőé, [...] és ezen a helyen adok békességet” (2:9)? Miként ígérhette Aggeus a megtérésre és a teljes megváltásra alkalmatlan nemzedéknek, akiknek Szentélye nem tölthette be az ideális (ezékieli) mércét, hogy a papok nem tudtak megállni)? A bölcsek nem érzékelnek ebben feszültséget, és az Aggeus által említett „dicsőséget” külsőlegesen értelmezik. A Rási és a Radaq is 3. századi *amoraim* vitáját idézi fel: „Nagyobb lesz» – Rav és Semuél [vitázott efelől]; egyikük szerint az épület [méretére értendő], a másik szerint az évek[re értendő], mert az első Ház négyszáztíz, a második Ház pedig négyszázhusz évig állt fenn” (Rási). Ibn Ezra ez utóbbi (a fennállás időtartamára vonatkozó) véleményre hivatkozik. A vers második részéhez („ezen a helyen adok békességet”) pedig azt az észrevételt fűzik, hogy „noha a második Szentély idején sok háború folyt, ugyanakkor hosszú idő telt békésen az országban” (Radaq); „azok a királyok, noha adót fizettek a római királyoknak, nagy jólétben és stabilitásban [uralkodtak]” (beaugency-i Eliézer).

Múltba oltott jövő: a második Szentély emléke a *tannaim* idején

A Misna tanúskodik arról a különleges, átmeneti időszakról, amelyben Ezékiel Szentélyének tekintélye már megnőtt, s az általa keltett remény folytán mindinkább megkerülhetlenné vált, ugyanakkor a második Szentély emléke s az iránta érzett nosztalgia is eleven volt. A Middót és a Tamid traktátus ugyanis múlt időben idézi, s a heródesi Szentélyre vonatkoztatja Ezékielnek a kapukra, átjárókra és az oltárra vonatkozó leírásait:

A nagykapun két kiskapu volt, az egyik dél felől, a másik észak felől.⁵⁵ És a délin sohasem lépett be senki; ezt magyarázta így Ezékiel: „Ezt mondta nekem az ÚR: Ez a kapu zárva marad; nem nyitják ki, és nem jöhet be rajta senki, mert az ÚR, Izrael Istene ment be rajta.”⁵⁶

A felületes szemlélőnek úgy tűnhet, a *tannaim* a második Szentély olyan részleteire is emlékeztek, amelyek az Ezékiel-féle szentélyleírást követték. Figyelmesebb olvasatra azonban kiütközik: a Tamid és a Middót Ezékiel-idézetei nem igazolják, hogy a heródesi szentélykapuk vagy egyéb épületrészek készítői Ezékielt követték volna. A Middótban azonban a Víz-kapu névetimológiája érzékletesen szemlélteti, miként keveredik Ezékiel a második Szentély misnai leírásába: afféle „szentírásos alátámasztás” gyanánt, kiegészítendő a történelmi Szentély emlékeit; valamint kapcsolóként a majdani Szentélyhez.

Miért nevezték Víz-kapunak? Mert ezen a kapun át vitték a vizeskancsót az ünnepi italáldozathoz.⁵⁷ Eliézer ben Jakov rabbi mondta: és [mert] ezen keresztül ömlik majd ki a Szentély küszöbe alól feltörő víz.⁵⁸

A fenti misnában megszólaló Eliézer ben Jakov harmadik generációs *tanna* még látta a második Szentélyt,⁵⁹ az emlékei tehát hitelt érdemelnének, de Ezékiel-idézetét inkább a majdani Szentély iránti vágyakozás hatja át, nem az objektív múltidézés. A Misna másutt is egyszerre vonatkoztatja a múltra (a második Szentélyre) és a jövő Szentélyére Ezékiel látomását. A Szentély külső udvarának tárolóhelyiségeire vonatkozóan például a következőket olvassuk:

A nők udvara [...] négy sarkában négy tárolóhelyiség volt, mind [...] fedetlen, és ilyenek lesznek majd a jövőben is, ahogy megmondattott: „Azután kivitt a külső udvarba, és odavezetett az udvar négy sarkához: az udvar mindegyik sarkában egy-egy kisebb udvar volt. Az udvar négy sarkában *keturót* udvarok voltak⁶⁰ – a *keturót* pedig nem mást jelent, mint „fedetlen”.⁶¹

Az *amoraim* és a középkori kommentátorok viszont – a Misna tekintélyénél fogva – névértéken

⁵⁵ A nagykapu ugyanis kelet felé nyílt a Szentélyből, tehát észak-déli tájolású volt.

⁵⁶ mTamid 3:7 (az idézett vers: Ezék 44:2).

⁵⁷ A „vízöntésnek” nevezett áldozatot szukkót alkalmával mutatták be.

⁵⁸ mMiddót 2:6, az Ezék 47: 1 alapján.

⁵⁹ NB: a Jerusalmi (jJóma 2:2) és a Bavlai (bJóma 16a) *gemarája* szerint Eliézer ben Jakov volt az a *tanna*, aki a Middót misnáit örökül hagyta.

⁶⁰ Ezék 46:21–22a.

⁶¹ mMiddót 2:5. A *qeturót* jelentése egyébként bizonytalan; a modern fordítások általában „elkerítettnek” fordítják, ritkábban – a kritikai apparátus *qetanót* javítási javaslata alapján – „kis udvarokat” szerepeltetnek.

vették a második Szentélyre vonatkoztatott fenti Ezékiel-hivatkozásokat, s úgy tartották, a második Szentély építői bizonyos részletekben Ezékiel könyvét követték. Amikor ugyanis a középkori és újkori tekintélyek azt fejtegetik, a második Szentély mely aspektusaiban követte Ezékielt, csak azokat az épületrészeket említik, amelyekhez a Misna történetesen odacitálta Ezékielt.⁶² A Rambam így ismerteti, hogy Ezékiel szentélyleírását figyelembe vették a második Szentély építésénél:

A Salamon által építtetett épületet pontosan leírja a Királyok. A majdani épület, amelynek meg kell épülnie,⁶³ noha említésre kerül Ezékielben, nincs világosan elmagyarázva.⁶⁴ Így a második Szentély korabeliek, akik Ezra napjaiban építkeztek, a salamoni épület mintájára építkeztek, de az Ezékielben elmagyarázott dolgokból is merítettek.⁶⁵

Konkrét példaként pedig a második Szentély oltárát említi:

Az oltár méretei nagyon pontosak, s tervrajzát egymásra hagyományozták. A [Babilonból visszatérő] száműzöttek a jövőben megépítendő oltár terve szerint építettek oltárt. Nem volt szabad sem hozzáadni a méretéhez, sem elvenni belőle. [...] A Mózes, a Salamon és a száműzöttek által épített, valamint a jövőben megépítendő oltár is tíz könyök magas. (Ami a Tórában megíratott, hogy „három könyök magas legyen”,⁶⁶ az csak a[z áldozat] felrakóhelye [az oltár tetején].) Az oltár, amelyet a száműzöttek készítettek – ugyanúgy, mint a jövőben megépítendő – 32 könyök széles és 32 könyök hosszú volt.⁶⁷

A Radaq (az Ezékiel 40:5-nél) elismétli a Rambam meglátását afelől, hogy a második Szentély túlnyomórészt az első, s kisebb részben az ezékieli Szentély alapján készült hibrid megoldás: „A hazatérő száműzöttek olyan épületet készítettek, mint az a forma, amelyet Ezékiel majdani épületében láttak – egy kevés dologban.”⁶⁸ Egészen pontosan – Lipmann Heller szerint, aki e tekintetben pontosítja a Rambam állítását – a Misna a második Szentély három részletét illetően idézte Ezékielt: a szentélyépület nagykapuján kialakított kiskapuk; az oltár méretei és a fedetlen udvarrészek kapcsán.⁶⁹ E misnák alapján Lipmann Heller úgy vélte, ebben a három részletben a második Szentély ténylegesen Ezékiel mintájára készült.⁷⁰

Ezékiel jövőbeli Szentélye így olvadt a második Szentély hurbán utáni emlékébe; így jött lét-

⁶² Morfológiailag hasonló írásmagyarázati trendnek vagyunk itt tanúi, mint ahogy a *gemara* egy *gemátrija* alapján előadja, hogy 613 *micva* áll a Tórában (Makkót 23b), majd a középkor összes mérvadó tekintélye azon fáradozik, hogy kikeresse a Tóra pontosan 613 parancsolatát: egy korai, sommás hagyomány a súlyánál fogva maga után húzza az utókor precíz értelmezőit, „megérvelteti magát” (s így több száz éves korára „megalapozottá” válik).

⁶³ *Ha-binján he-’atid le-hibbánót.*

⁶⁴ *Énó mefóras u-mevóár.*

⁶⁵ *...u-mé-’éjn devarim meforasim be-Jehezkel’; Misné Torá, Hilkhót Bét ha-behirá 1:4.*

⁶⁶ Ex 27:1. Sajátos, hogy éppen azon a ponton, ahol a Rambam magabiztos, hogy Ezékiel Szentélye egybevág a második Szentéllyel, vagyis az oltár méretében (mert a Middót történetesen az oltár kapcsán is idézte Ezékielt), rögtön beleütközik egy eltérésbe a Tórával (tíz vagy három könyöknyi-e a magassága), és fel kell oldania az el-
lentmondást (amely ez esetben már a mózesi és a salamoni oltár mérete között már fennállt). A tanulmányom második részében több hasonló példát is ismertetek majd.

⁶⁷ *Misné Torá, Hilkhót Bét ha-behirá 2:3–5* (az idézett szöveghely: Ezék 43:13).

⁶⁸ *Bi-qecat devarim.*

⁶⁹ mMiddot 2:5; 3:1; 4:2; valamint mTamid 3:7.

⁷⁰ Lipmann Heller 1602, bevezetés.

re egy harmadik változat, „az emlékezet Szentélye”: a történelem hajdani és a végnapok majdani szentélyépületeinek elegye. Ugyanakkor a „beolvadás” ellenkező irányban is bekövetkezett: a majdani, messiási Szentély iránti konkrét elvárásokat meghatározta a második Szentély, hiszen ez utóbbi felől részletesebb leírások maradtak az utókorra, mint amennyire részletesen Ezékiel ismerteti a maga Szentélyét.⁷¹ A Rambam a Middótban nem csupán a történelmi Szentélyek leírására tett kísérletet látott, hanem egyben úgy tartotta, a traktátus célja, hogy pontos adatokkal szolgáljon a következő Szentély megépítéséhez. Mózes ugyanis, akinek az Örökkévaló kinyilatkoztatta a szóbeli hagyományt, a traktátusok sorában...

...előhozta a Middót („Méretek”) [traktátust], amelynek nincs egyéb lényege, mint hogy [Mózes] elbeszélje, miként emlékszik a Szentély méretére, alakjára és épületére. E téma lényege és minden értelme, hogy a – hamarosan, a mi napjainkban! – megépítendő [Szentély] megtartsa és kivitelezze azt a mintát, formákat és elrendezést, mert azok a Szentség Szellemé szerint valók, ahogy megmondattott [Dávid által Salamonnak]: „Míndezt – a tervben előírt minden munkát – az ÚR keze által készült iratból értettem meg.”⁷²

A remény Szentélye és az „akkreditáció”

Az Ezékiel szentélylátomása által a *hurbán* után felébresztett várankozás a modern korban már az Ezékiel-kommentárok alapélménye. A Malbim 1867-ben kiadott Ezékiel-kommentárjának bevezetőjében valósággal követeli az Örökkévalótól az Ezékiel által megjövendölt Szentély megépítését:

Az égben, gondolatban, lakóházat építettem Neked, Istenem, mennyei Atyám, amiként a próféta látta; itt áll előttem képzeletben, újonnan megépítve; állandóan itt tornyosul előttem szent pompával, mint a dicsőség a látomáskönyvben, melyet látnok prófétád lejegyzett; a tervrajzát – melyet látnokod beszédeiből megismertem – végigmértem, len mérőszinórral és mérőpálcával, s tessék, megfejtettem a rejtvényt!⁷³

Tekints szolgád imádságára és könyörgésére, URam, Istenem, hogy éjjel-nappal szemed előtt legyen ez a Ház, hogy újjáépítsd romjait és felállítsd omladékait, s ez a Ház hatalmassá legyen! Akkor fogsz megszenteltetni és felemeltetni!

Meddig lesz még gyalázatban, idegen kézen az örökséged?! Építsd már meg, a hegyek fölé, olyannak, mint az épület, amelyet lélekben láttunk, s amelynek leírását értelmünk is felfogta; Szentélyedet, URam, és Ciont, ünnepeink városát, mert Te vagy az ÚR, a mi Istenünk, Rád számítunk, hogy te megcselekszed: megalapozod és megépíted a magaslaton Szentélyedet, s rátekintesz a mi érdekünkben, kegyelmedből, s ügyét felkarolod, mert lelkünk vágyakozik, hogy alapja vessék, és megépüljön, és saját szemünkkel megláthassuk!⁷⁴

A mindent felülíró várankozás hatása alatt nem lehetett fennakadni Ezékiel és a Tóra néhány koncepcionális ellentétén; sem azon, hogy az épület és tartozékai eltérnek a salamoni vagy a

⁷¹ Tanulmányom második részében azzal a problémával is foglalkozom, hogy Ezékiel épületleírásának néhány részletét a rabbik olykor érthetetlennek tartják, és megfejtenő rejtvényként kezelik, vagy a végnapokban Illéstől várnak rá magyarázatot.

⁷² *Misna-kommentár, Bevezetés (Hakdamá le-Férús ha-Misná)* 81. Az idézett bibliai szöveghely: 1Krn 28:19.

⁷³ *Patartí 'et ha-hiddá*.

⁷⁴ Malbim 1874, 8.

Sátorszentélytől; a személyzeti jogosultságok és a kultusz pedig több ponton ellentmond a Tóra előírásainak. Mindezeket fel kellett oldani, hiszen mindent áthatott a várakozás a majdani Szentély iránt, amelybe beköltözik Isten dicsősége:

Majd odavezetett a kapuhoz – a kelet felé nyíló kapuhoz –, s láttam, ahogy Izrael Istenének dicsősége érkezett Kelet felől, olyan robajjal, mint egy hatalmas víztömeg. A dicsősége beryogta az országot.

(A látomásom ugyanolyan volt, mint amelyet akkor láttam, amikor mentem elpusztítani a várost, és ugyanolyan, mint amelyet a Kebár-folyónál láttam.)

Ekkor arca estem.

Az ÚR dicsősége bevonult a Házba a keleti kapun át. Engem pedig szél kapott fel, s átvitt a belső udvarba, ahonnan láttam, ahogy az ÚR dicsősége betölti a Házat. S hallottam, hogy a Házból így szól hozzám valaki (pedig az a férfi⁷⁵ ott állt mellettem!):

„Te ember! Székhelyemet és lábtartómat, ahol örökké az izraeliek közt lakom, nem mocskolják be többé az izraeliek és királyaik, ahogy az én szent Nevemet sem!”⁷⁶

A *hurbán* után a szentélylátomás által keltett remények már „nemzetbiztonsági” kategóriát képeztek, az újabb száműzetés átvészélése és a teljes megváltás kiérdeklése érdekkörébe tartoztak. Komoly erőforrások mozgósultak tehát az eltérések elsimítására; már nem csupán magányos partizánok égették a lámpaolajat, mint a tannaitikus korban az árral szemben úszó Hananja ben Hizkija. Az Ezékiel szentélykörzetét vizsgáló akkreditációs rabbiátogatás eredménye már azelőtt eldőlt, hogy ténylegesen lefolytatták: *az intézményre szükség volt*. Ezékiel korai szolgálatát az első Szentély pusztulása, kései szolgálatát pedig a második Szentély pusztulása szentesítette. Immár a *mainstream* is elfogult volt a könyve iránt, amelyet fel kell menteni minden szóba jöhető kifogás és vád alól, melyek okán a *hurbán* előtt még kis híján bevonták...

(Az „akkreditációs eljárás” részleteit tanulmányom második részében fogom ismertetni.)

⁷⁵Ti. a férfi, aki a 40. fejezettől megmérte a Szentélyt, és tüzetes magyarázatokkal látta el Ezékielt.

⁷⁶Ezék 43:1–7.

Bibliográfia

Tanulmányomban primer forrásokat dolgoztam fel. A *Miqra'ot gedolot*ban foglalt kommentárokat, a Misnát és a Toszeftát, a Talmudokat, a midrásokat, a *Széder olam rabbát* és a *Misné Torát* a sefaria.org és az mg.althatorah.org weboldalakra feltöltött kereshető állományokban tanulmányoztam (a legtöbbet idézett forrásom, a *Miqra'ot gedolot* legfrissebb nyomtatott kiadását az alábbiakban megjelölöm).

- BLAU 1902: Blau Lajos: *Az óhéber könyv*. Budapest: Logos, 1996 (reprint; első kiadás: 1902).
- GANZEL 2019: Tova Ganzel: Between the Prophet and his Prophecy: Ezekiel's Visionary Temple in its Historical Context. In: Tova Ganzel, Yehudah Brandes és Chayuta Deutsch (szerk.): *The Believer and the Modern Study of the Bible*. Boston: Academic Studies Press, 463–480.
- GANZEL 2021: Tova Ganzel: *The Discrepancies Between the Sacrifices in Ezekiel and the Torah*. www.thetorah.com. (Első feltöltés: 2016; szerkesztve: 2021; legutóbbi hozzáférés: 2021. 03. 31.)
- GARCÍA MARTÍNEZ 2000: Florentino García Martínez: New Jerusalem. In: L. H. Schiffman és J. C. VanderKam (szerk.): *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*. Oxford: Oxford University Press, 2. kötet, 606–610.
- GARCÍA MARTÍNEZ 2009: Florentino García Martínez: New Jerusalem at Qumran and in the New Testament. In: Jacques van Ruiten és J. Cornelis de Vos (szerk.): *The Land of Israel in Bible, History, and Theology. Studies in Honour of Ed Noort*. Supplements to Vetus Testamentum 124. Leiden – Boston: Brill, 277–289.
- LIPMANN HELLER 1602: Jom-Tov Lipmann Heller ben Nátán ha-Lévi mi-Wallerstein: *Curat Bét ha-Miqdas he-’atid ha-nir’á le-Jehez’kél*. Prága: Avraham ben Mose. (Fényképei hozzáférhetők a babel.hathitrust.org oldalon.)
- MALBIM 1874: Meir Libbus ben Jehiél Mikhaél Visszer/Wisser: *Nevi'im u-Khetuvim im-pérus Rási u-férus jaqar nikra' be-sém Miqra'é Qódes leha-rav ha-gaon ha-amatí ha-mefurszam be-khol kicvé errec, Me'ir Libbus Malbim*. Varsó: J. Levenzon, 7. kötet. (Fényképei hozzáférhetők a babel.hathitrust.org oldalon; első kiadás: Varsó: Jichak Goldman, 1867.)
- MIKRA'OT GEDOLOT 2010: Menahem Kohén (szerk.): *Mikra'ot Gedolot ha-Keter. Jehez'kél*. Ramat Gan: Hoca'at 'Universzitat Bar-'Ilán.
- PATMORE 2007: Hector M. Patmore: The Shorter and Longer Texts of Ezekiel. The Implications of the Manuscript Finds from Masada and Qumran. *Journal for the Study of the Old Testament* 32: 231–242.
- RENSBURG 2016: Gary A. Rendsburg: How Could a Torah Scroll Have Included the Word *Za'atu-ti*. *Textus* 26:1–22.
- URBACH 1946: Efraim A. Urbach: Nevu'á ve-halakhá. *Tarbíc* 18:1, 1–27.

„MENE, MENE, TEKEL, UFARSZIN”

ENIGMA A FALON

BERDE IMRE

1. Bevezetés

Dániel könyve egyike azon bibliai textusoknak, melyek folyamatosan a tudományos vizsgálódás kereszttüzeiben állnak. Ezt valószínűleg annak köszönheti, hogy teleologikus történelemszemlélete¹ és eszkatologikusnak tekinthető módon leírt profetikus világtörténelmi vázlata² máig izgatja a bibliakutatók kíváncsiságát, nem is beszélve Dániel személyével,³ vagy a könyv keletkezésével⁴ kapcsolatos szélsőségekig elmenő ellentmondásos véleményekről, illetve történelmi kérdésekről.⁵ Ennek megfelelően óriási szakirodalmi bázisa alakult ki, melyek pusztán bibliográfiai áttekintése is emberfeletti feladatnak minősül.⁶

Ez különösen igaz a Belszár lakomája közben falon megjelent kéz által írt rejtélyes üzenet megfejtésével kapcsolatos kérdésekre. Jelen munka erre a feliratra koncentrál, mely történelmi és műfaji kontextusának vizsgálata után a Dániel általi megfejtését kísérli meg interpretálni egyrészt enigmatikus kifejezésként,⁷ majd tágabb történelmi–szöveges kontextusban enigmatikus eseményként.⁸ Ezen belül is mindkét esetben a lehetséges szentírásbeli profetikus szintek beazonosítása áll a fókuszban.

¹ A történelemfilozófiai és történelmi eszkatológiai kérdésekhez kapcsolódóan tájékozódásul ld. Bultmann 1994; Carr 1995; Löwith 1996; Kuhn 2002; Gyurgyák–Kisantal 2006.

² Walvoord 2014, 9–19.

³ Dániel alakjára vonatkozó vitákhoz tájékozódásul és összefoglalásul ld. Day 1980; Walvoord 2015, 30–33; Klein 2018.

⁴ Dániel könyvének kétnyelvűségéhez történetkritikai és nyelvészeti szempontból ld. főleg Kitchen 1965 és Collins 1993, valamint összefoglalásul ld. Koltai 2014. A konzervatív állásponthoz összefoglalásul ld. Yamauchi 1980 és Walvoord 2015, 24–25, 35–39. Általános történelmi vitákhoz ld. Millard 2012. A bibliakritikai álláspont kritikájához ld. Ruff 2009, 70–77; Grill 2010.

⁵ A történettudomány és a teológia viszonyában számomra irányadó tudományos filozófiai megközelítést ajánl Ruff 2009, 33–92.

⁶ Pl. a bibliográfiai összefoglalást ld. Thompson 1993. Az utóbbi három évtized kommentárjaihoz ld. Alobaidi 2006; Hill 2006; Newsom 2014; Walvoord 2015.

⁷ Dán 5:24–28.

⁸ Dán 5:18–28.

2. Kontextus

2.1. Történelmi kontextus

Az Újbabiloni Birodalom bukásának⁹ végső pontját nagyon precízen írta le kortárs tanúként Dániel próféta.¹⁰ Azért tekinthető fontosnak ez az esemény, mert ezzel tulajdonképpen az utolsó, ténylegesen mezopotámiai eredetű dinasztia által irányított közel-keleti birodalom szűnt meg,¹¹ habár szellemi, vallási és kulturális szinten ma is tovább él.¹²

Az Újbabiloni Birodalom végnapjait (i. e. 539) érzékletesen ragadja meg Dániel könyvében, ugyanis Belszár régens¹³ (i. e. 552–541/539) lakomája az állam olyan állapotában került megszerzésre, amikor a birodalom a perzsa hódításnak már nem tudott ellenállni. A helyzet megfordítására Nabú-naid babiloni király (i. e. 555–539) még kísérletet tett, azonban a Babilon közelében lezajlott perzsák elleni ütközetet elveszítette.¹⁴ Így a városba a perzsa csapatok jószerével csak bemasíroztak.¹⁵ Ebből a szempontból a Belszár által 1000 főúr meghívásával megrendezett lakomája a babiloni istenek tiszteletére¹⁶ egy nyilvánvalóan kaotikus, a megszűnés határán álló, gyakorlatilag már csak Babilon fővárosát birtokló, bukottnak tekinthető régens rettegésének elfojtására¹⁷ szervezett tivornjának is tekinthető.¹⁸

A birodalomban egyébként szokás volt, hogy az istenek tiszteletére ünnepeket rendeztek. Ezzel kapcsolatban fontos megemlíteni, hogy itt valószínűleg egy tavaszi ünnepségről, mégpedig a tavaszi napéjegyenlőséghez köthető¹⁹ *akitu* fesztivál²⁰ egyik napjáról lehetett szó,²¹ mely a mezopotámiai újév neve volt, vagyis normál körülmények között akár mai értelemben vett hosszúra nyúlt szilveszteri mulatságnak is lehetett volna tekinteni.²² Ennek során tulajdonképpen a babi-

⁹A tágabb, de vázlatos történelmi háttérhez ld. Roaf 1998, 199–202; Yamauchi 2002; De Mieroop 2007, 277–281; Kessler 2011, 133–145; Grüll 2019, 202–205. A konkrét eseménytörténet összefoglalásaként ld. Girshman 1985, 113–115; Briant 2002, 40–44. A birodalom történetéhez tájékozódásul ld. Wiseman 1992. Az újbabiloni zsidó diaszpóra témájához hatalmas szakirodalommal újabban ld. Levavi 2020.

¹⁰Walvoord 2015, 160.

¹¹De Mieroop 2007, 285.

¹²Walvoord 2014, 30–31. Történelmi-kulturális oldalú megközelítéshez recenzió formájában ld. Jakab 2012.

¹³Belszár régensi pozíciójával kapcsolatos történelmi kérdésekhez ld. Walvoord 2015, 163–164, 166; Beaulieu 1989, 90–104, 155–160, 180–203.

¹⁴Nabú-naid uralkodásához tájékozódásul ld. Yamauchi 1995; Beaulieu 1989.

¹⁵A forrásokat és szinkronizációjukat ld. Beaulieu 1989, 219–232. Nabú-naid krónikája az i. e. 556–539 közötti időszak eseményeit örökíti meg (ABC 7 = ÓKTCh H.8, 236–237. Komoróczy Géza ford.)

¹⁶Dán 5:4.

¹⁷Walvoord 2015, 169.

¹⁸Dán 5:1–4. Ezt egyébként bizonyítja, hogy a dolgozatban ezután bemutatni kívánt *akitu* fesztivál Nabú-naid király távolléte miatt hosszú idő után valószínűleg éppen ekkor kerülhetett először megrendezésre, hiszen a király jelenléte nélkül nem volt lehetőség a fesztivált szabályosan megtartani. Ld. Roaf 1998, 201.

¹⁹Auffahrt 1991, 46. Valószínűleg Niszán hónap 1–12. között ünnepelték. Ld. Black 1981, 42; De Mieroop 2003, 271.

²⁰Rövid leírását ld. Roaf 1998, 201–202. Bővebben ld. Lambert 1968; Grayson 1970; Black 1981; Toorn 1990; Auffahrt 1991; Sommer 2000; De Mieroop 2003.

²¹Black 1981, 40; Newsom 2014, 162.

²²Toorn 1990, 23. Meg kell említeni, hogy valószínűleg létezett őszi *akitu* is, amit a második félév kezdetén ünnepeltek. Ehhez ld. Auffahrt 1991, 46.

loni politikai és gazdasági újév kezdetét ünnepelték, mégpedig vallási-társadalmi eseményként, hiszen a babiloni isteneknek tizenkét napon keresztül mutattak be a papok és a király (Marduk főpapjaként)²³ aktív közreműködésével áldozatokat, varázslatokat, illetve imádkoztak hozzájuk.²⁴ Továbbá ezek a napok a gondtalanságról, játékoságról is szóltak,²⁵ tehát a lakomák is beleillettek a közel kéthetes istentiszteletbe, melyektől Dániel valószínűleg tudatosan távol maradt. Azonban ez alkalommal olyan körülmények alakultak ki, ami Isten végleges történelmi ítéletét felgyorsította és órákon belül elhozta,²⁶ ugyanis Belszár részegen a jeruzsálemi Templomból zsákmányolt aranyeszközöket is felhasználta a lakomán, amivel a babiloni istenek nagyságát és legyőzhetetlenségét kívánta demonstrálni,²⁷ vagyis ebben a pillanatban alkoholos befolyásoltság alatt nem tudta vagy nem akarta felmérni reális politikai-katonai helyzetét.²⁸ Ekkor egy kéz négy arámi szót írt a falra a lakoma résztvevői között rémületet keltve, és enigmatikus kijelentést adva ezzel a birodalom sorsáról. A szavak megfejtésére azonban nem voltak képesek a babiloni bölcsek,²⁹ csupán a lakomára, azaz a babiloni istenek tisztelőire meg nem hívott vagy éppen tudatosan távol maradó, prófétaival rendelkező Dániel tudta feloldani a szavak értelmét, miután Belszárnak elmagyarázta az írás falra kerülésének okát.³⁰ Ezzel szoros összefüggésben a birodalom bukásának folyamata és annak a babiloni istentiszteleti lakomába torkollása is az enigma részének tekinthető.³¹

2.1. Műfaji kontextus

Az enigma (αἴνιγμα) görög eredetű műfaj, mely sötét vagy homályos mondást, rejtvényt, fejtörést okozó állítást vagy tettet jelent.³² A szó etimológiája is olyan fejtörőre vagy talányra utal, amit szándékosan homályosan mondanak el, melyre az αἰνίσσασθαι ige jelentése is rávilágít: homályosan mond, sejtet, célzást tesz.³³ Az Ószövetségben a קִיָּה kifejezés feleltethető meg az αἴνιγμα műfajának, melynek gyöke (קוּד) valaminek a csomóba kötését, megcsavarását jelenti, ebből következően a קִיָּה tekervényes, kibogozandó vagy bonyolult mondást jelent.³⁴

Az enigma legemblematisusabb ószövetségi megjelenéseinek összegzését az alábbi táblázat foglalja össze nagy vonalakban:

²³ De Mieroop 2003, 271.

²⁴ Ld. Toorn 1990, 12–22; Auffahrt 1991, 46–55.

²⁵ Toorn 1990, 23.

²⁶ Dán 5:5.

²⁷ Walvoord 2015, 163–166.

²⁸ Egyébként rendkívül ellentmondásos helyzetről van szó, hiszen Belszár olyanra ad ki parancsot, amivel a királyi hatalmát kívánta demonstrálni, de ez egyben hirtelen királysága végét is jelentette. Ld. Polaski 2004, 651–652.

²⁹ Dán 5:7–8. A bölcsek Dániel által megemléltett csoportjaihoz ld. Walvoord 2015, 167. Az asszír és babiloni tudósok életéhez tájékozódásul ld. Esztári–Vér 2014, 11–13.

³⁰ Dán 5:11–28.

³¹ Ld. különösen Dán 5:17–23.

³² Bullinger 2004, 772.

³³ Bullinger 2004, 772; Hack 2008, 127, 130.

³⁴ Egyéb előfordulásait ld. Bullinger 2004, 772; Hack 2008, 127.

| IGEHELY | IGEVERS (KGF) | A הַחֵן JELENTÉSE |
|--------------|---|---|
| 4Móz 12:8 | „Szentől szembe szólok ő vele, és nyilvánvaló látásban; nem homályos beszédek által, hanem az Úrnak hasonlatosságát látja. Miért nem féltetek hát szólni az én szolgám ellen, Mózes ellen?” | homályos beszéd |
| Bír 14:12–19 | „És monda nekik Sámson: Hadd vessek előtökbe egy találós mesét , ha azt megfejtitek nekem a lakodalom hét napja alatt és kitaláljátok; adok nektek harminc inget és harminc öltöző ruhát (...)” | találós kérdés rejtvény |
| 1Kir 10:1 | „A Séba királynéasszonya pedig hallván Salamonnak híréét és az Úr nevét, eljőve, hogy megkísértgesse őt nehéz kérdésekkel .” | nehéz kérdés zavarba ejtő kérdés ³⁵ |
| 2Krón 9:1 | „A Séba királynéasszonya pedig hallván Salamon híréét, eljőve, hogy megkísértse Salamon nehéz kérdésekkel , Jeruzsálembé, igen nagy sereggel és tevékkel, amelyek hoznak vala fűszereket, igen sok aranyat és drágaköveket; és Salamonhoz méne, és beszélt vele mindenekről, amelyek szíven voltak.” | nehéz kérdés zavarba ejtő kérdés |
| Zsolt 49:4–5 | „Az én szájam bölcsességet beszél, szívemnek elmélkedése tudomány. Példabeszédre hajtom fülemet, hárfaszóval nyitom meg mesémet .” | mese homályos beszéd ³⁶ |
| Zsolt 78:2 | „Megnyitom az én számat példabeszédre; rejtett dolgokat szólok a régi időből.” | rejtett dolgok homályos beszéd ³⁷ |
| Péld 1:6 | „Példabeszédnek és példázatnak, bölcsék beszédeinek és találós meséinek megértésére.” | találós mese rejtvény (SZPA) |
| És 11:1 | „És származik egy vesszőszál Isai törzsökéből, s gyökereiből egy virágszál nevededik.” | Maga az igever s homályos beszéd |
| És 21:11–12 | „Jövendölés Dúma ellen: Seirből így kiáltanak hozzám: Vigyázó! meddig még az éjszaka, meddig még ez éj? Szólt a vigyázó: Eljött a reggel, az éjszaka is; ha kérdeni akartok, kérdjétek, forduljatok vissza és jertek el!” | |
| Ez 17:2–10 | „Embernek fia, adj találós mesét , és mondj példabeszédet Izrael házának.” | találós mese találós kérdés/rejtvény ³⁸ |
| Dán 8:23 | „És ezek országai után, mikor elfogynak a gonoszok, támad egy kemény orcájú, ravaszágokhoz értő király.” | homályos szentencia ³⁹ intrika/ravasz beszéd ⁴⁰ |
| Hab 2:6 | „Avagy nem költenek-e ezek mindnyájan példabeszédet róla, és találós mesét reá, mondván: Jaj annak, aki rakásra gyűjti, ami nem övé! De meddig? És aki adóssággal terheli magát!” | találós mese |

³⁵ BDB, הַחֵן szócikk.³⁶ Bullinger 2004, 772.³⁷ Bullinger 2004, 772.³⁸ Bullinger 2004, 772.³⁹ Bullinger 2004, 772.⁴⁰ Hack 2008, 127.

A táblázat ugyan nem a teljesség igényével készült, illetve nem tünteti fel a dolgozat tárgyát képező enigmatikus kifejezést sem, mégis jól kimutatható belőle, hogy az ószövetségben is első-sorban a homályos beszédet, találós kérdést / feladványt / mesét, rejtvényt, ravasz kérdést vagy szentenciát jelöli a מְנֵה מְנֵה תְּקֵל וּפְרִשְׁתִּין kifejezés.⁴¹ Ugyanakkor komplett igei kijelentések vagy próféciák is – tehát a *mene, mene, tekel, ufarszin* kifejezés is – ebbe a műfajba sorolhatók nyelvezetük miatt,⁴² így profetikus műfajnak is tekinthető a megfelelő kontextusban.

3. A falon lévő írás megfejtése

3.1. A falon lévő írás, mint enigmatikus szöveg

3.1.1. Az írás elolvasásának problémája

A falon lévő írással kapcsolatban felmerülő egyik fontos kérdéskör, ami a kutatásokban megjelenik, az elolvasás problémája köré összpontosul. Ugyanis Dániel tudósítása szerint az udvari bölcsek egyike sem tudta kiolvasni vagy elolvasni és értelmezni a falra rótt írást.⁴³ Ennek megfejtésére számos elmélet látott már napvilágot.

Már a rabbinikus irodalom is foglalkozott a kérdéssel négy egyszerű kódolási technika mentén, melyek Belszár bölcseinek valószínűleg komoly értelmezési problémát jelenthettek volna: (1) az *atbas* rejtjelezés szerint a héber ábécé betűinek felcserélése szimmetrikusan történik, tehát az első betűt az utolsóval, a másodikat az utolsó előttivel helyettesítik és így tovább;⁴⁴ (2) öt oszlopban elhelyezett szövegről lehet szó, melyet így függőlegesen kellett olvasni; (3) a szavakban lévő más-salhangzók sorrendjének felcserélése történt meg; (4) a szavak első két magánhangzója fordult meg.⁴⁵

A későbbi kutatások találgatásokba bocsátkozva a bölcsek számára ismeretlen jelképeket hoznak fel,⁴⁶ vagy ismeretesek olyan elgondolások is, amelyek csak egy Dániel számára olvasható, egyébként mások számára értelmetlen firkálmányról szólnak.⁴⁷ Másik feltételezés szerint csak Belszár és Dániel látta a feliratot, így a bölcsek hasonló szituációba keveredtek, mint Nabukodonozor álmának megfejtésekor, azaz először Isten kinyilatkoztatásának tartalmát, majd értelmét kellett volna prezentálniuk, ami prófétai szellem nélkül lehetetlen volt.⁴⁸ Egy ehhez hasonló elképzelés szerint Belszár nagyon jól tudta, milyen üzenet áll a falon, azonban rémületében szüksége volt magyarázatra és megerősítésre annak tartalmát illetően, amit csak Dániel tudott megadni

⁴¹ Ld. BDB, מְנֵה מְנֵה szócikk.

⁴² Hack 2008, 130.

⁴³ Dán 5:8.; Segal 2013, 162–163.

⁴⁴ MZSL, *atbas* szócikk. Ennek geopolitikai célzatú alkalmazásához és kritikájához ld. Broida 2012, 11. Ld. még a további rabbinikus írásmagyarázati technikákhoz tájékozódásul Tigay 1983. A *másál*hoz ld. Hack 2008, 7–153; Hack 2019.

⁴⁵ Ld. Polaski 2004, 655; Segal 2013, 162.; Clermont-Ganneau 1887, 88.

⁴⁶ Charles 1929, 57–59; Walvoord 2015, 167.

⁴⁷ Zimmermann 1965, 206.

⁴⁸ Dán 4:5–6:15.; Polaski 2004, 653–655; Segal 2013, 166–174. Ld. még a kérdésben a hagyományok perspektívájából Komoróczy 1995, 151.

neki.⁴⁹ Ugyanakkor bizonyos feltételezés szerint Belszár szorongását az író kéz látványa és a nem értett írás együttesen okozta, amit fokozott az a tény, hogy habár az írás pontosan egy megvilágított területen volt látható, mégis inkompetensnek bizonyultak elolvasását tekintve.⁵⁰

Más hipotézis szerint csupán súlymértékek arámi rövidítései jelentek meg a falon,⁵¹ vagy kontextus nélküli számjegyek, melyek így értelmezhetetlenek voltak, és Dániel a számjegyekhez rendelt súlymértékekkel tette olvashatóvá az enigmát.⁵² Ez felveti azt az ALT által is megemlíttet szempontot, hogy a szavak vagy súlymérték-rövidítések egyáltalán el voltak-e választva egymástól vagy sem.⁵³ Újabban a mezopotámiai ómenirodalomhoz kapcsolódó kommentár-technikák kutatásába is bekerült a Dániel által megfejtett enigma, azt feltételezve, hogy a falon akkád logogrammák formájában jelent meg az írás.⁵⁴ BREWER még ennél is tovább megy, amikor javaslatában ékírásos számjeleket említ, melyeket aztán szerinte Dániel arámiul tolmácsolhatott súlymértékek meghatározásával.⁵⁵ A talán leginkább elfogadott vélemény viszont az, hogy mivel Dániel arámiul olvasta ki és arámi szójátékkal prezentálta a megfejtést, valószínűleg pontosatlan magánhangzó-írás volt olvasható a falon ékírás helyett.⁵⁶ Ez pedig egy enigma esetében különösen nehezített pálya a megfejtésre vállalkozónak, hiszen a magánhangzók hiánya rengeteg lehetőséget ad a szavak kiolvasásához, hacsak valaki már előre nem tudja, mit kellene kiolvasni.⁵⁷

A másik nehézséget az írás iránya is okozhatta, hiszen elképzelhető, hogy függőlegesen, felülről lefelé haladva kellett kiolvasni a szavakat.⁵⁸ Így egy mássalhangzójelölő-írással falra rótt függőlegesen olvasható arámi szöveget kellett volna elolvasniuk a bölcseknek, tehát már csak az olvasás iránya kihívás elé állította őket.⁵⁹

Szintén problémát jelenthetett az is, hogy a szavakat egy mondatként kellett-e értelmezni, mint az orákulumokat általában. Amennyiben elfogadnánk ezt a feltételezést, akkor is úgy tűnik, hogy a perzsa hódítás biztos bekövetkeztére figyelmeztetett a falon lévő írás.⁶⁰ A számos perspektívából közelítő modellek közül sok elképzelhetőnek tűnik, lévén hogy a feliratról a Szentírásban csak a dánieli felolvasásából értesülünk. Ez viszont egy sokkal fontosabb szempontra irányítja a figyelmet az enigmával kapcsolatban, nevezetesen annak Dániel általi felolvasásának hitelességére, hiszen bölcsességének összetevője nemcsak a tanulásra való különös nyitottságában rejlett, hanem a Szent Szellem vele való jelenlétében is, így kompetenciája magasan a babiloni bölcsek fölé emelkedett.⁶¹

⁴⁹ Zimmermann 1965, 207.

⁵⁰ Polaski 2004, 652–658.

⁵¹ Ez ilyen formában képzelhető el: מנאמפפ vagy ממחפפ. Ld. Alt 1954, 304–305.

⁵² A kérdéshez összefoglalásul ld. Kirchmayr 2010.

⁵³ Alt 1954, 305.

⁵⁴ Ld. összefoglalásul Broida 2012; Esztári–Vér 2014; Newsom 2014, 170–172.

⁵⁵ Hipotézisét arra alapozza főleg, hogy a szövegben a „kéz ujjai” írtak a falra, nem pedig a kéz egy ujja, amit ékírásra utaló mozzanatoknak tekint a történetben. Ld. Brewer 1991, 313–315.

⁵⁶ Walvoord 2015, 168.

⁵⁷ Walvoord 2015, 175.

⁵⁸ Ehhez ld. még mindig Segal 2013, 162.

⁵⁹ Esztári–Vér 2014, 16; Walvoord 2015, 175.

⁶⁰ Zimmermann 1965, 205.

⁶¹ Grill–Csalog 2020, 31.

3.1.2. A szöveg megfejtése a paronomázia elve alapján

A falon lévő írás három szóból állt, melyek közül egy ismétlődött, így összesen négy szavas enigma volt olvasható Belszár lakomáján: מִנָּה מִנָּה תְּקֵל וּפְרָסִין.⁶² A szavak teljesen hétköznapi jelentéstartalommal bírtak, ugyanis ezek egytől egyig nemzetközileg ismert ókori súlymértékek elnevezései,⁶³ tehát a szavak alapjelentése ismert volt számukra, miután Dániel felolvasta a szöveget. Azonban a szöveg aktuális üzenete csak a prófétai Szellemmel rendelkező Dániel számára volt ismert, aki a négy szóba sűrített prófécia szimbolikus jelentését feloldotta, melynek módszereként a paronomázia stíluseszköze nevezhető meg.⁶⁴

A paronomázia tulajdonképpen olyan stíluseszköz, melynek lényege, hogy egy adott szót hasonló hangzású vagy alakú szóval ismétlünk vagy rímeltetünk attól függetlenül, hogy azok eredetükben vagy jelentésükben különböznek vagy hasonlítanak.⁶⁵ Dániel ez alapján interpretálhatta Belszárnak a falon lévő írás jelentését.⁶⁶

Az enigmatikus szöveg esetében Dániel azt az inspirációt kapta a Szent Szellemtől, hogy a falra felírt súlymértékek igejyökeire rímelő vagy hasonlóan hangzó szavakkal mondjon mondatokat, melyek egymás mellé helyezésével a szöveg mélyebb, profetikus értelme került megvilágításba.⁶⁷ Azaz a szavakat első körben megmagyarázta, majd egy második profetikus szinten interpretálta.⁶⁸ A Dániel által mondott mondatok és a falon lévő enigmatikus szöveg szavainak efféle kapcsolatát a következő táblázat⁶⁹ próbálja összefoglalni:

| | | | | |
|-------------------------------------|--|---|-----------------------------------|---|
| Enigma | מִנָּה מִנָּה | תְּקֵל | וּפְרָסִין | |
| Enigma értéke | 1+1 mina | 1 sékel | 2 x ½ mina | |
| Paronomázia (rímelő igejyök) | מִנָּה | תְּקֵל | פֶּרַס | |
| Paronomázia jelentése | számol / számoz ⁷⁰ | mér / mérlegel ⁷¹ | eloszt | Perzsia |
| Dániel magyarázata (KGF) | „...számba vette Isten a te országlásodat és véget vet annak.” | „...megméréttel a mérlegen és híjával találtattál.” | „...elosztatott a te országod...” | „...és adatott a médeknek és perzsáknak.” |
| Versfelek | A | B | | |
| Versfelek értéke | Stabil (= 2 mina) | Csökkenő, felaprózott | | |

⁶² A szavak számát is többen vitatják, melyhez összefoglalásul ld. Kirchmayr 2010, 485. A két irányzathoz vö. Collins 1993, 250; Bauer 1996, 126. További variációkat sorol fel Brewer 1991, 310–311.

⁶³ A súlymértékeket az i. e. 6. századra vonatkozóan SI-mértékegységrendszerbe Jursa 2010, xvii. alapján átszámolva: mina ≈ 500 gr sékel ≈ 8,3 gr félmina ≈ 250 gr. Ld. óriási szakirodalommal Jursa 2010.

⁶⁴ Hack 2008, 131.

⁶⁵ Bullinger 2004, 307, 774; Broida 2012, 9.

⁶⁶ Bullinger 2004, 317.

⁶⁷ Hack 2008, 131.

⁶⁸ Clermont-Ganneau 1887, 89–90.

⁶⁹ A táblázat átdolgozott formában került átvételre: Hack 2008, 133.

⁷⁰ Walvoord 2015, 176.

⁷¹ Walvoord 2015, 176.

A táblázatból először is a paronomázia tűnik ki, ahol az enigma tényleges elemei a אָנָּךְ, a לְקַלְּךָ és a חֲסִידֶיךָ súlymértékek igepárjai. A szövegben ismétlődő, ezáltal kihangsúlyozott mina arámi gyöke számolást jelent, ami Dániel magyarázata szerint Belszár uralkodásának napjaira, illetve annak végére utal. A sékel ige-gyöke mérést jelent, ami Belszár uralkodásának minőségét vagy uralkodói teljesítményét minősíti. A félmina vagy szó szerint elosztott mina gyöke pedig elosztást jelent, ami azonos alakú a felosztók participiummal és a perzsák kifejezés többszámával. Ez Belszár „királyságának” történelmi aktualitására utal: egyrészt a társuralkodásban már eleve felosztott babiloni királyság tényét rögzíti, másrészt azt, hogy a birodalom méd–perzsa uralom alá kerül.⁷²

A fenti táblázat ugyanakkor rámutat a szövegben megfigyelhető és érzékelhető Újbabiloni Birodalmat illető általános értékcsökkenésre is. Ezt a szöveg a két minához képest értéktelenebb sékellel, illetve félminákkal jelzi.⁷³ Utóbbi ráadásul a birodalom felosztottságára nemcsak utal, hanem tulajdonképpen véglegesíti is azt, hiszen az említett súlymértékek csökkenő tendenciája eleve a felosztás vagy felosztottság, illetve a területi csökkenés növekvő mértékét jelzi. A szöveg így egy olyan kiegyensúlyozott tömör költői sorként is értelmezhető, melynek első, stabilitást kifejező feléhez képest a második fele a használt súlymértékek csökkenésével a birodalom hanyatlását képvisíti.

3.2. A falon lévő írás, mint enigmatikus esemény

Ahogy az a bevezetésben említve volt, az enigma az *akitu* fesztivál alatt kerülhetett a királyi palota falára, mely rendezvényben tulajdonképpen súlyos történelmi folyamatok és eseménysorozatok összpontosultak. Ezért enigmatikus eseménynek is tekinthető a falon megjelent szöveg. Mivel egyetlen udvari bölcs sem tudta megfejteni az írást, Belszár a királynő tanácsára Dánielt hívatta annak megfejtésére.⁷⁴ Dániel viszont még a falra írt orákulum megmagyarázása előtt a királynak prédikáció⁷⁵ formájában röviden összefoglalta a birodalom történetét Istenhez való viszonyának tükrében Nabukodonozor uralkodásától Belszárig, mellyel így tulajdonképpen a birodalom virágkorától a bukásáig ívelő időszak két végpontját is kontrasztba állította.⁷⁶

Beszédében kiemelte Nabukodonozor tekintélyét, illetve hatalmának Istentől származó voltát, valamint hogy ezért Isten jogosan számon is kérhette őt, mivel nem Istennek, hanem magának tulajdonította hódításait.⁷⁷ Ezért ecsetelte Dániel Nabukodonozor átmeneti megtévelyedését és annak megalázkodásához,⁷⁸ majd megtéréséhez vezető hatását.⁷⁹ Ugyanis habár Belszár is ismer- te Nabukodonozor bizonyosságát, mégsem ennek megfelelően élt, hanem egészen istenkáromlásig jutott, amikor a jeruzsálemi Templomból zsákmányolt szent edényekből ivott a babiloni istenek

⁷²A paronomáziákhoz ld. Hack 2008, 131.

⁷³Hack 2008, 132.

⁷⁴Dán 5:10–12; Walvoord 2015, 168–170.

⁷⁵Dán 5:17–23; Walvoord 2015, 172.

⁷⁶Newsom 2014, 161.

⁷⁷Walvoord 2015, 173.

⁷⁸Nabukodonozor átmeneti tévelygésére vonatkozó liberális és konzervatív vitához ld. Henze 1999; Walvoord 2015, 152–154.

⁷⁹Ld. Dán 4:1–34.

tiszteletére, mintegy azokat emelve az igaz Isten fölé, akinek az Újbabiloni Birodalom a felemelkedését köszönhette.⁸⁰ A falon lévő írás magyarázata ezután következett.

Dániel prédikációja⁸¹ és a falra írt enigma így egységes prófécianak is tekinthető, hiszen a múlt, a jelen és a jövő magabiztos, Isten Szellemétől származó értékelését tartalmazzák együttesen. A Belszárnak mondott feddést a falra rótt négy szó magába sűrítve visszavonhatatlan ítéletalkotással nyugtázza, melynek összefoglalását az alábbi táblázat szemlélteti:

| Idősík | Dániel prédikációja | A falon lévő írás | | Politikai korszak |
|--------|---|-------------------|------------|--|
| | | szövege | értéke | |
| Múlt | „Te, oh király! A felséges Isten birodalmat és méltóságot, dicsőséget és tisztességet ada Nabukodonozornak, a te atyádnak... De mikor a szíve felfuvalkodott, és a lelke megkeményedett megátalkodottan: levetteték az ő birodalmának királyi székéből, és dicsőségét elvevék tőle; és az emberek fiai közül kivették, és az ő szíve olyaná lón, mint a barmoké...” ⁸² | כִּנְזָר | 1 mina | Nabukodonozor uralkodása, virágkor (i. e. 605–562) |
| | „...míg megismeré, hogy a felséges Isten uralkodik az emberek országán, és azt helyezteti arra, akit akar” ⁸³ | כִּנְזָר | 1 mina | |
| Jelen | „És te, Belszár, az ő fia, nem aláztad meg a szívedet... az Istent pedig... nem dicsőítetted.” ⁸⁴ | לְקֵל | 1 sékel | Zavaros időszak, „trónviszály” (i. e. 562–556) |
| | „Azért küldetett ő általa ez a kéz, és jegyeztetett fel ez az írás.” ⁸⁵ | פְּרָזָר | 2 x ½ mina | Nabú-naid és Belszár (i.e. 552–541/539) társuralkodása |
| Jövő | | | | A méd-perzsa hódítás |

⁸⁰Dán 4:14, 28; Walvoord 2015, 174.

⁸¹A Dán 4:5–6:1. szakasz hitelességére vonatkozóan is régóta zajlik egy vita, ami a maszoréta és a görög szövegváltozatok egymástól való eltérésén alapszik. Alapvetően három modell alakult ki a témában: (1) egy közös szöveg bővítésével kialakult változatnak tekintendő a görög és a maszoréta szöveg; (2) egy közös szöveg átírata a maszoréta és görög változat; (3) a maszoréta és a görög szövegek egymástól függetlenül, így eltérő módon rögzített változatai Dániel történetének. Többen vannak, akik a terjedelmesebb maszoréta változatot fogadják el eredetinek, és a görög variánst annak fordításaként értelmezik. A vita összefoglalásaként ld. Young 2016.

⁸²Dán 5:18–21a. (KGF)

⁸³Dán 5:21b. (KGF)

⁸⁴Dán 5:22–23. (KGF)

⁸⁵Dán 5:24. (KGF)

Ahogy a táblázatból látható, a falra írt enigma már ismertetett elemei megfeleltethetők Dániel prédikációjának bizonyos szakaszaival, melyek az Újbabiloni Birodalom adott korszakait az Úrhoz való viszony tükrében, értékelő módon mutatják be. Tehát az enigmatikus szöveg szavai egy-egy történelmi korszakhoz vagy eseményhez köthetők, illetve ezt magukba sűrítve hordozzák. Ugyanakkor megemlítendő, hogy a Dániel által felolvasott súlymértékek egymáshoz való aránya egyenlőtlenségben kifejezve:⁸⁶ $(1 \text{ mina} + 1 \text{ mina}) > 1 \text{ sékel} < (2 \times \frac{1}{2} \text{ mina})$.

Ebbe az egyenlőtlenségbe pedig jól illeszkednek a táblázatban felvázolt politikai korszakok az Istenhez való viszony tükrében is,⁸⁷ amit Dániel konkrét korszakokhoz köthető prófétai megnyilvánulásai is demonstráltak.⁸⁸ Ugyanis nem véletlen, hogy az Újbabiloni Birodalom fénykorában, illetve végidejében kellett ilyen minőségben fellépnie.

Ennek megfelelően az enigma elején látható ismétlés talán nemcsak nyomatékosítás vagy az elbeszélés bevezetése⁸⁹ céljából történt, hanem az első esetben a נבוכדנצר Nabukodonozor uralkodásának első, Isten tisztelete nélküli szakaszára utal,⁹⁰ míg az ismétléssel a megtévelyodését követő időszakra történik hivatkozás, és a kettőt azonos mértékegységgel jelölve egyértelműen jelzi, hogy mindkét szer Isten helyezte a trónra. Ezt követően Nabukodonozor uralkodásához képest súlytalan királyok következtek a birodalom élén, amit a נבוכדנצר értéke mutat. Ezt mintegy ebből a zűrzavarból kinőve Nabú-aid és Belszár társuralkodása követte, akiknek a Nabukodonozor utáni trónviszályos időszakhoz képest mindennemű probléma ellenére stabilnak és hosszúnak tekinthető az uralkodása, mégsem ér fel kettejük együttes teljesítménye sem ősükéhez.⁹¹ Ezt fejezi ki a félminák értéke, valamint a birodalom médek és perzsák általi elfoglalását is, amivel tulajdonképpen Belszár, mint utolsó babiloni uralkodót egyúttal a legértéktelebbnek tekinti, hiszen még csak király sem volt, mégis mindent elveszített.⁹² Ezt egyébként az enigma megfejtéséig vezető út is kiválóan mutatja, azaz hogyan szembesült Belszár régens fokozatosan a bürokratikus hatalmánál magasabb rendű erővel,⁹³ mely nemcsak számára, hanem birodalmára nézve is végzetesnek bizonyult. A נבוכדנצר kifejezés tehát, mivel a birodalom állami szintű megszűnését is jelzi a méd-perzsa hódításra való utalással, nemcsak személyi, hanem tisztán állami szintű értelmezést is ad az enigma és Dániel magyarázatának. Ugyanis a birodalom egyértelműen Nabukodonozor idejében élte virágkorát, amit a נבוכדנצר jelez. Halála után zavaros, összeesküvésekkel terhes átmeneti időszak következett, melyet a virágkor szintjéhez képest az Úr a נבוכדנצר értékével minősített. Ebből nőtt ki a נבוכדנצר értékével jelzett Nabú-aid és Belszár uralma, mely állami és társadalmi szintű megosztottságot eredmé-

⁸⁶Jursa 2010, xvii. alapján. Ld. még a 63. lábjegyzetet.

⁸⁷A súlymértékekhez számos variációban történt már történelmi esemény hozzárendelése. Ezeket ld. Brewer 1991, 311–312.

⁸⁸A prófétai elhívással rendelkező személyek alapkritériumai: (1) Isten választotta el a prófétai feladatra, melynek során Isten üzenetének tolmácsolására kapott képességet; (2) Isten hívta el általában életet megváltoztató rendkívül mély Istennel való találkozás élménye során a prófétai tevékenység végzésére, tehát nem önkényes küldetésudat motiválta; (3) Isten kente föl a prófétai szolgálatra; (4) mindig az Isten által kijelölt időben teljesítette be küldetését. Ld. Németh 2013, 9.

⁸⁹Kirchmayr 2010, 485–486.

⁹⁰Vö. Nabukodonozor viszonyát a babiloni istenekhez saját vallomása alapján: ÓKTCh H.3.

⁹¹Ehhez ld. Clermont-Ganneau 1887, 99.

⁹²Esztári-Vér 2014, 15–16.

⁹³Polaski 2004, 254.

nyezett, ugyanis Marduk tisztelete helyett Szín isten tiszteletét erőltette. Ezzel a vallási reformmal a papságot és a társadalmat is maga ellen fordította, lázadásokat, így éhínséget és járványokat generálva, amit Nabú-naid önkéntes elvonulása Témánba csak fokozott, míg végül a nemzetközi erőviszonyok méd-perzsák javára való változása meg is pecsételte a birodalom sorsát.⁹⁴

4. Befejezés

A „mene, mene, tekell, ufarszin” enigma témaköréhez tartozó kommentároknak, értelmezéseknek, tanulmányoknak se szeri, se száma. Ezért jelen tanulmány elsősorban az enigma megfejtésének körülményeire, illetve az enigma műfaji adottságaiból fakadó, a Szentírásban felfedezhető, lehetséges profetikusszintek beazonosítására koncentrált.

Bemutatásra került, hogy Dániel megfejtésének nagyon fontos része az azt megelőző prédikációja, amit Belsazárnak címezve mondott el. Ebben már megjelennek három idősíki profetikusszintek, melyek az enigmához kötik, amit a prédikáció és az írás megfejtése közötti átvezető mondat is jelez.⁹⁵ A szöveg szavainak paronómázia elve alapján történő megfejtése mögött viszont egyértelműen prófétai Szellem állt, hiszen olyan többszörös, sem történelmi, sem filológiai érvekkel elégségesen nem magyarázható összefüggések észlelhetők a dánieli történelmi múlt, jelen és jövő síkjában, melyek egyéni, közösségi, társadalmi, állami és minimum korabeli (közép-keleti) regionális szinten is abszolút kijelentett igazságot tartalmaztak Isten ítéletének formájában. A falra írt szavak azonban nemcsak szellemi-erkölcsi ítéletet közvetítettek, hanem történelmi eseményekben beazonosítható, extra rövid időn belül bekövetkező történelmi ítéletet is, mely ugyanakkor az örökkévalóság mindig érvényes szellemi törvényét is magában hordozza, illetve tanulságként az Istennel való személyes kapcsolat tekintetében mára vonatkozóan is közvetíti.

Bibliográfia

- ALOBALDI 2006: Alobaidi, Joseph: *The Book of Daniel: The Commentary of R. Saadia Gaon. Edition and Translation*. Frankfurt: Lang.
- ALT 1954: Alt, Albrecht: Zur Menetekel-Inschrift. *Vetus Testamentum* 4(3): 303–305.
- AUFFAHR 1991: Auffahrt, Christoph: *Der drohende Untergang. „Schöpfung” in Mythos und Ritual im Alten Orient und in Griechenland am Beispiel der Odyssee und des Ezechielbuches*. Berlin – New York: Walter de Gruyter.
- BAUER 1996: Bauer, Dieter: *Das Buch Daniel*. Stuttgart: Katolisches Bibelwerk.
- BDB: Brown, Francis – Driver, S. R. – Briggs, Charles A.: *The Brown–Driver–Briggs Hebrew and English Lexicon*. Massachusetts: Hendrickson Publisher – Peabody, 2006.
- BEAULIEU 1989: Beaulieu, Paul-Alain: *The Reign of Nabonidus King of Babylon 556–539 BC*. New Haven & London: Yale University Press.

⁹⁴Roaf 1998, 199–201. A babiloni vallási és társadalmi összefüggések vázlatául még mindig ld. Toorn 1990.

⁹⁵Dán 5:24–25.

- BLACK 1981: Black, Jeremy A.: The New Year Ceremonies in Ancient Babylon: „Taking Bel by the Hand” and a Cultic Picnic. *Religion* 11: 39–59.
- BREWER 1991: Brewer, David Instone: Mene Mene Teqel Uparsin: Daniel 5:25 in Cuneiform. *Tyndale Bulletin* 42(2): 310–316.
- BRIANT 2002: Briant, Pierre: *From Cyrus to Alexander. A History of the Persian Empire*. Grand Rapids, MI: Eisenbrauns.
- BROIDA 2012: Broida, Marian: Textualizing Divination: The Writing on the Wall in Daniel 5:25. *Vetus Testamentum* 62, 1–13.
- BULLINGER 2004: Bullinger, Ethelbert W.: *Figures of Speech Used in the Bible*. Grand Rapids, MI: Baker Books.
- BULTMANN 1994: Bultmann, Rudolf: *Történelem és eszkatológia*. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.
- CARR 1995: Carr, E. H.: *Mi a történelem?* Budapest: Osiris Kiadó.
- CHARLES 1929: Charles, Robert Henry: *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*. Oxford: Clarendon.
- CLERMONT-GANNEAU 1887: Clermont-Ganneau, M.: Mene, Tekel, Peres and the Feast of Belsazar. *Hebraica* 3(2): 87–102.
- COLLINS 1993: Collins, John J.: *A Commentary on the Book of Daniel. (Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible.)* Minneapolis, MN: Fortress Press.
- DAY 1980: Day, John: The Daniel of Ugarit and Ezekiel and the Hero of the Book of Daniel. *Vetus Testamentum* 30(2): 174–184.
- DE MIEROOP 2003: De Mieroop, Marc Van: Reading Babylon. *American Journal of Archaeology* 107(2): 257–275.
- DE MIEROOP 2007: De Mieroop, Marc Van: *A History of Ancient Near East ca. 3000–323 BC*. Oxford: Blackwell.
- ESZTÁRI–VÉR 2014: Esztári Réka – Vér Ádám: Írás a falon. Dán 5:25 a mezopotámiai ómenirodalom tükrében. *Axis – Vallástörténeti folyóirat* 3(2): 9–28.
- GIRSHMAN 1985: Girshman, Roman: *Az ókori Irán. Médek, perzsák, pártusok*. Budapest: Gondolat.
- GRAYSON 1970: Grayson, Kirk A.: *Chronicles and the Akitu Festival*. In Finet, André (ed.): *Actes de la XVII^e Rencontre Assyriologique Internationale, Université Libre de Bruxelles, 30 juin – 4 juillet 1969. Publications du Comité Belge de Recherches Historiques en Mésopotamie*. Ham-sur-Heure: Comité Belge de Recherches Historiques en Mésopotamie, 160–170.
- GRÜLL 2010: Grüll Tibor: A „frissensült király”. Az ókori Izrael története történetkritikai előadásban. *BUKSZ – Budapesti Könyvszemle* 22(2): 104–110.
- GRÜLL 2019: Grüll Tibor: *Bibliai történelem. Ószövetség. Ideiglenes jegyzet*. Budapest: Szent Pál Akadémia.
- GRÜLL–CSALOG 2020: Grüll Tibor – Csalog Eszter: *Zsidó próféta Babilónban – zsidó történetíró Rómában. Flavius Josephus összefoglalása Dániel könyvéről*. In Kókai Nagy Viktor (szerk.): *A sokoldalú Josephus. Konferenciakötet*. Komárom–Komárno: Selye János Egyetem, RTK, Josephus Kutatóintézet, 26–54.

- GYURGYÁK–KISANTAL 2006: Gyurgyák János – Kisantal Tamás (szerk.): *Történet-elmélet I–II*. Budapest: Osiris.
- HACK 2008: Hack Márta: *Stílus és verselés Salamon példabeszédeiben. A héber másál műfaja és szerkezete*. PhD. diss. <https://or-zse.hu/disszertaciok-ertekezesek> (Letöltve: 2020.10. 06.)
- HACK 2019: Hack Márta: Másál és költői nyelv. *Studia Biblica–Bibliai Tanulmányok* 1(1): 9–30.
- HENZE 1999: Henze, Matthias: *The Madness of King Nebuchadnezzar. The Ancient Near Eastern Origins and Early History of Interpretation of Daniel 4*. Leiden: Brill.
- HILL 2006: Hill, Robert C.: *Theodoret of Cyrus: Commentary on Daniel*. Atlanta: SBL.
- JAKAB 2012: Jakab Attila: Frederick Mario Fales: Guerre et paix en Assyrie Religion et impérialisme. (Les Conférences de l'École Pratique des Hautes Études 2.) Les Éditions du Cerf, Paris 2010. *Antik Tanulmányok* 56(2): 313–326.
- JURSA 2010: Jursa, Michael: *Aspects of the Economic History of Babylonia in the First Millenium BC. Economic Geography, Economic Mentalities, Agriculture, the Use of Money and the Problem of Economic Growth. IV. Alter Orient und Altes Testament. Band 377*. Münster: Ugarit-Verlag.
- KESSLER 2011: Kessler, Rainer: *Az ókori Izrael társadalma. Történeti bevezetés*. Budapest: Kálvin Kiadó.
- KIRCHMAYR 2010: Kirchmayr, Karl P.: Mene–tekel–uparsin. *Vetus Testamentum* 60(3): 483–486.
- KITCHEN 1965: Kitchen, Kenneth A.: *The Aramaic of Daniel*. In Wiseman, Donald J. (ed.): *Notes on Some Problems in the Book of Daniel*. London: The Tyndale Press. 31–79.
- KLEIN 2018: Klein, Reuven Chaim Rudolf: Identifying the Daniel Character in Ezekiel. *Jewish Bible Quarterly* 46(4): 231–241.
- KOLTAI 2014: Koltai Kornélia: A kétnyelvűség szerepe Dániel könyvében. *Axis – Vallástörténeti folyóirat* 3(2): 29–38.
- KOMORÓCZY 1995: Komoróczy Géza: *Bezárkózás a nemzeti hagyományba. Az értelmiség felelőssége az ókori Keleten. Tanulmányok ókori keleti szövegek értelmezése köréből*. Budapest: Osiris.
- KUHN 2002: Kuhn, Thomas S.: *A tudományos forradalmak szerkezete*. Budapest: Osiris.
- LAMBERT 1968: Lambert, Wilfred G.: Myth and Ritual as Conceived by the Babylonians. *Journal of Semitic Studies* 13(1): 104–112.
- LEVAVI 2020: Levavi, Yuval: The Neo-Babylonian Empire: The Imperial Periphery as Seen from the Centre. *Journal of Near Eastern History* 7(1): 59–84.
- LÖWITH 1996: Löwith, Karl: *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei*. Budapest: Atlantisz.
- MILLARD 2012: Millard, Alan R.: *Daniel in Babylon. An Accurate Record?* In Hoffmeier, James K. – Magary, Dennis R. (eds.): *Do Historical Matters Matter a Faith? A Critical Appraisal of Modern and Postmodern Approaches to Scripture*. Wheaton: Crossway.
- NEWSOM 2014: Newsom, Carol Ann: *Daniel: A Commentary*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- NÉMETH 2013: Németh Sándor: A prófétai szolgálat. *Új Exodus* 26(2): 6–14.
- POLASKI 2004: Polaski, Donald C.: Mene, Mene, Tekel, Parsin: Writing and Resistance in Daniel 5 and 6. *Journal of Biblical Literature* 123(4): 649–669.

- ROAF 1998: Roaf, Michael: *A mezopotámiai világ atlasza. Az ókori Mezopotámia, Anatólia, Irán, Palesztina és Szíria*. Budapest: Helikon – Magyar Könyvklub.
- RUFF 2009: Ruff Tibor: *Az Újszövetség és a Tóra*. Budapest: József Műhely.
- SEGAL 2013: Segal, Michael: Rereading the Writing on the Wall (Daniel 5). *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft* 125(1): 161–176.
- SOMMER 2000: Sommer, Benjamin D.: The Babylonian Akitu Festival: Rectifying the King or Renewing the Cosmos? *Journal of Ancient Near Eastern Society* 27: 81–95.
- THOMPSON 1993: Thompson, Henry O.: *The Book of Daniel: An Annotated Bibliography*. New York: Garland.
- TIGAY 1983: Tigay, Jeffrey H.: *An Early Technique of Aggadic Exegesis*. In Tadmor, H. – Weinfeld, M. (eds.): *History, Historiography and Interpretation. Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*. Jerusalem: The Magna Press – The Hebrew University, 169–192.
- TOORN 1990: Toorn, Karen van der: Het Babylonische Nieuwjaarfeest. *Phoenix – Bulletin van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap – Ex Oriente Lux* 36(1): 10–30.
- YAMAUCHI 1980: Yamauchi, Edwin M.: Hermeneutical Issues in the Book of Daniel. *Journal of the Evangelical Theological Society* 23(1): 13–21.
- YAMAUCHI 1995: Yamauchi, Edwin: *Nabonidus*. In Bromiley, Geoffrey W. (ed.): *The International Standard Bible Encyclopedia. Vol. 3*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 468–470.
- YAMAUCHI 2002: Yamauchi, Edwin: *The Eastern Jewish Diaspora under the Babylonians*. In Chavalas, Mark W. – Younger, K. Lawson (eds.): *Mesopotamia and the Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 357–377.
- YOUNG 2016: Young, Ian: *The Original Problem: The Old Greek and the Masoretic Text of Daniel 5*. In Person Jr., Raymond F. – Rezetko, Robert (eds.): *Empirical Models Challenging Biblical Criticism. Ancient Israel and Its Literature* 25. Atlanta: Society of Biblical Literature, 271–301.
- WALVOORD 2014: Walvoord, John F.: *Életre kelt próféciák. Az üdvtörténet legfontosabb próféciái. 2. Izrael királyságától az egyház születéséig*. Budapest: Patmos Records.
- WALVOORD 2015: Walvoord, John F.: *Dániel 1*. Budapest: Patmos Records.
- WISEMAN 1992: Wiseman, D. J.: *Babylonia 605–539 B.C.* In Boardman, J. – Edwards I. – Sollberg I. – Hammond N. (eds.): *The Cambridge Ancient History*. Cambridge: Cambridge University Press, 229–251.
- ZIMMERMANN 1965: Zimmermann, Frank: The Writing on the Wall. *The Jewish Quarterly Review* 55(3): 201–207.

Rövidítések

- MZSL: Ujvári Péter (szerk.): *Magyar zsidó lexikon*. Budapest: Pallas, 1929.
- ÓKTCH: Harmatta János (szerk.): *Ókori keleti történeti chrestomathia*. Budapest: Osiris, 2003.
- SZPA: *Példabeszédek könyve. Ideiglenes jegyzet*. Ford. Grüll Tiborné. Budapest: Szent Pál Akadémia, 2006.

„A BESZÉDED ELÁRUL TÉGED”

A SZEPTUAGINTA EXODUSZ-FORDÍTÁSÁNAK SZERZŐSÉGE¹

CSALOG ESZTER

„Nincs több információ a *Szeptuaginta* fordítóiról, mint ami az *Ariszteasz-levél* legendaszerű beszámolójában olvasható” – fogalmazta meg számos kutató véleményét DIRK BÜCHNER.² Ha megpróbáljuk kideríteni, kik fordították a *Szeptuaginta* egyes könyveit, nincsen könnyű dolgunk – a fordítók túlnyomó többsége névtelenségbe burkolózik. Csupán két fordító szolgált magáról némi információt művében, de Ben Szira unokája sem fedi fel *saját* nevét; *Eszter* könyvének fordítója ezzel szemben – a modernkori átültetésekhez hasonlóan – munkája végén saját nevét, a fordítás helyszínét és időpontját illetően is informál bennünket.³ Nem mintha efféle adatok oly sokat elárulnának egy fordító személyéről. Kik voltak *Szeptuaginta* egyes könyveinek átültetői, mit csináltak, mivel foglalkoztak, amikor éppen nem fordítottak? Az alábbiakban azt fogom illusztrálni az *Exodusz* példáján keresztül, hogy a nyelvezeten, a könyv üzenetében történt hangsúlyeltolódások révén olykor szert tehetünk némi benyomásra a fordítók személyét illetően. Választásom azért a *Semót* fordítására esett, mert ennek a könyvnek a tematikája meglehetősen változatos: elbeszélő, jogi és technikai jellegű (a sátor építésére és a papi öltözékek elkészítésére vonatkozó) szakaszok váltakoznak benne. Fordítójának több szakterületen kellett (vagy kellett volna) járatosnak lennie egy adekvát fordítás elkészítéséhez.

Éppen ezért vizsgálatomat nem általánosságban, hanem az egyes, egymástól jól elkülöníthető szakaszokon belül folytattam, melyek a következőképpen épülnek föl:

1–19. fejezet: elbeszélő rész: Izrael Egyiptomban; a kivonulás, Izrael fiai megérkeznek a Sínai-hegy alá (ezen belül lírai: Mózes éneke⁴),

20–23. fejezet: törvényadás: Tízparancsolat, polgári törvények + néhány vallási jellegű rendtartás (zarándokünnepek, kanaáni istenek imádásának tilalma),

24. fejezet: elbeszélő rész: Mózes az Úr előtt,

¹ A tanulmány a Magyar Hebraisztikai Konferencia 2021. február 4-ki ülésén elhangzott előadás bővített változata.

² Büchner 2020, 115. A szerző a kanadai Trinity Western University professzora, a NETS fordítóbizottságának tagja. Hasonló véleményt fogalmaz meg Modrzejewski is (2001, 189).

³ A zárómondat szerint a könyvet a jeruzsálemi Lüsziakhosz, Ptolemaiosz fia fordította „Ptolemaiosz és Kleopatra 4. évében”. Elias Bickerman klasszikus tanulmánya szerint ez XII. Ptolemaiosz Auletész és testvérfelesége, V. Kleopatra 4. éve, azaz Kr. e. 77 volt (Bickerman 1944, 347). Az adatok hitelességére vonatkozóan ugyanakkor nincs konszenzus a szakirodalomban, lásd Tov 1981, 255; újabban Kahana 2005, xxvii.

⁴ A 15. fejezetben található lírai betéttel nem foglalkozom külön. Elemzését újabban ld. Levine Gera 2007.

- 25–31. fejezet: parancs a Szent Sátor építésére,
 32–33. fejezet: elbeszélő rész: aranyborjú, Mózes közbenjárása,
 34. fejezet: vegyes (elbeszélő + néhány törvény),
 35–40. fejezet: a Szent Sátor építése.

Ami a fordítói hűség kérdését illeti, ennek ismérveit – a szubjektív bírálatot elkerülendő – már évtizedekkel ezelőtt lefektették.⁵ Ez alapján elsősorban a szórendet, az egyes szavak következetes megfeleltetését, a héberes szó szerkezetek visszaadását, valamint a héber idiómák fordítását szokták vizsgálni. Ha ezeket az ismérveket tanulmányozzuk szövegünkben, megállapítható, hogy semmiképpen sem tartozik a szigorú értelemben vett szó szerinti fordítások közé – ugyanakkor a fordító alapvetően mégiscsak alapos, pontos munkát végzett.⁶ Hogyan lehetséges ez? Ha a szórendet vizsgáljuk, az legtöbb esetben megfelel a héber szöveg szórendjének. Ez a fordítási módszer elsősorban a szó szerinti fordításra jellemző.⁷ A *Szeptuaginta* fordítóinak fordítási módszerének köszönhetően (hangos olvasással / diktálással történő fordítás)⁸ azonban a legszabadabban fordított könyveknél – így például a *Mislé* fordítása, a *Paroimiai* esetében is – tetten érhető a szórend viszonylag hűséges követése. Ezért véleményem szerint a kritériumok közül ez a legkisebb jelentőségű.

A lexikai elemek közül általában kötőszavakat, elöljárókat, egyszóval viszonylag semleges elemeket szoktak görcső alá venni.⁹ Ezek összesítéséből tetszetős, ámde kevésbé izgalmas statisztikákat lehet összeállítani. Úgyhogy mégis vállalom a szubjektivitás veszélyét és három speciálisabb szó vizsgálatán keresztül mutatom meg, milyen vegyes képet mutat e téren a vizsgált szöveg.

Nem egyszer megfigyelhető, hogy a fordító következetesen megtartja a héber szövegben fellelhető szóismétlést. Így pl. a וַיֵּן ige *piél* alakja (‘életben hagy’) az első fejezetben három helyen is előfordul (17, 18. és 22. versek); fordítása mindháromszor a ζωογονέω igével történik. Jóval későbbi előfordulásakor, a 22. fejezetben, eltérő szövegkörnyezetben más megoldást találunk: ez pedig a περιποιέω (22,18). Vagyis levonhatnánk a következtetést, hogy fordítónk a konzekvens fordítás híve – de csupán rövid távon. Nézzük meg azonban a következő esetet, amikor egy mondaton belül találkozott a fordító szóismétléssel:

וַיֹּאמֶר אֶל־עַמּוֹ הַהֵוא עַם כְּבִי יִשְׂרָאֵל רַב וְעָצוּם מְאֹד׃

Azt mondta **népének**: „Lám, Izrael fiainak **népe** nagy(obb) és erősebb nálunk!”

εἶπεν δὲ τῷ ἔθνει αὐτοῦ Ἰδοὺ τὸ γένος τῶν υἱῶν
 Ἰσραὴλ μέγα πλῆθος καὶ ἰσχυεῖ ὑπὲρ ἡμᾶς·

Azt mondta **népének**: „Lám, Izrael **nemzetsége** hatalmas sokaság, és erősebb nálunk!”

Ebben az esetben az egyhangúságot szinonimák használatával oldotta fel. Az efféle disszimiláció sokszor egyértelműen az értelem szerinti visszaadás szándékára vezethető vissza. Ebben az esetben Izrael népe és az idegen nép között tett a fordító megkülönböztetést (az ἔθνος és λαός közötti distinkció valamivel következetesebb, mint a héber Tórában a וַיֵּן és az עַם között).

⁵ Lásd elsősorban Barr 1979, 279–325; Tov 1981, 26. A fentiekben Emanuel Tov kategóriáit követem, némileg leegyszerűsítve.

⁶ A fordítástechnikailag meglehetősen elkülönülő utolsó hat fejezetre tanulmányom végén visszatérek.

⁷ Lásd Sebastian Brock definícióját: Brock 1972, 16.

⁸ A kérdésről bővebben lásd Louw 2008.

⁹ Tov 1985.

Az értelem szerinti visszaadás érhető tetten a 2,10-11. versben is. Ebben a szakaszban a לַיִדְּוֹן („és megnőtt”) kifejezés kétszer szerepel, mindkétszer Mózesrel kapcsolatban. Az első esetben a gyermek elválasztható korba lépéséről, utána felnőtté válásáról esik szó; a fordító először a ἀδρύνουμαι (jelentése: 'érik, éretté válik' – hapax a Pentateukhoszban), másodszer pedig a μέγας γενόμενος szavakat választotta:

| | |
|---|--|
| <p style="text-align: center;">וַיִּגְדַּל הַיֶּלֶד וַתְּבֹאֶהוּ לְבַת־פַּרְעֹה</p> <p>És felnövekedett a gyermek, és elvitte őt Fáraó leányához.</p> <p style="text-align: center;">וַיְהִי בְּיָמִים הָהֵם וַיִּגְדַּל מֹשֶׁה וַיֵּצֵא אֶל־חָרְוֵי</p> <p>Történt pedig azokban a napokban, hogy Mózes felnövekedett, és kiment testvéreihez.</p> | <p>ἀδρυνθέντος δὲ τοῦ παιδίου εἰσήγαγεν αὐτὸ πρὸς τὴν θυγατέρα Φαραῶ,</p> <p>Amikor a gyermek felnövekedett, bevезette őt Fáraó lányához.</p> <p>Ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ταῖς πολλαῖς ἐκείναις μέγας γενόμενος Μωσῆς ἐξῆλθεν πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ.</p> <p>Történt pedig sok nap múlva¹⁰, hogy Mózes felnőtt, és kiment testvéreihez.</p> |
|---|--|

A szórenden túl a fordító héberes szó szerkezeteket is gyakran ad vissza: az *infinitivus absolutus* *figura etymologica* megtartása – elsősorban participium vagy főnév segítségével – általánosnak mondható. (A kivételekre később visszatérek.) Ami az egyéb hebraizmusokat illeti: egyeseket görögösít, másokat azonban megtart. Itt egy versen belül mindkettőt megfigyelhetjük (4,10):

| | |
|--|--|
| <p style="text-align: center;">וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־יְהוָה בִּי אֵדְנִי לֹא אִישׁ דְּבָרִים אֲנִכִּי גַם מִתְמַוֵּל גַּם מִשְׁלֹשִׁים גַּם מֵאִז דְּבָרְךָ אֶל־עַבְדְּךָ כִּי קְבֹד־פֶּה וְקָבֵד לְשׁוֹן אֲנִכִּי:</p> <p>És mondta Mózes az Úrnak: Kérlek, Uram, nem vagyok én szavak embere sem tegnaptól, sem tegnap előtől fogva, sem azóta, hogy szólottál a szolgáloddal; mert én nehéz ajkú és nehéz nyelvű vagyok.</p> | <p>εἶπεν δὲ Μωσῆς πρὸς κύριον Δέομαι, κύριε, οὐχ ἰκανὸς εἰμι πρὸ τῆς ἐχθῆς οὐδὲ πρὸ τῆς τρίτης ἡμέρας οὐδὲ ἀφ' οὗ ἤρξα λαλεῖν τῷ θεράποντί σου· ἰσχνόφωνος καὶ βραδύγλωσσος ἐγώ εἰμι.</p> <p>Azt mondta Mózes az Úrnak: „Kérlek, Uram, nem vagyok alkalmas sem tegnapelőtt, sem három nappal ezelőtt, sem azóta, hogy elkezdtl beszélni a szolgáloddal: dadogó és nehézkes beszédű”¹¹ vagyok én!”</p> |
|--|--|

A négy idiómából tehát hármat sikerrel görögösített fordítónk, ami dicséretes teljesítmény. Másrésztől viszont a számos megtartott héber idióma nem éppen a görög ízlést szolgálta ki. Akár kényelmi szempontok, akár a *Genesis* esetében már bevált fordítási stílus, akár az eredeti szöveg stíluslemeihez való szándékos ragaszkodás, annak szent voltával kapcsolatos meggyőződés motíválta a fordítót, az elkészült mű minden valószínűség szerint elsősorban a zsidó olvasók tetszését váltotta ki. A fordító mentségére elmondhatjuk, hogy összességében mégiscsak kevésbé mechanikus fordításról van szó, mint a *Genesis* esetében. Ennek illusztrálásaképpen nézzük meg az elég tág jelentésmezővel rendelkező אָדָּן ('ad') ige megfeleltetését. A *Genesis*-ben – jelentésárnyalattól függetlenül – ezt általában a δίδωμι adja vissza, pl. még 'hagy, megenged' értelemben is (1Móz 31,7)

¹⁰Sok nap múlva: szó szerint: „azokban a sok napokban”. Harmonizáció a 23. versből.

¹¹Dadogó és nehézkes beszédű: az egyszerű, párhuzamos héber kifejezések (קְבֹד־פֶּה וְקָבֵד לְשׁוֹן) helyett a fordító különlegesebb kifejezéseket választott (ἰσχνόφωνος, βραδύγλωσσος).

Az *Exodus*ban ennél jóval árnyaltabb a helyzet. Példának okáért a szent sátor és a papi öltözék készítésekor használt חָנָּה (itt 'hozzáad', vagyis 'rátész') megfelelője jellemzően a τίθημι vagy annak valamilyen igekötős formája. A fent említett 'hagy, enged' jelentést a 12,23-ban az ἀφίημι fejezi ki. A szó egy másik fontos jelentéskörére később még visszatérek.

Bizonyos tendenciózus módosítások azonban az elbeszélő szakaszokban is tetten érhetőek – ezek elsősorban Isten, másodsorban Mózes személyére vonatkoznak. A teológiai jellegű változtatások, melyekkel a kutatók legalább két évszázada foglalkoznak,¹² jól beleillenek abba a képbe, amelyet a *Szeptuagintáról* szólva általánosságban meg szoktak fogalmazni, gondolok itt az anti-antropomorf ábrázolásmódra, illetve a Mindenható és az emberek közötti távolság tudatos növelésére. Az *Exodus*ban – tartalmi okokból kifolyólag elsősorban az elbeszélő szakaszokban – se szeri, se száma az ilyen jellegű változtatásoknak.

Tipikus anti-antropomorf változtatások találhatók Mózes énekében, a 15. fejezetben. A 3. versben a héber szöveg יהוה מלך מלך־נא, vagyis „Háború Férfia”-nak nevezi Istent; a görög fordítás szerint hadsereget morzsol fel (κύριος συντρίβων πολέμου). A 10. versben pedig nem *fúj* (ἤνεψεν) a leheletével, csak *kibocsátja* (ἀπέστειλας) azt.

A szöveget kis mértékben érintő, tartalmilag mégis jelentős változtatás figyelhető meg a 19,3-ban. A görög szövegben Mózes nem a Mindenhatóval kerül közvetlen érintkezésbe, csupán a hegyre megy föl:

וַיַּמְשֵׁל מֹשֶׁה אֶל־יְהוָה
Mózes pedig felment az Istenhez.

καὶ Μωυση̅ς ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος τοῦ θεοῦ.
Mózes pedig felment az Isten **hegyére**.¹³

Ezek és a könyvben megfigyelhető számos egyéb teológiai módosítás azonban semmiképpen sem kirívó a többi könyvvel összehasonlítva. Továbbá szisztematikus teológiai átdolgozásról sem beszélhetünk az *Exodus*t illetően – ahogyan az egész *Szeptuagintát* tekintve sincsen szó következetesen végigvitt változtatásokról.¹⁴

Ha a törvényeket tartalmazó szakaszt, azon belül is a polgári jellegű törvényeket megvizsgáljuk, azt tapasztaljuk, hogy ebben a néhány fejezetben feltűnően megugrik a szabadon fordított helyek száma. Jelentősen lecsökken a két szóval visszaadott *infinitivus absolutus* szerkezetek aránya is; ezáltal a szövegben egyértelműen csökken a hebraizmusok mennyisége.¹⁵ A szókincs specializálódik: pl. a 22,1-2-ben található דָּם / דָּמָה ('vér') szó helyén, amelynek szinte teljesen konzekvens megfeleltetése az egész *Szeptuagintában* a αἷμα,¹⁶ a görög ízlésnek megfelelőbb, választékosabb kifejezéseket találunk (az ἀνταποθνήσκω ráadásul hapax a *Szeptuagintában*).

¹²Friedrich Schleusner egészen pontosan kétszáz éve vetette föl pl. a 2Móz 15,3 kapcsán a szándékos, a nem zsidó olvasók részéről történő félreértés elkerülését célzó módosítás valószínűségét (Schleusner 1821, 226).

¹³A targumok ezen a helyen különböző megoldásokhoz nyúlnak. Onkelosz szó szerint fordítja, a TP szintén kibővíti: „hogyan irányítást kapjon az Úrtól” (Wevers 1990, 293).

¹⁴Tov 1999, 268; Joosten 2000; Himbaza 2005; Lozinsky 2018; Rösel 2020.

¹⁵A pontos számok: az első 20 fejezet 17 *figura etymologica*-ját 12-szer adja vissza a görög azonos tőből képzett két szóval, míg a 21-23. fejezet 24 hasonló kifejezését csak 13-szor fordítja hasonló módon (ebből négy a מִן מִן־הֵן megfeleltetése). A 24-40. fejezetekben csak négy *figura etymologica* szerepel, ezekből kettőnek a fordítása tartalmaz szójátékot.

¹⁶Ez még idiómák esetében is igaz, pl. דָּמָה שֵׁשׁ > ἀνήρ αιμάτων.

אם־במחמתך תִּמְצָא הַגָּבֹב הַזֶּה נָמַת
אין לוֹ דָּמִים:
 אם־נִרְחַהּ הַשָּׁמַשׁ עָלָיו דָּמִים לוֹ
 שְׁלֵם יִשְׁלַם אִם־אֵין לוֹ וְנִמְכַר בְּגִבְבָתוֹ:

Ha betörésen kapják a tolvajt, és [úgy] megverik, hogy meghal, nincs **vér[bűn] miatta**. Ha rásütött a nap, **vér[bűn] van miatta**. Fizetvén fizessen; ha nincs neki: adassék el lopásáért.

ἐὰν δὲ ἐν τῷ διορύγματι εὐρεθῆ ὁ κλέπτης καὶ πληγείς ἀποθάνῃ, οὐκ ἔστιν αὐτῷ φόνος· ἐὰν δὲ ἀνατείλῃ ὁ ἥλιος ἐπ’ αὐτῷ, ἔνοχος ἐστίν, **ἀνταποθανεῖται**. ἐὰν δὲ μὴ ὑπάρχη αὐτῷ, πρᾶθῆτω ἀντὶ τοῦ κλέμματος.

Ha valaki falbontás közben rajtakap egy tolvajt, megüti és az meghal, nem tulajdonítható neki **gyilkosság**.²Ha azonban a Nap rásütött, **vétkes, meg kell halnia miatta**. Ha nem áll rendelkezésére, adassék el a lopásért.

A παρακαταθήκη szintén a 22. fejezetben bukkan fel (7. és 10. vers), a Tórában másutt nem is találkozunk vele.¹⁷ A jogi jellegű kifejezés (‘rábízott érték, letét’) a אַכְזָּמָה ’munka; vagyon, javak’) megfelelője. Nézzük meg a 10. verset a maga teljességében:

אם־לֹא יִמְצָא הַגָּבֹב וְנִקְרַב בְּעַל־הַבַּיִת
 אֶל־הַלְוִיִּים
 אם־לֹא שִׁלַּח יָדוֹ בְּמִלְאֲכַת רַעְהוֹ:

ἐὰν δὲ μὴ εὐρεθῆ ὁ κλέψας, προσελεύσεται ὁ κύριος τῆς οἰκίας ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ ὀμείται ἢ μὴν μὴ αὐτὸς **πεπονηρεῦσθαι ἐφ’ ὅλης τῆς παρακαταθήκης** τοῦ πλῆσιον.

Ha nem találják meg a tolvajt, a ház urát vigyék a bírák elé, hogy nem **nyújtotta-e ki kezét** embertársa **vagyonára**.

Ha nem találják meg azt, aki ellopta, járuljon a ház gazdája az Isten elé és esküdjék meg¹⁸, hogy nem **ő okozott kárt** embertársa **rábízott összes értékében**.

A versben ráadásul egy héber idióma (יָדָה שִׁלַּח, „kinyújtotta kezét”) is eltűnik¹⁹, görög megfelelője: πεπονηρεῦσθαι, vagyis kárt okozott.

Tipikusan jogi és gazdasági *terminus technicus*okkal máshol is találkozunk a szakaszban. A héberül meglehetősen egyszerű nyelvezetű 8. vers fordításában az **ἐγκαλέω**²⁰ szót találjuk (‘felpanaszól’):

עַל־כֹּל־אֲבֵדָה אֲשֶׁר יֵאמֵר כִּי־הוּא וְהוּא
 bármilyen **elveszett dolog** az, amiről azt
 mondja: ez az...

καὶ πάσης ἀπωλείας τῆς ἐγκαλουμένης,
 ὅ τι οὖν ἂν ᾖ...
 mindenféle **felpanaszolt veszteségről**,
 legyen az bármi...

A vers második felében a דָּבַר -t specifikus értelemben, ítéletként (κρίσις) adja vissza a fordító:

עַד־הַלְוִיִּים יָבֹא דְבַר־שְׁנֵיהֶם
 ... a bírák elé kerüljön kettejük **ügye**...

ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἐλεύσεται ἡ **κρίσις** ἀμφοτέρων...
 ... az Isten elé kerüljön kettejük **ítélete**...

¹⁷ Még négy előfordulása van a deuterokanonikus könyvekben.

¹⁸ Esküdjék meg: *plusz* a maszorétikusushoz képest: az אָם kötőszó implicite kifejezi az esküt.

¹⁹ A דָּבַר שִׁלַּח hasonló értelemben a Zsolt 125,3-ban és a Dán 11,42-ben fordul elő, görög megfelelője mindkét helyen ἐκτείνω τὴν χεῖρα.

²⁰ A jogi kifejezés, melyet a *P. Halensis* 1 szövege (142. sor) is használ, csupán egyszer fordul elő a *Pentateukhosz*-ban. (Lásd a 26. jegyzetet.)

Egyértelműen a jogi kifejezések sorába illik még az ἀποτείνω (megfizet), amely két helyen is a már fentebb említett תָּנָה megfeleltetése. Tipikusan az *Exodusz* 21–22. fejezetre jellemző kifejezésről van szó, *Szeptuagintabeli* összes (28) előfordulásának több mint a fele (15) itt található.²¹ Más könyvekre akkor sem jellemző az ἀποτείνω használata, ha pénz kifizetéséről van szó.²² Használatában az is érdekes, hogy a héber שָׁלַם יְשַׁלְּמֶנּוּ („fizetvén fizesse meg”) *figura etymologicát* egyszer sem adja vissza kettős kifejezéssel (participiummal vagy főnévvel bővített igével), hanem megmarad a – jogi ügyletekben használt korabeli (zsidó) papiruszokra is jellemző – ἀποτείνω önálló használatánál. (Azzal a különbséggel, hogy míg a papiruszokon fennmaradt törvényszövegekben ilyenkor imperatívusi alak – ἀποτεισάτω – szerepel,²³ addig az *Exoduszban* kivétel nélkül futurum, ennyiben megőrizve a hebraizmust.) A 22,13-ban:

כִּי־יִשְׁאֵל אִישׁ מֵעַם רְעוּהוּ וְנָשָׂבַר אוֹמֶת
בְּעֵלְיוֹ אִין־עֲמוֹ שְׁלָם יְשַׁלְּמֶנּוּ:

ἐὰν δὲ αἰτήσῃ τις παρὰ τοῦ πλησίον,
καὶ συντριβῆ ἢ ἀποθάνῃ ἢ αἰχμάλωτον
γένηται, ὁ δὲ κύριος μὴ ἦ μετ’ αὐτοῦ,
ἀποτείσει.

Ha pedig valaki kölcsönkér az embertársától, és az megsérül
vagy elhull urának távollétében: **fizetvén fizessen.**

Ha kér valamit az embertársától és az
megsérül vagy elpusztul vagy elhajtják²⁴,
de a gazda nem volt vele, **fizessen.**

Mint feljebb utaltam rá, ebben a szakaszban feltűnően kevés, *infinitivus absolutusszal* képzett *figura etymologicát* ad vissza a fordító.²⁵ Érdekes kivétel a מוֹת יוֹמָת („halállal haljon meg”), amelyet minden esetben (21,12.14.15.16.17.29; 22,19) kétszavas kifejezéssel fordít (leggyakrabban így: θανάτω θανατούσθω). Ennek magyarázata valószínűleg a *Genesis* 2. fejezete óta rögzült forma (2,17: „halálnak halálával halsz”, מוֹת יוֹמָת / θανάτω ἀποθανεῖσθε).

A jogi nyelvezetre emlékeztet még az ἐὰν δέ τις kezdetű törvényszövegezés is: ezt a kifejezést megtaláljuk a ránk maradt görög nyelvű törvényekben.²⁶ Sajnos a Ptolemaida törvények fennmaradt corpora²⁷ tartalmilag nem sok átfedést mutat a mózesi törvényekkel, így a kifejezések, formulák egybevételére kevés mód kínálkozik. A fentebb említett ἀποτείνω-t leszámítva csekély számú egyező kifejezést lehet találni. Ilyen a 20,16-ban (vagyis a Tízparancsolat szövegében) szereplő ψευδομαρτυρέω (‘hamisan tanúskodik’) az εἰς ψευδῶν („hamis tanú”) megfelelőjeként. A *P. Halensis*

²¹ Wevers 1990, 332.

²² A שָׁלַם – ἀποτείνω megfeleltetés az *Exodusz*on kívül csupán a *Leviticusban* figyelhető meg következetesen.

²³ Így például a *P. Halensis* 1, 200. sora: ... τριπλοῦν ἀτίμητον ἀποτεισάτω, vö. 2Móz 22,7: ἀποτείσει διπλοῦν.

²⁴ „Elhajtják”: harmonizáció a 9. verssel.

²⁵ Az *infinitivus absolutusszal* megoldott *figura etymologicákkal* legújabbán Emanuel Tov foglalkozott (Tov 2014). Az egész *Szeptuagintán* belül csupán három olyan szakaszt emel ki, ahol a görög szövegben feltűnően kevésszer szerepel kétszavas kifejezés, köztük a 2Móz 21. fejezete, következtetést azonban nem von le (Tov 2014, 255).

²⁶ Legközelebbi példa az Alexandria városi törvényeit tartalmazó töredék, a *P. Halensis* 1 (Kr. e. 259 után), lásd Keenan et al. 2014, 449–450 no. 9.1.2. (Papyri.info Trismegistos 5876).

²⁷ Ami a görög poliszok törvényeit illeti, Alexandria törvényeinek egy hosszabb töredéke maradt ránk Kr. e. 250 utánról, ld. az előző lábjegyzetet. Az egyiptomi törvényeknek is készült görög fordítása, mint ezt egy római kori töredék tanúsítja: *P. Oxy.* XLVI, 3285 (Papyri.info Trismegistos 63672). Ezen a helyen szeretnék köszönetet mondani Dr. Szántó Zsuzsannának a témában nyújtott értékes segítségéért.

1 szövegében ennek főnévi formája (ψευδομαρτύριον) a kizárólagosan használt formula a hamis tanúskodásra. (A *Szeptuaginta* fordítói a későbbi helyeken a μάρτυς ἄδικος és a μάρτυς ψευδῆς kifejezéseket használják az מֵרֵץ וְרֵץ fordításaként.²⁸)

A tettleges bántalmazás kifejezése a 21. fejezetben a πατάσσω (12, 18, 19, 20 és 22. versek) szolgál; a 20. vers pl. így kezdődik: ἐὰν δέ τις πατάξῃ τὸν παῖδα αὐτοῦ... (Ha pedig valaki megüti a szolgáját...). A πατάσσω igével a *P. Halensis* 1 szövegében többször is találkozunk a 196–209. sorokban, pl.: ἐὰν πατάξῃ ὁ ἐλευθε[ρ]ος ἢ ἡ ἐλευθέρα τὸν [ἐλευθέρον] ἢ τὴν ἐλευθέραν... („Ha szabad férfi vagy nő megüt egy szabad férfit vagy nőt...; 203-204 sor). A párhuzam tetszetős, ámde némileg levon az értékéből az a tény, hogy a πατάσσω egyébként is messze a leggyakrabban használt ige a *Szeptuagintában* az ’üt, ver, vág, lesújt’ jelentéskörben.²⁹

A fentieket összefoglalva megállapíthatjuk, hogy a tematikailag jól elhatárolható középső fejezetekben jelentős nyelvi elkülönülés figyelhető meg. A változások úgy a szintaxis, mint a lexika területén is megfigyelhetők; a könyv leginkább görögös stílusú, leggyöngyözebb szakaszával van dolgunk.

Levonhatjuk-e a következtetést, hogy a fordító esetleg egy jogi-gazdasági területen tevékenykedő, e szakterületek görög nyelvezetében járatos személy lehetett? Mielőtt a kérdésre válaszolnánk, egy pillantást kell vetnünk a könyv harmadik részére is, amely elsősorban a sátor felépítésével, illetve a papi ruha kellékeivel foglalkozik. Ezek a „szakterületek” nyilvánvalóan elsősorban egy papi személy érdeklődésének és ismeretének állhat homlokterében. Mivel az *Ariszteasz-levél* és az arra épülő irodalom beszámolója alapján a fordítók Júdeából érkező személyek – köztük papok – voltak, a szakasszal feltétlenül foglalkoznunk kell tartalmi és nyelvi szempontból.³⁰

Érdekes, hogy a görög szövegben olvasható leírás némileg díszesebb sátrat ill. főpapi ruhát mutat be.³¹ Lássuk ezeket az eltéréseket:

| | MT | LXX |
|-------------|---|---|
| 25,8, 36,8 | a drágakövek a hósenhez kellene | a drágakövek az (egész) <i>köntöshöz</i> kellene ³² |
| 25,11.24.25 | frigyládán és a kenyerek asztalán pártázat | a frigyláda és az asztal körül <i>sodort</i> pártázat |
| 25,23 | sittimfából készült, arannyal bevont asztal | aranyból készült asztal |
| 26,31.36 | kárpit és függöny színes szálakból és sodort lenből | kárpit és függöny <i>fonott</i> színes szálakból és sodort lenből |
| 26,32.37 | bejárati függöny oszlopaihoz aranyhorgok | bejárati függöny oszlopaihoz arany <i>oszlopfők</i> |

²⁸ Μάρτυς ἄδικος: 5Móz 19,18, Zsolt 27,12; μάρτυς ψευδῆς: Péld 19,5,9.

²⁹ Csak az *Exoduszban* összesen húszszor fordul elő a מֵרֵץ vagy a רֵץ – nem kizárólagos – megfeleltetéseként.

³⁰ A Szent Sátor és berendezési tárgyainak leírására a könyvben kétszer kerül sor, a második beszámoló (36–39. fej.) fordítása számos ponton eltér a maszorétikustól. A szöveg eltéréseire a tanulmány végén térek rá röviden.

³¹ A teljesség kedvéért meg kell jegyeznünk, hogy a vállap (*efód*) leírásából egy helyen a maszorétikushoz képest kimarad az arany (28,6; a 8. versben már szerepel).

³² Wevers azzal indokolja a változtatást, hogy szerint egy korabeli zsidó nem tudta elképzelni, hogy a főpap ruhája ne legyen teljes egészében drágakövel borított. Wevers 1990, 394–395. A *podéré* ezen a két helyen valóban a *hósen* fordítása.

| | | |
|-------|---|---|
| 27,17 | udvar oszlopaihoz ezüsthorgok | udvar oszlopaihoz ezüst <i>oszlopfők</i> ³³ |
| 27,3 | - | az áldozati oltár peremén is koszorú található |
| 28,33 | a főpapi köntösön gárnátalmák és aranycsengettyűk | a főpapi ruhán mintegy virágzó gránátalmafáról [függő] <i>arany</i> gránátalmák, <i>virágok</i> és aranycsengettyűk |

A leírásban történt módosulások közül az egyik (aranyból készült asztal) magyarázható a salamoni templom leírásának hatásával (1Kir 7,48);³⁴ illetve virágminták is találhatóak a Templom – ha nem is a főpapi ruházat – díszítésén (pl. 1Kir 6,29). A többi valószínűleg az a meggyőződés és meggyőzési szándék sugallta, miszerint a Templom (illetve annak elődje, a szent sátor) a legcsodálatosabb építmény a fölkerekésen.³⁵ Érdekes ebből a szempontból pl. az *Ariszteasz-levél* leírása³⁶, amely minden képzeletet felülmúló mértékben földiszíti az egyes felszerelési tárgyakat.

Noha a Biblia lapjain szereplő szentélyleírások (sátor, salamoni templom, illetve ezékieli templom) közül a sátor „tervrajza” messze a legkönnyebben vizualizálható a héber szöveg alapján, érdekes módon mégis vannak helyek, ahol a sátor tárgyainak bemutatása nehezen követhető a fordításban. A görög leírásban egyedül a *menóra* leírásából nyilvánvaló, hogy a fordító értette is, amit fordított. A görög fordításban szereplő frigidádát aligha lehetett volna két párhuzamos rúdon hordozni, ha az azok elhelyezésére szolgáló karikák a láda *mind a négy oldalán* helyezkedtek volna el (25,12):

וַיִּצְקֶתָ לּוֹ אַרְבַּע טַבַּעֲתֹת זָהָב וְנִתְּמָהּ עַל אַרְבַּע פְּעֻמֹּתָיו
וְשֵׁמִי טַבַּעֲתֹת עַל־צַלְעוֹ הָאַרְבַּת
וְשֵׁמִי טַבַּעֲתֹת עַל־צַלְעוֹ הַשְּׁנַיִת:

És önts ahhoz négy arany karikát, és illeszd a négy **szegletére**; egyik oldalára is két karikát, a másik oldalára is két karikát.

καὶ ἐλάσεις αὐτῇ τέσσαρας δακτυλίου
χρυσοῦς καὶ ἐπιθήσεις ἐπὶ τὰ τέσσαρα κλίτη,
δύο δακτυλίου ἐπὶ τὸ κλίτος τὸ ἐν καὶ δύο
δακτυλίου ἐπὶ τὸ κλίτος τὸ δεύτερον.

Hajlíts négy aranykarikát és helyezd a négy **oldalára**: két karikát az egyik oldalra és két karikát a másik oldalra.

Mivel a פַּעַם ('szöglet') és a צַלַּע ('oldal') szavakat egyaránt κλίτος-szal ('oldal') adja vissza, a görög szöveg alapján elég nehéz magunk elé képzelni a ládát.³⁷

A sátor felállításánál ismét csak furcsasággal találkozunk. Vessük össze a 40,18 héber és görög szövegét:

וַיִּקַּם מֹשֶׁה אֶת־הַמִּשְׁכָּן וַיִּתֵּן אֶת־אֲדָמָתוֹ וַיִּשֶׂם אֶת־קַרְקָרְשִׁי
וַיִּתֵּן אֶת־בְּרִיחָיו וַיִּקַּם אֶת־עַמּוּדָיו:

καὶ ἔστησεν Μωϋσῆς τὴν σκηνὴν καὶ ἐπέθηκεν
τὰς **κεφαλίδας** καὶ διενέβαλεν τοὺς μοχλοὺς καὶ
ἔστησεν τοὺς στύλους.

³³Más helyen (27,10.11) a *váv* fordítása *krikosz*, vagyis horog. A szó valódi értelmét tehát ismerte.

³⁴A salamoni templom-leírás nem beszél *explicité* tömör aranyból készült asztalról (וְהָיָה הַלְּחֵן וְהָיָה עָלָיו לְחֵם) – lehetséges, hogy a kifejezés igazából *aranyozott* asztalra vonatkozik, mint ahogyan a „rézoltár” a 2Kir 16,14-ben is a rézzel borított oltárra), az *Exodus*szbeli leírás viszont igen.

³⁵A sokat idézett kijelentés a Talmudban két helyen is olvasható (b.BB 4a; b.Taan. 23a).

³⁶Ld. a 83–91.c. Hadas 2007, 13–14.

³⁷Wevers 1990, 397.

Mózes tehát felállította a Sátrat: letette **talpait**,
deszkáit is felállította, beillesztette a reteszrudakat,
és felállította oszlopait.

Mózes felállította a sátrat: feltette az **oszlopfőket**,
keresztülvezette a rudakat és
felállította az oszlopokat.

A görög verzióban az építés furcsa módon *felülről* kezdődik. A fordító valamilyen oknál fogva két helyen is (még 38,27) κεφαλίς-nak fordítja a 'talp'-at (יָתֵד), továbbá nem használ külön szót a שַׁרְרָה-re és az עַמּוּד-*ra* (magának a sáturnak ill. az ajtó-függönynek a tartóelemeire).

A papi ruha leírásában és az áldozatok elnevezésében megjelenő következetlenségek még kérdésesebbé teszik, hogy az *Exodusz* fordítása papi személynek tulajdonítható, hiszen a papi szolgálat a hellénisztikus korban továbbra is központi jelentőségű volt Izrael vallási életében. Ami a *hósent* illeti, a papi öltözék eme fontos elemének fordítása csak a harmadik előfordulástól következetes, amikor már az „ítélet *hósené*” (טִשְׁתֵּן מִיִּשְׁתֵּן = λογεῖον τῶν κρίσεων) kifejezésben szerepel; addig mintha keresgélne az adekvát megfeleltetést (ποδήρης, vagyis 'bokáig érő köpeny' – 25,8; 36,8, lásd fentebb, ill. περιστήθιον, azaz 'mellény' – 28,4, *h.l.*). A ποδήρης a 28,4. versben már a לִיִּבְיָהּ ('köpeny') fordítása, ahogy ezután következetesen minden helyen.

Az *efódra* használt ἐπωμίς használatában mutatkozik némi következetlenség, amennyiben az a 28,7-ben a פָּתָח fordítása (amely valójában az *efód része* lenne). Ugyanígy nem egységes a fejen hordott תַּבְּרַת (főpapi turbán) ill. מִבְּרַת (papi turbán) megfeleltetése sem (κίδαρις és μίτρα, ve-
gyesen). Még több gondja akadt a fordítónak az apró részetekkel: hiányzik a *hósen* és *efód* összekapcsolását leíró szakasz (28,23-28), Az *efód* övét kifejező בִּשְׁתֵּן jelentése nem volt világos a fordító előtt, szövetnek értelmezte, bár így tartalmilag elég furcsa eredmény született (28,8):³⁸

בִּשְׁתֵּן בְּאֵזְרָתָהּ יָשָׁהּ קַמְעֵשֶׂהוּ מִמָּוֶה יִהְיֶה
תָּהָב תַּחֲמִלֵת וְאֶרְגָּמֶן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ
מִיִּבְיָהּ

καὶ τὸ ὕφασμα τῶν ἐπωμίδων, ὃ ἐστὶν ἐπ' αὐτῷ,
κατὰ τὴν ποιήσιν ἐξ αὐτοῦ ἔσται ἐκ χρυσοῦ καὶ
ὀακίνθου καὶ πορφύρας καὶ κοκκίνου διανενησμένου
καὶ βύσσου κεκλωσμένης.

Átkötő öve pedig, amely rajta van, ugyanolyan
művű és abból való legyen; aranyból, kék, és
bíborpiros, és karmazsinszínű, és sodrott lenből.

Az *efódok* szövete pedig, ami rajta van, készítését
illetően önmagából³⁹ legyen, fonott aranyból,
jácintból, bíborból és karmazsinból, valamint
sodort lenből.

WEVERS megfogalmazása szerint a fordító nem mutatott különösebb érdeklődést aziránt, hogyan kapcsolódtak össze ezek a ruhadarabok, valamint az *efód* kövei hogyan illeszkedtek az *efódhoz* (28,11).⁴⁰ Ami az *Urimot* és a *Tummimot* illeti: ezeknek mibenléte „valószínűleg semmivel sem volt számára világosabb, mint számunkra”.⁴¹

Mind ehhez hozzájárul az áldozat-típusok elnevezésében megfigyelhető következetlenség – noha az egész szakaszban tanúságot tesz róla, hogy ha akar, tud konkordatív is lenni. Az egészen

³⁸ A 29,5-ben a szó lefordítását úgyesen kikerüli, a további előfordulások – az egész szakasszal együtt – hiányoznak (39. fejezet).

³⁹ Önmagából: ez a kifejezés (בִּמְמֵהוּ, ἐξ αὐτοῦ) szerepel az aranyból öntött tárgyaknál is. Itt arra vonatkozhat, hogy egy darabban kellett szőni.

⁴⁰ Wevers 1990, 457.

⁴¹ Wevers 1990, 458.

éggő áldozat (תָּזֵבֶן), amely a leggyakoribb áldozatfajta a mózesi törvényekben, általában ὀλοκαύτωμα vagy ὀλοκαύτωσις, ám van kivétel is: a 29,42-ben θυσία-t, négy helyen (30,9; 40,6; 10,29) pedig κάρπωμα-t találunk. A κάρπωμα a görög vallásgyakorlatban eredetileg terményáldozat, nem a legszerencsésebb megfeleltetése tehát az állatokkal végzett áldozati szertartásnak. Ezek után nem meglepő, hogy a jóval ritkább πῶξ az *Exodus*-beli négy helyen háromféle kifejezéssel lett visszaadva (θυσίασμα, κάρπωμα, ὀλοκαύτωμα). Ellenkező problémát vet fel a πκψπ fordítása, amely egyaránt jelent bűnt, illetve bűnért való áldozatot. A kifejezés ἀμαρτία-val történő sztereotip megfeleltetése nem túl világos fogalmazásmóddhoz vezet a 29,36-ban: καὶ τὸ μωσχάριον τῆς ἀμαρτίας ποιήσεις τῇ ἡμέρᾳ τοῦ καθαρισμοῦ. Vagyis: „A bűn-borjat a megtisztulás napján készítsd el”.⁴²

Milyen következtetést vonhatunk le a fentiekből a fordító személyére vonatkozóan? Mint fentebb szó esett róla: ami az elbeszélő szakaszokban megfigyelhető kisebb-nagyobb, exegetikai vagy teológiai módosításokat illeti, ez a fordítási tendencia az egész *Szeptuagintára* jellemző, nem fordítók specialitása. A papi öltözék, szolgálat és a sátor felépítménye körüli zavar már sokatmondóbb: úgy tűnik, végérvényesen elvethetjük az *Ariszteasz-levélnek* azt az állítását, miszerint a Tórát júdeai küldöttség tagjai, köztük papi személyek végezték.⁴³ Egy papi személynek – ha a Szent Sátor leírása nem is – legalább az áldozattípusok, valamint a papi ruházat az érdeklődésének közép-pontjában kellett volna, hogy álljon. A bizonytalanság vagy arról árulkodik, hogy a fordító értette ugyan a héber szöveget, de nem volt számára magától értetődő, hogyan fordítsa azokat görögül; vagy pedig hiába tudott jól görögül, nem volt világos neki, hogy a héber terminusok pontosan mit is takarnak. A homályos fogalmazásmód feltétlenül az utóbbit támasztja alá – kicsit talán merészen az is kijelenthető, hogy a fordító számára meglehetősen indifferens volt a téma.

Ezzel szemben a jogi jellegű szakaszok frappáns görög kifejezései, a többi résztől elütő stílus és szóhasználat azt sejteti, hogy fordítók talán civilben is ebben a körben mozogtak: a zsidó közösség ügyes-bajos, peres ügyeinek kezelője, okiratok készítője lehetett. Korábbi kutatások vizsgálták már a Tóra görög fordításának és Alexandria jogi szférájának kapcsolatát, de az ellenkező irányból. MODRZEJEWSKI amellet érvelt meggyőzően, hogy a *Pentateukhosz* egyfajta alternatív jogi alapot biztosított a zsidó lakosság számára polgári peres ügyeikben.⁴⁴ A fentiekben amellet érveltem, hogy a fordításra eleve befolyással volt az alexandriai jogi nyelvezet. Vizsgálatom eredménye mindenképpen MODRZEJEWSKI nézetét támasztja alá.⁴⁵

⁴² Aejmelaeus értelmezése szerint a Szent Sátor leírásában megfigyelhető következetlenségek csak azt támasztják alá, hogy a fordító megpróbált minél jobb megfelelőt találni, ezért változtatott menet közben az egyes szavak megfeleltetésén. Elismeri, hogy nem ügyelt a párhuzamos szakaszokra, nem javított visszamenőleg és tévedésül rója fel pl., hogy κεφαλις-szel próbálta visszaadni az ἵψ-*t* is és a ἡ-*ot* is (Aejmelaeus 2007, 116). Ha érvelését megfordítjuk, fel kell tennünk a kérdést, hogy akkor vajon miért figyelhetők meg a fordításban *következetes* megfeleltetések?

⁴³ Mindez egybevág Honigman megállapításával, aki az elmúlt évtizedek nyelvészeti, papirologiai és egyéb kutatásai alapján ezt a következtetést vonta le: „The [Torah] translators did not come from Judaea, but were recruited among local Egyptian Jews” (Honigman 2003, 97).

⁴⁴ Modrzejewski 2001.

⁴⁵ „Papyrology locates the vocabulary of the Septuagint in the Context of Alexandrian and Ptolemaic life” – jelenti ki tanulmánya végén Modrzejewski (2001, 198). Az általa említett kutatások a lehetséges érintkezésnek azonban csak szűk aspektusaival foglalkoznak, így pl. Hélène Cadell a δικαίωμα használatával: Cadell 1995; illetve az öntözéssel kapcsolatos szókinccsel: Cadell 1992.



1. ábra: A Szent Sátor és az udvar tájolása a maszorétikus szöveg szerint

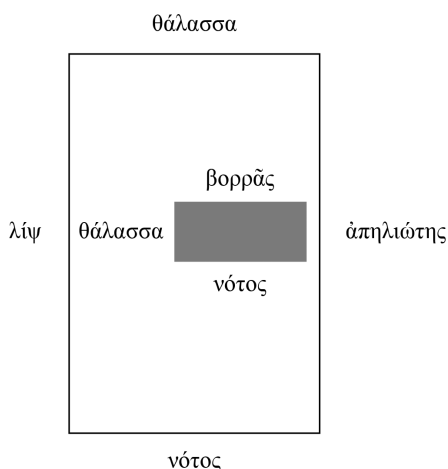
Úgy tűnik, fordítónk egyfajta különleges névjegyet is elhelyezett a szövegben. A sátor illetve az udvar tájolása a görög szövegben az alábbiak szerint módosul. (1. ábra) Magának a sátornak a felépítése, ezen belül a tájolása a 26,15–37-ben olvasható. A görög szöveg a héberhez hasonlóan tájolja (észak és dél sorrendje ugyan eltér, de ami a lényeg: a hosszanti irány kelet-nyugati, vagyis a Szentek Szentje keleti irányban fekszik). A nyugatot héberben a מִזְרָח , a görög szövegben az ennek megfelelő $\theta\acute{\alpha}\lambda\alpha\sigma\sigma\alpha$ fejezi ki. A pitvarnál (27,9–13) azonban megváltozik a helyzet. A héber dél – észak – nyugat – kelet sorrendjében mutatja be az udvart, a sátorral egyezően; a *Szeptuaginta* viszont nyugat – kelet – észak – dél sorrendben. Ahhoz ráadásul, hogy kijöjjön a négy égtáj, $\lambda\iota\psi$ -et nyugatnak kell értelmezünk, holott az a *Szeptuagintában* majdnem mindig delet jelent.⁴⁶ A מִזְרָח / $\theta\acute{\alpha}\lambda\alpha\sigma\sigma\alpha$ szintén alexandriai értelmezést kap, hiszen a Földközi-tenger a Ptolemaida fővárostól észak felé esik. Nehéz véletlennek tulajdonítani a kétféle tájolást, hiszen egymástól csak néhány vers választja el őket. Ha szándékosságról van szó, mit fejezhet ki? Talán azt, hogy a zsidó vallás szentélye továbbra is Júdeában van, „udvara”, a diaszpóra legnagyobb lélekszámú közössége, azon belül fordítónk is, viszont Alexandriában.⁴⁷ (2. ábra)

A pitvar tájolása a 38. fejezetben (37,7–11 LXX) már egyezik a héberrel. Egyes kutatók szerint ez azt támasztja alá, hogy a könyv utolsó 6 fejezetének fordítása más kéztől származik.⁴⁸ Véleményem szerint a fenti megközelítés adhat a kérdésre más megoldást is, hiszen egy kézjegy nem szokás *kétszer* elhelyezni egy művön belül. A 35–40. fejezetek szerzőségének kérdésére viszont va-

⁴⁶ A $\lambda\iota\psi$ eredetileg délnyugati szelet jelent; égtájként a *Szeptuagintán* kívül nyugattal azonosítható. A népetimológia talán összekapcsolta Libyával. Valójában természetesen nem függ össze ezzel a szóval, hiszen a *Lybia* nem görög eredetű, viszont tény, hogy Júdea felől inkább dél felé (Libya alatt számos esetben egész Afrikát értették!), Alexandriától viszont nyugatra fekszik. – A *Szeptuagintán* belül az összesen 47 előfordulásból csupán négyszer jelent nyugatot (2Krón 32,30; 33,14; Dán 8,5 Th). – Az ókori szél- és égtáj-elnevezésekről ld. Grüll 2016, 44–48.

⁴⁷ John William Wevers szerint a szándékosan eltérő tájolásból levonható következtetést „nem kellene erőltetni” (Wevers 1990, 435). Indoklást viszont nem fogalmaz meg az érdekes eltérésre.

⁴⁸ Bogaert 1981, 85.



2. ábra: A Szent Sátor és az udvar az Ex 26–27 LXX szerint

szakirodalomban, sokszor az egyes könyveket illetően is; különösen az *Exodusz*szal kapcsolatban merül fel a két fordító eshetősége.⁵⁰ Más kutatók az *Exodusz* szövegének homogenitása mellett érvelnek. Így ANNELI AEJMELAEUS is, aki szerint viszont az utolsó fejezetek *Szeptuagintabeli* változata a szöveg formálódásának egy korábbi stádiumát, vagy legalábbis egy másik ágát tükrözi. Érdemi indoklás azonban nem szerepel tanulmányában.⁵¹ Legutóbb HAYEON KIM koreai kutató vetette górcső alá a *Pentateukhosz*, ezen belül az *Exodusz* kérdéses fejezeteit.⁵² Vizsgálata abból a szempontból mérvadó, hogy gondosan mérlegeli úgy az egyezéseket, mind az eltéréseket, és így jut arra a következtetésre, hogy az egész könyv egyazon fordítóhoz köthető. Véleményét teljes mértékben el tudom fogadni; az eltérések „miért”-je azonban továbbra is válaszra vár.

Bibliográfia

- AEJMELAEUS 2007: Aejmelaesus, Anneli: *Septuagint Translation Technics – A Solution to the Problem of the Tabernacle Account?* In: *On the Trail of the Septuagint Translators. Collected Essays*, revised edition. Leuven: Peeters, 107–122.
- BARR 1979: Barr, James: *Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations* (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens 15.) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- BICKERMAN 1944: Bickerman, Elias J.: The Colophon of the Greek Book of Esther. *Journal of Biblical Literature* 63(4): 339–362.

⁴⁹ Az individuális fordítók elméletének kidolgozását Frankelhez kötik: Frankel, 1851.

⁵⁰ Két korai kutatót emelnék ki a sok közül: Swete 1914 és Driver 1929. A kutatástörténetről részletesen lásd Kim 2019, 39–49.

⁵¹ Anneli Aejmelaesus fő érve: „amennyire ő a fordítót ismeri”, nem valószínű, hogy a mínuszok és az eltérő sorrend az ő műve lenne (Aejmelaesus 2007, 117). Sidnie White Crawford pedig evidenciának veszi, hogy az eltérő szövegváltozat a végső kiformalódás előtti két eltérő variáns bizonyítéka (White Crawford 2017, 60).

⁵² Kim 2019, 39–52.

lóban ki kell térni, hiszen ennek problémája talán a legismertebb az *Exodusz* könyvével kapcsolatban: a szóban forgó fejezetekben jelentős mínuszok, illetve eltérő sorrend figyelhető meg a maszorétikus szöveghez képest. A probléma megoldását illetően nem lehet konszenzusról beszélni. Ami az egész *Pentateukhosz* fordításának kérdését illeti, nagyjából a 19. század közepe óta kapcsolják több, egyedül dolgozó fordító személyéhez,⁴⁹ bár a Tóra könyvei számával megegyező fordítóhoz kapcsolódó elképzelés régebbre megy vissza: a *Masszekhet Sofrim* (1.7) is öt vént említ. Ami a pontos számot illeti, különböző variációk bukkanak fel a

- BOGAERT 1981: Bogaert, Pierre-Maurice: L'orientation du parvis du sanctuaire dans la version grecque de l'Exode (Ex., 27,9–13 LXX). *L'Antiquité Classique* 50: 79–85.
- BROCK 1972: Brock, Sebastian: The Phenomenon of the Septuagint. *Oudtestamentische Studien* 17: 11–36.
- BÜCHNER 2020: Büchner, Dirk: Interpretive Intent and the Legal Material of the Septuagint Pentateuch. In: Johann Cook, Martin Rösel (eds.): *Toward a Theology of the Septuagint: Stellenbosch Congress of the Septuagint 2018*. Atlanta: SBL Press, 115–139.
- CADELL 1992: Cadell, Hélène: *Vocabulaire de l'irrigation. La Septante et les Papyrus. Les Problèmes institutionnels de l'eau en Egypte ancienne et dans l'Antiquité méditerranéenne* (Bibliothèque d'étude 110). Le Caire: Institut français d'Égypte, 103–117.
- CADELL 1995: Cadell, Hélène: Vocabulaire de la législation ptolémaïque. Problème du sens de *dikaioma* dans le Pentateuque. In: Gilles Dorival, Olivier Munnich (eds): „Selon les Septante”. *Hommage à Marguerite Harl*. Paris: Cerf, 207–221.
- DRIVER 1911/1929: Driver, Samuel Rolles (ed.): *The Book of Exodus* (Cambridge Bible for Schools and Colleges) Cambridge: Cambridge University Press, 1911. (Revised edition: 1929.)
- FRANKEL 1851: Frankel, Zacharias: *Über den Einfluss der palästinischen Exegese auf die Alexandrinische Hermeneutik*. Leipzig: Barth.
- GRÜLL 2016: Grüll Tibor: *A tenger gyümölcsei*. Pécs: Kronosz.
- HADAS 2007: Hadas, Moses (ed.): *Aristeas to Philocrates*. Eugene, OR: Wipf and Stock.
- HIMBAZA 2005: Himbaza, Innocent: Voir Dieu. LXX d'Exode contre TM et LXX du Pentateuque. In: Dieter Böller – Innocent Himbaza – Philippe Hugo (eds.): *L'Écrit et l'Esprit. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 100–111.
- HONIGMAN 2003: Honigman, Sylvie: *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria: A Study in the Narrative of the Letter of Aristeas*. London–New York: Routledge.
- JOOSTEN 2000: Joosten, Jan: Une théologie de la Septante? Réflexions méthodologiques sur l'interprétation de la version grecque. *Revue de Théologie et de Philosophie* 132(1): 31–46.
- KAHANA 2005: Kahana, Hanna: *Esther: The Juxtaposition of the Septuagint Translation with the Hebrew Text* (Contribution to Biblical Exegesis and Theology 40.) Leuven–Paris–Dudley, MA: Peeters.
- KEENAN ET AL. 2014: Keenan, James G. – Manning, Joseph Gilbert – Yiftach-Firanko, Uri (eds.): *Law and Legal Practice in Egypt from Alexander to the Arab Conquest: A Selection of Papyrological Sources in Translation, with Introductions and Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KIM 2019: Kim, Hayeon: *Multiple Authorship of the Septuagint Pentateuch. The Original Translators of the Pentateuch*. Leiden–Boston: Brill.
- KLEIN 1976: Klein, Michael L.: Converse Translation: A Targumic Technique. *Biblica* 57: 515–537.
- LEVINE GERA 2007: Levine Gera, Deborah: Translating Hebrew Poetry into Greek Poetry: The Case of Exodus 15. *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* 40: 107–120.

- LOUW 2008: Louw, Theo A. W. van der: The Dictation of the Septuagint Version. *Journal for the Study of Judaism* 39(2): 211–229.
- LOZINSKY 2018: Lozinsky, Hryhorii: Theological Exegesis in LXX. Exodus 24.9–11 as a Case in Question. *Studia Biblica Slovaca* 10: 12–35.
- MODRZEJEWSKI 2001: Méléze-Modrzejewski, Joseph: The Septuagint as *Nomos*: How the Torah became a “Civic Law” for the Jews of Egypt. In: John W Cairns – Olivia F. Robinson (eds): *Critical Studies in Ancient Law, Comparative Law and Legal History*. Oxford–Portland, OR: Hart Publishing, 183–199.
- RÖSEL 2020: Rösel, Martin: 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.
- SCHLEUSNER 1821: Schleusner, Friedrich: *Novus Thesaurus philologico-criticus sive Lexicon in LXX et reliquos interpretes graecos ac scriptores apocryphos Veteris Testamenti*, vol. V. Leipzig: Weidmann.
- SWETE 1914: Swete, Henry Barclay: *An Introduction to the Old Testament in Greek*. 2nd edition. Peabody, MA: Hendrickson.
- THACKERAY, 1911–12: Thackeray, Henry St. John: The Poetry of the Greek Book of Proverbs. *Journal of Theological Studies* 13: 46–66.
- TOV 1981: Tov, Emanuel: *The Text-Critical Use of the Septuagint* (Jerusalem Biblical Studies 3.) Jerusalem: Simor.
- TOV 1985: Tov, Emanuel – Wright, Benjamin G.: Computer-Assisted Study of the Criteria for Assessing the Literalness of Translation Units in the LXX. *Text* 12: 149–187. (Revised version: Tov, Emanuel: *The Greek and Hebrew Bible*. Leiden: Brill, 1999, 219–237.)
- TOV 1999: Tov, Emanuel: Theologically Motivated Exegesis Embedded in the Septuagint. In: Emanuel Tov (ed.): *The Greek and Hebrew Bible* (VT Suppl. 72.) Leiden: Brill, 257–269.
- TOV 2014: Tov, Emanuel: Renderings of Combinations of the Infinitive Absolute and Finite Verbs in the Septuagint – their Nature and Distribution. In: Tov, Emanuel (ed.): *The Greek and the Hebrew Bible* (VT Suppl. 72.) Leiden: Brill, 247–256.
- WEVERS 1990: Wevers, John William: *Notes on the Greek Text of Exodus* (Septuagint and Cognate Studies 30.) Atlanta, GA: Scholars Press.
- WHITE CRAWFORD 2017: White Crawford, Sidnie: Interpreting the Pentateuch through Scribal Processes: the Evidence from Qumran Manuscripts. In: Reinhard Müller – Juha Pakkala (eds.): *Insights into Editing in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 84.) Leuven: Peeters, 59–80.

ÚJ SZÖVETSÉGEK TÁVOLI GYARMATOKON A PORTUGÁL NYELVŰ BIBLIAFORDÍTÁSOK TÖRTÉNETÉHEZ (16–18. SZÁZAD)

RÁKÓCZI ISTVÁN

UMBERTO ECO egy sokat idézett metaforája arról szól, hogy 1990-es évek elején is egyfajta válásháború zajlott, de az már nem a klasszikus katolikus/protestáns ellentétpárt, hanem az Apple/Macintosh és a DOS/Word technológiai rendszereinek ütközését jelentette. Eco írása szatirikus színekkel bővebben is kifejti: az Apple Macintosh-a katolikus, míg a DOS Wordje protestáns – az előbbi az ellenreformáció és a jezsuita rend szellemében fogant, „vidám és barátságos”, egyszerű lépésekkel „katolizál”: elég csak az ikon fölé klikkelni és azonosulni vele, míg a DOS rendszere az Írások protestáns, szabad értelmezésével és nehéz egyéni döntésekkel operálva felveti, hogy nem is mindenkié az üdvösség.¹ Mit éreztek azok, akiket a felkínált üdvösség talán mindkét „útja” elért: azok, akik indián/fekete/ázsiai kultúrájukból közelítették meg az Európából prédikált Igét a gyarmati világ tágabb, történeti holdudvarában, ahol az egymással versengő világbirodalmak vallási és ideológiai alapjai is megvívták egymás elleni csatáikat a globálissá vált világ lelkeiért? Volt-e választásuk egyáltalán, és ha igen, az milyen alapon létezett és vajon milyen okokból döntöttek a 17-18. század folyamán egyikük vagy másikjuk mellett Délkelet-Ázsiában? A jelen tanulmányban – ami egy nagyobb kutatás első publikált részeredménye² – egyetlen „történeti földrajzi komplexumra”,³ illetve a misszió során használt eszközökre szűkítem le a vizsgálódás körét. A portugál

¹ Az olasz író és szemiotikaprofesszor valóságos hullámát indította el a ma is zajló vitáknak, elsősorban az alkalmazott nyelvészettel foglalkozók körében. Eco az *Espresso* hetilap hasábján, a Bustina di Minerva rovatban közölte először a tárcát 1994. szeptember 30-án. (Köszönet Benke Lászlónak a hivatkozás pontosításáért.) Lásd: angolul <https://jowett.web.cern.ch/EcoMACDOS.htm>, illetve olasz nyelven: <https://riforma.it/articolo/2016/02/23/il-dos-e-calvinista-il-macintosh-cattolico> (utolsó letöltés 2021.03.22).

² A szerző eredeti szándéka az volt, hogy filológiai eszközökkel leginkább az Indiában használt portugál nyelvű zsolttárfordításokat vessen össze, illetve az Ószövetség 16-17. századi szövegvariánsait vizsgálja, ami részben a dán királyi, Trangambarban működő protestáns misszió kiadványai, illetve a Batáviában elkészített, részben párhuzamos Almeida fordítások mellett a leginkább kochini (Kerala) népes szefárd zsidó közössége zsolttárait hasonlította volna össze. Eredeti címe *Bivium – zsolttárok távoli gyarmatokon* volt, amelyet remélek megírni jelen tanulmányom folytatásaként, amihez jelen sorok bevezető gyanánt kapcsolódnak, s amelyben háttérbe szorulnak a traduktológiai elemek.

³ A kifejezést Vitorino Magalhães honosította meg (Magalhães 1968, II. 13), ami e tanulmányban számomra azért hasznos, hogy elkülöníthessem a „Kelet” általában használt földrajzi értelmén belül Délkelet-Ázsiát a Távols-Kelettől vagy éppen Óceániától, dacára a kiváló összefoglalóknak (pl. De la Rosa 2019), vagy Japán vonatkozásában az ún. „Japán keresztény századának” szentelt tanulmánykötet (Carneiro-de Matos 1994).

Padroado és a spanyol *Patronazgo*, Portugália és Spanyolország királyi *Patronatusa* ellentétét⁴ itt nem tárgyaljuk, bármennyire izgalmas kérdés, hogy ez a vetélkedés (ami pl. a jezsuiták és koldulórendiek „presztízs-versenyfutásában” kisiklatta Japán keresztény térítésének az ügyét) milyen globális következményekkel járt Ázsiára nézve.⁵ Végezetül nem célja tárgyalni jelen tanulmánynak azt sem – legfeljebb az utalás szintjén –, hogy Délkelet-Ázsiában, különösen a mai Indonézia területén a kereszténység és az iszlám térítése ez utóbbi látványos sikerével éppen az általunk választott időrendi határok között zajlik és zárul le. Szempontjaink ugyanakkor önkéntelenül is felvetik a Biblia szerepét a kultúraközi kommunikációban, és érintik a Szentírás portugál fordításának rögzös kultúrtörténetét. Mindez átvezet egyben arra a különös, de egyben jelképes tényhez is, hogy vajon miért éppen az ázsiai Batáviában, a mai Dzsakartában, protestáns közegben fordították le portugál nyelvre először a teljes Szentírást, miközben előtte (is) majd két évszázadon keresztül a tengerjárás mellett a katolikus térítés nagyhatalma volt az ibériai ország? Más szóval a *Word* és a *World* hajdani összefüggéseivel kívánunk foglalkozni, miközben kiindulási pontunk a *Textus* helyett egyelőre csak egy Kép.

Lélekalálat

A Delft városának festőiskolájából a 16. század első negyedében népszerűvé vált festő, ADIRAEN VAN DE VENNE (1589–1662), egy ma a Rijksmuseumban őrzött olajfestménye⁶ nem csak politikai célt szolgáló és egyben allegorikus mű, hanem a szembenálló felek hitéletét is mérlegre tevő munka (1. kép). Számos olvasata közül bennünket elsősorban ez utóbbi érdekel, amely egyben a középkortól örökölt színházi és képi toposzokat is újra értelmezi. A „bivium”, az útelágazás, a püthagoraszi „Y” betűjének egy töből kettéváló szára régebben is azt a morális kettősséget szimbolizálta, ami a jó és a rossz, sőt a menny és a pokol felé tartó embernek a választását jelenti. Ehhez az ugyancsak biblikus folyó, hajó, szivárvány jelképei is csatlakoznak, ami az élet, az egyház és a szövetség képei. A festő a *protestáns* Németalföld⁷ hajóján olvasható egybecsengő igékkel (Mt 4,19; Mk 1,17; Lk 5,10) alapozza meg a kép címét, ami nem más, mint a „Lélekalálat” (De zielenvisserij). A már-már felbillenő katolikus, *no name* bárka nem ilyen, az Ige nélkül és az emberek/lelkek helyett/mellett javakra vetette ki a hálóját, ami szakadozott, de nem a „csodálatos halfogás” miatt... A folyó két partján a kétféle révben méltóságteljes alakok sorakoznak. Vagyis

⁴ Továbbra is megkerülhetetlen Charles R. Boxer műve (Boxer 1978), amelyet Brazíliában portugál fordítása is megjelent: *Igreja Militante e a Expansão Ibérica* (Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2007), a tanulmányban ebből idézek.

⁵ Boxer (1978) bőségesen tárgyalja ezt: a ferencesrendiek, karmeliták és domonkosrendiek és jezsuiták küzdelme az ázsiai térítés pozícióiért, dacára az utóbbi kozmopolita jellegének egyben nemzeti jelleget is ölt és Manila (a spanyol Fülöp-szigetek) illetve Makaó (Kína portugál „kapuja”) vetekedésében. Egy jellemző apróság: a Jézus Társaság már akkor is kapott portugál királyi adományokat, amikor a pápa még nem is ismerte el hivatalosan ezt az éppen csak alakuló rendet, később pedig a portugál tengerentúli hittenyésztésben privilegizált szerepet kapott.

⁶ A kép forrása: www.rijksmuseum.nl/nl/collectie/SK-A-447. Leírását lásd: hdl.handle.net/10934/RM0001.COLLECT.6813 (utolsó letöltés 2021.03.22)

⁷ Dolgozatomban a kálvini irányultságú holland protestáns egyházon formálisan a *Nederlandse Hervormde Kerk-et* [NHK] értem.



1. kép: Adriaen van de Venne: Lélekalászat (*De zielenvisserij*), 1614 (Rijksmuseum, Amsterdam)

a katolikus oldalon kevésbé azok – hiszen egy fiatal legény a kutyával és udvari törpével a világ felé forduló spanyolok nagyjait is gúnyolja, ami egyben nemcsak az ideológiai, hanem a politikai ellenfél értékítéletes bemutatásának is az eszköze volt. A folyó a végtelen távlatába tart (vagy éppen fordítva, onnan közelít) és a számos bárka/csonak/vitorlás képe a számos, más és más gyülekezet evangélizálására is utal, amely fölött a szivárvány, a Noéval kötött szövetség íve némi töréssel feszül, hiszen a kép politikai olvasatában a németalföldi szabadságharc tüzszünetét jelentő Anvers-i Béke egén újra felhők homályosítják el az együtt zajló halászatot, utalva a közelgő háborúskodásra. A nyolcvan éves háborúnak (1568-1648), amit a németalföldi szabadságharcként is ismerünk, a holland-spanyol érdekkellentéteken túl volt egy sajátos, a Németalföldből létrejövő „Hét Szabad Tartomány”, és ellenkezőleg, a Spanyol Korona alatt szomszédjával ez idő tájt perszonális unióban álló Portugália (1580-1640) között a gyarmatokon vívott „kereskedelmi háborúja”. Ami itt zajlik a mi témánk szempontjából is komoly jelentőséggel bír. A hajók immár nem képiek.

Történelmi háttér

KORNELIS HOUTMAN három hajóval tér vissza Indiába indított útjáról 1597-ben, amivel hosszú útja során – a spanyolok után – harmadik hatalomként törik meg a portugálok fűszermonopóliumát. Már a következő évben öt újabb hajóraj indul útnak – három a Jóreménység-fokán, kettő pedig a Magellán-szoroson keresztül, hogy eljussanak az indonéz szigetvilágba. Pontosan egy évszázaddal azt követően, hogy VASCO DA GAMA először jutott el Afrika partjai megkerülésével Indiába (1498), megszűnt a portugáloknak a Jóreménység-fokán keresztüli kereskedésében a kizárólagos-

sága, majd a *Mare Clausum* (Zárt Tenger) kisajátító elve is a világtengereken. 1602-ben az addig az Indiába tartó kereskedelmi utakat szervező társaságok a VOC-ban (*Verenigde Oost-Indische Compagnie*) tömörülnek.⁸ A következő évben – ugyan még felhatalmazás nélkül – 1603. február 25-én Szingapúr partjai mentén JACOB VAN HEEMSKERK kapitány elfoglalja a portugál *Santa Catarina* nevű hajót, aminek a rakománya olyan értékes volt, hogy az elkobzott hajó megduplázza a frissen született társaság törzstőkéjét. Az intellektuális hozadék azonban még ennél is nagyobb. HUGO GROTIUS – egyelőre névtelenül – 1604-ben megfogalmazza a nemzetközi jog alapjait jelentő *Mare Liberum* (Szabad Tenger) című munkáját, ami a világóceánokat a nyitott kereskedés terévé nyilvánítja.⁹ Mire jeles műve öt év múlva 1609-ben immár nyomtatásban is megjelenik – érdemes felfigyelnünk az alapvetés alcímére: *de jure quod Batavis competit ad Indicana commercia* [a bátavokat megillető jog az indiai kereskedelemhez] – már le is zárul az holland indiai hajóútvonal kialakításának kalóz korszaka (1604-1608).¹⁰ A fentebb már utalt tizenkét éves tűzszünet ideje alatt (1608-1621) Hátsó-Indiában is kialakulnak a tartós holland foglalások és új kereskedelmi hálózatok. Ezek nem csak a világtengereket rendezik át, de egyben az Európában zajló németalföldi szabadságharc gazdasági hátterét is megteremtik, sőt egyben a németalföldi megreformált hit és a katolicizmus harcának a világtengerekre vetített meghosszabbításaként szolgálnak. „Ha nem volnának kereskedők, akik a Keleti és Nyugati Indiákon¹¹ kincseket mennek keresni, ki vinné középük a térítőket, akik az égi kincsek hírvivői? A térítő az Evangéliumot, a kereskedők a térítőket viszik magukkal” – írja ANTÓNIO VIEIRA, ami nem csak a jezsuiták gyakorlatára, hanem a VOC hajóira is érvényes volt, sőt, a szó a legszorosabb értelemben.¹²

A Spanyol Katolikus Monarchiába¹³ 1580-ban beolvasztott Portugália először csak indiai gyarmatbirodalma globális kihívóját és főleg kereskedelmi flottájának a fosztogatóját látta az „eretnek” Hét Szabad Tartományban. Később azonban már dekadenciájának az okát is egyre inkább benne fedezte fel, valamint abban, hogy nem „saját”, nemzeti király ül a trónján a kritikus időkben. A ma távlatából persze egyértelműbb, hogy a portugál gyarmatbirodalom már a 16. század második felétől, s egyre inkább dél-atlantivá vált,¹⁴ az egykori keleti „fűszerbirodalom” szerepe csökkent, miközben a „cukor-birodalom” – azaz Brazília szerepe növekedett.¹⁵ Ettől függetlenül persze iga-

⁸ Rákóczi 1985, 71-73.

⁹ Mintegy erre válaszul jelenik meg Serafim de Freitas *De justo imperio lusitanorum asiatici* (A portugálok jogos indiai birodalma) című cáfolata 1625-ben (Rákóczi 1985, 5).

¹⁰ Vö. Murteira 2010.

¹¹ A kapzsiság nem egyetlen térség és egyetlen gyarmatosító nemzet sajátja volt. Lásd: Danny L. Noorlander 2001-ben védett PhD értekezését: *Serving God and Mammon: The Reformed Church and the Dutch West India Company in the Atlantic World, 1621-1674* (repository.library.georgetown.edu, utolsó letöltés: 2021.04.12).

¹² Talán a fenti idézetnél is egyértelműbb megfogalmazásban: „Mert azokból a szellemi gyümölcsökből, amiket a hittérítők teremnek, származnak a földi gyümölcsök, amik visszaúton Portugália gazdagságát növelik, és ha ez utóbbiak megfogyatkoznak, az azért van, mert az előbbieknak is híja van, amiből származnának” (Vieira 2005, 304), vö. Veríssimo 2011.

¹³ Legjobb monografikus feldolgozása: Valladares et al. 2016.

¹⁴ Bővebben lásd Rákóczi 2002.

¹⁵ A jelen tanulmány egyáltalán nem tárgyalja az Atlantikum közegét, de meg kell jegyeznünk, hogy a hollandok az 1630-as években elfoglalják Északkelet-Braziliát, majd Luandát is, hogy cukornádültetvényes gazdaságát el tudják látni kellő számú rabszolgával. A függetlenség visszaszerzése határmenti háborúiban (1640-1661/1668) győztes ügy lehetett az anyaország, hogy indiai „perifériáin” sorra feladja régi foglaltsait – például Bombayt

zak a Portugálok Indiai Állama dekadenciájának az okait sűrítő alábbi sorok. „Egyik kezükben karddal, a másikban feszülettel léptek India földjére, de igen sok aranyat találtak, ezért hát félretették a keresztet, hogy jól teletömhessék zsebüket, azután pedig, minthogy egy kézzel nem tudtak eleget harácsolni, eldobták a kardot is. Így találták őket az utánuk jövők és könnyűszerrel diadalmaskodhattak rajtuk.”¹⁶ Így is történt. A hollandok többször ostromolták a Portugálok Indiai Alkirályságának olyan tartópilléréit, mint Malakka (1606, 1629), Makaó (1622, 1626), Goa (számos alkalommal), majd 1641-ben meg is szerzik Malakkát, és minden bizonnyal a tíz évre kötött béke nélkül tovább morzsolódtak volna a portugálok ázsiai foglalásai. Az 1650-es években előbb a Malabár-parti portugál erődök zöme, majd Colombo (1656) esik el, sőt két évre rá Ceylon egésze is holland kézre kerül.¹⁷ Mindez a portugál-holland/angol katonai szembenállás az Indikumban ugyanakkor nem zárta ki, hogy az anyaországok – Spanyolországgal szemben – a kooperáció szálait is időről-időre újra szőjék a diplomácia, vagy a kereskedelem érdeke szerint.¹⁸

Batávia

Az 1619-ben elfoglalt Dzsakarta – Batávia néven – hasonló utat járt be, mint a Portugál Indiai Állam székhelye Goa, amely mintegy „fővárosa” az egymással rokon, illetve egy tőről levezethető ún. „thalassokratikus” gyarmatosításnak.¹⁹ Ahogyan Goa katolikus püspöki székhelyé vált, úgy a kálvinista vallási közösség központja is Batáviában került felállításra. 1621-től külön tanács fennhatósága alá tartozik a vallási élet szervezése, amely a holland, a portugál és a maláj nyelvet használó kálvinista hívők gyülekezeteinek a felügyeltét látta el. Közülük számunkra különösen a portugál nyelvű lesz fontos, hiszen három templomot is használnak a „külsőt” a városfalak mentén (1672), a „belsőt” vagy „másikat” (1695), illetve a Tuguit.²⁰ 1634-ben a holland hatóságoknak, akik előbb a holland, majd maláj nyelv használatát szorgalmazták, be kellett látniuk, hogy a szabadok és felszabadított rabszolgák között a portugálajkúak többséget alkottak, és „portugálul énekelték Dávid zoltárjait”. Számuk nem annyira portugálokból, mint portugálul beszélő felszabadított/volt rabszolgákból állt, s nem-indonéz származásúak voltak, hanem Malakkából, Elő-India mindkét partvidékéről (az ún. Malabár- és Koromandel-partról) érkeztek Batáviába, ahol *Madykers* néven

az angoloknak –, hogy Északkelet-Brazília „pénzelni tudja” az elszakadás ügyét. Kísérlet történik arra is, hogy a korábbi királyi monopolkereskedelmet, a WIC [West-Indische Companie] mintájára kiszervezzék különböző részvénytársaságokba (Rákóczi 2002, 69–71). A hollandok Északkelet-Brazíliából való kiűzése után, ahol hála a cukor-kereskedelem tőkeháttérének és még Ibériából hozott tapasztalatainak (ahonnan őket elűzték) az amerikai kontinens első zsinagógája is Recifében működött. A Kahal zur Israel tagjai, miután újra kiűzték őket, Brazíliából Észak-Amerikába jutottak, s megalapozták Új Amszterdam – a mai New York fejlődését. Lásd Wolff-Wolff 1978; Albuquerque-Lucena 2003; Vainfas 2006.

¹⁶ António de Sousa szavait idézi a holland Keletindiai Társaság és a korai holland gyarmatosítás forrásaihoz továbbra is megkerülhetetlen Pálvölgyi 1961, 70–71.

¹⁷ Oliveira Marques 1978, I. 455–456.

¹⁸ Antunes 2009.

¹⁹ Ennek lényege, hogy minimálisan csak stratégiai pontokat (sokszor szigeteket, szorosok menti kikötőket, elosztó és újraelosztó kereskedelmi pontokat) foglalnak el ténylegesen, de azt a katonai erőfölényre épülő dominancia révén maximális hatékonysággal működtetik a tengereken, lásd Rákóczi 2009, 377.

²⁰ Vö. Niemeijer 2001; 2007, 76.

ismerték ezt a réteget.²¹ A portugálok szinte mindenütt jelen vannak az Indiai partvidéken és Ceylonban a 16. század óta, és kialakították a helyiekkel a kereskedelem mellett az együttélés aktív, úgymond „paternalista” formáit, sokszor a szó legszorosabb értelmében is, hiszen a Portugál Korona által ösztönzött „veterántelepítés” miatt számos vegyes házasságról tudunk (az ún. *casados*), nem is beszélve ennek spontán burjánzó formáiról.²² Mivel a fehér portugálok végrendeletükben felszabadították korábbi rabszolgáikat, ezeknek a száma sokszorosa volt az előbbieknél.²³ Ha nem is osztom GILBERTO FREYRE „luzotropikalizmusról” szóló nézeteit,²⁴ akár még az *Estado da Índia* un. „árnyékbirodalmában” is (a portugál dezertőrök és kalandorok a portugál jelenlét informális szálait erősítették a hivatalos gyarmatosítás terén kívül is): tény, hogy nemcsak mint „elsőként érkezők”, hanem mint erre különösen is jó képességgel hajlók, a kultúra-közi kapcsolatok az alapjait ők rakták le.²⁵ Batávia megalapítása és Malakka, a hátsó-indiai fűszerek (gyömbér, szegfűszeg, szerecsendió) elsődleges újraelosztó központja eleste közötti (1641) időszakban, paradox módon a dél-kelet-ázsiai szigetvilágban kereskedelmi közvetítőnyelvként („lingua franca”) működő portugál megerősödik a vallási gyakorlatban. Erre számos példát hoz fel DAVID LOPES²⁶ Batavián kívülről és későbbi időpontokból is: a holland hajók mindig vittek magukkal portugál tolmácsot útjaiakra, 1676-ban Ceylon helyi uralkodói a hollandokkal portugálul leveleztek, a VOC lelkészeit pedig egyenesen kötelezték arra, hogy szolgálati helyükre érve, egy éven belül megtanuljanak portugálul. A portugál népszerűségének egyik oka fonetikai természetű: „a maláj sokkal könnyebben asszimilálja a portugál kölcsönszavakat, mint a hollandokat, a gutturális hangzók miatt”.²⁷ A jelenség mélyén azonban ennél komolyabb okokat is találunk. 1708-ban egy beadvány kerül a főkormányzó és az Indiák Tanácsa elé, amely újra a maláj nyelv használatát szorgalmazza, amit Batáviában elutasítanak. E döntésnek köszönhetően ismerjük a két nyelvi alapon szegregált felekezet számát és arányait. Ezek szerint az 1668 és 1708 között eltelt harminc évben összesen 9578 főt kereszteltek meg a portugál nyelvű kálvinista közösségben, és ez idő alatt 4426 fő volt az új hívő, aki felvételt nyert ide (2301 fő úgy, hogy már régebben és másutt felvette a keresztséget, 2125 pedig a vízkereszt előtt állt). A döntést megalapozó felmérések szerint csupán egy negyede az újonnan érkezőknek származik a maláj nyelvi hátteret sugalló szigetetről (Jáva, Szumátra, Bali, Celebesz), többségük „nyugati irányból” azaz, Ceylonból és az indiai szubkontinensről érkezik a holland gyarmatok fővárosába. A 18. század végére éppen a bevándoroltak ezen aránya borul fel, és szorul

²¹ A nevük a szanszkrit *maharddhikából* származott, ami jávai nyelvi közvetítéssel érkezett Batáviába, ahol azokat a felszabadított színes bőrű (vagy „fekete-portugálokat”) jelölte ez a név, akik a legnagyobb számban növekedő csoportjává váltak a kálvinista közösségnek, lásd Lopes 1936.

²²Vö. Boxer 1961.

²³Boxer 1963. Az általam használt portugál kiadása: *Relações raciais no Império colonial Português 1415-1825*, Porto: Edições Afrontamento, 1977. Egy jellemző kritika: Diogo do Couto a 16. század közepe táján azt állította, hogy „az itt szolgáló katonáknak több rokona van Indiában, mint otthon, Trás-os-Montes tartományban” (p. 78).

²⁴Magyarul lásd Freyre 1985.

²⁵Ennek gyümölcsseit később is élvezik. Egy jellemző momentum: Kelet Timor (Loro Sae) leginkább beszélt nyelvén, a *praça dili-n*, minden külföldit malájnak neveznek, beleértve a kínaiakat is, de amíg a hollandokat tejfehérnek (*malai balandának*) hívják, addig a portugálok neve „a mi malájaink”.

²⁶Lopes 1936, 107.

²⁷Lopes 1936, 26.

vissza a portugál nyelv istentiszteleti és társasági használata. A portugál „szolgálati nyelv” megerősödéséhez minden bizonnyal hozzájárult az is, hogy számos teológiai segédlet, kompendium és hitvitázó értekezés mellett maga a Biblia is rendelkezésükre állt, hiszen JOÃO FERREIRA ANNES ALMEIDA, az első teljes portugál nyelvű Szentírás fordítója éppen ebben a gyülekezetben szolgált.

JHS versus VOC

A portugál katolikus térítés eszközei leginkább ábécés vagy olvasókönyvek (portugálul *cartinhas*) voltak, amelyek a korai, 16. századi afrikai hittérítés óta vallási alapon álltak, nem csak példamondatokkal, hanem céljukat tekintve is. A betűk neve, „jеле”, kiejtése és szótagolása mellett – ami az olvasás miatt volt fontos –, megjelenik ezekben a kis könyvecskékben az „ideológiai apparátus” is: viselkedési minták, (meg)vallási form(ul)ák, egyfajta a rítusba történő bevezetés, ami miatt sokszor hívták még csak Mise Traktátusoknak is ezeket a katolicizmus tanai befogadásához készített sorvezetőket.²⁸ Az indoktrinálás eszközeként az egynyelvűek mellett megjelennek a két- vagy többnyelvű ábécés könyvek, amelyek sokszor a középkori filozófiai és teológiai művek kérdés-felelet típusú kátéjáiának a jellegét öltik (például egy „Guru” szerepébe lépő Misszionárius és tanítványa beszélgetnek az új „Tanról” benne), de egyáltalán nem törekednek a „kereszténység lexikájának” átültetésére, ami – szinte mágikus erővel felkenetve – portugál maradt. Figyelemre méltó a tamil vagy malabár/kanari nyelvek esetében a 16. század közepén²⁹ az applikált tanoknak érdekében született grammatikai munkák módszertana, amelyben a szómegfeleltetéseket, a nyelvi struktúrák leírását éppen úgy végezték a misszionáriusok, mint nevesített vagy anonim munkatársaik, azok a tolmácsok és kísérők, akik – és műveik – egyre tökéletesebb formában törekedtek a „keresztény üzenet” nyelvi hordozóját, formai minimumát kialakítani, ott ahol találkoztak írásbeliséggel.³⁰ A mai írott források mellett elterjednek azok a *pidgin* nyelvek is, mint a portugál alapú indiai, maláj vagy kínai *patois*-k, ami ugyanennek a „civilizáló gesztusnak” voltak köszönhetőek.³¹ MARIA LEONOR CARVALHÃO BUESCU találó kifejezésével élve megkezdődik a nyelvében összezavarodott világ „Bábel-telenítése”³², igaz emberi erővel és nem azzal a tüsszel és indulatból, mint az a pünkösdi *glossosalia/panglossalia* megtapasztalásakor történt.

A VOC hajóin lelkészek látnak el szolgálatot, a „Tizenhetes Urak Tanácsától” húzott javadalmakból élő lelkipásztorok pedig kialakítják a Holland Protestáns Egyház szatellit-gyülekezeteit Ba-

²⁸ Vö. Carvalhão Buescu 1983, 38.

²⁹ Az anyaországi olvasókönyvek közül a leghíresebbet João De Barros szerkesztette (Lisboa, 1539). Az első már a gyarmati használatra írt östípusa D. Diogo de Ortiz Villegas (1504) műve volt. A bi- vagy trilingvis (+latin) a *Cartinha em Tamul e Portugues* (Lisboa, 1554). Az *Arte da lingoa Malabar em portugues* (Malabar nyelvtan portugálul), ami a jezsuita Henrique Henriques műve, már Cochinchinában adták ki 1559-ben, majd többször az anyaországban is megjelent. 1606 és 1608 között került kiadásra az ugyancsak jezsuita João Rodrigues *Arte da Lingoa Iapan* (Japán nyelvtan) című munkája, amely Nagasakiban jelent meg. Ez utóbbi az összes hasonló, komparatív jellegű munka közül a legismertebb, lásd Carvalhão Buescu 1983, 53–69. A komparatív szemlélethez lásd Rákóczi 2004, 28–29.

³⁰ Ez például Brazíliában nem így volt, ahol egyfajta „indián eszperantót” alkottak meg, az ún. *língua geral*-t. Az indián közösségek missziós gyakorlatának fejlődéséhez lásd Rákóczi 2013.

³¹ Theyssier 2001. A bennünket közelebről érdeklő *kristiangról* és jelen helyzetéről lásd Fernandis 2000.

³² Carvalhão Buescu 1983, 23–30.

távia központjával szerte előbb az indonéz szigetvilágban, később Ceylon szigetén és India mindkét partvidékén. Szembeötlő tehát a szervezeti párhuzam a portugálokéval, a vallás és a keresztény hit terjesztése ugyanúgy a hatalmi berendezkedés központosítottan irányított és integrált eleme. A portugálokra ugyanúgy igaz a küldetéstudat, mint a hollandokéra, akik szerint az előbbieik „bűnei tették lehetővé és nyitották meg előttünk utat”. Ez az argumentum különösen a később írásban is megjelentetett prédikációknak az egyik vezérfonala maradt. A portugáloké természetesen régebbi keletű, hiszen megjelenik már a 15. századi krónikákban az, hogy a Tengerész Henrik idején kezdődő portugál terjeszkedés egyik fő oka a hit terjesztése,³³ ami az évszázados *reconquista*³⁴ kereszties szelleméből is következik, amire a 16. században ráakódott a „János papkirály”³⁵ szövetséges keresztény országának a keresése a muszlimokkal szembeni globális stratégia ideológiai/katonai erőterében. A 17. századra különösen megerősödött az ún. *Quinto Império* gondolata és az önmagukra értelmezett „ötödik világbirodalom” eszméjének a messianisztikus elhivatás tudata, különösen az 1640-es években, a spanyol „elnyomóktól” visszanyert függetlenség (Restauração) homíliáiban.³⁶ Amennyire folyamatosan jelen vannak hódításaik ideológiai megalapozásában a vallási okok – olykor még a bibliai képek referenciái is, például a helyi mítoszok és ószövetségi jelenetek hasznosnak tűnő párhuzamba állításában³⁷ olyannyira hiányzik maga a Biblia textusa, mint az evangelizáció eszköze.

Az 1536-ban alapított és a tridenti kiadású ellenreformáció *par excellence* térítőrendjének tekinthető jezsuitáknak a hittérítői eszköztárában ugyanúgy nincsen jelen az Írás csak közvetett formában, ugyanúgy, mint ahogyan a középkortól magában Portugáliában történt, s mennyivel inkább a gyarmatokon! Itt és ott, csakis a liturgiába ágyazottan, a katekizmusokban, a *Biblia Pauperum* képein³⁸ vagy az iskolai/ színpadi előadásokon keresztül zajló nevelés világában követhetjük nyomon a Szentírás jelenlétét. Vannak persze kivételek, 1580-ban például egy példányát megmutatják Indiában a Nagy Mogulnak, akinek az tetszik,³⁹ de bármennyire is a fentről lefelé gondolták hasznosnak a jezsuiták téríteni, különösen a nagy ázsiai birodalmak esetében, ahol azt remélték, hogy – a propaganda szintén szinte állandósuló formában ismételte: „a megtérés előtt álló” uralkodó hitre jutása egyben birodalma alattvalóinak a tömeges megtérését jelenti automatikusan –,⁴⁰ nem tudósítanak róla, hogy az említett Bibliát ki is nyitották volna. Nem így XAVIERI

³³ „Nagy volt benne a vágy, hogy mi Urunk Jézus Krisztus hitét terjessze és arra térítse mind csak a lelkeket, akik készek elfogadni azt” – írja Gomes Eanes de Azurara a *Crónica dos feitos da Guiné*-ban. A művet bővebben elemzi Rákóczi 2006, 68.

³⁴ A *reconquista* (visszavívás) kereszties szelleme és a dzsihád kétségtelenül sok hasonlóságot felmutató szimultán folyamatához lásd Erdmann 1940.

³⁵ Bőséges szakirodalmából kiragadva, magyarul lásd pl. Turóczi-Trostler 1943; Mekis 2008; Szávay 2017.

³⁶ Marques 1989, 2007.

³⁷ A BTT-t (La Bible de Tous le Temps) idézi Alves 2005, 704, n. 14.

³⁸ Vannak olyan könyvek, így például az 1500-ban a német Brun párizsi nyomdájából kikerült portugál nyelvű illusztrált imakönyv, Fei João Claro teológus és Luis Fernandez egyetemjáró művészhallgató közös munkája, amelynek lapjain megelevenedik a Biblia, mintegy „képregény formájában”, a rajzok alatt található rövid szöveges útbaigazítással. Mário Martins hasonlatával élve „ez olyan, mint egy külföldi film, amit feliratoznak” (Martins 1979, 117).

³⁹ Lásd Alves 2005, 707. n. 18.

⁴⁰ Lásd Boxer 1978, 119. Ez a remény nem csak Ázsiára korlátozódott, és abból indult ki, hogy a „konstantini fordulat” mindig és mindenütt ugyanazt eredményezi: a hatalom önkényes alárendződését a római egyháznak.

SZENT FERENC a Jézus Társaság ázsiai ikonikus szentje, aki portugál nyelvű írásaiban „összesen ötvenhat bibliai idézettel él, többnyire latinul, de hatszor portugálul és négyszer spanyolul is”.⁴¹ Hiba volna ugyanakkor a jeles baszk misszionárius személyében egy más paradigmát látnunk, mint rendtársaiéban,⁴² ő is az alkalomhoz illeszti az adott módszereket – Japánban például amikor figyelmeztetik rá, hogy nem eléggé tekintélyes az öltözete, és ez akár még az üzenete sikerét is befolyásolhatja, minden további nélkül a boncok ruházatát ölti magára –, tehát a módszer nem az evangélium tiszta hirdetése, hanem egyfajta idegen kultúrába burkolt indoktrinálása volt. Természetesen magát a keresztény alapüzenetet prédikálja, de az evangéliumok Jó Hírét már csak azért sem hirdeti, mert az még portugálul nem áll sem a jezsuiták, sem bárki másnak a rendelkezésére, sőt spanyolul is „tiltott gyümölcs” korszakunkban. Valójában a népnyelvi Bibliák használatát már a Tridenti zsinat előtti időszakban tiltották az Ibériai-félszigeten, s először I. (Hódító) Jakab az aragóniai területeken, nyilván a Pireneusokon túli kathar „eretnység” terjedésének a megfékezésére.⁴³ V. Károly német-római császár birodalmában ugyan nem zúztatta be az akkor már létező népnyelvi Bibliákat, de újabbak kinyomtatásának a tilalmát éppen úgy elrendelte, mint ahogyan annak az olvasását is. Az Inkvizíció tiltólistáin előkelő helyen szerepelt az „indexre tett” Szentírás, amelynek birtoklása büntetendő volt Spanyolországban és Portugáliában is. A Tridenti Zsinat a köznyelvekre lefordított Bibliát „minden eretnység ősanjájának nevezte”, és szabályként kimondta: „Tudjuk, hogy milyen sok kárt és kevés gyümölcsöt hoz, ha megengedtetik a köznyelvű Biblia az emberek felületessége és csökönyössége miatt [...] ezért annak lajstromba vétele és egyedi engedélyezése indokolt”.⁴⁴

Ezzel szemben 1646. december 20-án kelt levelében a Vallási Tanács – egyebek mellett – az alábbi könyveket kéri sürgősen számára Batáviába szállítani: „Egy ládányit a Zsoltárokból, különféle formátumban, 1000 példányt a Nagy Katekizmusból, 100 Bibliát nyomtatott *octavo* és *folio* kivitelben, 1000 példányt a Dávid és Góliát történetéből, zsoltárkommentátorokat, 50 db Bibliai történetet, 1000 evangéliumot”.⁴⁵ A listán egyelőre nem szerepelnek még portugál nyelvű Bibliák, lévén, hogy jövődő fordítójuk még csak lelkes és fiatal kálvinista keresztény, aki 17 éves korában 1645-ben éppen csak befejezi első Újszövetség fordítását, amelynek ezt a korai verzióját sohasem nyomtatják ki. Minden bizonnyal, ha más nem is, de a filológiai okok ezt messzemenően indokolták, hiszen a forrásnyelve nem a görög, hanem minden olyan nyelv, amelyen olvasott és/vagy a keze ügyébe esett, így a spanyol, olasz, francia népnyelvi fordításai, valamint a latin nyelvű Vulgata szövege, ami ugyanakkor arra utal, hogy a jövődő portugál kálvinista lelkipásztor és misszionárius korán felismerte a Biblia fordításának a jelentőségét az Evangélium hirdetésében.

⁴¹ Eduardo Javier Alonso Romo egy munkájából idézi Alves 2005, 709. n. 19.

⁴² „Akik tudtak latinul úgy idéznek a Bibliából, hogy azt *ad hoc* fordítják le, hiszen nem volt még meg a teljes portugál fordítása. Akik nem beszéltek volna latinul azoknak az *Apostolok cselekedetei*, valamint az Ószövetség kivonata állt a rendelkezésére, amit még Alcobaça szerzetesei ültettek át a 14. században” (Oliveira e Costa-Reis Thomaz 1990, 232-234).

⁴³ A Bibliaolvasást tiltó rendelet 1233-ban született, lásd Alves 2005, 12 (további szakirodalommal).

⁴⁴ Ezzel különösen az Ószövetségtől tiltották el a híveket, hiszen az „csak tudós és kegyes férfiak számára” volt megengedett, lásd Rosa Pereira 1976, 40.

⁴⁵ Idézi Alves 2005, 715.

„A kereszténység különbözősége” és Ceylon esete

A *Diferença da Christandade* (A kereszténység különbözősége)⁴⁶ című munka első portugál kiadására 1668-ig kellett várni, azonban úgy annak bevezetése, mint 1650-ban keltezett kézírata arról árulkodik, hogy ez a Malakkában elkészült fordítás a kálvinista hívővé vált JOÃO FERREIRA A. ALMEIDA személyes keresztényi fejlődéstörténetében különleges szerepet játszott. Ez az általa spanyol nyelven olvasott pamflet indította el ugyanis tizennégy éves korában a megtérés útján – ugyancsak jelképes formában, miközben Európából a Holland Indiákra hajózott –, így korántsem véletlen, hogy szélesebb körben is hasznosnak vélte azt terjeszteni. JOÃO FERREIRA A. ALMEIDA születésének a évén és helyén kívül életének megtérése előtti első szakaszáról igen keveset tudunk, arról szinte semmilyen dokumentum nem maradt fent. Életrajzírói abban egyeznek csupán, hogy Torre de Tavaresben, Észak-Portugália Mangualde járásának egy apró falujában született 1628-ban, majd egy nagybátyja felügyelete alá kerül, aki kanonok volt és aki a latinra is tanította. 1641-1642 között utazik Hollandiába tizennégy éves korában, majd egy éven belül onnan tovább Indonéziába. A rendelkezésre álló kevés adat arra kényszeríti kutatóit, hogy paradox módon, éppen ebből kiindulva, feltételezésekbe bocsátkozzanak hazája elhagyásának az okát illetően. Ennek korántsem szokványos módja – egyedül utazik, majd Európából tovább, miközben nem beszél hollandul, szülei helyett nagybátyja gondoskodik róla – azt a feltevést erősíti meg, hogy családja Portugáliában az inkvizíció áldozatává válhatott. Sokáig rejtély volt a két családneve között szereplő A. rövidítés is, mígnem kétséget kizárólag kiderült, hogy az Annes névről van szó, ami tipikusan ún. „újkeresztény” név. Van azonban egy kortársa, aki a következőről informál: „Elutazásom után, Sr. John (sic!) Ferreira Almeyda, aki lisszaboni születésű, egy egész éven keresztül a paruaák reformáltakká tételén dolgozott, igaz kevesebb sikerrel, mint magam, mert gyűlöletet keltett bennük, hogy elhagyta amaz első vallását, s akinek a szobrát akkortájt égették meg Goában.”⁴⁷ A fenti passzusból azt tudjuk tehát meg, hogy római katolikus létére kriptó-judaizált, és a Goában működő inkvizíció kiterjesztette rá is a hálóját immár Ázsiában. HERCULANO ALVES ezt a dokumentumot, leginkább BALDEAUS a maga szerepét előtérbe helyező attitűdje miatt kérdőjelezi meg, és kitalációnak tartja, ugyanakkor azonban – a szellemi értelemben a vudu varázslástól cseppet sem különböző – *in effigie* megégetése az inkvizíció bevett eljárása volt akkor, ha egy feljelentett és kézre nem kerített „bűnös” felett halálos ítéletet mondtak ki.⁴⁸ FERREIRA DE ALMEIDA LUCRECIA

⁴⁶Az első kiadását egy embléma is kíséri, ami egy fejsze és egy fa képét mutatja, utalva a Mt 3,10 ill. Lk 3,8 igehelyére, illetve a hitvitázó radikalizmusára. Népszerűsége nem csökkent a későbbiekben sem: újra kiadják Batáviában 1684-ben, többször is Trangambar „királyi dán missziója” nyomdájában, 1673-ban maga Ferreira de Almeida holland fordításában és egy portugál függelékkel Amszterdamban (Lopes 1936, 117).

⁴⁷Philip Baldaeus (bapt. 1632-1672) holland misszionárius-lelkész *A description of the East India coast of Malabar e Coromandelé and also of the isle of Ceylon with their adjacent kingdoms and provinces* c. műve 1672-ben jelent meg Amszterdamban. Az idézet helye a reprint-kiadásban: New Delhi: Asian Educational Services, 2000, p. 648.

⁴⁸A Goában 1560-ban bevezetett inkvizíció valóban könyörtelenebbnek mutatkozott: a tudós zsidó orvos és úttörő trópusi botanikus, Garcia de Orta (1501?-1568) tesvérei a máglyán végezték, és *ipso facto recurrenda* az ő hamvait is exhumálták a tűzbe vetették. Ezzel a példával arra kívánok utalni, hogy üldöztetése a kriptó-judaizmus miatt miért is terjedhetett ki rá. Másrészt az a tény, hogy Ferreira de Almeida a holland reformált egyház szolgáloja, s annak a Hollandiának az oltalma alatt állt, amely elszakította az 1641-42-es években az

VALCOA DE LEMMEST vette feleségül, akitől két gyermeke született.⁴⁹ Az előbb beteglátogató, majd segédpásztor, ceyloni és indiai „Agama Kompani” misszionárius⁵⁰ portugál katolikus ellenfelei szerint felesége „rabinikus” (a kor szótárában: „zsidó”) asszony volt.⁵¹ Ez a néhány információ-morzsa ugyan önmagában valóban nem teszi lehetővé, hogy teljes bizonyossággal megfogalmazzuk azt az állítást, miszerint zsidó vagy újkeresztény háttérből, kényszerből a katolikus vallásba áttért személyt kellene látnunk az első nyomtatott és teljes portugál Biblia fordítójában, azonban – ha a kora szelleme és a nagyobb összefüggések mentén rakjuk össze a fenti morzsákat –, csekély kételyünk maradhat másfajta értelmezésre.

A kérdéssel foglalkozó mai szerzők csak abban egyeznek, hogy egy eredetileg spanyol nyelvű vitairatot olvasott és fordított később le a hatására megtért fiatalember, igaz HERCULANO ALVES – a legjelentősebb portugál Biblia-kutató⁵² – nem zárja ki még azt a feltételezést sem, hogy ez FERREIRA ALMEIDA saját műve lett volna. Magunk LUÍS HENRIQUE MENEZES FERNANDES véleményére hajlunk,⁵³ aki kimutatta a mű távolabbi gyökereit is. E szerint URBANUS RHEGIUS (URBAN RIEGER, 1489–1541) *Novae doctrine ad veterem collatio* (1526) művéig vezethető vissza a vitairat, amely JUAN PÉREZ DE PINEDA tollán némileg módosul és 1560-ban lát napvilágot *Breve tratado de la doctrina antigua de Dios y de la nueva de los hombres* (Isten régi és az emberek új doktrinájáról szóló rövid értekezés) címmel, mígnem az első spanyol Biblia-fordítás revízióját elvégző CIPRIANO DE VARELA (1532–1602) *Dos tratados* (Két értekezés) című könyvének három függelékéként kel új életre 1588-tól. Mivel létezett ennek a „függeléknek” úgy egy angol, 1599-es kiadása, mint egy kétnyelvű spanyol–francia változata is, minden bizonnyal ennek egy kizárólag spanyol nyelvű verziója kerülhetett FERREIRA ALMEIDA kezébe. Így elmondható, hogy az eredetileg az első reformátor nemzedék hitvitázó irodalma – sokszoros áttétellel – megjelenik a tengerentúl zajló élénk vitairodalomban is. E doktrínák vitája egy másik darabjával kapcsolatban az idézett LUÍS HENRIQUE MENEZES FERNANDES egy érdekes feltételezéssel élt, amikor úgy véli, hogy a *Diálogo Rustico e Pastoril entre o cura de hua aldeia e hum pastor de ovelhas* (Vidéki és pásztori párbeszéd egy falusi pap és egy juhnyáj pásztorja között, 1684) c. írásnak valójában nem a belga jezsuita JEAN-BAPTISTE MALDONADO a szerzője – mint ezt a korábbi szakirodalom vélte –, hanem maga a kálvinistává lett ALMEIDA FERREIRA. Egy harmadik röpirat a *Luzeiro Evangélico* (Az Evangélium Fénye) ugyanis, amit szerzője az olasz GIOVAN BATTISTA MORELLI páter írt 1708-ban az indiai

ázsiai portugál foglalások nagyobb részét, gyűlöltté tette őt úgy is, mint „hazaárulót”. A goai inkvizíció szinte összes írásait, annak 1812-ben történt felszámolásakor elégették, így nem valószínű, hogy a további kutatások újabb fényt derítsenek a történetekre. A goai inkvizíció működéséhez Ferreira de Almeida idején lásd Dellon 1997.

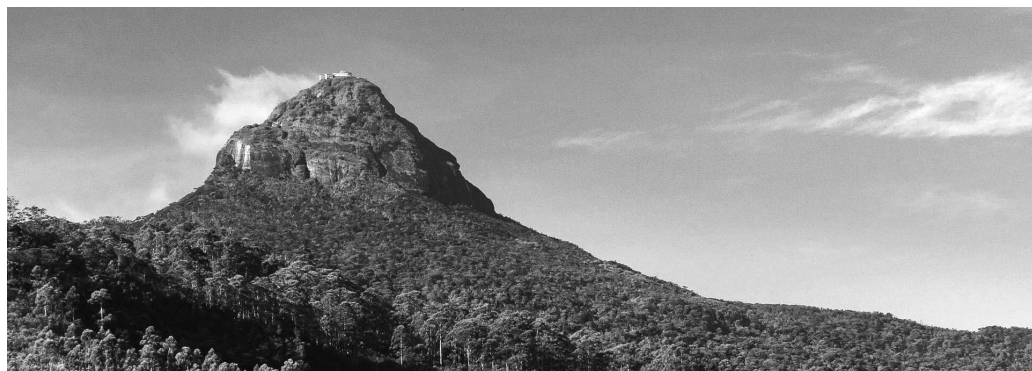
⁴⁹ Alves 2006, 151–154.

⁵⁰ Ferreira de Almeida valóban nem lehetett különösebben sikeres misszionárius, hiszen több feljelentés is érkezett ellene a holland hatóságokhoz, viszont 35 éves korára, amikor Batáviában kezdi el végre lelkipásztori munkáját, már saját élettapasztalatai is lehetővé teszik életcéljának, a Biblia fordításának új fejezetét. Az indonéz szigetvilágban úgy nevezték a kálvinista misszionáriusokat, hogy a „Társaság vallásának” a térítői.

⁵¹ Alves 2006, idézi még Cavalcanti Filho 2013, 21.

⁵² Ő az első, aki doktori disszertációt készít a portugál bibliafordítóról, és 2019-ben kiadja monumentális, hat kötetesre tervezett *A Bíblia Português* című művének IV. kötetét (Alves 2016–2019), amihez a jelen tanulmány elkészítésekor még nem tudtam hozzáférni, lásd még Alves 2005, 704, n. 14.

⁵³ Fernandes 2013.



2. kép: Az Ádám-csúcs (Adam's Peak) Srí Lanka szigetén

Meliapurban – de Mexikóvárosban adtak ki két év múlva –, nem kevesebbet állít, mint hogy annak „rosszindulatú szerzője direkt római katolikus címet adott munkájának, hogy rávegye India egyszerű keresztény híveit, hogy beleolvassanak és magukba szívják annak mérgeit, amitől csak úgy fröcsög.” Utóbb megjegyzi, hogy „így jártam magam is, becsapódtam először, de átláttam a céljain és felismertem, hogy egy báránybőrbe bújt farkas, pokoli mészáros munkája csak”.⁵⁴ MORELLI páter olyannyira megtanulta a leckét, hogy maga sem él más stratégiával címadásakor. Számunkra azonban csupán azt fontos megjegyezni, hogy a fenti „verbális”, majd a tamilok és szingalézek közötti „proxy háború” intenzíven zajlik, aminek legfontosabb ütközési pontja Ceylon hagyományosan katolikus fele – leginkább az a terület, ahol az indiai Kerala mellett FERREIRA DE ALMEIDA is szolgál kálvinista misszionáriusként.

A két „felekezet” egymással való összeütközése során azonban az erőszak „képei” nem csak a vitairódalomban erősödnek tovább. Colombo 1652–1656 közötti „ostroma” során például egy névtelen portugál szerző feljegyzi: „Az Eretnekek (...) fogták Tamás apostolnak egy szobrát és levágták a kezeit, füleit és orrát, majd célba lőttek rá és sok-sok szöveget is vertek bele, míg végül egy mozsártörőbe töltötték és gránát helyett azt lőtték ki ránk”. A *damnatio memoriae* klasszikus elemeinek jelenlétén túl jegyezzük meg, hogy mindkét félnek, India koraujkori „szellemi gyarmatosítóinak” meg kellett birkóznia a múlttal, és nem csak szobor alakjában csonkítani meg. Az ún. Tamás- vagy Malabár-keresztények,⁵⁵ ill. nesztoriánusok korai, de a korai újkorban már a legendák világába vesző, olykor tényleges, materiális nyomokat is hagytak a térség első evangelizációjáról, aminek az értelmezése nem csak intellektuális mozzanat, hanem gyakorlati kihívás is volt a terjeszkedés során. Az első, a tengeren keresztül terjeszkedő portugálok és az Indiából átszállított katolikusok Ceylonban felépített vallási rendszerekkel találkoztak, az egyik hegy csúcsán levő láb-

⁵⁴ Fernandes 2013, 251, ill. lásd még angolul a kálvinista-katolikus vitairódalom jellegéhez: Halikowski-Smith-Menezes Fernandes (2015), <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5314110> (utolsó letöltés: 2021. március 29).

⁵⁵ Valószínűleg a Kr. u. 345-ös perzsa keresztényüldözés menekültjeinek leszármazottaiból lettek az ún. malabár (vagy szír rítusú) katolikusok, akik Meliapur központtal működtek és az ún. diamperi unióban egyesültek Rómával 1559-ben. Újra kiszakadtak 1653 után, amelyet Cochin (a mai Kotchi, Kerala) portugál-holland hatalomváltás is felgyorsított. Azért, hogy a szír-káldeus, de a portugálok számára helyi gyökerű kereszténység „ne essen vissza” egy sor jezsuita majd karmelita püspököt neveztek ki melléjük, lásd Brown 1982.

nyomot (Adam's Peak) így aztán krisztianizálni voltak kénytelenek (2. kép). A buddhista példázatban – amit ők Barlám és Jozafát történetéből ismertek szerte Európában a középkor óta – egy helyi tradíciót ismertek fel, így DIOGO DO COUTO tollán egyrészt megszületik a modern értelemben vett összehasonlító vallástörténet – másrészt siettek új kultusz hőségé tenni a bibliai „hitetlen” Tamást.⁵⁶ Hosszú időbe tellett ugyanakkor kitörölni azt a téves képzetüket is, hogy a hinduizmus is ne lett volna a „megtalált” elődök munkájának a lenyomata. VASCO DA GAMA például még egy kegyes imát is elmozdított egy hindu templomban, hiszen azt gondolja, hogy keresztény katedrális talált Kálikutban.⁵⁷ Ami pedig a nesztoriánusokat⁵⁸ illeti, az olyan művek, mint FERNÃO MENDES PINTO *Bolyongás* című irodalmi önéletírása lejegyzik, hogy találkoztak olyan eldugott közösséggel, akik megőrizték még egy mártír, BUDAI ESCANDELL MÁTÉ nevét is.⁵⁹

Protestantizmus az indonéz szigetvilágban – az iszlám árnyékában

A Fűszer-szigeteken⁶⁰ a hagyományosan muszlim Ternate és Tidore mellett a Molukku-szigetek középső szigete, Ambon a legfontosabb. Itt a portugálok korán a maláj nyelvű térítés mellett döntöttek, tehát egy nem-európai közvetítő nyelven terjesztették a kereszténységet a helyi nyelvek, pl. a laha rovására. A 16. század végére összesen 600 gyermek tanult két iskolában malájul, többnyire kézírással sokszorozott katekizmusokból, amelynek olasz szerzetes szerzőjét – LORENZO MASONIO – is ismerjük.⁶¹ Az első holland térítők kizárólag maláj nyelvű katolikus vallási irodalommal találkoztak a szigeten, ami keveredett a portugál nyelvből átvett olyan keresztény szakkifejezésekkel, mint *baptismo* (kereszttség), *apostolo* (apostol), *sacramento* (szentség) stb. A muszlim Ternate szultánjával vívott hosszú háborúskodás dacára 16 000 volt az itt élő katolikusok száma, amikor a hollandok 1605-ben átvették a sziget fölött az uralmat. A kálvinista térítés nyelve – fontos viták után – a maláj marad, de 1648-ban döntés születik arról, hogy nyomtassanak ki egy az Úr imáját is tartalmazó ABC-s könyvet ulissare nyelven is, amelyből mára nem maradt fent példány. Bár maga a nyomtatvány elveszett – a nyelvészek legnagyobb sajnálatára, hiszen e nyelvek és dialektusok legnagyobb része ma már a holt nyelvek egyre bővülő táborába tartozik – létezése szilárdan dokumentált.⁶² Más művek ugyanakkor igen hosszú életűnek bizonyultak, mint például FRANCHOIS CARON prédikációi, amit először 1678-ban Amszterdamban adtak ki. Ebből kiderül, hogy a protestánsok, noha szorgalmazzák Ambon helyi nyelveinek ismeretét (már csak bálványimádásuk megismerése miatt is), de a hitszónok is csak a maláj nyelvet használja.⁶³ A malájul írt, vagy erre

⁵⁶ Lásd Rákóczi 2003, 31–41.

⁵⁷ Lásd az alábbi remek – magyarul is megjelent – népszerűsítő munkát: Crowley 2019, 103.

⁵⁸ Lásd Oliveira e Costa 1994.

⁵⁹ Vö. Rákóczi 2012.

⁶⁰ Lásd magyarul Luís Filipe Reis Thomaz: „Párizs almája” című tanulmányát a megjelenés alatt levő Magellánról szóló tematikus számban a *Világtörténet* 2021/2. számában (megjelenés előtt).

⁶¹ Lásd Collins 2003.

⁶² Collins 2003, 262.

⁶³ Az ő családtörténete különösen érdekes: apja hugenotta volt gyermekkorában, aki utóbb a távoli Hiradóban (Nagasaki tartomány), Japán holland kereskedelmi telepén élt, majd a Formosa (Tajvan) szigetén működő VOC-lerakat vezetője lett. Japánban született még azonos nevű fia, aki Leidenben és Utrechtben tanult teoló-

a nyelvre fordított könyvek kiadásának a költségeit amúgy a VOC viseli, köztük a Heidelbergi kátétjét, amelyet 1623-ban DANCKAERTS fordított le, és tízezres (!) példányszámban nyomtattak ki. Ugyancsak tőle maradt fent a katolikus mellett a kálvinista térítés kritikája is, hiszen azt állítja: „az itteniek kereszténynek mondják magukat, de titokban még az ördögöt keresik, miközben azt hiszik, hogy pusztán azzal, hogy megesszik sertéshúst, azzal már megvallják a hitüket. Sokan közülük valóban eljárnak vasárnaponként a templomba, de inkább kényszerből, mint meggyőződésből”.⁶⁴ A kényszer nem csak pénzbüntetés lehetett, hanem például, amikor 1674-ben földrengés és árvíz sújt egy szomszédos szigetet, az ide menekülőket csak kereszténnyé tételük után engedik vissza eredeti lakhelyükre. Máskor a VOC két tehenet és 4500 kg rizst küld a vízkeresztséget követő keresztény lakomára, ahol a muszlim és pogány lakosságot is vendégül látják. Wai település lakosságát inkább megfélemlítéssel kívánják az 1620-as években visszaterelni a nyájba – sokan ugyanis ekkor a muszlimok felé hajlanak. Felégetik tehát a mecsetjüket és a hitehagyottakat visszakényszerítik eldobott keresztény hitükre.⁶⁵ A kisebb települések hitéletét az iskolamesterek fogják össze, a vasárnapi szolgálatokat és imaalkalmakat is ők vezetik, de házasságkötéseket és kereszteléseket az időről időre az Ambon városából érkező lelkész végzi. A gyülekezet összejöveteleinek a helyszíne nem a *baileu*, ami az ősök tiszteletének hagyományos helyszíne, és ami egyben a politikai központ szerepét is betölti. Az ő- és bálványkultusz nehezen kitörölhető hagyományt jelentett, amit időről időre halálbüntetés kilátásba helyezésével igyekeztek kiirtani a holland hatóságok, de úgy a köztereken, mint a magánházakban, az erdőkben vagy a mezőkön továbbra is állítottak fel aprócska kápolnákat, amit *duyvelshuisje*, azaz „ördögglak” néven emlegetnek a korabeli holland források.⁶⁶ A protestánsokat vélhetőleg az sem vigasztalhatta, hogy az iszlámba éppen úgy belekeveredtek az animista jegyek, mint neveltjeik kereszténységébe. Az *agama Ambon*, a helyiek vallása kicsit olyan maradt, amikor „megadták a császárnak, ami a császáré” (értsd a fűszerért érkező régi és újabb gyarmatosítóknak, legyenek muszlimok, katolikusok vagy kálvinisták), de közben megmaradtak saját vallási képzetük mélyrétegében. Számomra ennek a szinkretizmusnak a legszebb példája az, amikor Ema falujában Kelet-Leitmorban 1641-ben egy disznó bálványszobrot állítanak (amivel a keresztények jóindulatát akarták megnyerni az iszlám disznóhúsevő tilalmából okulva).

1708-ban VALENTYN a vizitációja alkalmával 23 missziós iskoláról számol be ezen a szigeten, ahol 2010 gyermek maláj nyelven olvas, ír és memorizál kifejezetten sok és legalább kilenc különböző szerzőtől származó könyvből, ami az amboni falvak iskoláiban a rendelkezésükre állt. JUSTUS HEURNIUS⁶⁷ lelki pásztor arról számol be, hogy Separua szigetén ő elkezdte a *Máté-evangélium* és más szentírási helyek fordítását a helyiek uliasse nyelvére, sőt az itt dolgozó iskolamesterek az

giát, majd 12 évig szolgált az ugyancsak távoli Ambon szigetén, s később visszatért Hollandiába. A prédikációit tartalmazó könyv a 19. században is használatban volt az iskolákban, vö. Collins 1992.

⁶⁴Steenbrink-Aritonang 2008, 109.

⁶⁵Fenti példákat lásd Steenbrink-Aritonang 2008, 109-110.

⁶⁶Knaap 2004.

⁶⁷1587-ben született, 1611-ben fejezte be orvosi tanulmányait, majd Groningenben teológiai tanulmányokat kezd 1615-ben, és 1618-ban megjelentet egy 300 oldalas tanulmányt arról, hogy „miért is kell prédikálni az Indiákon az örömhírt?” Szerinte azért fulladt kudarcba a katolikus hittérítés, hogy ezzel utat nyisson az igazi keresztény üzenet számára”. Batáviába 1624-ben érkezik, és itt munkálkodik 1639-ig (Koolen 1993), Steenbrink-Aritonang 2008, 109.

Úr imáját, a Tízparancsolatot és a megvallásokat olykor ezen a nyelven tanítják meg diákjaiknak. A maláj – a muszlimok korábbi és párhuzamos térítési nyelve – itt átveszi a portugál nyelv korábbi szerepét a holland kálvinista missziók iskolái tannyelveként. Történeke természetesen kísérletek a holland meghonosítására is,⁶⁸ azonban meglehetősen kevés sikerrel. Mindez azzal járt, hogy pl. massarete nyelvre⁶⁹ csak a 20. századra fordítják le, több mint száz évvel a VOC megszűnte után (1904-ben adják ki először *Maté evangéliumát*⁷⁰). Következtetésként azt vonhatjuk le, hogy ugyan a második hullámban érkező holland gyarmatosítók térítő tevékenysége jóval hatékonyabbnak és szervezettebbnek mondható, ám a portugálok által meghonosított módszereknél kreatívabb evangelizációs stratégiát nem hoztak létre. Egy portugál jezsuita, FERNANDO DE QUEIROZ⁷¹ egyik fő művének címét: *Conquista temporal e espiritual do Ceylão* (Ceylon világi és szellemi meghódítása) parafrázálva elmondható, hogy a „világi” hódításaik sikeresebbek voltak, mint a „szellemiek”. Tágabb perspektívából nézve persze már az is komoly sikernek számított, hogy ez a jelenlét korlátozni tudta Hátsó-India muszlim tömegeinek Mekkába irányuló zarándokútjait.⁷²

„Rizs-keresztények?”

A fenti, CH. R. BOXERTől származó metaforán keresztül érzékeltetni kívánjuk csupán azt, hogy az „evangelizáció” leginkább akkor volt sikeres, ha ez az adott bennszülött lakosság közvetlenül érdekelte tételén alapult. Ugyanez a szerző jegyzi meg azt is, hogy „egy protestáns misszionárius szemében különösen meghökkenítő és frusztráló lehetett a római katolicizmus fennmaradása, hiszen számára a Máriakultusz bálványimádása, a szentek és kegyképek tisztelete még a töről metezett pogányságnál is rosszabbnak tűnt. A holland Kelet-Indiai Társaság két évszázados működése során a kötelékükbe tartozó szolgálók (*predikaten*) valójában sohasem tudtak egyenlő eséllyel versenyre kelni a katolikus atyákkal. Az európai és ázsiai vegyes közösségek tagjai a 17. század közepétől, mindig, amikor csak az számukra lehetővé vált és ha a környékükön felbukkant egy-egy katolikus páter – sokszor komoly veszélyeket is vállalva – Batavia, Malakka, a Koromandel-part, Ceylon és a Malabár-part prédikátorait magukra hagyták a szószékükön. Az álsruhában érkező katolikus pap ekkor titokban misézett, megkeresztelte a csecsemőket, vagy éppen összeadta a párokat.⁷³ Protestáns szemüvegen keresztül a két rivális hitvilág párhuzamos jelenléte és nemzetközi fogalmazása nem volt más, mint a vallásra alkalmazott Gresham-törvény⁷⁴ bizonyítéka, amikor a

⁶⁸Lásd Groeneboer 1994.

⁶⁹Legyen szabad a meglehetősen frivolnak tűnő *bon mot*-ra utalnom, ami szerint „a nyelv és a dialektus között csak az a különbség, hogy az utóbbinak nincsen haditengerészete”, azaz a nyelvi szabadság az hatalmi viszony.

⁷⁰Collins 2003, 265. n. 40.

⁷¹Az 1687-ben íródott *Conquista temporal e espiritual de Ceylão* 1913-as kiadásáig csak kéziratban maradt fent. Historiográfiai szerepéhez lásd Abeyasinghe 1980.

⁷²Knaap 2004.

⁷³Lásd Perniola 1983.

⁷⁴A Gresham-törvény közgazdasági szabály, mely szerint, ha egy országban egyidejűleg kétféle pénznem van forgalomban, törvényszerű, hogy a rosszabb kiszorítja az erősebbet, a jobbat, mert az értékesebbet vagy külföldre viszik, vagy kincsként tartalékolják s a forgalomban pedig a silányabb pénz marad. A rossz pénz kiszorítja a jót. Tágabb értelmezésben és erkölcsi szinten fordított arányosságú együtthatóként szerepel a sikeresség esélyének meghatározásában. Egyszerűbben fogalmazva: két küzdő fél közül egyenlő erő és esélyek mellett

„pápista bálványimádás” újra meg újra teret nyert az „igaz keresztény és reformált Egyház” rovására. A tartós és hosszú távú fordulatot a Biblia helyi nyelvekre való, illetve, mint látni fogjuk, portugál beszélői száma miatt planetáris értelemben véve fontossá vált portugál fordítása jelentette.

A portugál nyelvű protestáns Újszövetség rögös útja fordítása és kiadása között

Az Újszövetség első fordításakor, mint fentebb láttuk, a 17 éves FERREIRA DE ALMEIDÁT inkább a hév viszi, mint a megalapozottság: az 1645-re elkészült akkori változatának a forrásnyelve nem a görög volt, hanem THÉODORE DE BÈZE latin verziója – akkortájt amikor azt már mondhatni csak felekezet-szemponitú opcióként használták a Vulgatával, illetve a görög *textus receptus*szal szemben, amelyre a protestáns változatok épültek. Az 1651-ben mindenesetre a fordító kérelmezi, hogy „Isten dicsőségére és azok épülésére, akik nem tudnak más nyelven, mint a portugál” adják ki ezt a kéziratát, amelynek egy kézirati töredéke előkerült, és amit kifejezetten missziós céllal utána is küldtek Ceylonra.⁷⁵ Az 1676-ra elkészült másodsorra az eredetiből fordított szöveg. A fő kritika ellene ezúttal az volt, hogy eltért a holland Bibliától.⁷⁶ Felmerült, hogy esetleg nem is a görög eredetiből készült volna,⁷⁷ valamint vita tárgya volt még a Reina-Valera spanyol Bibliától való nyelvi távolsága is. Ennek a megítélése, egy közeli, az ugyancsak az újlatin nyelvcsaládhoz tartozó nyelv portugáljának az esetében, az idiomatizmusok, lexika stb. alaposabb ismerete nélkül nehezen mérlegelhető, különösen azok számára, akik nem anyanyelvűek, mint a fordítás felett fanyalgók többsége. Így vagy úgy, az új portugál Újszövetség-fordítás kinyomtatásához szükséges engedélyt 1677-ben a Holland Reformált Egyház Amszterdamból elutasította. Bizonyos fokig pragmatizmusa nem volt rossz irány: a portugál nyelvű gyülekezetek – ahol előtte a Reina-Valera-féle spanyol Bibliát használták az istentiszteleteken –, úgy gondolhatták, hogy talán „megtesztelik” a gyakorlatban is. Erre utal közvetve, hogy a teológiai hallgatók sorra másolták, terjesztették a kéziratot és juttatták a hívek kezébe, addig is, amíg megérkezik az Amszterdamba kisebb módosításokkal továbbított nyomtatandónak vélt/várt verzió. A mai kutatók számára nyilvánvaló, hogy nem csak nyelvi vagy merőben teológiai okok késleltették a megjelenést, hanem egyfajta „politikai revízió” is társulhatott hozzá, ami jórészt Batávia helyi nyelvpolitikájának irányváltása, „hollandizálásának” kívánalmával állt kapcsolatban.⁷⁸ JOÃO FERREIRA A. DE ALMEIDA türelme 1680 táján fogyott el, amikor is saját elhatározásából újra elküldte – a bevonásával a presbitérium által egyszer módosult – kéziratot Amszterdamba. Itt egy a kézirat ellenőrzésének a feladatával megbízott háromtagú

mindig az erkölcsileg alacsonyabb szintű fog győztesként kikerülni. Tudományosabb és nem a fenti internetes alapdefinícióján túl lásd Lane-Mueller 1985, 112-114.

⁷⁵ Fernandes 2016. (www.teses.usp.br/teses/tutolsó/letöltés/2021.04.12.)

⁷⁶ A *Statenvertaling* (vagyis az „engedélyezett változat”) 1637-ben készült el, az eredeti nyelvekből. A Ferreira de Almeida féle fordítással való kapcsolatához lásd Teixeira-Zimmer 2008.

⁷⁷ Cavalcanti Filho dolgozata, amely megpróbálja a szerzői intenciónak megfelelően rekonstruálni, hogy milyen lehetett Almeida fordítása számos szövegvariánst vet egybe és – miként a szakirodalom kevésbé komparatív, inkább történeti érvekre visszavezethetően – kizárja a nem görög nyelvből történő átültetést, és e helyett inkább azt kérdezi, hogy miért is nem jó (vagy nem a legjobb) az a forrásszöveg amelyikből Almeida dolgozhatott? (Cavalcanti Filho 2013, 45-47.)

⁷⁸ Bővebben lásd Comfort 1998, 331.

bizottságot rendeltek ki, amelynek ismerjük személyi összetételét⁷⁹, és amely függetlenül járt el a helyi vitáktól és surlódásoktól, s gyorsan szerét ejtette a javításoknak, majd a művet 1681-en ki is nyomtatták. ALMEIDA bizonyára megdöbbsent a javítások irányától és nagyságrendjétől, amit jól nyomon követhetünk a Batáviába érkezett Biblia egyik kézzel javított példányából. A helyi gyülekezeten volt a sor az újabb revízió elvégzésére: az revidéált szöveg korrekciójából született meg a helyi 1683-as kiadás, amely felváltani volt hivatott az Amszterdamból érkezőt, amit bevontak (de szerencsére nem zúzták be minden példányát). 150 tételnyi *errata* (ez utóbb belekerül további kiadásokba anélkül, hogy a hibákat kijavították volna!) arra utal, hogy a fordító is erős karakter lévén, nem ültek el egykönnyen a fordítás vetette hullámok. Ez magyarázza a presbitérium által kirótt „szilenciumot”: azon döntését, amivel nem szorgalmazta az Ószövetség könyveinek párhuzamosan ugyancsak elkezdett fordítását. Nem hiába vette azonban a fordító mottójául, azt, hogy *perficit qui perseverat* azaz, „aki kitart, az eléri a célját”,⁸⁰ mert 1691-ben bekövetkezett halálakor az Ószövetségnek már mintegy 90%-át is már lefordította és megfelelő formában áthagyományozta.⁸¹ Műve 1693-ban, már halála után jelent meg. „Soha nem értették meg teljesen egyik oldalon sem” – jegyezi meg egy lapinterjúban TIMOTEO CAVACO, a Portugál Bibliatársaság elnöke – „A majdnem teljes egészében katolikus portugálok árulónak tartották, mert olyan gyarmati területen élt, amiket a hollandok úgymond elloptak Portugáliától. Ahogyan a hollandok és protestánsok sem bíztak meg benne nagyon soha.”⁸² ALMEIDA nem az általa elérhető ázsiai híveknek készítette el fordítását, hanem a jövőnek és nemzeti öntudattal is dolgozott:

„[A latin] nem teszi lehetővé az oly hasznos egészséges és elengedhetetlenül fontos köznyelven szóló Szent Írások tanításának tiszta és külön a ki-ki Üdvösségre vezető megértését. Hogyan lehetséges az, hogy nincsen még a kezünkben, amikor Európának a legkisebb nemzeti is már a saját anyanyelvükre fordítva forgathatják nyomtatott formában a Szentírást és csak nekünk, portugáloknak nincsen még egyetlen egy nyomtatott Evangéliumunk sem? Hogy lehetséges, hogy megannyi egyéb hiányosságunk között legyen még egy ilyen kibeszélhetetlenül nagy, üdvös Javunk is! Hogyan lehet, hogy egy olyan Náción, mint a miénk, ami az összes többi vonatkozásban oly úttörő, fő és fontos, most utolsó és legkisebb legyen, amikor az Evangélium fényét kell befogadnia?”⁸³

⁷⁹ Bartholomeus Heynen személyében volt egy anyanyelvű, lévén, hogy Braziliában született, majd szolgált és éppen Amszterdamban tartózkodott, Voght viszont szolgált Batáviában, tehát ismerte a fordítás „célközösségét” valamint tagja volt még a „munkabizottságnak” egy meg nem nevezett zsidó gyökerű munkatárs – feltevések szerint szefardita megtért keresztény. A revízió lényege leginkább a portugál fordítás és a holland „Hivatalos Biblia” szövegével való megegyeztetése, illetve harmonizálása volt. Ugyanakkor Ferreira de Almeida azt írja, hogy revizorai” lapos és ellentmondásos fordításokat nyújtottak, amelyek a Szellem értelmét elhomályosították, sőt azzal szembementek”, Hallock-Swellengrebel 2000, 106.

⁸⁰ Vö. Mt 24,13. Izgalmas, hogy ennek az igeversnek a kontextusa éppen az, aminek Ferreira de Almeida az életét szenteli, mint aktív megvalósítója a Mt 24,14 szerint.

⁸¹ Az Ezék 48,1-től a félbemaradt fordítást a holland Jacobus op den Akker fejezi be, batáviai lelkészársának fordítói habitusától nem térve el. 1694-re a helyére kerül tehát az utolsó darab is a fordítói műben, vö. Fernandes 2016, 102-105.

⁸² António Marujo cikke: A Bíblia de Ferreira d'Almeida é a obra em português mais publicada (*Ípsilon*, 6 de Maio de 2006), elérhető a publico.pt-n, utolsó letöltése 2021.04.15.

⁸³ Idézi a Diferença da Crisandade „Nyájás olvasóhoz” írt előszavát Alves 2005, 717-718.

FERREIRA DE ALMEIDA *Újszövetségének* 1693-ban kiadott verziója egy olyan, mondhatni „kanonikus” státuszt élvez azóta is a protestáns és nem hívő olvasói között, mint a King James-féle angol Biblia, számtalan kiadásával négy földrészen és sokmillió példányszámban. Az persze igaz, hogy a portugál ugyan csak a 13. olyan nyelv volt, amelyre a reformációt követően a teljes Szentírást lefordították, mégis ezt a könyvet olvassák a legtöbben a ma hozzávetőleg 270–280 millió „luzofóniában”.⁸⁴ Két verziója, az „átnézett és kijavított”, illetve az ún. „aktualizált” Biblia ma az újprotestáns ébredést megelőző Brazíliában az evangéliumi hívek legalább 60%-ának napi szellemi táplálékát adja.

Bibliográfia

- ABEYASINGHE 1980: Abeyasinghe, Tikiri: History as Polemics and Propaganda: An Examination of Fernao de Queiros' "History of Ceylon". *Journal of the Royal Asiatic Society Sri Lanka Branch* 25: 28–68.
- ALBUQUERQUE-LUCENA 2003: Albuquerque, Marcos – Lucena, Veleza: Sinagoga Kahal Zur Israel retornando a vida do recife. *Revista de Arqueologia Americana* 22: 63–79.
- ALVES 2005: Alves, Herculano: A Bíblia nas missões portuguesas (séculos XVII–XVIII). *Didaskalia* 35(1–2): 701–720.
- ALVES 2006: Alves, Herculano: *A Bíblia de João Ferreira Annes d'Almeida*. Coimbra: Sociedade Bíblica do Brasil, Sociedade Bíblica de Portugal, Difusora Bíblica Capuchinhos.
- ALVES 2016–2019: Alves, Herculano: *A Bíblia em Portugal, vol. I: As Línguas da Bíblia – 23 séculos de traduções* (2016); *vol. II: A Bíblia na Idade Média* (2017); *vol. III: A Bíblia nos séculos XVI–XVII* (2018); *vol. IV: A Bíblia de João Ferreira Annes d'Almeida (1629–1690)* (2019); *vol. V: A Bíblia nos séculos XVIII–XIX*; *vol. VI: A Bíblia nos séculos XX–XXI*. Lisboa: Esfera do Caos.
- ANTUNES 2009: Antunes, Cátia: *Lisboa e Amsterdão, 1640–1705. Um caso de Globalização na História Moderna*. Lisboa: Horizonte.
- BOXER 1961: Boxer, Charles Ralph: Fidalgos Portugueses e bailadeiras indianas (séculos XVII e XVIII). *Revista de História* 56: 83–105.
- BOXER 1963: Boxer, Charles Ralph: *Race Relations in the Portuguese Colonial Empire 1415–1825*. Oxford: Oxford University Press.
- BOXER 1978: Boxer, Charles Ralph: *The Church Militant and Iberian Expansion 1440–1770* (The Johns Hopkins symposia in comparative history 10.) Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- BROWN 1982: Brown, Lloyd W.: *The Indian Christians of St. Thomas. An Account of the Ancient Syrian Church of Malabar*. Cambridge: Cambridge University Press.

⁸⁴A portugálajkú világ statisztikai adatait közlő *Novo Atlas da Língua Portuguesa* (szerk. Luís Antero Reto – Fernando Luís Machado – José Paulo Esperança), Lisszabon, 2016, 52. lapján közzölt (2016. július 26-án lezárt) adata szerint a portugál a negyedik legnagyobb nyelv anyanyelvű beszélői alapján.

- CARVALHÃO BUESCU 1983: Carvalhão Buescu, Maria Leonor: *O estudo das línguas exóticas no século XVI*. (Biblioteca Breve) Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa : Ministério da Educação.
- CARNEIRO-DE MATOS 1994: Carneiro, Roberto - de Matos, A. Teodoro: O século cristão do Japão. In: *Colóquio Internacional Comemorativo dos 450 Anos de Amizade Portugal-Japão, 1543-1993*. Lisboa: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa da Universidade Católica Portuguesa.
- CAVALCANTI FILHO 2013: Cavalcanti Filho, Jairo Paes: *O método de tradução de João Ferreira de Almeida: o caso do Evangelho de Mateus*. (Diss.) São Bernardo do Campo: Programa de Pós-Graduação em Ciências de Religião da Faculdade de Letras e Direito da Universidade Metodista de São Paulo.
- COLLINS 1992: Collins, James T.: Studying Seventeenth-Century Ambonese Malay. Evidence from F. Caron's Sermons (1693). *Cakalele* (5): 99-122.
- COLLINS 2003: Collins, James T.: Language death in Maluku. The impact of the VOC. *Bijdragen tot de taal-, land-en volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 159(2-3): 247-289.
- COMFORT 1998: Comfort, Philip Wesley: História da Bíblia no Brasil em língua inglesa e em língua portuguesa. In: *A origem da Bíblia*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 301-338.
- CROWLEY 2019: Crowley, Roger: *Hódítók. Hogyan kovácsolta össze Portugália a történelem első tengeri birodalmát*. Budapest: Park.
- DE LA ROSA 2019: De la Rosa, Alexandre Colello: Gattering Souls: Jesuit Missions and Missionaries in Oceania (1668-1945). *Brill Research Perspectives in Jesuit Studies* 1(2): 1-115.
- DELLON 1997: Dellon, Charles: *L'Inquisition de Goa. La relation de Charles Dellon (1687). Étude, édition et notes de Charles Amiel et Anne Lima*. Paris: Chandeigne-Librarie Portugaise.
- ERDMANN 1940: Erdmann, Carl: *A ideia de Cruzada em Portugal*. Trad. A. Pinto de Carvalho. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- FERNANDES 2013: Fernandes, Luis Henrique Menezes: Novas descobertas documentais sobre os conflitos religiosos subjacentes à elaboração da primeira tradução da Bíblia em língua portuguesa (1642-1694). *Lusitania Sacra* 28: 241-254.
- FERNANDES 2016: Fernandes, Luis Henrique Menezes: *Diferença da Cristandade: a controvérsia religiosa nas Índias Orientais holandesas e o significado histórico da primeira tradução da Bíblia em português (1642-1694)*. Diss. Universidade de São Paulo.
- FERNANDIS 2000: Fernandis, Gerard: Papia, Relijang e Tradisang. The Portuguese Eurasians in Malaysia: Bumiquest, A Search for Self Identity. *Lusotopie* 7: 261-268.
- FREYRE 1985: Freyre, Gilberto: *Udvarház és szolgaszállás. A brazil család a patriarchális gazdasági rendszerben*. Ford. S. Tóth Eszter. Budapest: Gondolat.
- GROENEBOER 1994: Groeneboer, Kees: The Dutch language in Maluku under the VOC. *Cakalele* 5: 1-10.
- HALIKOWSKI-SMITH-MENEZES FERNANDES (2015): Halikowski-Smith, Stefan - Menezes Fernandes, Luis Henrique: The unquiet religious backdrop to European East Indies trade: Christian

- polemical literature and the first Portuguese translation of the Bible, 1642-1694. *Electronic Journal of Portuguese History* 13(2): 56-79.
- HALLOCK-SWELLENGREBEL 2000: Hallock, Edgar Francis - Swellengrebel, Jan Lodewijk: *A maior Dádiva e o mais precioso Tesouro. A biografia de João Ferreira de Almeida e a história da primeira Bíblia em Português*. Rio de Janeiro: JUERP.
- KNAAP 2004: Knaap, Gerrit: *Kruidnagelen En Christenen. De Verenigde Oostindische Compagnie En de Bevolking Van Ambon, 1656-1696*. Leiden: Brill.
- KOOLEN 1993: Koolen, Gijsbertus Marius Jozef Maria: *Een seer bequaem middel: onderwijs en kerk onder de zeventiende-eeuwse VOC*. Kampen: Kok.
- LANE-MUELLER 1985: Lane, Frederic C. - Mueller, Reinhold C.: *Money and Banking in Medieval and Renaissance Venice*. Baltimore-London: Johns Hopkins University Press.
- LOPES 1936: Lopes, David de Melo: *A expansão da língua portuguesa no Oriente nos séculos XVI, XVII e XVIII*. Barcelos: Portucalense Editora.
- MAGALHÃES 1968: Magalhães, Vitorino: *Colecção Ensaios*, vols. 1-2. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editôra.
- MARQUES 1989: Marques, João Francisco: *A Perenética Portuguesa e a Restauração 1640-1668*, vols. I-II. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica.
- MARQUES 2007: Marques, João Francisco: A utopia do Quinto Império nos pregadores da Restauração. In: Avelino Freitas de Meneses - João Paulo Oliveira e Costa (eds.): *O reino, as ilhas e o mar oceano. Estudos em homenagem a Artur Teodoro de Matos*. Lisboa-Ponta Delgada: CHAM, II, 319-338.
- MARTINS 1979: Martins, Mário: *A Bíblia na literatura medieval portuguesa* (Biblioteca Breve) Lisboa: Instituto de Cultura Portuguesa, Presidência do Conselho de Ministros, Secretaria de Estado de Cultura.
- MEKIS 2008: Mekis Tamás: János pap nyomában. *Mediterrán Világ* 8: 140-150.
- MURTEIRA 2010: Murteira, Andrés: A Carreira da Índia e as incursões neerlandesas no Índico ocidental e em águas ibéricas de 1604-1608. In: João Paulo Oliviera de Costa - Vítor Luís Gaspar de Rodrigues (eds.): *O Estado da Índia e os desafios europeus, Actas do colóquio internacional de História Indo-Portuguesa*. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 457-501.
- NIEMEIJER 2001: Niemeijer, Hendrik E.: Dividing the islands. The Dutch spice monopoly and religious change in seventeenth-century Maluku. In: Alijah Gordon (ed.): *The Propagation of Islam in the Indonesian-Malay Archipelago*. Kuala Lumpur: Malaysian Sociological Research Institute, 251-286.
- NIEMEIJER 2007: Niemeijer, Hendrik E.: The Central Administration of The VOC Government and the Local Institutions of Batavia (1619-1811). An Introduction. In: Louisa Balk, Frans Van Dijk, Diederick Kortlang, Femme Gastra, Hendrik Niemeijer, Pieter Koenders (eds.): *The Archives of the Dutch East India Company (VOC) and the Local Institutions in Batavia* (Jakarta). Leiden: Brill, 61-140.
- OLIVEIRA MARQUES 1978: Oliveira Marques, A. H. de: *História de Portugal*, I-III. köt. Lisboa: Palas Editores.

- OLIVEIRA E COSTA 1994: Oliveira e Costa, João Paulo: Os Portugueses e a cristandade siro-mala-bar (1498-1530). *Studia* 52: 121-178.
- OLIVEIRA E COSTA-REIS THOMAZ 1990: Oliveira e Costa, João Paulo - Reis Thomaz, Luís Filipe: A Bíblia e a Expansão Portuguesa. *Didaskalia* 20: 223-240.
- PÁLVÖLGYI 1961: Pálvölgyi Endre (szerk.): *Németalföldi tengerjárók* (Európai Antológia) Budapest: Gondolat.
- PERNIOLA 1983: Perniola, Vitus: *The Catholic Church in Sri Lanka. Vol. 1: The Dutch period*. Sri Lanka : Tisara Prakasakayo.
- RÁKÓCZI 1985: Rákóczi István: *A XVI. századi portugál gyarmatosítás egykorú megítélése*. Dr. univ. disszertáció, ELTE, 1985.
- RÁKÓCZI 2002: Rákóczi István: Portugália és gyarmatainak interaktív története. In: Szabó Loránd - Ölbei Tamás - Wilhelm Zoltán (szerk.): *Anyországok és (volt) gyarmataik*. Pécs: Pécsi Tudományegyetem Történettudományi Intézet, I. 69-83.
- RÁKÓCZI 2003: Rákóczi István: O Encontro civilizacional nas Décadas de Diogo do Couto (o capítulo 2 do Livro VI. da Década V). In: *Mares literários Luso-húngaros*. Lisboa: Edições Colibri, 31-41.
- RÁKÓCZI 2004: Luís de Fróis: Európa és Japán. Ford. Rákóczi István. *Magyar Napló* 16(3): 28-29.
- RÁKÓCZI 2006: Rákóczi István: *Tengerek tengelye. Ibér terjeszkedés az Atlantikumban a 15-16. században*. Budapest: Mundus.
- RÁKÓCZI 2009: Rákóczi István: A Portugál tengerentúli Birodalom. In: Poór János (szerk.): *A kora újkor története*. Budapest: Osiris, 377-387.
- RÁKÓCZI 2012: Rákóczi István: Um húngaro na Peregrinação: as singularidades do culto de Mateus Escandel de Buda. In: Clara Riso - Rákóczi István (szerk.): *Os Descobrimentos Portugueses e a Mittel-Europa*. Budapest: Eötvös Kiadó, 107-124.
- RÁKÓCZI 2013: Rákóczi István: Az indián pajé, a jezsuita atya, a protestáns lelkipásztor és az evangelizáló prédikátor. Missziós stratégiák a modernkori Braziliában az indiánok között. In: Déri Balázs (szerk.): *Conversio* (AFION Könyvek 1.) Budapest: ELTE BTK Vallástudományi Kutatóközpont, 449-456.
- ROSA PEREIRA 1976: Rosa Pereira, Isaías da: *Notas Históricas acerca dos índices de livros proibidos e bibliografia sobre a Inquisição*. Lisboa: Livr. Ed. Pax.
- STEENBRINK-ARITONANG 2008: Steenbrink, Karel - Aritonang, Jan Sihar (eds.): *A History of Christianity in Indonesia*. Leiden: Brill. (<https://library.oapen.org/handle/20.500.12657/45624>)
- SZÁVAY 2017: Szávay János: János pap messianisztikus királysága. *Valóság* 60(5): 51-61.
- TEIXEIRA-ZIMMER 2008: Teixeira, Paulo - Zimmer, Rudi: Traduções da Bíblia: história, princípios e influência. In: Paulo R. Teixeira - Vilson Scholz - Rudi Zimmer - Lécio Dornas - Erní Walter Seibert (eds.): *Teoksessa: Manual do Seminário de Ciências Bíblicas*. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 41-70.
- THEYSSIER 2001: Theyssier, Paul: Vasco da Gama e o mapa linguístico do Mundo. In: Joaquim Romero Magalhães - Jorge Flores (eds.): *Vasco da Gama. Homens, Viagens, Culturas*. Lisboa: CNCDP- Ministério da Educação, 15-27.

- TURÓCZI-TROSTLER 1943: Turóczi-Trostler József: János pap országa. *Magyarságtudomány* 3-4: 476-517.
- VAINFAS 2006: Vainfas, Ronaldo: La diáspora judía entre Amsterdam y el Brasil holandés. *Historia y sociedad* 12: 11-27.
- VALLADARES ET AL. 2016: Valladares, Rafael - Aires Ventura Bernardo, Luis Manuel - Teles Marques, Cátia: «Por toda la Tierra». *España y Portugal: globalización y ruptura (1580-1700)*. Lisboa: CHAM.
- VERÍSSIMO 2011: Veríssimo, Nelson: Catequizar e instruir: o perfil dos pescadores de almas segundo o Padre António Vieira. *Limite: Revista de Estudos Portugueses y de la Lusofonía* 5: 91-102.
- VIEIRA 2005: Vieira, António: *História do Futuro, Brasília, Universidade de Brasília*, ed. José Carlos Brandi Aleixo. Belém: Unama.
- WOLFF-WOLFF 1978: Wolff, Egon - Wolff, Frieda: Mistaken Identities of Signatories of the Congregation Zur Israel, Recife. *Studia Rosenthaliana* 12(1-2): 91-107.

A KAMIZÁRDOK TÜNDÖKLÉSE ÉS BUKÁSA

MOLNÁR ANDREA

Amennyiben a 16–17. század fordulóján az európai hitéletben megjelenő francia protestantizmus – ismert nevén a hugenotta mozgalom – regionális csoportosulásaként körvonalazható kamizárdok történetét teljes spektrumában szeretnénk megérteni, kutakodásunkat meg kell, hogy előzze némi Franciaországot érintő történelmi-vallástörténeti kitekintés. Vizsgálódásunkat a reformáció honi előfutárainál illendő kezdeni, akik közül kétség kívül a humanista teológus és kritikus hangvételű exegéta, JACQUES LEFÈVRE D'ÉTAPLES neve kívánkozik az első helyre, melyet nem csupán főműve, az 1530-ban befejezett francia nyelvű bibliafordítás tesz indokolttá: amellet, hogy egyes reformerek számára etalonként, egyúttal sajátos szellemi fórum megteremtőjeként szolgált, Szentírás-értelmezései során bátor újítóként lépett fel. Az eredetileg a papi hivatásra való felkészítés reformjával, s az egyszerű nép bibliai ismeretei gyarapításának kérdéseivel foglalkozó 1521-ben általa létrehozott „Cénacles de Meaux”¹ nevű társaság olyan reformgondolatok megfogalmazása számára jelentett platformot, mely ideák mind fizikai, mind pedig intellektuális értelemben igen gyorsan túllépték a Marne menti település határait.

Már önmagában a csoport összetétele figyelemre méltó, hiszen nem csupán a korszak két humanista géniusza, ERASMUS és RABELAIS erőteljes kötődése, s így kétségtelen messzemenő hatása mutatható ki, de olyan személyek aktivitása is, akik a franciaországi ébredés szempontjából követendő példakkká váltak. E nagyhatású elődök között található a svájci protestáns mozgalom későbbi motorja GUILLAUME FARREL, a Sorbonne diákjai körében terjesztett „új katekizmus” tragikus véget ért szerzője GÉRARD ROUSSEL, a francia királyság egyik legbölcsebb nemesei egyikének tartott, majd később műveivel együtt mégis máglyára küldött LOUIS DE BERQUIN, a teológus professzorként héber bibliai textusokat fordító, s egyúttal népszerűsítő FRANÇOIS Vatable és nem utolsó sorban a királyi udvarban elfoglalt helyéből eredő befolyását a vallási reformerek védelmében később felhasználó Valois Margit, akit IV. Henrik anyjaként ismer a történetírás.²

Érdekes mozzanat, hogy miközben LEFÈVRE élete végéig megmaradt a katolikus egyház berkein belül, a bibliai szövegekre vonatkozó, s a Róma diktálta hagyományt gyakorlatilag negligáló értelmezései miatt folyamatos harcot vívott mind a klérus egyes tagjaival, mind pedig az őket támogató udvari méltóságokkal. Mindeközben írásai egyre nagyobb népszerűsége tettek szert

¹ A „Cercle de Meaux”-ként is ismert csoportosulás („meaux-i kör”) elnevezését egy Párizs közeli település után nyerte, ahol abban az időben Lefèvre vikáriusként tevékenykedett (Bédouelle 1976, 98).

² Cabanel 2012, 63.

egyebek mellett a Sorbonne teológus-hallgatói körében, mintegy előkészítve a reform-lendület következő fázisát.³

A vallási megújódás az 1520-as évek derekán vett újabb fordulatot, amikor is a frankok kései utódai között, egészen pontosan az egyetemi berkeken belül elkezdik terjeszteni LUTHER MÁRTON ékes francia nyelvre átültetett reformtanait. Az eredetileg német teológushallgatók által becsempészett hitelveket a hatalom legfelsőbb bírósági végzésben haladéktalanul nemkívánatosnak minősítette, de a gyors ütemben kibontakozó hitbéli megújódásnak már nem tudtak gátat vetni. A lutheri diszciplínák az 1540-es évek végére átadják helyüket KÁLVIN JÁNOS bibliaértelmezésének, amely lényegében egyeduralomra tesz szert a reformáció francia hívei között, s akiket ettől fogva kezdenek a hugenotta névvel illetni.⁴ Az egységesülő tanok alapját KÁLVIN *Institutiója* jelentette, majd az 1559 májusában tartott első párizsi nemzeti zsinat a lutheri iránytól deklarálta is a genfi reformáció felé fordulva, áldását adta a KÁLVIN-tanítvány, ANTOINE DE LA ROCHE-CHANDIEAU által megfogalmazott *Confessio Gallicana*-ként ismert hitvallásra.⁵

Alig tíz év alatt oly igen megszorodott a katolicizmussal radikálisan szembeforduló reformált hívek száma, hogy a királyi ház kénytelen volt a sokkoló eseményekre egyre fokozódó megtorló kedvvel reagálni.⁶ Míg az 1520-as évek elején az éppen regnáló I. Ferenc csak néhány egyedi esetben döntött némely „hitehagyott” személy kivégzése felől, alig másfél évtizeddel később a trónt elfoglaló utód, II. Henrik már uralkodásának első évében erőteljesen fellépett a reformáció híveinek vallásgyakorlata ellen, melynek dicstelen bizonyítéka a Chateaubriant-i ediktum néven napvilágot látott királyi parancs.⁷ A francia nemesség egy része már a megreformált hitelvek megjelenését követő korai években szakított a katolicizmussal. A Bourbon-család mértékadó tagjai például – Antoine-nal, Navarra királyával és Louis-val, Condé hercegével az élen – kezdetektől a hugenották támogatóiként léptek fel, amely óhatatlanul szembe fordította őket politikai, illetve főként vallási értelemben a katolikus királyi főhatalommal, s az ugyancsak Róma vallását követő

³ Cabanel 2012, 87.

⁴ A kifejezés egyes értelmezések szerint a német *eidgenossen* (továbbfejlesztve *eidgenotta*) kifejezésből ered, amelynek eredeti jelentéstartalma a „svájci polgár” (mintegy utalva arra, hogy Kálvin a genfi egyetem teológia professzoraként működött, s a körülötte kialakult műhely vált a francia reformáció szellemi központjává), bár a gyakorlatban az „*esküvel fogadott társ*” értelmet tulajdonították a szónak. Az elnevezés kezdetben gúnynévnek számított, a francia protestánsok magukat *réformés*-nak (megreformált, református) vagy kálvinistáknak nevezték. A pápához hű francia kormányzat többnyire „*région prétendue réformée*”, azaz „állítólag megreformált vallás” néven hivatkozott rájuk, nem kevés lenézéssel és iróniával. Egy másik elmélet szerint a név alapja egy tours-i monda, mely szerint egy Hugues (Hugó) nevű fantomkirály éjszakánként az utcán suhan, s mivel a reformátusok éjjel tartották gyűléseiket, ezért ragadt rájuk a „*huguenots*” (tkp. hugói) gúnynév. Szintén tours-i eredetet feltételez az az elmélet is, mely szerint gyűléseiket a Hugó tours-i grófról elnevezett kapu mellett tartották, de a genfi politikai élet egyik ismert alakjának nevével (Hugues Besancon) is összefüggésbe hozzák némelyek a szó eredetét (Daussy 2015, 888).

⁵ Teljes nevén „*Confession de foi faite d'un commun accord par les églises qui sont dispersées en France*” (kb. „a Franciaországban szétszórt egyházak közmegegyezése alapján készült hitvallás”) (Cadier 1939, 188).

⁶ Földrajzilag a hugenotta csoportosulások jellemzően az ország déli és nyugati tartományaiba koncentráálódtak, szellemi centrumaik között Párizs után a legjelentősebb Nimes, Montpellier, Orléans és La Rochelle voltak (Augeron et al. 2012, 11).

⁷ A rendelkezéssel egy egészen speciális és rendkívül kegyetlen képződményt sikerült életre hívni a párizsi parlamenten belül: a kizárólag eretnek-pereket tárgyaló, gyakorlatilag központi inkvizícióként működő *chambre ardente*-ot, azaz a tűzkamarát (Baird 1891, 123).

famulusaikkal. Az 1550-es években a francia királyi dinasztia tagjainak sorozatos és idő előtti elköltözése miatt keletkezett hatalmi vákuumban fokozatosan kibontakozott egy több etapban lezajlott és egyre véresebb – először csak tisztán belső, majd külhoni jelleget öltött – vallásháború, amely mint egy medréből kilépett hatalmas folyam ide-oda sodorta a francia protestánsokat.

Miután jelen értekezésnek nem célja a francia történelem e zűrzavaros korszakában „mélyszántást” végezni, ezért csak – témánk szempontjából meghatározó – két eseményre szeretném felhívni a figyelmet. A harmadik hugenotta-katolikus háború során létrejött politikai patthelyzetben az anyagilag elvérzett francia udvar a taktikai győzelmet kivívó hugenottákkal 1570 augusztusában megkötötte a Saint-Germain-en-Laye-i békét.⁸ A fiai helyett régensként uralkodó Medici Katalin, aki eddig a katolikusok és a hugenották közötti lavírozás politikáját követte, váratlanul tető alá hozott egy – a teljes európai diplomáciát megdöbbentő – házasságot leánya, Valois Margit és a csúnya körülmények között elhunyt hugenotta vezér, Antoine de Bourbon fia, Henrik között. Az 1572. augusztus 18-án a párizsi Notre-Dame előtt számos katolikus és protestáns vezető személyiség jelenlétében megtartott esküvői szertartás a kor legnagyobb vérfürdőjébe torkollott, melyet Szent Bertalan éji mészárlásként⁹ jegyze a történelem.

Az események további láncolata vezet el azután az amúgy hitbéli „meggyőződését” többnyire a szélirány alapján váltogató, a francia trónt időközben magáénak mondó IV. Bourbon Henrik rekatolizálásához,¹⁰ mely gesztus nyomán az utókor neki tulajdonítja a „Párizs megér egy misét” (*Paris vaut bien une messe*) – napjaink francia történészei által erősen vitatott – mondatot. Az esemény nagy nyugalanságot váltott ki a hugenották körében: gyűlések tucatjain vitatják meg a kialakult helyzetet, sőt felveszik a kapcsolatot a protestantizmus „nem hivatalos védnökeként” ismert Erzsébet angol királynővel is, miközben IV. Henrik azzal kénytelen szembesülni, hogy saját „hátországát” kezdi fenyegetni. A helyzet mindkét felet a tárgyalóasztalhoz kényszeríti, melynek eredménye a Nantes-i ediktum¹¹ néven életbe lépő királyi rendeletcsomag.

A törvény kiadása utáni mintegy két évtized a francia protestantizmus fénykora, majd a viszonylagos nyugalom a 17. század húszas éveiben egyszer csak véget ér: az erőteljesen katolikus szellemben nevelt XIII. Lajos hozzányúl a hugenotta privilégiumokhoz, habár ekkor még szabadon gyakorolhatják vallásukat, megtarthatják templomaikat. A franciaországi reformáció

⁸ A békeszerződés részleges vallásgyakorlást biztosított a hugenották számára, így a nemesség Párizsban bárhol tarthatott istentiszteletet, a köznép számára tartományonként két-két helyet jelöltek ki, négy várost két évre ún. protestáns biztonsági helyé nyilvánítottak, a hugenották számára megengedték, hogy közhivatalt töltsenek be (Cottret 1997, 491).

⁹ A gyilkosságokra a francia királyok koronázó temploma, a Saint-Germain-de-l'Auxerrois harangja adott jelet. Az esküvőre Párizsba érkezett háromezer hugenotta vendég többségét augusztus 23-áról 24-re virradó éjszaka lemészárolták (Feutry 2017, 380).

¹⁰ A király az 1593 júliusában a Saint-Denis templomban tett ünnepélyes esküjével a történelemben páratlan módon ötödször változtatott vallást. (Hugenotta közegben született, majd apja rekatolizációjakor gyermekként áttért, annak halála után visszatért, a Szent Bertalan éji események nyomán ismét katolizált, majd újfent „reformálódott”).

¹¹ A Nantes-i ediktum három részből állt: az első az úgynevezett 95 általános cikkely (ún. pacifikációs ediktum), a második rész egy királyi rendelet, amely a protestáns egyházi tisztviselők javadalmasításáról dönt, a harmadik rész tartalmazza a legfontosabb kitételeket: a hugenották 151 menedékhelyet kapnak, ahol vallásukat minden körülmények között biztosítják, megtarthatják országos és tartományi gyűléseiket. E cikkelyek érvényessége meghatározott időre szól, azzal, hogy a király nyolcvente újíthatja meg (Cottret 1997, 134).

története szempontjából a döntő – merőben negatív – fordulatot az általában kedvező színben feltüntetett XIV. Lajos lépése szolgáltatja: a Napkirály visszavonja a Nantes-i királyi rendeletet alaposan rációfalva ezzel az őt körülvevő nimbuszra. Már ezt megelőző, erősen „pogrom ízű” rendelkezései révén történtek bizonyos jogtiprások,¹² majd 1679-től kizárják a hugenottákat a céhekből és különféle tisztségek viseléséből, megtiltják a vegyes házasságokat, templomok százait rombolják le. A király intézkedései igen hatásosnak bizonyulnak, egyes területeken szinte teljesen eltűnik a reformált vallás, miközben kezdetét veszi a kikényszerített rekatolizálás. Az uralkodó – mintegy sikerén felbuzdulva – végső csapást szándékozik mérni a hugenottákra: 1685-ben kiadja a nantes-i jogokat ténylegesen és egyetemlegesen eltörlő Fontainebleau-i ediktumot.¹³

A hatalmi szó kegyetlen események láncolatát indítja el. A protestáns családokhoz erőszakkal bezállásolt dragonyosok brutalitása, a bebörtönzések országos méretűvé terebélyesednek, melynek következtében több tízezer megfélemlített és meggyötört hugenotta tér vissza akarata ellenére a katolikus vallásgyakorlók közé. Ezzel egyidőben mintegy százhatvanezer embert kényszerítenek közülük Svájcba, Brandenburgba vagy éppen Angliába történő kivándorlásra. Francia történészek adatai szerint az 1685-től 1787-ig tartó periódusban mintegy tízezer embert ítéltek vallási okokból börtönbüntetésre, gályarabságra vagy éppen halálra. Érdekessége a történetnek, hogy angolszász területeken „francia prófétákként” hivatkoztak rájuk, s egyes elemzők szerint szellemi hatásuk a puritán OLIVER CROMWELL-re is hatást gyakorolt. Egy 17. századi szerző, GEORGE LAVINGTON *A metodisták és a pápisták lelkesedésének összevetése* című művében így ír erről:

„A dunbari csata egyik résztvevőjétől tudom, hogy Olivert isteni indíttatások ragadták magukkal: oly szertelenül nevetett, mintha részeg lett volna. Ugyanilyen nevetőgörcsbe esett a Nasebynál vívott csata előtt is. Ezután szétszórta a király seregét, aki megadta magát”.¹⁴

Ez idő tájt létezett a Franciaország déli mezsgyéjén található Cévennes hegylanc kicsinyke elszórt településein, egészen pontosan Languedoc tartományban egy összességében viszonylag kis lélekszámú, de annál inkább elkötelezett – jelen értekezés tulajdonképpeni alanyát képező – reformált csoport. A rájuk irányuló figyelem középpontjában az a tényező áll, hogy soraikban a jelek szerint erőteljesen működtek a Szent Szellem karizmái. A kamizárdok néven ismert hitharcosok már az 1668–69-es esztendőik folyamán magukra vonták az abszolutizmus képviselői – s nem különben a pápista klérus – figyelmét. Való igaz, hogy ekkor még csak a „fanatikuskok” névvel

¹²Királyi rendeletek egész sorozatával tiltanak meg mindent, ami a Nantes-i ediktumban nincsen benn szó szerint, így tilos volt bármilyen templomon kívüli összejövetel, megszüntették a protestáns elemi iskolákat, a párizsi és a Rouen-i parlament mellett működő vegyes bíróságokat, valamint megtiltották a hugenottáknak az ún. szabad foglalkozások gyakorlását. Az ediktum szerint az áttérést megtagadó lelkészeknek el kellett hagyniuk az országot, minden ezután születendő gyermeket katolikusnak kellett nevelni, és megtiltotta a hugenottáknak a királyság elhagyását, illetve vagyonuk kimenekítését az országból (Mettam 1987, 79).

¹³Az ediktum „örök érvényű módon és visszavonhatatlanul” megsemmisíti a Nantes-i, és az azt követő, protestánsoknak engedményt adó ediktumokat. Betiltja a protestáns vallás gyakorlásának minden formáját (Mettam 1987, 91).

¹⁴Chastel 1744, 105.

bélyegzik meg őket, mivel köreikben rendre látványos és az ószövetségi prófétai performanszokkal egybevethető szellemi megnyilvánulások történtek. E minden bizonynal igen látványos események egyikéről egy kortárs így számolt be a Londonba menekült protestánsok által 1704-ben közreadott visszaemlékezésben:

*„Oly dolgok zajlottak közöttük, amit soha nem hittem volna el, ha nem a saját szemeim előtt történik. Úgy tűnt, hogy az egész város asszonyait kivétel nélkül uralma alá vonta valami szellem. Rázkódtak és remegtek és nyilvánosan prófétáltak az utcákon. Mintha megrészegettek volna, egészen extázisba estek”.*¹⁵

Annai bizonyos, hogy a királyi hatalom nem nézte sokáig tétlenül a számára megfoghatatlan történéseket, s irtó hadjáratot indított az immár „járványosan terjedő” és mind nagyobb szellemi erőt felvonultató hívek ellen. Az Úrnak 1702. esztendeje már fegyverrel a kézben találja a hitük gyakorlásában fenyegetett dél-franciaországi protestánsokat, akik nevüket a királyi sereg elleni csatározás során viselt különös kinézetű zubbonyukról kapták a feltételezések szerint.¹⁶ Hitharcuk során alapvetően a szabad vallásgyakorlásra, gyülekezeti házak, templomok építésére, bebörtönzött hittársaik szabadon bocsátására, az akadálytalan kivándorlásra, valamint a külföldre menekült francia protestánsok szabad visszatérésére fókuszáltak. Egyes írásban fennmaradt memoárokból arra lehet következtetni, hogy komoly imaharcot, szellemi küzdelmet folytattak az általuk a bálványimádó, istentelen Babilonnal azonosított római katolicizmussal, a pápaság intézményével szemben. A maroknyi – egyszerű falusi emberekből, legfőképpen a húszas éveikben járó fiatalokból álló – sajátos harci „alakulat” a végsőig kitartott hitbéli meggyőződése mellett, s a fegyveres küzdelmet választotta a hitben való megmaradás eszközeként az erőszakos visszakatolizálással szemben. A katolikus klérus által csak „taníthatatlanoknak” nevezett, a passzív ellenállástól a fegyveres küzdelemig eljutott reform-hívőket (főként takácsokat, birkapásztorokat, kisparasztokat) összefogó megmozdulás közel tíz évig tartó állóháborúba torkollott.¹⁷

Az események közvetlen előzményét a király bizalmát élvező Mend püspök által a térségbe delegált FRANÇOIS DE LANGLADE DU CHAYLAS abbé érkezése jelentette, aki (túl)buzgósággal látott neki a kapott feladatnak, nevezetesen, hogy bármi módon a katolikus liturgia szerinti hitgyakorlásra, illetve a „római katolikus anyaszentegyházba” való deklarált visszatérésre bírja a pápai tekintéllyel szembeszegülőket. Áldatlan tevékenysége nyomán igen szép számban kerültek bebörtönzésre, megkínzásra a reformáció rekatolizálást megtagadó hívei, melyre a „zubbonyosok” először csak társaik kiszabadítására tett kísérlettel reagáltak. BROUSSON prédikátor kivégzésével azonban a hitbéli meggyőződésbe való erőszakos beavatkozás átlépte az ingerküszöböt: 1702 júliusában CHAYLAS abbé áldozatául esett a népharagnak, mellyel kezdetét vette az újkor első vallási indíttatású partizánháborúja, melyben 2-3000 toprongyos, hadviseléshez nem szokott

¹⁵ Léonard 1954, 299.

¹⁶ A *camize* jelentése zubbony, mely kifejezés vélhetően a *chemise* (ing, blúz) szó tájnyelvi formája. Egyes vélemények a csoport nevét a gerilla harcmodorral hozzák összefüggésbe, melynek etimológiája azonban nem ismert (Chastel 1744, 119).

¹⁷ Chastel 1744, 154.

felkelő állt szemben a huszonötezer főt számláló állig felfegyverzett, mesterien kiképzett királyi gárdával. A sajátosan francia gerillaháború 1710-ig folytatódott teljes intenzitással, s a több tucatnyi – csoportonként néhány száz főt számláló – egymáshoz lazán kapcsolódó szedett-vedett, de hitét tekintve megingathatatlan kamizárd csapat egészen a döntő vereséig kitartott meggyőződése mellett, miszerint az Úr teljes győzelemre vezeti őket.¹⁸

Közösségi – pünkösdi karizmatikus terminológiával élve „gyülekezeti” – életükről meglehetősen gyéren áll rendelkezésre információ, de egyes feljegyzések szerint a CHAYLAS abbé által börtönbe juttatott hittársak kiszabadítását egy ABRAHAM MAZEL nevű előljáró által kapott „isteni inspiráció” nyomán kísérelték meg végrehajtani, s ennek a „sugallatnak” tudható be az abbé meggyilkolása is. A magukat egyébként kezdettől „Isten gyermekeinek”, majd a harcok megindulását követően „Isten táborának” nevező hívők között ESPRIT SÉGUIER, ELIE MARION, a már említett ABRAHAM MAZEL, PIERRE „ROLAND” LAPORTÉ és a csoportosulás első számú vezetője, JEAN CAVALIER voltak a hangadók. Meggyőződésük volt a harcok teljes folyamatában, hogy Isten Szellemének vezetése alatt állnak, s ebből adódóan legyőzhetetlennek tartották magukat, amit az események hosszú időn keresztül igazolni is látszottak: a királyi csapatok – a sokszoros létszámbeli fölény ellenére – nem tudtak erőt venni e katonailag szervezetlen és aligha felkészült „haderő” felett. Minden bizonnyal hittek az ima sorsformáló erejében, hiszen ANTOINE COURT egyik munkájában említést tesz arról, hogy teljességgel kilátástalannak tűnő összecsapások kellős közepén – mintegy dávidi mintára – képesek voltak fejet hajtva közösen megvallani a 98. zsoltárt.¹⁹ Az általuk „csata zsoltárnak” elnevezett verseket azután tettekre váltották: kellő elszántsággal belevetve magukat a harcba rendre megfutamították az ellent.

Egy BRUEYS nevű kortárs beszámolója szerint még a háború megkezdése előtt:

„a Peyrat hegység csúcsán működött egy igazi próféta iskola, melynek vezetője egy du Serre nevű idős férfi volt, aki állítása szerint Genfben ismerkedett meg a prófétálás szellemével. Volt vele néhány fiatal fiú és leány, akik kétség kívül befolyásolható és idegileg érzékeny személyek lehettek, mert amikor kinyújtotta feléjük a kezét, hogy vegyenek Szent Szellemet, azok csukott szemmel összerogytak a lábai előtt. Nem hallottak és érzéketlenek voltak a fájdalomra, nem tudták, hogy mi is történik körülöttük, ámbár folyamatosan egy bizonyos belső hangról szóltak és különös jelenéseket láttak, amelyet később álmokként meséltek el. Ebben a bizarr állapotban beszéltek, írtak, majd visszatértek eredeti normális állapotukba.”²⁰

A kamizárdok istentiszteleteiket a Cévennes hegység barlangjaiban, elhagyott majorokban, az éj leple alatt tartották a kezdetektől fogva, hiszen az államhatalom a Nantes-i vallástürelmi mű lebontásával folyamatosan minden lehetséges eszközzel igyekezett gátolni a katolicizmust elutasító csoportok mozgolódását. A csekély számú visszaemlékezések egyike arról is említést tesz, hogy ezeken a „katakomba-összejöveteleken” csupán néhány tucatnyi hívő vett részt egyszerre, ahol „a

¹⁸ Léonard 1954, 297.

¹⁹ Court 2002, 134.

²⁰ Ruff 2008, 149.

dinamikus igehirdetések és Isten erőteljes dicsőítése hatására a jelenlevők mégis egy emberként estek a földre, hogy ott órákon át kenet alatt idegen nyelveken szóljanak és prófétáljanak”.²¹

Az 1701-es esztendő egy sajátos új fordulatot hozott: a Szent Szellem friss tüze megérintette a Földközi-tengerhez közeli Lozere területén élőket is, aminek az lett a következménye, hogy egészen fiatal gyermekek kezdtek el prófétálni a hívők körében. Amikor a megtorló hatalom erre bebörtönzésekkel, a szülőkkel szembeni bírságok kiszabásával, sőt kínzásokkal reagált, egy hívő az őt fenyegető helyi törvényszék előtt a következőket mondta: „*Leláncolhatják, meggyötörhetik a testiünket, de a Szellem szabad marad és a próféták megsokasodnak*”.²² E bátor szavakat követő megtorlás nem maradt el: több dél-francia városban nyilvános akasztásokat rendeztek, melynek során nem kímélték a nőket sem: a hugenották egyik fellegvárának számító Montpellier-ben kötél általi halálra ítélték egy asszonyt, mert „*Róma és a pápisták gaztetteiről szólt nyilvánosan*”.²³

Egy HENRI BAIRD nevű kortárs a kamizárdok közötti szellemi megnyilvánulásokról így tesz bizonyosságot:

*„A Szellem látogatásakor ezek az emberek hirtelen hátra estek. Barátaik s ellenségeik ugyanúgy tanúsították, hogy férfiak és nők, gyermekek és öregek egyaránt kaptak egyfajta érintést. Miután hosszú ideig a földön heverték, s mellkasuk folyamatosan emelkedett és süllyedt, olyan szavakat kezdtek el szólani kisgyermekek is, amelyek Istentől származtak. A Bibliából...”*²⁴

A közel évtizednyi véres háború 1710-ben a végéhez közeledett. A kamizárd-vezér, JEAN CAVALIER kísérletet tett arra, hogy egy királyhoz közel álló személy közvetítésével békés megoldásra bírja az uralkodót. Hamar rá kellett jönnie azonban, hogy hiábavaló az abszolutizmus élő szobrával egyezkedni, hiszen csak álmegoldásokra telik tőle, így az emigráció mellett döntött, miközben társainak egy maroknyi csapata tovább folytatta a küzdelmet. Nem sok időbe telt, hogy az újonnan kinevezett és még kegyetlenebb hadvezetés a frissen hadba állított királyi erők élén szinte az utolsó emberig felmorzsolja a felkelők maradványcsapatát.

Az 1715. esztendő – amelyet a francia vallástörténészek a honi protestantizmus szempontjából az újrakezdés, a „*resurrection*”, vagyis az újjászületés, a feltámadás éveként tartanak számon – újabb fejleményeket hozott. Ebben az évben a Cévennes hegység egyik eldugott településén – ANTOINE COURT vezetésével – a reform hitelvek mellett kiállók tántoríthatatlan kicsiny csoportja titkos alapító zsinatot tartott. Az itt megfogalmazottak – a kamizárdok céljainak, álmainak megtartása mellett – egy lényeges vonatkozásban alapvető eltérést mutattak az elődök „*harcmodorától*”: egyhangúan és radikálisan elvetették az erőszak minden formáját. Új gyülekezetek alapítását és prédikátorok szolgálatba állítását tekintették alapvető törekvésüknek, erőteljesen hangsúlyozva, hogy a Biblia a hit kizárólagos forrása. Magukat „*église de désert*”-nek, azaz „*a pusztaság egyházának*” nevezték el, utalva ezzel arra, hogy a hamis egyház elnyomó hatalma miatt, Izrael

²¹ Chastel 1744, 187.

²² Ruff 2008, 178.

²³ Ruff 2008, 108.

²⁴ Chastel 1744, 171.

népéhez hasonlóan sivatagi vándorlás közben kell megélni a hitüket. A körülmények dacára mégis reménységgel vallották meg, hogy „*ahogy Mózessel vele volt, velük is velük lesz az Úr, nem marad el tőlük, és el nem hagyja őket.*”

Az első – Svájcban felszentelt – lelkipásztor, PIERRE CORTEIZ szolgálatba állásával megtörtént az újkori francia református egyház alapkövének tulajdonképpeni letétele. Ezt követően titokban folyamatosan áramlottak vissza a Genfbe emigrált vagy száműzött prédikátorok. Az egyelőre „underground hitélet” gyakorlásának előmozdítása végett közkinccsé tették a reformált hívek között a CHARLES DRELINCOURT protestáns lelkész által még 1652-ben készített, s szerzőjének nevét viselő katekizmust (*Catéchisme ou instruction familiale*). A francia protestánsok életében jelentkező ténylegesen kedvező elmozdulás 1787-ig várattott magára: a reform nézetek által a feltételezések szerint megérintett XVI. Lajos az ún. elismerési rendelettel újra törvényesen elfogadottá teszi a reformált hitelveket,²⁵ majd a forradalom lángtengeréből 1791-ben felbukkanó új alkotmány deklarálja a szabad vallásgyakorláshoz való jogot minden „citoyen(ne)”²⁶ számára Franciaország földjén.

Bibliográfia

- AUGERON ET AL. 2012: Augeron, Michel-Poton – Didier-Van Ruymbeke, Bertrand: *Les Huguenots et l'Atlantique, Fidélité, racines et mémoires*. Paris: Les Indes savantes.
- BAIRD 1891: Baird, Henry M.: *The „Chambre ardente” and the French Protestantism under Henry I*. New York: Privat edition.
- BÉDOUELLE 1976: Bédouelle, Guy: *Lefèvre d'Étaples et l'Intelligence des Écritures*. Genève: Droz.
- CABANEL 2012: Cabanel, Patrick: *Histoire des protestants en France: XVIe-XXIe siècle*. Paris: Fayard.
- CADIER 1939: Cadier, Jean: La Déclaration de Fois de 1936, Fondement de l'Unité Réformé. *Revue de Théologie et de Philosophie*, 12(39): 45–66.
- CHASTEL 1744: Chastel, Maurice: *Histoire des camisards ou l'on voit par quelles fausses maximes de politique, et de religion, la France a risqué sa ruine, sous le regne de Louis XIV*. London: Moise Chastel.
- COTTRET 1997: Cottret, Bernard: *L'édit de Nantes, 1598: pour en finir avec les guerres de religion*. Paris: Perrin.
- COURT 2002: Court, Antoine: *Histoire des troubles des Cévennes ou de la Guerre des Camisards sous le regne de Louis le Grand*. Toulouse: Nouvelles Presses du Languedoc.
- DAUSSY 2015: Daussy, Hugues: *Le parti huguenot: chronique d'une désillusion (1557–1572)*. Genève: Droz.

²⁵ Augeron 2012, 123.

²⁶ A „polgár” alapjelentésű szó a francia forradalom idején vált közismertté, mégpedig „polgártárs” értelemben, mint „a szabadság, egyenlőség, testvériség” hármas elv verbális megjelenési formája.

- FEUTRY 2017: Feutry, David: *Rebelles de la foi: les protestants en France, XVI^e-XXI^e siècle*. Paris: Belin.
- JOUTARD 1976: Joutard, Philippe: *Les Camisards*. Paris: Gallimard.
- JOUTARD 1977: Joutard, Philippe: *La légende des Camisards; Une sensibilité du passé*. Paris: Gallimard.
- LÉONARD 1954: Léonard, Émile G.: Histoire du Protestantisme (1939–1952). *Revue Historique* 3(12): 67–86.
- METTAM 1987: Mettam, Roger: *Louis XIV and the Persecution of Huguenots: The Role of the Ministers and Royal Officials*. London: Palgrave Macmillan.
- RUFF 2008: Ruff, Pierre-Jean: *Le Temple du Rouve : lieu de mémoire des camisards*. Nîmes: Lacour-Ollé.

FORRÁS

TERTULLIANUS: AZ ERKÖLCSI TISZTASÁGRÓL

BEVEZETÉS

GRÜLL TIBOR

A kereszténység helyzete a 2–3. századi Római Birodalomban

Traianus korára (Kr. u. 98–117) a Római Birodalom elérte addigi legnagyobb kiterjedését. A több mint 5 millió négyzetkilométeren kb. 60 millió lakos élt *viszonylagos* jólétben és *viszonylagos* biztonságban, a *pax Romana* égisze alatt. Ifjabb Plinius Traianus tiszteletére elmondott *Panegyricus*-ában (100) kiemelte, hogy ebben az időben az ókori viszonyok között elérhető legnagyobb mértékű „összekapcsoltság” – mai kifejezéssel élve globalizáltság – volt jellemző a Római Birodalomra:¹ „Az egymástól távoli vidékeket bőkezűség szellemében mintegy közel hoztad egymáshoz, hogy a mérhetetlen távolságokat nagyvonalúan csökkentetted” (*Paneg.* 25.5, Hoffmann Zsuzsanna fordítása). Plinius ennek áldásait hangsúlyozza a provinciák számára: „Mekkora szerencse most a tartományok számára, hogy a mi védelmünk és fennhatóságunk alá kerültek, miután most van egy *princeps*ünk, aki a földek termését váltakozva hol ide, hol pedig oda szállítja, aszerint, ahogyan azt a pillanatnyi szükség megkívánja, s éppen úgy támogat és védelmez egy tengeren túl lakó népet, mintha az a római nép része volna” (*Paneg.* 32.1). Ehhez természetesen hatalmas léptékű infrastrukturális beruházásokra volt szükség: „a mi apánk [Traianus] kezdeményezése, tervezése és lelkiismeretes gondozása utakat épített, kikötőket nyitott meg, a szárazföldeket utakkal hálózta be, a tengert hozzáférhetővé tette a partvidék, a partvidéket a tenger számára, s az egymástól távol élő népek között olyan kereskedelmi kapcsolatot teremtett, hogy ami valahol megtermett, úgy tűnik, mintha mindenütt honos lenne” (*Paneg.* 29.2). Ugyanezt erősíti meg a kis-ázsiai Aelius Aristeidész is *Róma magasztalására* írott beszédében (*Oratio XX-VI*).² Íme, egy Róma fennhatósága alatt élő görög értelmiségi „kognitív világgépe” pár évtizeddel Plinius beszédének elhangzása után (143): a távoli és lenézett barbár világtól többszörös védőfallal elzárt Római Birodalom belső rendje szilárd, a jólét még állandónak, a béke zavartalan

¹ A 2010-es években a római gazdaság- és társadalomtörténeti kutatások egyik kulcsszava lett a „connectivity”, lásd pl. Hitchner 2012; és a globalizáció: Geraghty 2007; Grüll 2016.

² Szlávik 2002, 17.

túnik.³ „Mikor létezett ennyi város a szárazföld belsejében meg a tengerparton is, avagy mikor látták el őket mindennel ennyire?” – mondja büszkén és lelkesülten –, s a legtovábbi vidékeket is szabad és biztonságos közlekedés kapcsolja össze, hiszen a rablók és kalózkodók már legendává váltak.⁴ A Traianus, majd Hadrianus alatti zsidó felkelés (115–117; 132–136) kivételével nagyobb lázongások valóban nem zavarták meg a Birodalom békéjét, de Marcus Aurelius idején (161–180) hirtelen több súlyos probléma is felszínre tört: északon a germán törzsek, keleten a parthusok betörései fenyegették a *limes* – Hadrianus által mindenütt megerősített – határvoalát. Ráadásul 165–180 között a keletről behurcolt feketehimlő-járvány tizedelte a lakosságot (merészebb becslések szerint akár a népesség egynegyedét is kiirtva); 177-ben pedig egy rettenetes földrengés döntötte romba Kis-Ázsia legvirágzóbb városát, Szmürnát. DAVID POTTER is Commodus egyedüli uralkodásától (180–191) számítja a Birodalom megrekedését;⁵ míg a „harmadik századi válság” időszaka Alexander Severus meggyilkolásával kezdődött és mintegy ötven évig tartott (235–284).⁶ Ezalatt a Római Birodalom szinte minden strukturális problémája felszínre tört, amiért a hatalom birtokosai „természetesen” a keresztényeket okolták. Nem csoda tehát, ha az első összbirodalmi keresztényüldözést is Decius (249–251) idején rendelték el, ami – nem mellesleg – egybeesett a Cyprianus-féle járvány kitörésével.⁷

A Kr. u. 32-ben megszületett kereszténység – a szíriai Antiochia lakói nevezték így legelőször a Názáreti Jézus által létrehozott és az Ő apostolai által terjesztett új hitet – futótűzként terjedt a Római Birodalomban. Ifjabb Plinius 111-ben írta Traianus császárnak: „mindenféle korú, mindenféle társadalmi osztálybeli emberek, férfiak és nők vegyest, igen sokan kerültek és kerülnek vád alá. Nemcsak a városokban (*civitates*), hanem a falvakban (*vici*) és a tanyákon (*agri*) is elharapódzott ennek a babonaságnak a ragálya” (*Epistulae* X. 96.9. Borzsák István fordítása). Tertullianus 197 őszén írt Védőbeszédében (*Apologeticus*) azt írja: „Az emberek hangosan sopánkodnak, hogy [a keresztények] ellepik a várost, a vidék, a megerősített helyek, a szigetek is már keresztényekkel vannak tele. Mint valami csapást siratjátok, hogy férfiak, nők, korra, állásra, sőt méltóságra való tekintet nélkül e névhez csatlakoznak” (*Apologeticus* I. 7. Városi István fordítása) – továbbá: „Tegnapiak vagyunk, és betöltöttünk már mindent, ami a tiétek: a városokat, a szigeteket, a várakat, a vidék helységeit, a piactereket, magát a hadsereget, a kerületeket, a tízes csapatokat, a palotákat, a szenátust, a forumot, csupán a templomokat hagytuk meg nektek” (*Apologeticus* XXXVII. 4).

³ „Így, minthogyha közös ünnepet ülne, letette régi viseletét, a vasfegyvereket, az egész lakott világ, és minden erejével a szépítkezésnek, és minden létező öröm élvezetének szentelte magát” (...) „Bizonyára ezért ragyognak fénylőn és bájjal a városok, az egész föld pedig, mint valami paradicsomi kert, együvé rendezve díszekbe öltözött. A síkságokról felszálló füstfelhők, meg a baráti s az ellenséges jelzőtüzek is, eltűntek” (*Oratio* XXVI. 97, 99. Szlávik Gábor fordítása).

⁴ „Miután felmérték az egész emberlakta világot, hidak változatos sokaságával ívelték át a folyókat, és átvág-tatok a hegyeket, hogy kocsival is járható újtaitok legyenek azokon át; posta- és váltóállomásokkal töltötték be az addig pusztá vidékeket, s életmódokkal és rendetekkel mindent szelídebb és kifinomultabb állapotba hoztatok” (*Oratio* XXVI. 101. Szlávik Gábor fordítása).

⁵ Potter 2004.

⁶ Alföldy 1974; Birley 1976. Valószínűleg a 3. századi válságjelenségek és az Antoninusok alatt kitört járvány között is közvetlen összefüggés lehet (Bruun 2007).

⁷ A Decius-féle üldözésről átfogóan lásd Rives 1999. A járvány és az üldözések lehetséges összefüggéseiről: Harper 2015, 2016.

Konkrét számokat – vagy legalábbis arányokat – többen próbáltak már megbecsülni: EDWARD GIBBON például a konstantini fordulat idején mindössze 5%-ra becsülte arányukat. Legutóbb RODNEY STARK végzett részletes elemzést a kérdést illetően, megállapítva, hogy a keresztények lélekszáma 300-ra 5–7,5 millió lehetett, ami évtizedenként 40%-os növekedést feltételez.⁸

A folyamatosan terjeszkedő új vallást, melynek tanításai nem voltak beilleszthetők a görög-római államvallás rendszerébe, ezért „babonaságnak” (*superstitio*) minősültek, természetszerűleg veszélyesnek ítélte a fennálló hatalmi rend. Még akkor is, ha a keresztények alapvetően lojálisak voltak a mindenkori hatalommal szemben, és a köztörvényes bűnöktől is őrzik magatartásukkal nem bomlasztották, hanem inkább erősítették a társadalmat. (Ezt még az ifjabb Plinius is elismerte levelében.) Ennek ellenére a római hatóságok időről-időre üldözést indítottak a keresztények ellen.⁹ Decius 249-es rendelete előtt ezek legtöbbször a tartományi vezetés szintjéről indultak ki, bár a későbbi hagyomány érthetően a császárok nevéhez kötötte őket. Traianus alatt [98–117] Antiochia püspökét, Ignatioszt vetették orozslánok elé a Colosseumban (115); Antoninus Pius idején [138–161] a 86 éves Polükarposzt égették el elevenen a szmürnai amfiteátrumban (156/166); Marcus Aurelius alatt [161–180] végezték ki Iusztinoszt hat társával együtt Rómában (166), és nagy üldözés indult a Lyonban és Vienne-ban élő keresztények ellen, az előbbi helyről 48 mártír ismert név szerint (177); Septimius Severus idején [193–211] pedig Észak-Afrikában és Egyiptomban volt folyamatos keresztényüldözés – hogy csak a legismertebbeket említsük.

A Kr. u. 2. század derekán az Egyházat három irányból érte folyamatos támadás: a pogányság részéről (itt nem csupán az állam képviselőiről, hanem a pogány filozófusokról is beszélhetünk); a zsidóság irányából (az egykori „zsidó szekta” ekkorra már nemcsak szervezetenként különült el a zsinagógától, hanem a megtérők többsége is pogány háttérből érkezett); és az eretnekségek felől. Az Egyháznak mind a három ellen hadat kellett viselnie szellemi és intellektuális szinten.

(1) A pogányság ellen léptek fel az apologeták, akik formálisan az üldöző császároknak és magas rangú római tisztviselőknak címezték munkáikat, bár nincs bizonyíték arra, hogy közülük bárki el is olvasta volna azokat.¹⁰ Az apologetikus munkák erkölcsi, filozófiai és történeti érvekkel igyekeztek meggyőzni ellenfeleiket az új vallással szemben felhozott vádak hamiságáról; továbbá a kereszténység igaz és – az állam és társadalom szempontjából – hasznos voltáról. Talán a legkorábbi ismert apológia a 2. század harmadik harmadában íródott *Levél Diognétoszhoz*, melynek szerzője egyszerűen *Mathétésznek*, azaz Tanítványnak nevezi magát.¹¹ Innen származik a híres idézet: „A keresztényeket sem területi, sem nyelvi szempontból, még faji szempontból sem lehet megkülönböztetni a többi embertől.” A római Iusztinosz mártír *Első Apológiáját* Antoninus Piusnak és fiainak címezte, a *Második Apológiát* pedig a római

⁸Stark 1997, 6. A szerző szerint ennél pontosabb becslés nem lehetséges és nem is szükséges, amivel teljesen egyet kell értenünk.

⁹Összefoglaló jelleggel lásd Barnes 1968; Molthagen 1975; Grig–Ste Croix 2006; Ladocsi 2019; az üldözések során kivégzett keresztények számát lehetetlen megbecsülni, mert a katolikus hagyomány erősen felnagyítja, a szekuláris kutatás viszont minimalizálja az áldozatokat.

¹⁰A keresztény apologetikáról összefoglalóan: Rhee 2005; Williams 2020.

¹¹Marcus Aurelius egyik nevelőjét hívták Diognétosznak, de a kutatás szerint nem valószínű, hogy az írás címzettje ő lenne.

szenátusnak; az athéni Athénagorasz *Legatio pro Christianis* (*Küldöttség a keresztények érdekében*) című munkája 177-ben Marcus Aureliushoz és Commodushoz szólt; Tertullianus 197-ben Africa tartomány helytartójának és a karthágói városvezetőknek írta *Apologeticus*-át, a *Scapulához* szóló írását (212) pedig az azonos nevű proconsulnak címezte. A szintén észak-afrikai Minucius Felix *Octaviusa* pedig két fiktív alak: Caecilius Natalis pogány és Octavius Ianuarius keresztény ügyvéd Ostiában játszódó párbeszédében írta meg az egyik legkomolyabb apológiát valamikor a 3. század elején.

(2) A zsidóság és kereszténység különválásának kezdete önmagában hatalmas vitákat kiváltó kérdés, nem is szólva a teológiai antijudaizmus kezdeteiről.¹² Az utóbbi már az antiochiai Ignatiosz leveleiben is kitapintható; a „két út” tanítása pedig a 130 előtt keletkezett *Didakhéban* és *Barnabás-levélben* is felszínre bukkan. Az utóbbi szerint a zsidók félreértelmezik a Törvényt akkor, amikor szó szerint és nem spirituális-figuratív módon értelmezik azt. A két felekezet különválása a gyakorlatban is megnyilvánult: a *Barnabás-levél* hangsúlyozza, hogy a keresztényeknek tilos a sabbatot megtartaniuk, és helyette az Úr feltámadásának napját, a vasárnapot kell megünnepelniük. Keleten a titokzatos pella Arisztón *Iaszón és Papiszkosz* című írásában (140) tűnnek fel antijudaista vádak. A mártír Iusztinosz *Párbeszéd a zsidó Trüphónnal* című írása (160/165) a később kiteljesedő *adversus Iudaeos*-irodalom őséneke tekinthető. Az ugyan vitatott, hogy valóságosan lejáratott vitáról van-e szó (egyesek szerint Trüphón nem más, mint a Bar Kochba-felkelés leverésekor mártírhalt Tarfón rabbi), de a helyettesítési teológia melletti érvelése évszázadokkal később is hatott. A hierapoliszi Apollinarisz 175-ben írt egy polemikus művet a zsidók ellen. Tertullianus *Adversus Iudaeosa* 200 körül íródott, és szintén a helyettesítési teológia alapján áll, de érdekessége, hogy Jézus eljövételének idejét a Dániel 9,26 próféciája alapján bizonyítja. A 3. század elején jelent meg Cyprianus *A bizonyítékok három könyve Quirinushoz a zsidók ellen* című szemelvénygyűjteménye; valamint Hippolütosz *Zsidók ellen* írt homíliája (Αποδεικτική πρὸς Ἰουδαίους, 235), amelyben a zsidók jelenlegi nyomorúságos állapota Krisztus elutasításának köszönhető.

(3) Nem kétséges, hogy szinte a kereszténység születése pillanatában megjelentek az Egyházban és azon kívül is a Krisztus „igaz és egyenes” (*vera et orthodoxa*) tanításaitól elhajló eretnokségek. (A αἵρεσις eredetileg csupán olyan iskolát jelentett, amit az ember meggyőződése szerint szabadon választhatott.) Ebben az időszakban a két legveszedelmesebb eretnokségnek a számos irányzatra tagolódó gnószticizmus; valamint a „pontosi farkas”; vagyis a színopéi Markión dualista eretnoksége számított.¹³ Ezeknek a tanításoknak cáfolatára a 2–3. században kialakult az eretnekellenes *Adversus haereses*-irodalom, amely számos jelentős teológiai munkát alkotott. Lyon mártír püspöke, Irenaeus 174 és 189 között írta meg *Adversus haereses* című nagyhatású művét, amelynek két fő csapásiránya a gnószticizmus számos változata (valentiniánusok, ebioniták, nikolaiták, enkratiták, borbóriánusok vagy kodditák, ophiták, széthiánusok, kainiták stb.), és a markionizmus volt. Hippolütosz a 3. század elején írt *Refutatio*

¹² Ezekről máig a legjobb összefoglalások: Simon 1964; Schreckenberg 1990.

¹³ Markiónról: Moll 2010; a gnószticizmusról: Rugási 1997, 1998, 2019.

omnium haeresium (másnéven *Philosophumena*) című munkájában részben a görög filozófiai irányzatok, részben a gnósztikusok ellenvetéseit igyekezett cáfolni. Tertullianus is számos művet alkotott az eretnekségek ellen: *De praescriptione haereticorum* (minden létező eretnek irányzat ellen); *Adversus Marcionem* (Markión ellen, aki szerint a világot az Ószövetség gonosz istene teremtette); *Adversus Valentinianos* (egy alexandriai dualista gnósztikus ellen); *Adversus Hermogenem* (egy karthágói festő ellen, aki szerint Isten a világot valamiféle preegzisztens anyagból teremtette).

A montanizmus

Hogy mi „eretnekség” és mi nem az, annak meghatározása csakis Isten Beszéde alapján történhet. Éppen ezért veszélyeket hordoz magában, ha bármely keresztény felekezet monopolizált hatalomra tesz szert, ami alapján *ex cathedra* eretnekségnek minősítheti a saját dogmáitól eltérő – de egyébként az Igével összhangban álló – tanításokat. A magát „katholikosznak”, azaz egyetemesnek nevező „nagyegyház” a konstantini fordulatot követően egyértelműen olyan helyzetbe került, hogy hatósági támogatással vehette üldözőbe az általa eretneknek nyilvánított – néha valóban eretnek, máskor csak a nagyegyházi dogmáktól eltérő – tanításokat és azok híveit. A 2–3. század egyik legnagyobb hatású keresztény mozgalmának alapítója, Montanosz kereszténnyé válása előtt állítólag Kübelé istennő papja volt egy Pepuza nevű kis phrügiai településen, amit csak 2001-ben sikerült régészetiileg is azonosítani (Karayakuplu falu mellett, Uşak tartományban).¹⁴ Hieronymusnak ezt az életrajzi adatát azonban a modern kutatás egy része is csupán rágalomnak tartja, amely Montanosz „elragadtatását” a Kübelé-kultuszra jellemző extatikusságra igyekezett visszavezetni.¹⁵ A szintén katolikus elkötelezettségű Euszebiosz egyháztörténete szerint Montanosz 172/173 körül kezdett szülővárosában extatikus módon profétálni két női követőjével: Priscával (néha Priscil-

¹⁴Pepuza városának felfedezéséről lásd Tabbernee-Lampe 2008.

¹⁵Hieronymus, *Epistulae* XLI, 4, vö. Szlávik 2006, 3–4 (a kérdésre vonatkozó gazdag szakirodalmi felsorolással). – A szellemi ajándékok egyik megnyilvánulása a nyelveken szólás, amiről már Irenaeus is beszélt: „Hasonló módon sok testvérről is halljuk az Egyházban, akiknek profétai ajándékaik vannak, és akik a Szellem által beszélnek különféle nyelveket, és általános haszonra világosságra hozzák az emberek rejtett dolgait, és kijelentik az Isten titkait, akikre az apostol is a »szellemi« kifejezést alkalmazta, szellemiekké váltak, mivel magukhoz vették a Szellemet, és nem azért, mert levetették a hústestet és eltávolították, és mert tisztán szellemiekké (szellemi lénnyé) váltak” (*Adversus Haereses* V. 6). Tertullianus (*Az elragadtatásról (De ecstasi)* című műve sajnos – és talán nem véletlenül – elveszett. De más műveiben is röviden utal erre a szellemi jelenségre: „... védjük az új prófécia esetében az elragadtatás kegyelmét, vagyis az *extasis* állapotát. A Szellemben elragadtatott ember, különösen mikor meglátja Isten dicsőségét, vagy mikor általa Isten szól, szükségszerűen nem gondol magára, mert beárnyékolta az isteni erő” (*Adversus Marcionem* IV. 22.5). Egy másik művében leírja a karthágói montanisták egy vasárnapi összejövetelét: „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 feltáru előtte, úgy hogy a szükségben lévő gyógyulást vehetnek tőle. Akár az Írásokat olvassák, akár a Zoltárokat éneklük, akár az Igét magyarázzák, akár kérésekért imádkoznak – ezek mindegyike lehetőséget nyújt számára a látomásokra” (*De anima* 9.4), vö. Osborn 2003, 213.

laként is említik) és Maximillával.¹⁶ Azt hirdették, hogy az isteni Paraklétoz (a Szent Szellem elnevezése főként János evangéliumában) nyilatkozott meg általuk. Eusebiosz szerint így próféta-
 táltak: „*Én vagyok a Paraklétoz, Jézus (vagy a Szent Szellem) szószóelője!*” Látomásai alapján Montanosz állítólag kijelentette, hogy a mennyei Jeruzsálem a phrügiai Pepuzában fog alászállni.¹⁷ Itt gyűjtötte maga köré híveit, hogy ott várják meg a világ végét. Ugyanakkor nem szabad figyelmen kívül hagynunk azt a tényt, hogy a magát montanistának, vagyis az „új prófécia” hívének valló Tertullianus például mit sem tudott ezekről a Pepuzával kapcsolatos jövendölésekről. A montanizmust szinte már megszületése pillanatában eretnekségnek nyilvánította a katolikus egyház, és az „új prófécia” híveit kizárta soraiból. Ezért a montanisták saját egyházat hoztak létre, amelynek élére saját püspökeiket nevezték ki.¹⁸ A montanista egyház alaptanításai közé tartozott a szigorú egyházfegyelem, az önmegtartóztató élet, az új kinyilatkoztatások iránti fogékonyság, és az Úr közeli második eljövételének várása. A keresztény erkölcsöket igen szigorúan vették. A házastárs halála utáni második házasságot tiltották, szigorú és hosszú böjtöket rendeltek el (hetente kétszer egynapos és egy évben háromszor negyven napos böjt), az asszonyokat tiltották az ékszerek, díszek viselésétől, a nagyobb bűnöket elkövető keresztényeket örökre kizárták egyházukból, s az üldözések idején keresték a vértanúságot.¹⁹ Az „új prófécia” követői elvetették az akkoriban kialakuló liturgiát, a máriakultuszt, a szentek tiszteletét, az egyházművészetet, és Róma püspökének primátusát is elutasították – ugyanakkor megtartották az agapékat, a közös étkezések őskeresztény szokásait; és a katolikus egyház által is elfogadott szentháromságtant vallották, ami legalábbis kétségteljesen teszi, hogy esetükben – bibliai értelemben – beszélhetünk-e eretnekségről.²⁰ A montanizmus tanítása, amely a 2. század vége felé kezdett a Római Birodalomban mindenütt megjelenni, Phrugiában volt a legelterjedtebb.²¹ Például a lüdiai Lükosz-folyó völgyében fekvő Thüateira lakossága – a sírfeliratok tanúsága alapján²² – szinte kivétel nélkül mind montanista volt, csaknem egy egész évszázadon át. De nemcsak Kis-Ázsiában, hanem a Római Birodalom más régióiban: mindenekelőtt Alexandriában, Antiocheiában és Rómában,²³ valamint Galliában (főként Lyon és Vi-

¹⁶ Eusebiosz szerint Montanosz „a lélektől megszállva [...] révületben és hamis eksztázisban” kezdett el „idegen szavakat” is mondva beszélni (HE V. 16.7), vagyis nem zárható ki nála a nyelveken szólás jelensége. A katolikus egyháztörténet-író rögtön azt is hozzáfűzte: „Egyetlen prófétát sem tudnak mutatni, sem az ó-, sem az újszövetségiak közül, akik ilyen módon hordozták volna a Lelket” (HE V. 17.2-3), ami természetesen nem igaz és könnyedén cáfolható (Hovenden 2002). – Montanosz fellépésének dátumáról lásd Freeman-Grenville 1954; az extatikus prófétálásról: Dauntton-Fear 1982; a nők szerepéről: Klawiter 1980; Marjanen 2013.

¹⁷ Pepuza és a mellette fekvő Thümion jelentéktelen kis települések voltak (Eus. HE V. 18.2). Apollóniosz orthodox egyházi író Eusebiosznál megőrzött közlése beszámol arról, hogy Montanosz „Pepuzát és Tymiont Jeruzsálemnek nevezte” és „azt akarta, hogy az emberek mindenhol oda gyülekezzenek” (HE V. 18.2), lásd Poirier 1999.

¹⁸ Tabbernee 1993.

¹⁹ Tabbernee 1985.

²⁰ Pelikan 1956.

²¹ Strobel 1980.

²² Az itteni feliratokon általánosan jelen van a „keresztények keresztényeknek” (Χριστιανοὶ Χριστιανῶν) megszólítás, lásd Gibson 1978; vö. Tabbernee 1997.

²³ Úgy tűnik, a harc az „új prófécia” hívei és ellenzői között a birodalmi székvárosban dőlt el. A montanista próféciák egyik harcos ellenfele, Praxeas kis-ázsiai presbiter ellen írott (Kr. u. 213 körül keletkezett) iratában Tertullianus azt állítja, hogy Róma püspöke már-már elismerte volna Montanus, Prisca és Maximilla próféciját, ám

enne környékén) és Észak-Afrikában is megjelentek a mozgalom követői, akiket „katafrígeknek” (*cataphryges*) neveztek. Ezeknek sorából kiemelkedik a karthágói Tertullianus, akit a montanisták megalkuvást nem tűrő keresztény életvitele hódított meg, és – miután a katolikus egyházat már korábban elhagyta – 207 körül a montanizmus elszánt követője lett. Számos írásában buzgón védelmezte az „új prófécia” tanításait. Az egyébként szintén észak-afrikai származású I. Viktor római püspök (189–199) a montanizmus híveit kiközösítette a katolikus egyházból.²⁴ A konstantini fordulat, de különösen a katolikus egyház államvallássá tétele után (I. Theodosius, 391-ben) a montanizmus nyugaton és keleten is visszaszorult.²⁵ Iustinianus császár parancsára 580 körül katonai expedíciót vezettek Pepuzába, hogy elpusztítsák az ottani montanista szentélyt.²⁶ A mozgalom ezután már teljesen elenyészett.²⁷ Napjainkban többen párhuzamot vonnak az ókori montanizmus és egyes modern keresztény mozgalmak, főleg a pünkösdi és a karizmatikus mozgalom között.²⁸

Tertullianus élete

Tertullianus életrajzában sok a homályos és ismeretlen részlet. Az ókeresztény szerzők ugyan elég sok adatot hagytak ránk vele kapcsolatban, ezeknek érvényességét azonban a modern kutatás többnyire fenntartásokkal kezeli.²⁹ Az ókori források közül a legteljesebb összefoglalást Tertullianus életéről Hieronymus *Híres emberekről* (*De viris illustribus*) című művének 53. fejezetében olvashatjuk.

Tertullianus, a presbíter, akit mostanság a latinok között Victor és Apollonius után elsőnek tartanak, az Africa provinciabeli Karthágóból származott, apja egy *proconsularis centurio* volt, kemény és indulatos természetű ember. Leginkább Septimius Severus [193–211] és Antonius Caracalla [198–217] császárok idején élte virágkorát. Sok művet írt, de mert többek számára ezek jól ismertek, mellőzzük ezek felsorolását. Én magam láttam egy bizonyos Pál nevű öregembert az itáliai Concordia városában, aki a boldog Cyprianusnak – aki már maga is jócskán benne járt a korban – egykori titkára volt. Ez a Pál azt mondta, hogy ő maga még fiatalon Rómában látta, hogy Cyprianus egyetlen napot sem szokott elmulasztani Tertullianus olvasása nélkül, hanem gyakran mondta neki: „Add ide a mestert!”, vagyis Tertullianust.

az irat címzettjének „hazug mesterkedése” eltérítette ettől a szándékától. „A Sátánnak két ügyletét is gondjaiba vette Praxeas Rómában: elűzte a prófeciát és behozta az eretnekséget (ti. Praxeas modalista nézeteket hirdetett a Szentháromságról) – elűzte a Paracletust és keresztre feszítette az atyát” (*Adversus Praxean* 1.5). A Tertullianus által itt említett római püspök talán Eleutherossal, Róma akkori püspökével lenne azonos (Eus. *HE* V. 3.4). Részletesebben lásd Heine 1989.

²⁴ Stewart-Sykes 1999.

²⁵ Lásd például Arcadiusnak 398. március 4-én kelt (*CTh* XVI. 5.34) és Honoriusnak 407. február 22-én kelt edictumait (*CTh* XVI. 5.40). Az utóbbi kijelenti: a montanista szekta híveit „különös és megérdemelt szigorúsággal üldözzük” (*praecipue meritissima severitate persequimur*). Ugyancsak különös szigorral lépett fel a montanista szekta híveivel szemben az Arcadius örökebe lépő II. Theodosius (*CTh* XVI. 5.48; 410. február 21), vö. Vokes 1961, 512–517.

²⁶ A szíriai Michaél 12. századi krónikája szerint az ephezoszi János pusztította el a montanisták székhelyét a császár parancsa szerint, Gero 1977.

²⁷ A montanizmus kronológiájáról lásd Barnes 1970.

²⁸ Kim 2009; Robeck 2010.

²⁹ Mindmáig alapvetőnek számít Barnes 1971, továbbá Zilling 2004; Wilhite 2007; Henne 2011.

Tertullianus élete középső szakaszáig a római egyház [presbitere] volt, de a klerikusoktól elszenvedett méltatlanságok miatt, a Montanus-féle tanításra tért át, és számos könyvében említi az „új próféciát”. Kifejezetten az Egyház ellen alkotta az alábbi műveket: *Az erkölcsi tisztaságról (De pudicitia)*; *Az üldözésről (De persecutione)*; *A böjtökről (De ieiuniis)*; *Az egyszerű házasságról (De monogamia)*; hat könyvet *Az elragadtatásról (De ecstasi)* és egy hetediket *Apollonius ellen (Adversum Apollinum)*. Azt mondják, egészen hajlott kort ért meg, és sok kisebb műveit is írt, amelyek nem maradtak fenn.

Ebben a munkájában, amelyet 392–393-ban Betlehemben írt, Hieronymus egy rövid összefoglalást adott Tertullianus életéről és munkásságáról – de szinte nincs olyan állítása, amit a modern kutatás meg ne kérdőjelezett volna. Elmondja, hogy a helytartó szolgálatában álló *centurio* gyermekeként született Karthágóban. Többen azt is kétségbe vonták, hogy létezett egyáltalán *centurio proconsularis*, holott erre semmi okuk.³⁰ Számos kutató hivatkozik arra, hogy Tertullianus saját állítása szerint laikus volt, cáfolva Hieronymust, aki szerint pap – de az életrajzban a *presbiter* szó szerepel, ami nem papot, hanem éppenséggel laikus egyházi tisztviselőt jelent.³¹ Eusebiosz úgy mutatja be Tertullianust, mint a római jog szakértőjét (*iurisconsultus*), sőt Róma egyik legismertebb ügyvédjét (*advocatus*), s bár egész életművében virtuóz módon bánik a jogi forrásokkal és szaknyelvvvel, többen már ezt az életrajzi adatot is kétségbe vonták.³² A jog mellett a retorikát is kitűnően művelte, emellett alapos orvosi és filozófiai ismeretekre is szert tett.³³ Görögül is jól tudott, bár ezen a nyelven írt művei nem maradtak ránk. Ugyancsak Hieronymus beszámolóját támasztja alá, hogy Tertullianus gyakran utal fennmaradt műveiben Karthágóra, ahol élete derekán tartózkodott,³⁴ és BARNES datálása azt is megerősítette, hogy irodalmi munkásságának zöme 196–212 között keletkezett.³⁵ Végeredményben a kutatás jó része csak annyit fogad el, hogy Tertullianus egy nem keresztény családban született valamikor 160–170 között, igen magas szintű képzésben részesült, a karthágói társadalmi elit tagja volt, és házas ember.³⁶

Tertullianus magasabb szintű képzettséget Rómában szerzett, ahol nem sokkal az *Apologeticus* megírása előtt – valószínűleg 193-ban – katolikus hitre tért. Megtérése okát nem említi műveiben, de feltehető, hogy a keresztények Septimius Severus alatti „ötödik üldözési hullám” során tanúsított bátor kiállása nagy hatással lehetett rá. Ekkor elhatározta, hogy jogi, filozófiai és irodalmi

³⁰ Barnes 1971, 11–21; Wilhite 2007, 19. A helytartók mellett működő katonatisztről lásd Rankov 1999.

³¹ Barnes 1971, 11; Wilhite 2007, 24. Laikus mivoltára utal: *De exhortatione castitatum* 7.3; *De monogamia* 12.2. A montanista egyház felépítését nem ismerjük pontosan, de valószínű, hogy az újszövetségi tanításnak megfelelő *episzkoposz* – *preszbüterosz* – *diakonosz* vezetés érvényesült benne. Tertullianus emellett hat más „tisztiséget” említ (noha ezek valójában nem olyan értelemben tisztiségek, mint a vezetőké, de mégis a gyülekezet választja őket, és bizonyos előjogokkal bírnak): özvegy, szűz, doktor, lektor, próféta és mártír (Rankin 1995, 172–185).

³² τοὺς Ῥωμαίων νόμους ἠκριβωκώς, ἀνὴρ τὰ τε ἄλλα ἔνδοξος καὶ τῶν μάλιστα ἐπὶ Ῥώμης λαμπρῶν (Eus. HE II. 2.4), Barnes 1971, 22–29; Wilhite 2007, 20–23. A kérdés legújabb összefoglalása: Balfour 2017.

³³ Ginekológiai megfigyelések: *De carne* 20.5–6 és *De anima* 25; az orvos műszerei és tevékenysége: *Adversus Marcionem* II. 16. Tertullianus görög műveltségéről lásd Nemes 1935.

³⁴ Barnes 1971, 10; Dunn 2004, 4.

³⁵ Barnes 1971, 30–56.

³⁶ Dunn 2004, 4–5. Keresztény feleségének, akiről szeretetteljes szavakkal ír (*Ad uxorem* I. 1.1), megtiltja, hogy özvegyen maradása esetén újra férjhez menjen.

műveltségét teljes egészében a kereszténység szolgálatába állítja. 195 körül tért vissza Karthágóba, ahol fokozatosan eltávolodott a főáramú egyházi vonaltól, és 207-ben csatlakozott a montanista mozgalomhoz. Augustinus adata szerint Karthágóban *Tertullianistae* néven saját gyülekezetet hozott létre és működtetett, amelynek tagjai Augustinus alatt már visszatértek a katolikus egyházba, és még templomukat is átadták nekik. Ágoston szerint Tertullianus kifejezetten azért nevezhető eretneknek, mert a montanista tanításokra áttérve tagadta a másodszori házassodást, továbbá azt állította, hogy a leggonoszabb emberek lelkei haláluk után démonokká változhatnak (*De haeresibus* 86 = *PL XLII*, 46-47). Nagy valószínűséggel 220 körül halt meg, bár WASZINK 225-ig tolta ki ennek határát.³⁷ Tertullianus művei elképesztően nagy hatást gyakoroltak korukban, amit még ellenfelei – a sokat korholt pszichikusok – is elismertek. Stílusa egyszerre erőteljes, színes, kifejező és eredeti, ugyanakkor nemegyszer homályos is. Vincentius Lerinensis (Vincent de Lérins) 5. századi gall szerzetes így jellemezte: *quot paene verba, tot sententiae – quot sensus, tot victoriae* („ahány szó, annyi mondat – ahány értelem, annyi győzelem”).

Tertullianus művei

Tertullianus nemcsak a (latin nyelvű) „Nyugat első teológusa”,³⁸ hanem egyik legtermékenyebb írója is egyben. Ránk maradt 33 munkáját tematikusan apologetikus,³⁹ dogmatikus–polemikus⁴⁰ és praktikus–aszketikus⁴¹ művekre szokás felosztani; és ezen belül megkülönböztetik – már ahol ez lehetséges – a katolikus és a montanista írásokat.⁴² Ahogy arra Hieronymus is utalt rövid Tertullianus-életrajzában, akadnak elveszett művei is, de ezeknek jó része vitatott szerzőségű.⁴³

³⁷ Barnes 1971, 59 elképzelhetőnek tartja, hogy mártírhalált szenvedett, de ennek nincs nyoma az egyházi hagyományban.

³⁸ Osborn 2003.

³⁹ *A nemzetekhez (Ad nationes); Védőbeszéd (Apologeticum); Scapulához (Ad Scapulam); A zsidók ellen (Adversus Iudaeos).*

⁴⁰ *Pergátló kifogás az eretnekekkel szemben (De praescriptione haereticorum); Minden eretnekség ellen (Adversus omnes haereses); A lélek tanúságtételéről (De testimonio animae); Hermogenes ellen (Adversus Hermogenem); A lélekről (De anima); A valentiniánusok ellen (Adversus Valentinianos); Markión ellen (Adversus Marcionem); A skorpiócsipések ellenszere (Scorpiacae); Krisztus testéről (De carne Christi); A test feltámadásáról (De carnis resurrectione); Praxeas ellen (Adversus Praxean); A keresztségről (De baptismo).*

⁴¹ A katolikus korszakból: *A vértanúkhöz (Ad martyras); A látványosságokról (De spectaculis); Az imáról (De oratione); A türelemről (De patientia); A bűnbánatról (De paenitentia); Az asszonyi cicomáról (De cultu feminarum); Feleségemhez (Ad uxorem) – a montanista korszakból: Buzdítás a tisztaságra (De exhortatione castitatis); Az egyszeri házasságról (De monogamia); A szüzek elfátyolozásáról (De virginibus velandis); A korszorú (De corona); A bálványimádásról (De idololatria); Menekülés az üldözés idején (De fuga in persecutione); A böjtről a pszichikusok ellen (De ieiunio adversus psychicos); Az erkölcsi tisztaságról (De pudicitia); A köpenyről (De pallio).*

⁴² Műveinek legutolsó teljes kiadása a *Corpus Christianorum Series Latina (CCSL)* sorozat I-II. kötetében jelent meg 1954-ben. A Vanyó László szerkesztette *Ókeresztény írók* sorozat 12. kötetében megjelent *Tertullianus művei* (Budapest: Szent István Társulat, 1986) cím kissé megtévesztő, mivel a kötet 25 mű fordítását tartalmazza. Kimaradtak az alábbiak: *Ad nationes; De testimonio animae; Adversus Iudaeos; Adversus Hermogenem; De anima; De carnis resurrectione; De exhortatione castitatis*; és természetesen a *De pudicitia*.

⁴³ *Az elragadtatásról (De ecstasi); A végzetről (De fato); A hívők reményességéről (De spe fidelium); A Paradicsomról (De Paradiso); Apellés követőiről (Adversus Apellaicos); Áron öltözetéről (De Aaron vestibus); A körülmetélésről (De circumcissione); A tiszta és tisztátalan állatokról (De mundis et immundis animalibus); A testről és lélekről*

Tertullianus mesterfokon használta a latin nyelvet, amire szükség is volt, hiszen előtte gyakorlatilag nem létezett ezen a nyelven teológiai irodalom. Nála tűnnek fel először olyan teológiai szakkifejezések, mint a *trinitas* (háromság) és a *substantia* (a görög ὑπόστασις szó tükörfordítása); és szabadkozik, ha néha a görög szakkifejezéseket – amelyeknek nem létezik latin megfelelője – egyszerűen csak átírja (*Adversus Valentinianos* 6.1–2): pl. az *exomologesis* (bűnmegvallás) esetében azért tartja meg a görög szót, mert így használatosabb az Egyházban (*De paenitentia* 9.2). Ugyancsak figyelembe veszi a hétköznapi nyelvhasználatot a *De pudicitia*-ban, ahol a más műveiben megszokott *stuprum* és *adulterium* szavak helyett inkább a vulgáris *moechia* és a *fornicatio* kifejezéseket használja „paráznaság” értelemben.⁴⁴ Nyelvi megfogalmazásának legjellemzőbb sajátossága a rövidség (*brevitas*) és az egyszerűség (*simplicitas*), valamint a paradox kifejezés-mód, amiben Jézus a mintaképe, aki egyszerű galileai halászoknak beszélt (*De anima* 3.3).⁴⁵ Bár legismertebb mondása: a „Hiszem, mert lehetetlen” (*Credo quia absurdum*) nem egészen ebben a formában hangzott el, eléggé jellemző Tertullianus érvelési módszerére.⁴⁶ A *Markión ellen* írt monumentális művében hitet tesz az Írások egysége mellett, s bár az Ószövetséget elsősorban a Krisztusban beteljesedett próféciák felől szemléli, nem tagadja azok történetiségét (vagyis *ad litteram* értelmezését).⁴⁷ Teológiai okfejtései legtöbbször az Újszövetségre épülnek, de gyakran előfordul, hogy érvelésének hatásossága érdekében önkényesen kihagy szavakat, részeket, vagy az igék sorrendjét is megváltoztatja (akár még a *Tízparancsolat* esetében is). Tertullianus írásaiban természetesen a korábbi keresztény irodalmat is felhasználta. A kutatók nem kételkednek abban, hogy a 165-ben Rómában mártírhalált halt Iusztinianusznak,⁴⁸ és Lyon ugyancsak mártíromságot szenvedett püspökének, Irenaeusnak⁴⁹ műveit is olvasta. Az Újszövetség valamennyi könyvéből idéz, a *Jakab*, a *2Péter* és a *2–3János* leveleket kivéve.⁵⁰ Valószínű, hogy néhányszor a *Szeptuaginta* fordítást használta, és valószínűleg az *Itala / Vetus Latina* valamelyik szövegváltozata is rendelkezésére állt.⁵¹

Tertullianus teológiai felfogása majd minden tekintetben biblikusnak mondható. A Szentháromságról szólva messze felülmúlja nyugati kortársait pontosság és világosság tekintetében. Tanítása szerint az Atya, a Fiú, és a Szentlélek három személy ugyan, de egy valóság. Ezt úgy fejezte ki:

(*De carne et anima*); A lélek alávételéről (*De animae submissione*); A kor babonáiról (*De superstitione saeculi*); A pogány istenek megátkozásáról (*De execrandis gentium diis*) – a felsorolás nem teljes és az egyes művek is vitatott szerzőségűek.

⁴⁴O'Malley 1967, 32. A szerző szerint ez is azt bizonyítja, hogy műveit az Egyházban lévő *rudes* és *simplices*, vagyis a faragatlan, egyszerű emberek olvasmányának szánta.

⁴⁵Osborn 2003, 10.

⁴⁶„És meghalt az Isten Fia: ez valóban hihető, mivel képtelenség. És miután eltemették, feltámadt: teljességgel hihető, mivel lehetetlen” (*Et mortuus est dei filius: [prorsus] credible est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit: certum est, quia impossibile, De carne Christi* 5.4), az idézet utóéletéhez lásd Harrison 2017.

⁴⁷Viciano 1986; Liftin 2003; Dunn 2006, 46; Ruff 2020.

⁴⁸Az *Apologeticus*-ban és az *Adversus Iudaeos*-ban egyértelműen támaszkodik Iusztinosz érvelésére, bár explicit módon csak az *Adversus Valentinianos* 5.1-ben említi (CCSL 2, 756).

⁴⁹Barnes 1971, 221. – Tertullianus a gnóosztikusok elleni polémiában használta főleg műveit, lásd Waszink 1979, 17–31.

⁵⁰Dunn 2004, 19; Tertullianus és a Biblia kapcsolatáról általában: O'Malley 1967.

⁵¹Dunn 2004, 20–21.

az Atya, a Fiú, és a Szent Szellem „egy valami, de nem egy valaki”, vagyis az Egyetlen Istenség hármassága. Krisztus személyével kapcsolatos megállapításai is rendkívüli éleslátásról tanúskodnak: beszélt a Krisztusban levő isteni és emberi természet sajátosságairól, és azt tanította, hogy a két természet nem keveredik, hanem összekapcsolódik Krisztusban, az „Isten és ember Jézusban”. Jézus csodái isteni mivoltát, szenvedése pedig emberi természetét bizonyítják. Ézsaiás prófécija alapján hitte, hogy Mária szűz volt Jézus fogantatásakor, de miután megszülte a Megváltót, ő is házaseletet élt, mint bármely más feleség. Az emberi lélek eredetéről a traducionizmust vallotta: a gyermekek lelküket is szüleiktől kapják. Ezt a nézetét azzal támasztotta alá, hogy a gyermekek bizonyos hajlamokat örökölnek szüleiktől, ezeknek a hajlamoknak a gyökere pedig a lélekben van. Az áteredő bűnre vonatkozó katolikus tanítás fejlődése szempontjából fontos Tertullianus felfogása az eredeti bűnről, melyet *vitium originis*-nek nevezett. Tertullianus szerint a rossz a Sátán műve, a „rossz mérge” azonban Ádám bűne által hatolt be az emberi természetbe. Véleménye, hogy a rossz Ádám bűne következtében „valamiképpen természetes” lett, de nem vált az ember természetévé – és nem tanította, hogy az emberi természet teljesen megromlott volna a bűn következtében.

Tertullianus montanista szellemiségű műveinek egyik legfontosabbika a *De pudicitia*, amely most jelenik meg először magyar fordításban. Kiindulópontja a „püspökök püspökének”, vagyis a római pápának egy 220 körül kiadott dekrétuma,⁵² amelyben bűnbocsánatot biztosít a paráznaság és házasságtörés vétkét elkövető keresztényeknek, akik megbánják bűnüket. A megtérés és újjászületés után elkövetett vétkes megbocsátása mindig is kérdéses volt az Egyház számára,⁵³ de Tertullianus – aki különbséget tesz a „halálos” (vagyis megbocsáthatatlan) és „nem halálos” (vagyis megbocsátható) bűnök között –, az előbbiekkal kapcsolatban hajthatatlan: a keresztényként elkövetett bálványimádással és szándékos emberöléssel egyenértékűnek tekinti a paráznaság, házasságtörés és vérfertőzés eseteit.⁵⁴ A homoszexualitást és egyéb perverzításokat pedig már nem is a bűnök, hanem a „gonoszságok” (*monstra*) kategóriájába sorolja (*De pud.* IV. 5). Tertullianus egyébként is elvitatta a bűn elengedésének képességét az egyházi hierarchiától, s azt tanította, hogy az „oldás és kötés” hatalmát (*potestas*) csakis a „szellemi emberek” (*homines spirituales*) gyakorolhatják az egyházban. Az Egyház egyébként sem a püspökök, hanem a szellemi emberek gyülekezete (*De pud.* XXI. 17). Itt is éles különbséget tesz a „mi” és a „ti” között: ez utóbbiakat csak „pszichikusoknak” nevezi Júdás levelének megkülönböztetését alkalmazva, ti. ők a „*lelkiek, akikben nincs Szellem*” (ψυχικοί, Πνεῦμα μὴ ἔχοντες, Júdás 1,19). De nem csupán a *Paraklétosz* elfogadása illetve elutasítása tett különbséget az „új prófécia” hívei és a katolikusok között. Tertullianus kárhozatos jelenségnek tartja az apokrif iratok (mindenekelőtt a *Hermasz pásztor*) használatát az Egyházban (*De pud.* X. 12, XX. 2); megkérdőjelezi Péter primátusát és a római pápa tőle eredtetett tekintélyét és jogfolytonosságát (*De pud.* XXI. 9–10); kárhoztatja a „Jó Pásztor” (*Pastor Bonus*) ábrázolásokat, különösen az eucharistia céljára szolgáló kelyheken (*De pud.* VII. 1); to-

⁵² Tertullianus teljesen egyértelmű fogalmazása ellenére több modern értelmező is tagadja, hogy itt a római pápáról – valószínűleg I. Callixtusról (217–222?) – van szó, és helyette Karthágó püspökét teszi meg bűnbaknak (Dunn 2004, 175. n. 31). Tertullianus egyházfelfogásáról lásd Rankin 1995a.

⁵³ Langstadt 1957; Goldhahn-Müller 1989; Tabbernee 2001b; Mellerin 2012.

⁵⁴ A *moechia*, *adulterium* és *fornicatio* specifikus jelentéseit nem tárgyalja, ebből is látszik, hogy a szexuális bűnöket egy kalap alá vette és mindenestül kárhozatosnak tartotta.

vábbá rosszallólag említi a Máriához (*De pud.* V. 14) és a mártírokhoz intézett közbenjáró imákat (*De pud.* XXII. 1–5). Tertullianus erkölcsi kérdésekben vallott rigorozitása és perfekcionizmusa megdöbbentő lehet a mai egyháztagok számára. De ne feledjük el: a 2–3. századi keresztényeknek abszolút ellenséges közegben, állandó halálos fenyegetés közepette kellett élniük, és ahhoz, hogy a Szent Szellem karizmái működjenek – ami nélkül elképzelhetetlen az újszövetségi értelemben vett Egyház – mindenképpen meg kellett a bűnöktől tisztulniuk.⁵⁵ A bűnök szennyével ellepett egyház máskülönben nem „Krisztus jegyese”, hanem csupán *ecclesia sordida*.⁵⁶ Ez a rigorózusság összefügghet az „új prófécia” kijelentéseivel (különösen Prisca és Maximilla próféciaival), ugyanakkor a montanisták eszkatológiai beállítottságának is köszönhető. A közelinek tartott parúzia sürgetővé tette az Egyház megszentelődését. Ahogyan a *De pudicitia* bevezetésében írja: „az utolsó időket éljük” (*ultimum temporum ratio est*, I. 2), ezért ha a világban lévő bűn és szenny megsokasodik, az Egyháznak annál szentebbnek és tisztábbnak kell lennie.

⁵⁵ Kimutatták, hogy az erre vonatkozó igehelyek: pl. a búza és a konkoly példázata (Mt 13,24–30); valamint az Ef 5,1–12; 5,26–27; 1Kor 5,1–5, 2Thessz 3,6 és 1Tim 1,19–20; 5,22 nem nagyon játszottak szerepet a Tertullianus előtti egyházi irodalomban (Rankin 1995, 92–98). Tertullianus eszkatológiájáról lásd Pelikan 1952.

⁵⁶ Schöllgen 1984.

TERTULLIANUS: AZ ERKÖLCSI TISZTASÁGRÓL (DE PUDICITIA)

Fordította¹ és a jegyzeteket írta Grüll Tibor

Egy püspöki rendelet a paráznaság vétkét nem törölheti el

I. 1. Az erkölcsi tisztaság: az erények virága; a test tisztelete; a nemek ékessége; a vér integritása; származásunk becsülete; a szentség fundamentuma; minden jó felfogás előjele; habár ritka, nem könnyen tökéletesíthető, és aligha tart örökké, mégis bizonyos mértékig itt időzik a világban, ha a természet előre elkészítette számára a talajt; vagy ha a nevelés meggyőzőleg hatott; vagy ha az erkölcsi felügyelet megbabolázta – mert a lélek minden jósága vagy születés, vagy nevelés, vagy kényszer útján jön létre. 2. De a gonosz mégis győzedelmeskedik, mivel az utolsó időkben éljük: már nem lehet jónak születni, annyira megromlott a mag;² sem nevelés által jóvá lenni, annyira elhanyagolták a tudományokat; sem arra kényszerítettetni, annyira lefegyverezték a jogot. 3. Valójában az, amiről beszélni kezdtünk, már annyira kiveszett, hogy nem a vágyak elutasítását, hanem azok mérséklését tartják erkölcsi tisztaságnak, és úgy vélik: *elég* tiszta az, aki nem *túlságosan* tiszta. 4. De ügyeljen a világ az erkölcsi tisztaságra magával a világgal együtt: saját természetével, ha ez született tulajdonság; igyekezetével, ha neveléssel jött létre; szolgálatával, ha kényszer szülte; kivéve ha – ami még szerencsétlenebb – gyümölcstelennek bizonyult volna, mivel ezeket [az erényeket] nem Isten előtt gyakorolták. Inkább nem akarok jót, mint hiábavaló jót akarjak. Mert mit használ az, ami nem használ? 5. A *mi* javaink azok, amik elsüllyednek, a *keresztény* erkölcsi tisztaság az, amely alapjaiban rázkódik – pedig mindez a Mennyből származik: a természetes erkölcsi tisztaság az újjászületés fürdője által, a nevelés általi a prédikált igén keresztül, az erkölcsi felügyeletből eredő pedig mindkét testamentum ítéletei által, és állandóan ránk van kényszerítve az örök tűztől való félelem és az örök királyságnak tett fogadalom révén. 6. Ez ellen az erkölcsi tisztaság ellen most – nem tudok képmutatóskodni –, hallom, hogy egy rendeletet adtak ki, mégpedig ellentmondást nem tűrően. Tudniillik, a *pontifex maximus*, a „püspökök püspöke”, elrendelte:³ „Én a paráznak és

¹ A fordításhoz használt tudományos szövegkiadás: Charles Munier: Tertullien: *La Pudicité (De pudicitia)*, tome I-II. (Sources Chrétienne No. 394.) Paris: Les Éditions du Cerf, 1993. A fordítást Répás László lektorálta, akinek hasznos észrevételeiért és javításaiért ezúton mondok köszönetet. A szövegben esetleg megmaradt hibákért természetesen minden felelősség a fordítót terheli. A fejezetek előtt álló összefoglaló mondatok nem tartoznak az eredeti szöveghez, csak az olvasók tájékoztatását szolgálják.

² Mivel fentebb „vér”-ről (*sanguis*) és „származás”-ről (*genus*) beszél, minden bizonnyal az „emberi magról” (*semen hominis*) – vagyis annak korrumpálódásáról – beszél, amelyből az ember születik.

³ Zephyrinus (199?-217?) vagy I. Callixtus (217?-222?) római püspökökről (pápákról) lehet szó, lásd Wilhite 2009; Handl 2014. – Handl András és Anthony Dupont a kérdés teljes szakirodalmát áttekintette (Handl-Du-

házasságtörők vétkeit, amennyiben bűnbánatot gyakorolnak, elengedem”.⁴ 7. Ó, rendelet, amelyre nem lett volna szabad ráírni: „Jótétemény!”⁵ Mégis hol ígéri ezt a szabadságot? Úgy vélem, ugyanott, ahol a vágycapuk nyílnak, a vágycap névtáblái alatt. Ott kell az ilyesfajta bűnbocsánatot meghirdetni, ahol ez a bűn előfordul. Ott kell felolvasni a kegyelmi rendeletet, ahol annak reményével lépnek be. 8. De ezt az Egyházban olvassák fel, az Egyházban hirdetik ki – és még ez volna szűz?!⁶ Távolságtartás, távol legyen Krisztus jegyesétől az ilyen hirdetés! Ő, aki igaz, aki tiszta, aki szent, még a fülét is elfordítja a vétkektől. 9. Nincs az Egyházban, akinek ilyet lehetne ígérni, és ha volna is, az Egyház nem ígér ilyet – mert az Isten földi templomát is előbb hívhatta az Úr a *rablók* barlangjának (Mk 11,17), mint a paráznáknak és házasságtörőknek. 10. Ez a *titulus*⁷ is tehát a pszichikusok⁸ ellen lesz, azok társasága ellen, akikkel régen én is egy követ fújtam, hogy még ezt is könnyelműségem jelül róhassák fel nekem. Egy társaságtól való elkülönülés sohasem a bűn jele. Mintha nem lenne könnyebb a többséggel együtt tévelyegni, miközben az igazságot csak kevesen szeretik. 11. De engem nem fog kevésbé elcsúfítani egy *hasznos* könnyelműség, mint amennyire ékesítene egy *ártalmas*. Nem önt el a szégyen egy belőlem hiányzó vétek miatt, mivel örülök annak, hogy hiányzik belőlem; mivel felismerem, hogy jobb és tisztább erkölcsű lettem. 12. Senki sem szégyenkezik azon, ha fejlődik. Még Krisztusban is megvannak a megismerés fejlődési fokozatai, melyeken az apostolnak is át kellett mennie: „*Mikor gyermek voltam, úgy szóltam, mint gyermek, úgy gondolkodtam, mint gyermek, úgy értettem, mint gyermek; minekutána pedig férfiúvá lettem, elhagytam a gyermekhez illő dolgokat*” (1Kor 13,11). 13. Olyannyira elfordult korábbi felfogásától, hogy ezért nem vétkezett; mivel nem atyai hagyományainak, hanem a keresztényekének megőrzésében versengett, és azt óhajtotta, hogy azokat is metéljék körül, akik azt tanácsolták, hogy a körülmetélés szokását tartsák meg.⁹ 14. És bárcsak azok is, akik a test tiszta és igaz ép-ségét megcsónkítják, nem csupán a külső felszín, hanem magának a szégyennek legbelső képét is eltávolítanák, mikor a paráznáknak és házasságtörőknek a Keresztény Név alapvető tanításai ellenére megbocsájtást ígérnek, amiről ezidáig maga a világ (*saeculum*) is tanúskodik azzal, hogy azt [a bűnt], amennyiben előfordul, asszonyainkban is inkább a test tisztátalanságával, mintsem

pont 2018, 347-354). A *De pudicitia* négy helyen hivatkozik az egyébként meg nem nevezett püspökre: 1.6: *pontifex maximus, episcopus episcoporum*; 13.7: *bonus pastor, benedictus papa*; 21.5: *apostolice*; 22.1: *tu iam in martyras tuos effundis hanc potestatem* – ezek alapján nem tudok egyetérteni azzal, hogy „it is not even possible to presume on the basis of *De pudicitia* anything more than that the opponent was a bishop” (Handl-Dupont 2018, 362). Ezek a *titulusok* ugyanis nem egy város vagy tartomány, hanem csakis Róma püspökére vonatkozhatnak.

⁴ Az idézethez: Nock 1939; Keseling 1947.

⁵ A *B(onum) F(actum)* a praetori rendeletek kezdő formulája volt, lásd Rebert 1926.

⁶ *Et virgo est!* – A tömör felkiáltás ironikus értelmű, és arra vezethető vissza, hogy az Egyház az Újszövetség szerint a Messiás szűz menyasszonya (2Kor 11,2; Jel 21,9).

⁷ Jogi értelemben a törvények címeiről van szó: a törvénykönyv (*codex*) könyvekre (*liber*), azon belül címekre (*titulus*), törvényekre (*lex*) és paragrafusokra oszlik.

⁸ Pszichikusok: a montanista Tertullianus egyik kedvenc kifejezése a nagyegyháziakra és általában véve minden testi keresztényre (lásd *De ieiunio, De monogamia*), ami a *Júdás levél* 1,19-re vezethető vissza, vö. még Wilhite 2013.

⁹ A *praeciderentur* talán a Gal 5:12-re utal: „*Bárcsak ki is metszetnék magukat, akik titeket bujtogatnak*” (ὄφελον καὶ ἀποκόψονται οἱ ἀναστατοῦντες ὑμᾶς), ez esetben az ἀποκόψονται igét adta vissza így latinul. (Répás László megjegyzése.)

kínzással igyekszik büntetni,¹⁰ azt akarván elvenni tőlük, amit az életüknél is többre tartottak. 15. De ez a dicsőség már kiveszőfélben van, méghozzá épp azok által, akiknek annál állhatatosabban kellene az ilyesfajta vétkekre elutasítani a bűnbocsánatot, nehogy ezek után, ahányszor csak akarják, megházasodhassanak, arra hivatkozva, hogy egyébként a paráznság és bujálkodás vétkébe esnének, mivel „*jobb házasságban élni, mint égni*” (1Kor 7,9). 16. „Nyilvánvaló, hogy a mértékletesség érdekében mértéktelenségre van szükség – a tűzvészt tűzzel kell eloltani!” – „Tehát végtére miért is engedik el a „bűnbánat” neve alatt azt, amire orvosságot kínálnak a sokszori házasodás jogával?” 17. Mert feleslegessé válnak az orvosságok, mikor megbocsájtatnak a vétkek; és megmaradnak a vétkek, ha az orvosságok feleslegessé válnak. Így mindkét térfélen játszanak: az aggodalommal és a nemtörődömséggel; feleslegesen óva azok miatt, amiket úgyis megbocsájtatnak; és teljesen abszurd módon megbocsájtva azokat, amitől óvtak – mivel vagy ne óvjanak akkor, ha úgyis megbocsájtatnak; vagy nem kell megbocsájtani ott, ahol előre óvtak. 18. Úgy óvna előre, mintha nem akarnák, hogy olyasmit elkövessenek, de megbocsájtják, mintha azt akarnák, hogy elkövessék azokat – miközben, ha tényleg nem akarnák, hogy elkövessék azokat, nem kellene megbocsájtaniuk; ha pedig meg akarják bocsájtani, nem kellene óvniuk azoktól. 19. Mert sem a paráznságot, sem a házasságtörést nem lehet egyszerre „mérésékelt” és „igen súlyos” véteknek tartani, [és nem lehetséges,] hogy mindkettő egybeessen: az aggodalmaskodás, amely előre óv, és a biztonság, amely megbocsájt. De minthogy ezek a bűnök csúcán foglalnak helyet, nem lehet egy füst alatt megbocsájtani is őket, mintha mérsékelték lennének; és előre óvni tőlük, mintha a legsúlyosabbak volnának. 20. Minthogy azonban nekünk ezek a legsúlyosabb, vagyis a legfőbb vétkek, úgy kell tőlük óvakodnunk, hogy tudatában vagyunk annak: a hitre jutást követően nincs megengedve a második házasság, még ha történetesen a házassági szerződést meg is különböztetjük a paráznság és a házasságtörés cselekedetétől, éppen ezért mi a tanítással szembeni engedetlenségünkkel a Paraklétoszra gyalázatot hozó kétszer-házasodókat (digámistákat) a leghatározottabban kitessekeljük. 21. Ugyanezt a határt húzzuk meg a paráznáknak és a házasságtörőknek, akik békét nem eredményező könnyeiket ontják, mivel az Egyháztól bővebb viszonzást nem kapnak, mint hogy szégyenüket nyilvánosságra hozzák.

Isten igazságos és kegyelmes, tehát a kegyelem nem lehet önkényes

II. 1. Egyébként, mondják, „az Isten jó” és a „legjobb”, és „irgalmas”, és „könyörülő” (Zsolt 111,14), és „*könyörületességben gazdag*” (Joel 2,13), amit minden áldozatnál többre tart (Hós 6,6; Mt 9,13; 12,7), és nem annyira a bűnös halálát akarja, mint inkább a bűnbánatát (Ezék 18,23; 23,11), [Ő,

¹⁰*inquinamenta carnis* – nem világos, hogy a „test beszennyezésén” pontosan mit érthetett, mindenesetre a „tisztítsuk meg magunkat minden testi és lelki tisztátalanságtól” (*mundemus nos ab omni inquinamento carnis et spiritus*, 2Kor 7,1 Vulg) igében is ezt a kifejezést találjuk. A mondatban a test (*carnis*) és az élet (*vita*) van szembeállítva egymással: az előbbi beszennyezése azt veszi el a parázna nőktől, amit az életüknél is többre tartanak, vagyis a testüket; míg a kínzás (*tormentum*) „csupán” az élettől fosztja meg őket. A kifejezés talán összefüggésbe hozható az *Apologia* egy mondatával: *Plane religiosiores estis in cavea, ubi super sanguinem humanum, super inquinamenta poenarum proinde saltant dei vestri, argumenta et historias noxiis ministrantes* (15.4), ahol a cirkuszban lefolytatott büntetések „szennye” vagy „mocska” felett táncra perdülnek a pogány istenek, bár hogy ezek konkrétan miben álltak, nem tudjuk meg.

aki] „*minden ember Megváltója, kiváltképpen a hívőké*” (1Tim 4,10). 2. Így tehát nem kellene-e Isten fiainak is könyörületesnek, és béketeremtőknek (Mt 5,9)¹¹ lenniük, kölcsönösen odaajándékozva azt, amit Krisztus ajándékozott nekünk (Kol 3,13); nem ítélkezve, hogy meg ne ítéltesünk (Mt 7,1). „*Te kicsoda vagy, hogy kárhoztatod a más szolgálját? Az ő tulajdon urának áll vagy esik*” (Róm 14,4); „*megbocsássatok, és nektek is megbocsáttatik*” (Lk 6,37). 3. Ilyenek, és pedig eléggé szétszórt helyekről kiragadottak az ő idézeteik, melyekkel egyrészt Istennek hízelegnek, másrészt a maguk kerítőivé válnak, és a tanítást inkább felpuhítják, semmint megerősítik – mindezeket, amelyekkel Isten szigorúságát megkérdőjelezik, és a mi állhatatosságunkat próbára teszik, képesek vagyunk ellenérvekkel megcáfolni. 4. Ugyanis, bár Isten természeténél fogva jó, de igazságos is (Zsolt 7,12). Mert a helyzettől függően éppúgy, ahogy gyógyítani képes, ölni is tud (5Móz 32,39); békét hoz, de gonoszt is teremt (Ézs 45,7); inkább akarja a bűnbánatot (Ezék 18,23), de Jeremiásnak megparancsolja, hogy ne imádkozzék a bűnös népért, mivel – úgymond – „*Mikor böjtölnek, én meg nem hallgatom kiáltásukat*” (Jer 14,12). És ismét: „*Te azért ne esdekelj e népért, és egy kiáltó és esdeklő szót se ejts érettük, mert én meg nem hallgatom őket, mikor kiáltanak majd hozzám az ő nyomorúságuk miatt*” (Jer 11,14). 6. És ugyancsak Ő, aki jobban kedveli a könyörületességet az áldozatnál, így szól: „*És te ne imádkozzál e népért, se jajszót, se könyörgést ne emelj érettük, és nálam közben ne járj; mert én meg nem hallgatom*” (Jer 7,16)¹² – mármint akkor, amikor könyörületért esedeznek, mikor a bűnbánattól sírnak és böjtölnek, és önmaguk sanyargatását felajánlják Istennek. 7. Az Isten ugyanis „*féltőn szerető*” (5Móz 10,5; 34,14), aki „*nem csúfoltatik meg*” (Gal 6,7),¹³ tudniillik azoktól, akik hízelegnek neki jósága miatt, és bár türelmes (Zsolt 7,12), mégis fenyegeti Ézsaiást türelme végességével: „*Eddig hallgattam, de vajon mindig hallgatni és tűrni fogok? Csöndben voltam, mint egy vajúdo nő: de majd felkelek és felperzseltté teszem*” (Ézs 42,14–15 LXX), mert „*tűz jár előtte, és köröskörül elégeti az ő szorongatóit*” (Zsolt 97,3) – nemcsak a testet pusztítja el, hanem a lelket is a Gyehennába veti (Mt 10,28). 8. Ráadásul hogy miként fenyegeti az Úr az ítélkezőket, ez [a mondása] mutatja: „*Mert amilyen ítélettel ítélték, olyannal ítéltettek*” (Mt 7,2a). Tehát nem azt tiltotta meg, hogy ítéljünk, hanem megtanította, [hogyan tegyük azt]. 9. Ezért az apostol is úgy ítélkezik, mégpedig parázsnaság ügyében, hogy az ilyesfajta embert „*át kell adni a Sátánnak a test veszedelmére*” (1Kor 5,5); egyszersmind megfeddi a testvéreket, hogy nem a szentek előtt ítélkeznek (1Kor 6,1), s ehhez még hozzászeli: „*Mert mi közöm ahhoz, hogy a kívülvalókról is ítéletet tegyék?*” (1Kor 5,12) 10. De te megbocsátasz, hogy Isten is megbocsásson neked! (Lk 6,37) A bűnök, amiket valaki a testvérei ellen követett el, eltöröltetnek, de nem az Isten ellen való vétkek. Így hasznunkra van, ha imánkban elengedjük a tartozásokat (Mt 6,12),¹⁴ de nem szabad ezen túlmenően – az ilyesfajta Írások tekintélyére alapozva – a versengés kötelét a

¹¹ Károli nem pontosan fordítja („Boldogok a békességre igyekezők”), az ειρηνοποιοί („békességszerzők”) pontos fordítása Tertullianusnál szereplő *pacificus*, egyébként ez szerepel a Vulgátában is.

¹² A vers végét („én meg nem hallgatlak téged”) szándékosan megváltoztattam a könnyebb érthetőség kedvéért.

¹³ Az eredetiben Θεός οὐ μικτηρίζεται („Istent nem lehet kigúnyolni”) SZPA), Tertullianus fordítása: *naso non deridetur* eltér a Vulgátától (*Deus non inridetur*) és nyilván valamilyen szólást idéz.

¹⁴ A Miatyánk bevett magyar fordításaiban „megbocsátunk az ellenünk vétkezőknek” szerepel, de az eredeti görög szövegben a tartozások elengedéséről (is) szó van: και ἄφεσις ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς και ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν. Az ὀφειλήματα jelentése ’adósság’, az ὀφειλέτης pedig ’adós’. Tertullianus is kifejezetten erre az értelmezésre utal: *debitoribus denique dimissuros nos in oratione profitemur*.

két végénél fogva ellenkező irányba húzni, hogy úgy tűnhessen: ez [az Ige] szorosra húzza, amaz meglazítja a fegyelem kötőfékét – mintha bizonytalan volna –, s míg az utóbbi a lazítással leértékelné a megtérés segítségét, az előbbi tagadná azt a szigorúsága által. 11. Továbbá az Írás tekintélye a saját határain belül meg fog állni a két egymással szembenálló véglet nélkül is, ha a megtérés támogatását saját körülményei alapján határozzák meg, nem pedig közömbösen megengedőleg, és annak okait előzetesen meghatározzák, zavaros elgondolások nélkül. 12. A megtérés okát a bűnben határozhatjuk meg. Ennek kétféle kimenetele lehetséges: egyesek megbocsáthatók, mások megbocsáthatatlanok. Ennélfogva senki számára nem lehet kétséges, hogy az egyik megtisztulást, a másik ítéletet érdemel. 13. Minden bűnt vagy megbocsátással, vagy büntetéssel lehet eltörölni: a megbocsátás a megtisztulás következménye; a büntetés az ítéleté. Ami a kettő közti különbséget illeti, a fentiekben már idéztünk néhány ellentétes íráshelyet, amelyek egyrésztől megtartották, másrésztől elengedték a bűnöket. 14. De ahogy János is tanít bennünket: „*Ha valaki látja, hogy az ő atyjafia vétkezik, de nem halálos bűnt, könyörögjön, és az Isten életet ad annak, aki nem halálos bűnnel vétkezik*” – az ugyanis megbocsátható –, „*Van halálos bűn; nem az ilyenért mondom, hogy könyörögjön*” – az ugyanis nem megbocsátható (1Ján 5,16). 15. Így ahol van értelme a könyörgésnek, ott van a megbocsátásnak is; ahol viszont nincs a könyörgésnek, ott vele együtt a megbocsátásnak sincsen. A bűnök e különbségéből következően a bűnbocsánat feltételei is különbözőek. 16. Az egyik fajta [vétek] az, amit követhet a bűnbocsánat, tudniillik ez a „bocsánatos bűn”; a másik fajta után viszont semmiképp sem következhet, tudniillik ez a „megbocsáthatatlan bűn”.¹⁵ Már csak az maradt hátra, hogy megvizsgáljuk a paráznság és a házasságtörés helyzetét, hogy a bűnök melyik csoportjába kell sorolnunk őket.

Megcáfol egy előre jelzett kifogást, mielőtt belebocsátkozna a téma megtárgyalásába

III. 1. De mielőtt ebbe belebocsátkoznék, van egy kis dolgom annak [a kérdésnek] megválaszolásával, ami az ellenkező oldalról érkezett azzal a bűnbánattal kapcsolatban, amit úgy határoztunk meg, hogy nincs rá kegyelem. „Mivel ha – úgymond – valamely bűnbánatra nincs kegyelem, az egészzel nem is kell foglalkoznunk. Mert nem kell semmit sem tennünk, ami hiábavaló. 2. Nyilvánvaló, hogy hiábavaló a bűnbánat gyakorlása, ha nincs kegyelem. Minden [bűn] esetében bűnbánatot kell tenni. Tehát minden [bűnbánat] bűnbocsánatot kell, hogy eredményezzen, hogy ne hiába tegyék, mivel azt nem kell tenni, amit eleve hiába tennénk. De egyértelműen hiába tesszük, ha nincs kegyelem.” 3. Méltán vetik ellen tehát, hogy ennek a bűnbánatnak a gyümölcsét, vagyis a kegyelmet, saját hatáskörükbe utalták. Így azután, ami őket illeti, amiből [ti. a bűnbánatból] az emberi béke következik, hiába gyakoroltatik. Ami pedig minket illet, akik megemlékezünk arról, hogy a bűnöket – és főképpen a halálosakat – egyedül az Úr engedheti el, nem hiába gyakoroltatik [a bűnbánat]. 4. Mivel a bűnbánat az Úrhoz van címezve, és azután Neki szól a leborulás, hogy annál inkább működésbe lépjen a megbocsátás, mivel azt egyedül Istentől könyörgi ki; mert nem hiszi, hogy bűnére elegendő az emberi békesség, és mert inkább akar az Egyház előtt szégyenkezni, mint avval közösségben lenni. 5. Úgyhogy megáll annak kapui előtt, és bélyegének

¹⁵ A „bocsánatos bűn” (*delictum remissibile*) és a „megbocsáthatatlan bűn” (*delictum inremissibile*) fogalmához lásd Knabenbauer 1892; Rizzelli 2011.

példájával a többieket figyelmezteti, így testvérei könnyeit is előcsalja, és ezen a módon még többet szerez – tudniillik együttérzést – mint a közösséggel. És ha a békét nem is aratja le itt, elveti [annak] magvát az Úrnál. 6. Nem elveszti, hanem előkészíti a gyümölcsöt. Nem fog elmaradni a nyereség, ha nem marad el a kötelesség. Ezért az ilyesfajta bűnbánat sem nem hiábavaló, sem ez a fajta fegyelmezés nem túl kemény. Mindkettő az Urat tiszteli. Amaz, hogy semmiben nem hízeleg önmagának, könnyebben ér célhoz; emez, miközben magának semmit sem tulajdonít, sokkal teljesebb segítséget nyújt.

A házasságtörés és paráznaság megítélése

IV. 1. Miután tehát meghatároztuk a különbséget az egyes bűnbánatok között, rátérhetünk a bűnök megítélésére, hogy vajon ezekre lehet-e emberektől bűnbocsánatot nyerni. Első helyen, a szokás követeli, hogy a paráznaságot és a házasságtörést nevezzük meg. 2. A hit is ismeri a különféle elnevezéseket. Így mi is őrizzük ezt a szokást művecskénkben. Egyébként ha „paráznaságot” vagy „házasságtörést” fogok is mondani, egy és ugyanaz lesz a test beszennyeződésének ítélete (*elogium*). 3. Mert nem számít, hogy valaki más feleségét vagy özvegyét támadja meg, mivel az nem az ő asszonya; éppúgy a hely sem számít: hogy a hálószobákban vagy a tornyokban¹⁶ mérsárolják-e le az erkölcsi tisztaságot. Minden emberölés – az is, amelyik nem az erdőben történik – banditizmus.¹⁷ 4. Így a saját feleségén kívül bárhol és bárkivel él valaki házaseletet, paráznaságot és házasságtörést követ el. Ezért fennáll annak a lehetősége, hogy azokat a még nálunk is előforduló titkos kapcsolatokat – vagyis amelyeket előbb nem jelentettek be a gyülekezetben – a házasságtöréshez és a paráznasághoz hasonlóan ítélik meg, nehogy egy később megkötött házasság leple alatt elkerüljék a vádat.¹⁸ 5. A vágy egyéb fúriáit, amelyek úgy a test, mint a (természetes) nemek ellen szentségtörő módon és a természeti törvények ellenében valók, nemcsak az Egyház küszöbéről, hanem minden tetője alól eltávolítjuk, mivel ezek nem is bűnök, hanem gonoszságok.

A házasságtörés tiltása a Tízparancsolatban

V. 1. Hogy tehát a házasságtörés – amely az elkövetés módját tekintve a paráznaság bűnéhez tartozik – mekkora bűnnek számít, elsőként is Isten Törvényéből nyilvánvaló. Hiszen az idegen istenek

¹⁶ A *turris* itt talán valamiféle lakótornyot jelent, ami rendkívül népszerű volt Afrikában (Diodorus Siculus III. 49). A királyok is ilyen tornyokban laktak, például Hannibál az Acholla és Thapsus közötti birtokán (Livius XXXIII. 48); ismerjük Iugurtha „királyi tornyát” (*turris regia*, Sallustius, *De bello Iugurthino* 103.2), és egy magánszemélyét is, akinek a segítségével Scipio 146-ban elfoglalta Karthágót (Appianus, *Punica* 117.5). Hasonló lakótornyokat találunk napjainkban például a híres jemeni Shibam városban, amely UNESCO világörökségi helyszín.

¹⁷ A *latrocinium* jelentése „rablás, banditizmus”, ami igen nagy probléma volt a Római Birodalom bizonyos területein, éppen ezért a római törvények igen súlyosan büntették, főként ha rablógyilkosságról volt szó (Shaw 1984; Gaughan 2010; Harries 2007).

¹⁸ Tulajdonképpen a házasság előtti szexuális kapcsolatról beszél, amit Mózes törvénye – amennyiben titokban történt – valóban halálra kövezéssel sújtott (5Móz 22,21), csakúgy mint a házasságtörést (Jn 8,4-5). Csakhogy a Törvény szerint a házasságon kívül elkövetett paráznaság bűnét kifejezetten érvénytelenítette a két érintett fél között a későbbiekben kötött házasság: „Ha valaki el nem jegyzett szűz leánnyal találkozik, és megragadja azt, és vele hál, és rajta kapják őket, akkor a férfi, aki vele hált, adjon a leány atyjának ötven ezüst siklust, a leány pedig legyen feleségévé. Mivelhogy meggyalázta azt, nem bocsáthatja el azt teljes életében” (5Móz 22,28-29).

babonás tiszteletének és a bálványok készítésének tilalma után, a *sabbat* megőrzésének előírását követően, az azután, hogy megparancsolja az Isten után másodikként a szülőket megillető vallásos tiszteletet,¹⁹ egyetlen más parancsolat sem szolgál alapul ezeknek a törvényeknek megerősítésében és alátámasztásában, mint a „*ne légy házasságtörő*” (2Móz 20,14). 2. Mivel a szellemi tisztaság és szentség után következik a test megőrzése. Ez utóbbit pedig úgy erősítette meg, hogy annak elenségét – a házasságtörést – megtiltotta. Már abból meg kell értened, milyen bűn ez, hogy annak tiltását a bálványimádás után rendelte el. 3. Mert egy második sem esik távol az elsőtől. Semmi sincs oly közel az elsőhöz, mint a második. Ami az elsőt követi, az olyan, mintha „második első” lenne. 4. Így a paráznaság, amely a bálványimádás szomszédja – hiszen [Isten] a bálványimádást is gyakorta „paráznaság” és „házasságtörés” címen róta fel a népnek²⁰ –, éppen úgy sorsában, mint ahogy származásában össze van kapcsolva azzal; és ahogy besorolásában, éppen úgy ítéletében is örököstársa lesz.²¹ 5. Mi több, előre bocsájtja azt, hogy „*ne paráználkodj*”, amihez csatlakozik a „*ne ölj*” (2Móz 20,13).²² Ezzel mintegy megtiszteli a paráznaságot, amit az emberölés elé helyez, a legszentebb Törvény homlokzatán, a Mennyei Rendelet első parancsolatai között,²³ mintegy a legfőbb bűnök feketelistájára téve azt.²⁴ Minden egyes dolognak a mértékét a helyzetéről, státuszát a sorrendjéről, érdemét a szomszédságáról ismerheted fel. 6. Még a bűnnek is van méltósága: hogy a legrosszabbak között vagy a csúcson, vagy középen foglal-e helyet. Én valamifajta színpad előtti felvonulást²⁵ látok a paráznaságban: egyfelől a Bálványimádás megy elől és vezeti a sort, másfelől az Emberölés követi őt a sorban. 7. Kétségtelenül méltán foglal helyet a vétkek e két csúcsa között, és mintegy a köztük lévő úrt azokkal egyforma tekintélyű bűnnel tölti ki. 8. Ki tudná ezt a bűnt, amely kétoldalról ilyenekkel van körülzárva, ilyen bordákkal van körül támasztva, a szomszédos vétkekkel való kapcsolatból, a közeli bűnök öleléséből a bűnbocsánat örömeire egyedül ezt leválasztani? 9. Nemde innen a bálványimádás, onnan az emberölés őrzi, és ha beszélni tudnának, így tiltakoznának: „Ez a mi tartóékünk, a mi kapcsunk! A bálványimádással mérnek bennünket; az ő elválasztásával kapcsolódunk össze; vele, aki középen kiemelkedik, egyesülünk; az Isteni Írás szerkesztett össze minket, annak betűi ragasztottak egymáshoz, már létezni sem tud nélkülünk.” 10. „Én, a Bálványimádás, igen gyakran szolgáltatok okot a Paráznaságra. Ismerik őt a ligeteim és hegyeim, s az élő vizek, sőt maguk a városokban lévő templomok is, mennyire igyekszem, hogy tönkretegyem az erkölcsi tisztaságot.” 11. „Én, az Emberölés is jónéhányszor dolgozom a Házasságtörésnek. Hogy

¹⁹ A *religio* szót használja, amivel csak alátámasztja a szülők tiszteletének fontosságát: ugyanúgy kell tisztelni őket, ahogyan az Istent – a latinban egyébként erre a *pietas erga parentes* kifejezést használták.

²⁰ Néhány ószövetségi példa: Hós 1,4; Jer 5,7; Ézs 57,3; Ezek 16:15-25.

²¹ Tertullianus itt a párhuzamosság alakzata mellett lefordíthatatlan szójáttékkal él: *sorte – serie* („sorsában – származásában”); *damnatione – dispositione* („besorolásában – ítéletében”).

²² Tertullianus itt a Tízparancsolat Szeptuaginta-fordítását követi, amelynek sorrendje: „*ne paráználkodj*” (2Móz 20,13 LXX), „*ne lopj*” (20,14), „*ne ölj*” (20,15). Hieronymus a Vulgatában a *Hebraica veritas* elve miatt megtartotta a maszoretikus szöveg sorrendjét: „*ne ölj*” (20,13), „*ne paráználkodj*” (20,14), „*ne lopj*” (20,15). Egyébként a Lk 18,20 és Róm 13,8 szövegében is megelőzi a paráznaság tiltása a gyilkosságét (Freund 1989).

²³ A Legszentebb Törvény (*sanctissima lex*) és a Mennyei Rendelet (*edictum caeleste*) valószínűleg *en bloc* Mózes Törvényére vonatkozik, amelynek mintegy „homlokzatául” (*prima frons*) szolgál a Tízparancsolat.

²⁴ A *proscriptio* kifejezést használja, ami a római történelemből ismert „feketelistázás” volt: a haza ellenségeinek nevét plakátokon tették közzé, őket azután bárki megölhette, vagyonukat pedig elkobozták.

²⁵ A *pompa* (eredetileg körmenet, felvonulás) Tertullianus egyik kedvenc kifejezése, lásd Waszink 1947.

a tragédiákat ne is említsem,²⁶ tudják ezt ma a méregkeverők, tudják a mágusok, mennyi házasságtörést bosszulok meg, mennyi [szeretőért való] versengést óvok, hány örrel, hány besúgóval, hány cinkossal végzek. Tudják a bábák is, hány házasságtörésből fogant csecsemőt mérszárolnak le.²⁷ 12. Még a keresztényeknél sem létezik nélkülünk házasságtörés. Ahol a tisztátalan szellemeknek van dolga, ott van a Bálványimádás; s ahol egy embert, aki beszennyeződik, megölnek, ott van az Emberölés. 13. Ennélfogva vagy neki [a Házasságtörésnek] sem jár a bűnbánat menedéke, vagy a másik két főbűnnek is kijár!” 14. Így beszélnek ezek a dolgok. Ha a dolgoknak nincs hangjuk, ott áll a bálványimádó, ott áll az embergyilkos, és közöttük ott áll a házasságtörő [az Egyházban]. Egyformán teszik a bűnbocsánatból fakadó kötelességüket: zsákban és hamuban reszketnek, ugyanolyan könnyek közt sóhajtoznak, ugyanazokkal az imákkal sétálgatnak, ugyanazokon a térdeken könyörögnek, és ugyanazt az anyát hívják segítségül.²⁸ 15. Mit teszel, te legengedékenyebb és legemberségesebb Fegyelem?²⁹ Vagy mindezeknek tartozol ezzel – mert „boldogok a békességszerzők” (Mt 5,9) –, vagy ha nem mindenkinek, akkor át kell állnod a mi oldalunkra. A bálványimádót és az embergyilkost egyszer s mindenkorra elítéled, és kivennéd közülük a házasságtörőt? Azt, aki követi a Bálványimádást, és előtte jár az Embergyilkosságnak, és mindkettőnek munkatársa? Ez személyválogatás! A szálnalmasabb bűnbánatokat bűnbocsánat nélkül hagyta!

Az Ószövetség idején elkövetett szexuális bűnök nem szolgálhatnak példaként az Újszövetségben élők számára; és még az Ószövetségben is akad példa ezek megbüntetésére

VI. 1. Nyilvánvalóan, ha megmutatod, miféle mennyei példák és előírások azok, amelyek pártfogásával egyedül a házasságtörés – és azon belül a paráznaság – előtt kitarod a bűnbocsánat kapuját, máris a vonalhoz [felállva] fog küzdeni a mi társaságunk.³⁰ De egy szabályt mégis elő kell írnom neked: ne nyúl vissza a régiekhez, ne fordulj hátrafelé! 2. Mert Ézsaiás szerint „a régiek íme beteltek” (Ézs 42,9); és Jeremiás szerint „a megújítás megtörtént” (Jer 4,3³¹); és „a hátunk mögött levőket elfelejtvén, az előttiünk valókra igyekszünk” az apostol szerint (Fil 3,14); és „a próféták és a törvény Jáno-

²⁶ A klasszikus tragédiákra (színművekre) utal, amelyekben igen gyakori a paráznaság és az amiatt elkövetett gyilkosság, gondoljunk csak az Oresztész-trilógiára.

²⁷ Hasonló utalás olvasható a *De monogamia* 16.8-ban.

²⁸ Talán a máriakultuszra vonatkozó utalás, vö. Dunn 2007; Shoemaker 2016.

²⁹ A *disciplina* (fegyelem) Tertullianus másik kedvenc kifejezése (Uglione 1977). Egyébként a *mollissima et humanissima* ironikus értelmű, és valószínűleg Plinius *Epistulae* V. 16.10-re vezethető vissza.

³⁰ Az amfiteátrumi játékokra utal, ahol a gladiátorok egy küzdővonalhoz álltak fel, mielőtt összecaptak volna. Ugyanezt a metaforát használja: *sed et hinc iam ad certum et cominus dimicaturus video aliquas etiam nunc lineas praeducendas, ad quas erit dimicandum* (*Ad Marcionem* III. 5.1). — Csábító volna a *nostra congressio* kifejezést az ún. Tertullianistákra, vagy Tertullianus követőire érteni, akikről – mint eretnekségről – Augustinus számolt be a *De haeresibus* 86-ban. Hippo püspöke leírta, hogy Tertullianus 240 körül bekövetkezett halála után követőinek száma jelentősen megcsappant, és mikor maga Augustinus 388-ban meglátogatta Karthágót, a közösség már teljesen megszűnt, sőt a korábban általuk vezetett *basilicát* is átvette a katolikus egyház (Powell 1975).

³¹ A MT szó szerinti jelentése: „szántatok magatoknak szántást”; amit a LXX így értelmezett: *νεώσατε εαυτοῖς νεώματα* („újítsatok magatoknak újat”); amit a Vulgata is szó szerint adott vissza: *novate vobis novale*. Tertullianus ezt tette múlt idejű passzív szerkezetbe (*novata est iam novatio*). Károli fordítása: „Szántatok magatoknak új ugart” itt használhatatlan volt; de a Tertullianus-szöveg szó szerinti fordításának („a megújítás megújította”) se lett volna sokkal több értelme.

sig prófétáltak” az Úr szerint (Mt 11,13). 3. Mert ha most³² a Törvénnyel kezdenénk is a paráznság bemutatását, méltán a Törvénynek abból a státuszából [indulnánk ki], amit Krisztus nem eltörölt, hanem betöltött (Mt 5,17). Mert a Törvénynek csak a terhe ért véget Jánossal, nem a gyógyító képessége. Csak a cselekedetek igája vettettet el, nem a fegyelemé.³³ A Krisztusban való szabadság nem sérti meg az ártatlanságot. 4. A kegyesség, szentség, emberség, igazságosság, tisztaság, jogosság, könyörületesség, jóakarát, szemérem valamennyi törvénye érvényben van; ebben a Törvényben „boldog az ember, aki erről gondolkodik éjjel és nappal” (Zsolt 1,1). Ugyanerről mondja ismét Dávid: „Az Úrnak törvénye tökéletes, megeleveníti a lelket; az Úrnak bizonyágtétele biztos, bölccsé teszi az együgyűt. Az Úrnak rendelései helyesek, megvidámítják a szívet; az Úrnak parancsolata világos, megvilágosítja a szemeket” (Zsolt 19,8-9). 5. Ugyanígy az apostol: „Azért ám a törvény szent, és a parancsolat szent és igaz és jó” (Róm 7,12), így természetesen a „ne paráználkodj” is. De ezt is [mondja]: „A törvényt tehát hiábalóvá tesszük-e a hit által? Távol legyen! Sőt inkább a törvényt megerősítjük” (Róm 3,31), tudniillik azokat, amik most az Újszövetség szerint is tilosak, egy még teljesebb körű parancsolat tiltja meg: 6. a „ne paráználkodj” helyett: „valaki asszonyra tekint gonosz kívánságnak okáért, immár paráználkodott azzal az ő szívében” (Mt 5,27); és a „ne öl” helyett: „aki pedig azt mondja az ő atyjafiának: »ráka«, méltó a gyehennára”³⁴ (Mt 5,22). Tedd fel a kérdést: vajon érvényben van-e a paráznságot tiltó törvény annak számára, akinek még a vágy sincs megengedve?

7. Emellett, ha néhány [őszövetségi] példa látszólag nektek is kedvez,³⁵ ezek nem mondanak el-lent annak a fegyelemnek, amit mi védelmezünk. Mert hiába hoznak rá egy törvényt – nem kevésbé elítélve a bűnök eredetét, vagyis a vágyakat és kívánságokat, mint magukat a bűnös tetteket –, ha azért bocsátják meg ma a paráznságot, mivel egykor [az Őszövetségben] az megbocsátattott. 8. Miféle jutalom származna ma a teljesebb [újszövetségi] fegyelem megtartásából, hacsak nem az, hogy a régebbi [őszövetségi] talán már a kerítődde vált?³⁶ Tehát minden bálványimádónak és hitehagyónak bűnbocsánatot adsz, mivel [az Őszövetségben] ahányszor csak bűnösnek találjuk a [zsidó] népet ezekben a vétkekben, ugyanannyiszor [látjuk], hogy helyre is állítatnak. 9. Közös-séget vállalsz az embergyilkossal is, mivel Áháb könyörgése eltörölte Nábót vérét (1Kir 21,27); és Dávid bűnvallásával megtisztult Uriás megölésétől és az annak okául szolgáló házasságtöréstől is (2Sám 12,13). 11. Már a vérfertőzést is megbocsátod Lót miatt (1Móz 19,31); és a vérfertőzéssel együtt elkövetett paráznságot Júda miatt (1Móz 38,16); és a prostituáltakkal kötött rút házassá-gokat Hóseás miatt (Hós 1,2); és nemcsak a gyakori házasságkötéseket, hanem a többnejűséget is, atyáink miatt.³⁷ 11. Így aztán méltó, hogy a kegyelem egyenlő legyen mindazzal kapcsolatban, amit annak idején követtek el, ha néhány korábbi példa alapján a paráznságra bűnbocsánatot adtak. 12. De nekünk is vannak példáink ugyanabból a régi [szövetségből], melyek a mi vélemé-

³² A *cum maxime* kötőszó használatáról lásd Van Winden 1995.

³³ Itt minden bizonnyal az üdvösségért és a bűnbocsánatért való „munkálkodást” (*opera*) érti.

³⁴ Tertullianus nem pontosan idéz: „aki pedig azt mondja az ő atyjafiának: »ráka«, méltó a főtörvényszékre: aki pedig ezt mondja: »bolond«, méltó a gyehenna tűzére” (Mt 5,22).

³⁵ Szó szerint: „az ölében nektek tapsol” (*vobis ... in sinum plaudent*) vagyis nem felemelt kézzel, nyíltan fejezi ki tetszését, hanem az ölében tartott kezét ütögeti össze. Hasonló kifejezés fordul elő Tibullusnál (III. 19.8 = IV. 13).

³⁶ Értsd: a negatív őszövetségi példákat saját bűneinek leplezésére használja, vagyis ezzel az Őszövetséget mint-egy kerítésre (*lenocinium*) használja fel.

³⁷ A pátriárkákról van szó (Ábrahám, Izsák, Jákób), akik mind többnejűségben éltek.

nyünket támasztják alá, és nemcsak hogy nem engedik el, hanem egyenesen bemutatják a paráznaság büntetését. 13. És itt elegendő csak a Midián lányaival paráználkodó nép közül arra a 24 ezerre [emlékezni], akik egycsapásra elhullottak (4Móz 25,1-9). 14. De inkább akarom a Krisztus dicsőségére, Krisztusból származtatni a fegyelmet. Ám legyen – ha a pszichikusok akarják – a régebbi koroknak joga arra, hogy mindenféle paráznaságot kövessenek el. Ám játszadozzék a test – a Krisztus előtti időkben –, sőt pusztuljon is el, mielőtt az Ura megkeresné őt (Mt 18,12-13): mert nem volt méltó a megváltás ajándékára, nem volt alkalmas a szentség hivatására. 15. Ez [a bűnös természet] még Ádámban is tetten érhető bűnein keresztül: ha valami szemrevalót látott, könnyen megkívánta; tisztelte azt, ami alsóbbrendű; és visketegségét fügefalevelekkel takargatta.³⁸ A vágy mérge már mindenhová beférkőzött... [romlott szöveg] ...amit még vízzel se mosnak le.³⁹ 16. Ám ahol Isten Beszéde testbe költözött – mégpedig olyan testbe, amelyet a házasság még le sem pecsételt – és „*az Ige testté vált*” (Jn 1,4) – olyan testté, amit a házasság sohasem fog lepecsételni –, akinek oda kellett járulnia a fához,⁴⁰ nem a mértéktelenségéhez, hanem a türeleméhez; hogy ne valami édeset, hanem keserűt egyen onnan; aki nem az odalientiekhez, hanem a Mennyhez tartozik; aki nem a kicsapongás lombjaival, hanem a szentség virágaival van megkoszorúzva; aki saját tisztátalanságait átadta a víznek; így akármilyen test[i természet] is volt Krisztusban, levette magáról a korábbi szenny maradványait, már egy másik dolog, egy új [test] emelkedik ki [a vízből], már nem [az emberi] mag sarából, nem a vágyakozás trágyájából, hanem szennyeztelen vízből és tiszta Szellemből! 17. Miért bocsátanád meg azt a régi [példák] alapján? Sem Krisztus testét, sem Krisztus tagjait, sem Isten Templomát nem hívták [tanúul],⁴¹ mikor bűnbocsánatot hirdettek a paráznaságra. 18. Így hát ha azok után, hogy állapota megváltozott: azaz Krisztusba alámerítve felöltözte a Krisztust (Gal 3,27), és nagy [áron] – tudniillik az Űr és a Bárány vérén (1Pét 1,19) – megváltatott (1Kor 6,20), te ragaszkodsz bármiféle [ószövetségi] példához – legyen az szabály, törvény vagy ítélet –, amely alapján a paráznaság és házasságtörés megbocsáttatott vagy megbocsájtandó, [akkor] megkapod tőlünk a korszak behatárolását is, amiből megfontolható a kérdés időszerűsége.

Az elveszett bárány és az elveszett drachma példázata

VII. 1. Meglehet, azokból a példázatokból indulsz ki, ahol az elveszett bárányt az Űr megkeresi és vállára vetve visszahozza (Lk 15,4-5). Valljanak erről a ti kelyheiteken látható képek!⁴² Még ezeken

³⁸ Az első példa nyilvánvalóan a tiltott gyümölcsre utal (1Móz 3,6); a második példa talán arra vonatkozik, hogy Isten Ádámot „uralkodásra” teremtette, és nem arra, hogy tisztelje a nála alacsonyabb rendű dolgokat (1Móz 1,26.28); a harmadik példa pedig arra utal, hogy a fügefalevelekkel azt a testrészüket takarták el, amely – ahogy mondani szokás – „viszket a vágtyól”, ugyanis a *prurigo* mindkettőt jelenti (1Móz 3,7).

³⁹ A *cruxos* szöveghely, amelynek javítására számos kísérlet történt (Haguenin 1911; D’Alès 1937), de ezek többnyire paleográfiai alapon megkérdőjelezhető *coniecturák*.

⁴⁰ A *lignum* a latinban a kivágott és feldolgozott fára, míg az *arbor* az élő fára vonatkozik (mint az angolban a *wood* és a *tree*); Tertullianus itt ez előbbit használja, vagyis bizonyosan Jézus keresztfájára utal, miközben egyértelműen Ádám és Éva bűnbeesésére, vagyis a Jó és Gonosz Tudásának Fájára is alludál.

⁴¹ Krisztus teste: Kol 1,24; Krisztus tagjai: 1Kor 6,15a; Isten Temploma: 1Kor 6,15-19, tulajdonképpen mind a három a Krisztusban újjászületett hívőkre, vagyis az élő (pneumatikus) Egyházra vonatkozik.

⁴² Itt a korai egyházművészetben gyakori „jó pásztor” (*pastor bonus*) ábrázolásra utal, lásd Buchheit 1974.

is megjelenik a nyáj [figuratív] értelmezése: vajon a helyreállítás a keresztény vagy a pogány bűnösre vonatkozik-e? 2. Előírjuk ugyanis a természet tanítása alapján, a fül és a nyelv törvénye alapján, a józan ész alapján, hogy mindig arra kell válaszolni, amit kérdeznek⁴³ [vagyis arra, ami a kérdés]. A szóban forgó kérdés – úgy vélem – az volt, hogy a farizeusok felháborodva morgolódtak, hogy az Úr vámszedőket és pogány bűnösöket enged magához, és velük együtt eszik. 3. Erre válaszul [mondta el] az Úr az elveszett bárány megtalálásának [példázatát], amely hihetőleg ki másra vonatkozhatna, mint a pogány bűnösre – nem pedig egy keresztényre, aki akkor még nem is létezett. Vagy miféle [feltevés az], hogy az Úr mint egy szofista, mellőzte volna a választ a neki *akkor és ott* feltett kérdésre, amit el kellett hártania, és a jövőbeli dolgokkal fáradozott volna? 4. Csakhogy: „a juh helyesen vonatkozik a keresztényre, és a nyáj az Úr Egyházának népére, és a Jó Pásztor [nem más, mint] Krisztus; ezért a [példázatban szereplő] juh is arra a keresztényre vonatkozik, aki elkóborolt a Egyház nyájától”. 5. Tehát szerinted az Úr nem a farizeusok morgolódására válaszolt, hanem csupán a te vélekedésedre? Mindezt azonban csak úgy tudod elérni, hogy ha letagadod azt, hogy a pogányokra vonatkozik, amiről azt hiszed, hogy a keresztényekről szól. 6. Mondd meg nekem, hogy vajon az egész emberiség nem Istennek egyetlen nyája? Vajon minden nemzetnek nem ugyanaz az Isten az Ura és Pásztora is egyben? Ki az, aki inkább elveszett Isten szemében, mint egy pogány, ameddig tévelyeg? Ki az, akit inkább megkeresne Isten, mint egy pogányt, amikor Krisztus hívja? 7. Végül is ez a sorrend tűnik fel a pogányokkal kapcsolatban, hiszen nem másként lesznek a pogányokból keresztények, mint hogy előbb elvesztek, majd Istentől megtaláltattak, és végül Krisztustól visszavitettek.⁴⁴ Így tehát azt a rendet is be kell tartani, hogy bármi ilyesmit azokra értelmezhetünk, akikre korábban [vonatkozt]l.

8. De, úgy vélem, te azt szeretnéd, hogy Ő úgy tegyen, mintha a juh nem is a nyájból, hanem egy ládából vagy szekrényből veszett volna el.⁴⁵ Ha ugyanis a pogányok maradék számát igaznak is nevezi, ezt nem azért teszi, hogy keresztényeknek mutassa őket (mint ahogy a zsidókkal vitatkozva őket is keményen megfeddi, amiért méltatlankodnak a pogányok reménysége felett), hanem hogy a farizeusok rosszindulatával szemben saját kegyelmességét és jóakarátát akár egyetlen pogány felé is kifejezze: egyetlen vétkes bűnbánatból fakadó üdvösségét elébe helyezte azokénak, akiké igazságosságukból származik.⁴⁶ 9. Vagy vajon az igaz zsidóknak nem volt szükségük bűnbánatra, pedig övék volt a fegyelem kormányzása, valamint a félelem eszközei: a Törvény és a próféták? Azért tette őket [a pogányokat] a példázatba – nem mintha olyanok lettek volna, hanem mert olyanoknak kellett volna lenniük –, hogy [a zsidók] annál inkább szégyenkezzenek, mikor meghallják, hogy a megtérésére másoknak és nem nekik van szükségük.

⁴³ Az *ea semper responderi quae provocantur* egy hermeneutikai-exegetikai alapelv, amely előírja, hogy a parabolák értelmezésénél mindig a szóban forgó személyek, események és tárgyak eredeti kontextusát és tárgyát (*matéria*) kell alapul venni, vagyis nem szabad mindennek allegorikus jelentést tulajdonítani, lásd: Bovon-Rouiller 1978.

⁴⁴ Vö. Tertullianus híres mondásával: „A keresztények nem születnek, hanem azzá válnak” (*Fiunt, non nascuntur Christiani, Apologia* 18.4). Ennek történeti kontextusához lásd Louth 2014.

⁴⁵ Vagyis nem odakint a mezőn, ahol a pásztornak nehéz nyomára lelni, hanem bent a házban, ahol a ládát vagy a szekrényt tartják. A mondat természetesen mélyen ironikus.

⁴⁶ „Mondom néktek, hogy ily módon nagyobb öröm lesz a mennyben egy megtérő bűnösön, hogynem kilencvenkilenc igaz emberen, akinek nincs szüksége megtérésre” (Lk 15,7).

10. Hasonlóképpen a[z elveszett] drachma példázatát (Lk 15,8-10), minthogy ugyanahhoz a témához tartozik, hasonlóképpen a pogányokra értjük; ámbár [a drachma] a házban – mintegy az Egyházban – veszett el, és bár a mécses fényénél – mintegy Isten Igéje révén – találták meg. 11. Mindazonáltal ez az egész világ mindenkinek közös háza, amelyben Isten kegyelme inkább a pogányokat világítja meg, akik sötétségben élnek, mint a keresztényeket, akik már az Istennek világosságában vannak. 12. Végül mind a juhnak, mind a drachmának felróhatunk egy hibát. Mert ha ezek már a keresztény bűnösre utalának, miután az elveszítette hitét, akkor azok *ismételt* elvesztéséről és megtalálásáról volna szó.⁴⁷ 13. Most egy rövid időre megválok ettől az állásponttól,⁴⁸ hogy ezzel a megválással csak annál jobban ajánlhassam azt, mivel így tudok majd az ellenkező oldal állításai ellen fellépni. Én is azt mondom, hogy mindkét példázatban olyan ember szerepel, aki már keresztény, de azt azért mégsem állíthatjuk, hogy a bűnbánat által a paráznaság és házasságtörés bűnéből helyre lehet őt állítani. 14. Bár [a példázat] „elveszettnek” mondja, erről a fajta „elveszésről” is tárgyalnunk kell, mivel a juh nem a halál, hanem az eltévelyedés, a drachma nem az eltűnés, hanem a rejtőzés által „veszett el”. Így lehetséges „elveszettnek” mondani azt, ami meg lett mentve. 15. Így „pusztul el” az a hívő is, aki visszacsúszott az eszeveszett kocsihajtók, a vérszomjas gladiátorok, a mocskos színpad és a hiábavaló sportversenyek látványosságába,⁴⁹ vagy a világi ünnepek lakomáiba, amely az idegen [istenek] bálványimádásának szolgálatában áll, vagy olyan művészetek iránt mutat veszélyes kíváncsiságot, amelyet áthat az Ige tagadása vagy annak káromlása.⁵⁰ 16. Ilyesmik miatt [a bárány] a nyájon kívülre kerül, vagy talán a harag, a kevélység, a versengés, és végül – ahogy gyakran megesik – a feddés elutasítása miatt szakad el [a nyájtól]. Meg kell keresni és vissza kell hozni. Az ilyen helyreállítható, nem pusztul el, hacsak odakint nem marad.

17. Jól értelmezed a példázatot, hogy a még életben lévő bűnöst hívja vissza. De ami a paráznát és a házasságtörőt illeti: ki ne nyilvánítaná őket azon nyomban halottnak, amikor a bűnt elkövették? Milyen arccal helyeznél vissza [a nyájba] egy halott [bárányt] annak a példázatnak a tekintélyére hivatkozva, amely a juhot nem nevezi halottnak? 18. Végül, ha megemlékeztek a prófétákról, akik a pásztorokat szidják, azt hiszem Ezékiel mondja: „*Pásztorok, íme a tejet megettétek, és a gyapjúval ruházkodtatok, a híztottat megöltétek; a beteget nem gyógyítottátok, s a megtörtöttenem kötözgettétek, s az elúzottat vissza nem hoztátok és az elveszettet meg nem kerestétek*” (Ezék 34,2-4).⁵¹ 19. Vajon miért szidalmazza őket amiatt, hogy nem vezették vissza a nyájba azt, ami elpusztult? Persze nyíltan a szemükbe mondja, hogy miattuk pusztultak el a juhok, és a mező vadjai felfalták őket – márpedig nem halhattak volna meg és fel sem falhatták volna őket, ha megmaradnak –, de nem [azért kárhoztatja őket], hogy azokat, akik meghaltak és akiket felfaltak, nem vezették vissza [a nyájba].

⁴⁷ A szöveg hely kissé korrumpálódott, itt Micaelli–Munier 1993, 178 kiadását követtem az értelmezésben. Tertullianus egyébként implicite valószínűleg a Zsid 6,4–6 és a 10,26–27 versekre utalhat ezzel.

⁴⁸ Szó szerint: „lelépek erről a lépcsőfokról” (*decedam de gradu isto*).

⁴⁹ Mint az köztudott, Tertullianus külön értekezésben foglalkozott a római látványosságokkal (*De spectaculis*), amelyben eltiltotta a keresztényeket a színház (4–7, 10–13. fej.), a cirkuszi kocsiversenyek (8–9, 16. fej.), a küzdősportok (18. fej.) és a gladiátori játékok (21. fej.) látogatásától.

⁵⁰ A *De idololatria* 10. fejezetében éppen ezért nem javasolja, hogy keresztények pogány irodalommal foglalkozzanak.

⁵¹ Tertullianus kihagyásokkal idézi Ezékielt, ami talán alátámasztja azt, hogy valóban fejből idézett.

20. A drachma példázatával kapcsolatban is [feltehetjük azt a kérdést:] lehetséges-e, hogy akik a házon [vagyis] Isten Egyházán belül estek el valamilyen – a drachma méretéhez és súlyához hasonlóan⁵² – mérsékelt bűnbén, azok ugyanott, ahol elvesztek, előkerüljenek, és ugyanott rögvest a megigazulás öröme töltse el őket? De a parázsnaság és házasságtörés [mértékének] nem a drachma, hanem a talentum⁵³ [felel meg], s annak felkutatásához nem egy mécses fullánknyi fényére, hanem az egész Nap dárdájára van szükség!⁵⁴ 22. Tüstént kiderül, amint az embert kiűzik az Egyházból, hogy ott nem marad meg; nem örömet hoz az őt megtaláló Egyháznak, hanem gyászt; nem felebarátainak jókívánságát váltja ki, hanem a hozzá közel álló testvériség⁵⁵ együttérzését. Így tehát, miután a mi értelmezésünk szemben áll az övékkel, a bárány és a drachma példázata annál inkább a pogányokra fog vonatkozni, mivel egy keresztényt nem találhatnak ezekben bűnösnek; emiatt aztán az ellenkező oldalon erőszakkal vonatkoztatják azokat a keresztényekre.

A tékozló fiú példázatáról

VIII. 1. De minthogy a példázatok legtöbb értelmezőjét félrevezeti ugyanaz a végkifejlet, ugyanúgy, ahogy az a bíborral szőtt ruhák esetében is igen gyakran megesik. Mert mikor azt gondolod, hogy megfelelően létrehozta a színárnyalatokat, és elhiszed, hogy az összeállítás harmóniában van egymással, majd miután az anyaga teljesen kidolgozásra került és ékességei is megmutatkoztak, akkor kiderül a [színek] eltérése, ami az összes hibát kimutatja.⁵⁶ 2. Ugyanabban a ködben, amely jelenleg a két fiú példázatát is körülveszi, mivel néhány abban szereplő alak színezete a jelen dolgokkal [ti. a bűnbocsánat kérdésében] harmonizál, emiatt némelyek elszakadnak annak az összehasonlításnak az igazi világosságától, amit a példázat anyaga előad. 3. A két fiúba ugyanis két népet látnak bele: a zsidóságot az idősebbikbe, a kereszténységet a fiatalabbikba. Ezért aztán nem tudják másképp a kisebbik fiúban ábrázolt keresztény bűnös számára a bűnbánatot kiszélesíteni, csak úgy, hogy az idősebbiket zsidóként ábrázolják. 4. Így tehát ha ki fogom mutatni, hogy a zsidó nem hasonlít az idősebbik fiúhoz, ebből az következik, hogy a figuratív értelmezés szerint a keresztény se felel meg a fiatalabbiknak. Mert bár hallja, hogy fiú, és zsidó, és idősebb – mivel előbb volt adoptálva –, és bár irigyli a kereszténytől az Isteni Atya megbocsátását – amit az ellenkező oldal oly lelkesen ragad meg⁵⁷ –, de a zsidó szájából ez nem fog elhangzani az Atyához: „*Íme, ennyi esztendőtlől fogva szolgállok neked, és soha parancsolatodat át nem hágtam*” (Lk 15,29).

⁵² A görög drachma egy 4,3 gramm súlyú és 5–7 mm átmérőjű ezüstpénz volt – ennek mintájára verték a római *denariust* –, értéke kb. egy átlagosan jól fizetett bérmunkás napi bérének felelt meg.

⁵³ A legnagyobb ismert ókori súlymérték: az attikai talentum súlya 25,8–26 kilogramm.

⁵⁴ A hasonlatban a mécses (*lucerna*) és a Nap (*Sol*), illetve azoknak a fullánkhoz (*spiculum*) és a dárdához (*lancea*) hasonlított fénye van egymással szembeállítva. Az utóbbit már – ironikus felhanggal – felhasználta az *Adversus Marcionem* I. 14.1-ben: *muscae spicula, culicis et tubam et lanceam* („a légy fullánkja és a szűnyog kürtje és dárdája”). A fényvel kapcsolatos megjegyzést részletesen elemezte Dölger 1929, 278.

⁵⁵ A *fraternitas* (testvériség) kifejezést Tertullianus kifejezetten a keresztényekre alkalmazza (cf. *Ad uxorem* II. 3.1).

⁵⁶ A hasonlat a bíborruha-festésről és annak árusításáról szól: a bíborfestő úgy gondolja, hogy szépek az általa megfestett kelme színei, de amikor a szakértő a napon annak színét-visszáját is megvizsgálja, minden hibája (*traducta diversitas*, a színek eltérése) megmutatkozik.

⁵⁷ Itt az egyházi antijudaizmusra utal, amelynek egykor maga is lelkes híve volt, mint azt az *Adversus Iudaeos* c. műve is mutatja, amely már magyarul is olvasható: Tertullianus: *A zsidók ellen*. Fordította, az utószót és a jegyzeteket írta Pap Levente. Kolozsvár: Erdélyi Múzeum Egyesület, 2017. – A kérdéshez lásd Poorthuis 2020.

5. Mikor nem hágtá át a zsidó a Törvényt, „füleikkel hallván, de nem értvén” (Ézs 6,9), „feddőzvéen a kapuban, és utálva azt, aki feddhetetlenül beszél” (Ám 5,10)? Így az Atyának sem lesz ilyen szava a zsidóhoz: „Fiam, te mindenkor én velem vagy, és mindenem a tiéd!” (Lk 15,31) 6. A zsidókat azonban hitehagyott fiaknak jelenti ki (Ezék 2,3; Ézs 1,4), akik valóban születtek, és magasra emeltettek (Ézs 1,2), de nem gondoltak Istennel és elhagyták az Urat, és haragra ingerelték Izrael Szentjét. 7. Bizonyal elismerjük, hogy minden átadatott a zsidónak, csak hogy a torkukból kedvezőbb helyzetük minden egyes falatja ki lett ragadva, és még az atyáiknak megígért föld sem maradt meg számukra.⁵⁸ Ezért ma a zsidó a fiatalabb fiúnál nem kevésbé tékozolta el Isten javait, idegen földön koldul,⁵⁹ szolgálva a fejedelemségeket, azaz evilág fejedelemségeit⁶⁰ (1Kor 2,6). 8. Keressenek tehát a keresztények más testvért maguknak – a példázat nem vonatkozik a zsidókra. Sokkal kézenfekvőbb az idősebb fiút a keresztényekkel, a fiatalabbikat pedig a zsidókkal azonosítani – a hit összehasonlítása szerint –, ha a Rebeka méhéből származó mindkét nép sorrendjének felcserélése is megengedett (1Móz 25,22).⁶¹ Csak hogy ebben az esetben a záró mondat ellenkezne vele⁶² – 9. egy kereszténynek ugyanis örülnie és nem bánkódnia illik a zsidóság helyreállításán, mivel a mi egész reménységünk összekapcsolódik Izrael jövődöbeli várakozásával. Így ha néhány dolog a példázatok [hagyományos] azonosítása mellett is szól, más, ellenkező értelmű, bölcs [megfontolások] semmivé teszik azt. 10. És bár mindezek egy tükörképhez hasonlítanak, van egy fő veszély a magyarázatokban: ne hogy más irányba vigyen a könnyelmű összehasonlítás, mint amerre az egyes példázatok anyaga megbízást adott. 11. Emlékszünk a színészekre, akik allegorikus mozdulataikat az énekeikhez igazítják, amelyek távol esnek a cselekménytől, a helyszíntől és a karaktertől, mégis a legnagyobb összhangot mutatják?⁶³ De hagyjuk a rendkívüli tehetséget! Nem Andromachéről van itt szó!⁶⁴ 12. Így az eretnekek is, a példázatoknak olyan [jelentést] tulajdonítanak, amelyet akarnak, nem pedig amelyet kell. Rendkívül ügyesen kizárják azt. Miért „rendkívül ügyesen”? Mivel alkalomadtán már a lelegejétől fogva összekapcsolják a példázatok tárgyát saját tanaikkal. Tudniillik, mivel nem kapcsolódnak az igazság mércéjéhez,⁶⁵ nem foglalkoznak azzal, hogy a példázatok [valódi] értelmét kutassák és összerakják.

⁵⁸ Iudaea és Jeruzsálem elvesztése a hagyományos antijudaista irodalom közhelye, vö. *Adversus Iudaeos* 10,19; *Adversus Marcionem* III. 23,3; *Apologia* 21.5.

⁵⁹ A koldus zsidók, akik ellepik Róma szent helyeit, az antik irodalom egyik közhelye, lásd *Iuv. Sat.* III. 12–16.

⁶⁰ Tertullianus itt merészen fogalmaz: a *princeps* ugyanis nem csak a szellemi fejedelemségekre utal, akiknek evilág alávetett (Jn 12,31, 16,11; 1Kor 2,8; Ef 2,2), hanem a ténylegesen uralkodó római császárokra is.

⁶¹ Izsák feleségétől, Rebekától egy ikerpár származott: a kicsivel korábban megszületett Ézsau, aki eladta elsőszülöttségi jogát a másodszületett Jákóbnak, aki így az Ábrahámnak adott ígéretet örököse lett. A rabbinikus irodalomban Ézsau alakja előbb a pogány rómaiakra, majd a bizánci korban a keresztényekre vonatkozott; míg Jákób természetesen a zsidókat jelentette. Pál apostol értelmezése szerint azonban Jákób azokra a szellemi keresztényekre vonatkozhat, akik kegyelemből választottak (Róm 9,10–13); és Tertullianus szerint is a pogány-keresztényekre vonatkozik (*Adversus Iudaeos* I. 1.3–8); lásd Dunn 1998.

⁶² A tékozló fiúról szóló példázat záró mondatára utal: „Vigadnod és örülnöd kellene hát, hogy ez a te testvéred meghalt, és feltámadott; és elveszett, és megtaláltatott” (Lk 15,32).

⁶³ Itt természetesen nem a klasszikus drámákról, hanem a Rómában rendkívül népszerű pantomimjátékról beszél, amelynek – ezek szerint – régebben maga is híve volt (Waszink 1948).

⁶⁴ Vagyis: „semmi köze a szóban forgó tárgyhöz”. Tertullianus itt valószínűleg egy a színház világából származó közismert szólást idézett; így az *Andromaché* eredetileg egy pantomim-darab címe lehetett.

⁶⁵ A *regula veritatis* először Irenaeusnál fordul elő (*Adversus haereses* I. 9.4), de Tertullianusnál is gyakori (Braun 1962).

*A példázatok értelmezésének néhány alapelve és azok alkalmazása az eddigiekre,
különös tekintettel a tékozló fiú történetére*

IX. 1. Mivel mi nem a példázatokból vesszük a témánkat, hanem a témánkból értelmezzük a példázatokot, nem is nagyon fáradozunk azzal, hogy a kifejtés során mindent elcsúszjunk-csavarjunk – miközben minden ellentmondásosságot igyekszünk elkerülni. 2. Miért van száz juh? És miért éppen tíz drachma van?⁶⁶ És mit jelent a seprű? Szükséges volt, hogy aki azt akarta kifejezni, hogy egyetlen bűnös megváltása mennyire kedves Istennek, megnevezzen valamilyen számmal kifejezett mennyiséget, amiből azt az egyet elveszetteknek tüntette fel. Szükséges volt, hogy a házában a drachmát kereső helyzete miatt a seprűre és a lámpásra, mint segédeszközökre támaszkodjék. 3. Az ilyesfajta apró részletek nemcsak gyanússá tesznek bizonyos dolgokat, hanem az erőltetett magyarázatok körmönfonsága miatt általában eltérnek az igazságtól. Vannak ugyanis olyan dolgok, amelyek egyszerűen a példázat felépítése, elrendezése és összeszövése miatt kerültek bele, és oda vezetnek, amire a példázat vonatkozik. 4. Természetesen a két fiú [példázata] ugyanarra vonatkozik, mint a[z elveszett] drachmáé és a[z elveszett] bárányé. Abban függenek össze, hogy ugyanaz az ok hívta őket életre: a farizeusok morgolódása amiatt, hogy az Úr a pogányokkal közösködött. 5. De ha valaki kételkedne abban, hogy Iudaeában – amire már rég rátette a kezét Pompeius és Lucullus⁶⁷ – az adószedők pogányok voltak,⁶⁸ olvassa el a *Másodtörvényt*: „*Ne legyen senki adó-mérlegelő Izrael fiai közül*” (5Móz 23,20 LXX).⁶⁹ 6. Nem lehetett annyira gyűlöletes a vámszedők (*publicani*) neve az Úr szemében – hacsak nem azért, mert idegen elnevezés -, azoké, akik az égen, a földön és a tengeren való átkelést árusították.⁷⁰ Mert amikor [az Újszövetség] a bűnösöket hozzákapcsolja a vámszedőkhöz, nem mutatja őket mindjárt zsidóknak, habár néhányan közülük is lehettek. 7. De ezzel a párosítással [ti. „vámszedők és bűnösök”] a pogányok egyetlen fajtáján belül – akik közül egyesek (azaz a vámszedők) hivataluknál fogva voltak bűnösök, mások természetükből fakadóan

⁶⁶ Különösen a gnóosztikus szekták tulajdonítottak nagy jelentőséget a Bibliában szereplő számoknak. Irenaeus, *Adversus Haereses* II. 24 rengeteg példát összegyűjtött ezzel kapcsolatban.

⁶⁷ Az igaz, hogy L. Licinius Lucullus is keleten harcolt Mithridatész ellen, de semmi köze sincs Iudaea elfoglalásához, amit Cn. Pompeius Magnus tett meg Kr. e. 63-ban, mikor csapataival megostromolta Jeruzsálemet, és az országot újjászervezte. Ebben az időben azonban még a Hasmóneus királyok uralkodtak, amiket Heródes és három fia követtek a trónon, s Iudaea hivatalosan csak Kr. u. 6-ban lett római provincia (Bellemore 1999).

⁶⁸ Ezt az állítást maga az Újszövetség sem igazolja, hiszen Lévi Máté (Mt 9,9; Lk 5,27) és Zákeus (Lk 19,2) is mindketten zsidók voltak. Tertullianus mindkettőt pogánynak (*allophylos*) tekinti (*Adversus Marcionem* IV. 11.1; IV. 37.1), ami nemcsak történeti értelemben téves, de nem is logikus, hiszen a farizeusok épp azért ítelték el a vámszedőket (*publicani*), mert a megszálló idegen hatalom érdekében – törvényellenesen – saját népüktől szedtek adót és vámot.

⁶⁹ *Non erit vectigal pendens ex filiis Israel* – Az 5Móz 23:17–18 szerkezetileg egyezik a mondattal, a kamatszedésről viszont csak a 20. versben esik szó: οὐκ ἐκτοικεῖς τῷ ἀδελφῷ σου τόκον ἀργυρίου καὶ τόκον βρωμάτων καὶ τόκον παντὸς πράγματος (a Károli-fordításban: „*Izrael fiaitól ne végy kamatot*”). A 23:17–18-ban valójában templomi prostitúcióról van szó. Tertullianust a szövegkörnyezet (a kamatszedés tilalma) mellett az vezethette félre, hogy a τέλος görögül egyaránt jelenthet papi szolgálatot, illetve adót/vámot.

⁷⁰ A felsorolásban talán különös az „ég” szerepeltetése, de lehetséges, hogy ennek is történeti alapja van. A rövid ideig uralkodó Pescennius Niger (193–194) alatt történt, hogy a császárt egy küldöttség kereste fel Palaestinából, „aki azt kérték, hogy könnyítsen az adójukon, mert túl súlyos”. Az imperátor így válaszolt nekik: „Azt kéritek, hogy mentesítsem a földjeiteket; akkor én a levegőre fogok adót kivetni” (Historia Augusta, *Pescennius Niger* 7.9, Restás Attila fordítása).

(vagyis a nem vámszedők) – különbséget tett. Máskülönben nem jegyezték volna meg róla [a farizeusok], hogy zsidókkal együtt eszik, hanem azért [haragudtak rá], mert a pogányokkal evett, akiknek asztalát elutasítja magától a zsidók szokása.⁷¹ 8. Mármost a tékozló fiúval kapcsolatban is előbb azt kell megfontolni, ami hasznosabb. Mert nem tehetjük egyenlővé a példázatokat – hacsak nem egy jól kiegyenlített mérlegen –, ha ez az üdvösség számára igen ártalmasnak bizonyulna. Márpedig úgy látjuk, hogy az üdvösség egész rendszerét – amelyet a fegyelem tart össze – felforgatja az a magyarázat, ami az ellenkező oldalról jön. 9. Mert ha keresztény az, aki az Atya Istentől kapott értékeket: úgymint a vízkeresztséget, úgymint a Szent Szellem [keresztséget], és az ezekből fakadó örök reményéget, atyjától messze elkóborolva és pogány módra élve eltékozolta, és józan esztől megfosztva az evilág fejedelmének – aki ki más lehetne, mint az ördög? – szolgálatába szegődött, aki azzal bízta meg, hogy legeltesse a disznókat – tudniillik a tisztátalan szellemeket –, ismét észre tér és visszamegy atyjához, akkor már nem a paráznák és házasságtörők, hanem a bálványimádók, az istenkáromlók, az istentagadók és minden fajta hitehagyók lesznek azok, akik ebben a példázatban elégedetté teszik az atyát, és így valójában a szentség egész lényege eltöröltetett. 10. Mert ugyan ki fog félni attól, hogy tékozlóvá válik, ha később úgyis meglesz a lehetősége a helyreállásra? Ki fog törődni azzal, hogy megőrizze magát az örökkévalóságnak, amikor el sem tud veszni az örökkévalóságnak?⁷² A bűnben való biztonság egyben vágyat is kelt a bűnre. 11. Tehát az aposztata visszakapja régi ruháját, a Szent Szellem öltözetét; és újra megkapja a gyűrűt, a keresztség jelét; és ismét leöletik számára Krisztus (Zsid 6,6), és ledől arra a pamlagra, ahonnan méltatlanul felöltözve a kínzóknak kell majd megragadniuk és belevetniük ruhástól a sötétségbe (Mt 22,13). Lépünk tehát tovább, és lássuk, mi van akkor, ha a tékozló fiút nem egy keresztényre vonatkoztatjuk. 12. Ha a fiú alakja a zsidókra sem vonatkoztatható teljesen, a magyarázat egyszerűen az Úr szándéka felé fog kormányoztatni. Hiszen az Úr az, aki eljött, hogy megmentse, ami elveszett (Mt 18,11), [ahogyan] orvosra is inkább a gyengélkedőnek, semmint az egészségesnek van szüksége (Mt 9,12; Lk 5,31; 19,10). 13. Ezt példázatokban is előadta, és kijelentésekben is megmondta. Ki az, aki az emberek közül elpusztul; ki az, aki elveszíti egészségét, ha nem az, aki nem ismeri az Istent? És ki az, aki megmenekült és egészséges, ha nem az, aki az Istent megismerte? Ezt a két fajtát – akik származásuknál fogva testvérek – szintén jelenteni fogja a példázat. 14. Figyeld meg, hogy vajon egy pogánynak van-e alapvető ítélőképessége és bölcsessége az Atya Istenben, és egy Isten felé irányuló természetes ismerete, amire vonatkozóan az apostol is megjegyzi, hogy „*az Isten bölcsességében nem ismerte meg a világ a bölcsesség által az Istent*” (1Kor 1,21a), mármint [azon bölcsesség által,] amit Istentől kapott. 15. Így tehát azt [az ismeretet] eltékozolta, messze vetődve az Úr erkölcsétől, a világ tévelygése, vágyai és csábításai közepette, ahol az igazság utáni éhségtől kényszerítve átadta magát evilág fejedelmének. Az pedig a disznók élére nevezte ki őt, hogy a démonok számára ismerős kondát legeltesse, ahol még a létfenntartáshoz elegendő étel

⁷¹ Bár Tertullianus okfejtése nem állja meg a helyét, abban igaza van, hogy a zsidók nem étkeztek együtt pogányokkal, éppen ez okozta a vitát Péter és Pál apostol között Antiochiában (Gal 2,12).

⁷² Ugyanez az okfejtés olvasható *Adversus Marcionem* II. 13.3-ban: *Ceterum tot illecebris mali expugnantibus bonum quis illud appeteret quod impune contemneret? Quis custodiret quod sine periculo amitteret?* „Egyébként, ha a rossznak annyi a csalétké a jó kikezdésére, ki kívánná [azt a jót], amit büntetlenül megvethet? Ki őrizné meg azt, amit veszélytelenül veszthet el?” (Nagy Imre fordítása, kis módosítással).

sem volt meg, miközben látta, hogy mások, akik az isteni munkában [munkálkodnak], mennyei kenyérben bővelkednek. 16. Megemlékezik atyjáról, az Istenről, miután megelégedett, visszatér Hozzá, megkapja korábbi öltözetét, tudniillik azt az állapotot, amit Ádám a bűnbeeséssel elveszített. Kap egy gyűrűt is, akkor először, amivel – miután megkérdezik efelől – a hit szerződését lepecsételi, és attól fogva az Úr testének kövérségéből lakomázik, tudniillik az eucharistiából. 17. Ez lesz a tékozló fiú, aki régen soha nem volt hasznos, aki nyomban tékozló lett, mivel nem vált nyomban kereszténnyé. Emiatt, aki a vámszedők és bűnösök [képében] a világból az atya ölelésébe tért vissza, morgolódtak a farizeusok. 18. És egyedül ezzel magyarázható az idősebb testvér irigysége is: mivel nem az ártatlan és Istent tisztelő zsidóktól, hanem a nemzetektől irigylik az üdvösséget azok, akiknek mindig az Atyánál kellett volna lenniük. 19. És a zsidó természetesen a keresztény előszöri elhívásán sóhajtozik, nem a másodszori helyreállításán. Az előbbi ugyanis a pogányokat világosítja meg, az utóbbiról pedig, ami az Egyházban történik, a zsidók még csak nem is szereznek tudomást.

20. Azt hiszem, olyan magyarázatokkal álltam elő, amelyek jobban összhangban állnak a példázatok anyagával, a dolgok összhangzásával, és a fegyelem megőrzésével. Egyébiránt, ha az elmentés oldal nagyon óhajtja, hogy a bárány, a drachma és a fiú féltelensége a keresztény bűnösre vonatkozzék, hogy a paráznaságot és a házasságtörést bűnbocsánattal ajándékozhasssák meg, akkor vagy a többi főbenjáró vétséget is el kell engedniük, vagy a velük egyenlő paráznaságot és házasságtörést meg kell tartaniuk a megbocsáthatatlanok között. 21. De ami ennél is több: nem szabad mással kapcsolatban következtetést levonni, mint azon [a témán] belül maradván, amiről éppen szó van. Ha ugyanis szabad volna másra is átvinni a példázatokot, inkább a mártírságra vonatkoztatnánk a belőlük származó reménységet,⁷³ mert ez az egy képes helyreállítani a fiút, aki mindenét eltékozolta; és az összes közül ez az egy fogja örömmel kijelenteni, hogy a drachma – igaz, egy szemétdombon⁷⁴ – megtaláltatott; és ezt a bárányt, amely meredek és szakadékos vidéken kóborolt el, fogja az Úr a vállára vetve a nyájba visszavinni. 22. De inkább akarunk, ha már így kell lennie, kevésbé bölcsnek lenni az Írások [szellemével összhangban], mint annak ellenében, mivel az Úr értemét és parancsát meg kell őriznünk. A bűn nem esik kisebb súllyal a latba, ha értelmezési kérdésekben, mint ha az életmódban követik el.

A megtérés sokkal inkább vonatkozik a pogányokra, mint a keresztényekre

X. 1. Miután tehát megszabadultunk attól az igától, amely tiltotta, hogy ezeket a példázatokot a pogányokra értelmezzük, és mivel megfontoltuk és elfogadtuk azt a szükségszerűséget, hogy nem szabad másként értelmezni azokat, mint az abban foglalt tárgyhoz illeszkedve; a következőkben amellet érvelnek, hogy a bűnbocsánat kihirdetése nem vonatkozhat a pogányokra, mivel az ő bűneiket nem lehet nekik felróni – hiszen tudatlanságból követték el azokat –, őket tehát egyedül a természet vádolhatja be Isten előtt. 2. Továbbá, nem érzik szükségét az orvosságnak azok, akik a veszélyt sem érzik; ott van ugyanis értelme a megtérésnek, ahol tudatosság és szándékosság hi-

⁷³ A mártírságra, mint második keresztiségre vonatkozó tanítást lásd *De pudicitia* XXII. 1-11.

⁷⁴ Tertullianus egyik elveszett művének (*De censu animae*) töredékében Krisztust, mint Megváltót egy olyan királyhoz hasonlítja, aki egy értékes gyűrűt talált a szennycsatornában (*cloaca*) (Gerlo et al. 1954, 1335).

ányzik [a bűnelkövetésből]; ahol a bűnt is és a kegyelmet is érzi; az bánkódik és az borul le, aki ismeri azt is, amit elveszített, és azt is, amit visszanyerhet [azzal], ha bűnbánati áldozatot mutat be Istennek, aki [a megbocsátást] inkább a fiaknak kínálja fel, mint a kívülállóknak.

3. Vajon tehát Jónás nem ezért gondolta-e, hogy nincs szüksége a niniveieknek a bűnbánatra, amikor igyekezett elkerülni a prédikálás szolgálatát, vagy inkább előre látva, hogy Isten az idege-
nekre is kiárasztja könnyőületességét, attól félt, hogy az majd le fogja rombolni igehirdetését?⁷⁵

4. De nem egy profán városért halt meg kis híján a próféta, amely még nem ismerte az Istent, és még tudatlanságában vétkezett? Hát nem éppen ezért szenvedte el mindezt, mert előképe volt az Úr szenvedésének, amely meg fogja váltani azokat a pogányokat is, akik megtérnek? 5. Jól van az, hogy János, előkészítve az Úr útjait, a katonák és a vámszedők számára éppúgy a bűnbánat hirdetője volt, mint Ábrahám fiai számára (Jn 1,23; Lk 3,7). Maga az Úr előre jelezte a szidóniak és a türosziak megtérését, ha látták volna kiválóságainak bizonyítékait (Mt 11,21).⁷⁶ 6. Mindazonáltal én azt állítom, hogy [a megtérés] inkább a természetes bűnösökre, mint szándékosokra vonatkozik. Mert sokkal jobban megérdemli annak gyümölcsét az, aki még nem élt azzal, mint az, aki már visszaélt vele; [ahogyan] az orvosság is jobban hat, ha először adják be, mint ha már hozzászoktak. 7. Bizonyára az Úr is inkább tanúsít jóindulatot a hálátlanok, mint a tudatlanok iránt; és előbb könnyőrül a többször megpróbáltakon, mint a meg nem próbáltakon; nem annyira haragját, mint inkább nyájasságát mutatja meg azok iránt, akik megvetik az Ő kegyelmét; és nem ajándékozza-e meg szívesebben azzal a kívülállót, amit a fiaiban elveszített, minthogy a nemzeteket úgy adoptálta, hogy közben a zsidók próbára teszik a türelmét. 8. De a pszichikusok azt akarják, hogy az Isten, „*az igaz Bíró*” (2Tim 4,8), inkább akarja a megtérését, mint a halálát annak a bűnösnek, aki inkább akarja a halált, mint a megtérést! (2Pét 3,9) Ha ez így van, akkor a bűnözéssel szerzünk érdemeket. 9. „Gyerünk hát, te, a szemérem, a tisztaság és a szexualitás szentségének kötéláncosa, aki az ilyesfajta fegyelemnek – az igazság útjától távolra vivő – vékonyka kötelén lépdelsz, egyensúlyozva a test és szellem között, vágyadat hittel mérsékelve, szemednek félelemmel határt szabva. 10. Hogy lehetsz teljesen [biztos] egyetlen lépésben? Folytasd csak – ha képes vagy rá, ha akarod – ameddig olyan biztonságban [nem érzed magad], mintha biztos talaj lenne a lábad alatt. Mert ha téged a test ingadozása, a vágy háborgatása, a szem eltérítése kimozdítana az egyensúlyodból – jó az Isten! 11. Az övéit, nem a pogányokat, öleli keblére; másodszori bűnbánatodat is elfogadja; és paráznából ismét keresztény leszel” – mondod nekem te, aki Istennek jóindulatú tolmácsa vagy. 12. De csak akkor engednék neked, ha a *Pásztor* méltó lett volna arra, hogy bekerüljön az isteni írások közé, és ha az összes egyházi zsinat – még a tiétek is – nem az apokrif és hamis írások közé

⁷⁵Jónás vonakodására tehát kétféle magyarázat létezik: vagy úgy gondolta, hogy a niniveiek – mint idegenek – „nem érdemlik meg” a bűnbocsánatot; vagy, előre látva azok megtérését, attól félt, hogy hamis prófétának bizonyul, mivel nem jósolt be a próféciaja (vö. 5Móz 18,20-22).

⁷⁶Jézus kijelentése eredetileg azoknak a zsidók által lakott galileai városoknak szólt, ahol szolgálatát kezdte: „*Mert ha Tiruszban és Szidonban történnék azok a csodák, amelyek bennetek lettek, rég megtértek volna gyászruhában és hamuban, de mondom nektek: Tirusznak és Szidonnak könnyebb dolga lesz az ítélet napján, hogynem nektek*” (Mt 11,21-22). Ebből kiindulva a „erények bizonyítékait” (*virtutum documenta*) a legtöbb fordítás a csodákra vonatkoztatja.

sorolná;⁷⁷ [ez az írás], amely maga is parázna és azok társainak pártfogója, amiből te is kiindulsz;⁷⁸ akit, máskülönben, talán az a pásztor fog védelmezni, akit a kehelyre festesz,⁷⁹ aki maga is méltán a keresztény szentség meggyalázója, a részegség bálványa és a paráznaság menedéke; ami után következik egy második kehely, amelyből a „második megtérés bárányaként” semmivel sem izzol szívesebben.⁸⁰ 13. Én azonban annak a Pásztornak az Írásából meríték, akit nem lehet megtörni. Ezt [az Írást] ajánlja fel nekem azon nyomban János, midőn a megtérés fürdőjéről és kötelességéről beszél: „Teremjetelek hát megtéréshez illő gyümölcsöket, és ne mondogassátok: Ábrahám a mi atyánk – tudniillik nehogy a bűn csábítása ismét elővegye őket az ósatyáknak adott kegyelemre [hivatkozva] –, mert Isten eme kövekből is támaszthat fiakat Ábrahámnak” (Mt 3,8-9). 14. Ebből ránk nézve az következik, hogy azokat, akik eddig bűnös életet éltek, méltókká kell tennünk a bűnbánat gyümölcsére. Mert ugyan milyen más hatásnak kellene kifejlődnie a megtérésekből, ha nem a megjavulásnak? De még akkor is, ha a kegyelem inkább a bűnbánat gyümölcse, az sem létezhet anélkül, hogy az emberek el ne hagynák a bűnt. Tehát a bűn elhagyása éppúgy a kegyelem gyökere, ahogyan a kegyelem a bűnbánat gyümölcse.

A példázatokról most fordítsuk figyelmünket az Úr cselekedeteire

XI. 1. Mármost ami az evangéliumot illeti, a példázatok kérdését már megtárgyaltuk. Ha pedig cselekedeteivel az Úr valóban kiadott valami ilyesféle [rendeletet] a vétkesek érdekében, mint ahogyan a bűnös asszonynak is megengedte, hogy testéhez hozzáérjen, amikor könnyeivel mosta lábait, hajával törölte meg, és annak megkenésével bejelentette [az Úr] eltemetését (Lk 7,37); és amikor a szamaritánus nőnek, aki már hatodik házasságával nemhogy paráznának, hanem egyenesen prostituálnak számított, megmutatta, hogy kicsoda Ő – amit senkinek nem tett meg egykönnyen – (Jn 4,17); mindebből semmiféle előnye nem származik ellenfeleinknek, még akkor sem, ha a már kereszténnyé lett személyeknek is nyújtott bűnbocsánatot. 2. Mert most azt mondjuk: egyedül az Úrnak van joga ehhez, és bárcsak ma is működne az Ő bűnbocsátó ereje! Azokban az időkben, amikor még a földön járt – ezt leszögezzük – semmit sem vetünk ellene annak, hogy a bűnösöknek – még a zsidóknak is – rendelkezésére állt a kegyelem. 3. A keresztény tanítást

⁷⁷ Itt a Szentírás kanonikus könyveire utal. A kifejezést lásd még: *totum instrumentum utriusque testamenti*, *Ad Praxean* 20,2. A *Hermasz: a pásztor* (Ποιμὴν τοῦ Ἐρμᾶ) a második század elején görögül íródott Rómában, és a következő száz évben igen népszerű volt a keresztények között. Bár szövege a *Codex Sinaiticus*ba is bekerült, kezdettől fogva vitatták annak kanonikusságát (Batovici 2017). Mint az a fenti szövegrészből is kiderül: Tertullianus sem tartotta kanonikusnak (Jansen 1982).

⁷⁸ A *Hermasz: a pásztor* valóban egy nagyon fura jelenettel indul: az első látomásban Hermasz, aki egy rabszolga volt, meglátja úrnőjét a Tiberisben fürdeni, kezét nyújtja feléje és kivezeti a folyóból, majd „szépsége láttán a szívemben ilyenképpen gondolkodtam: Boldog lennék, ha a feleségem szépségében és viselkedésében hozzá hasonló lenne. Egyedül erre gondoltam és semmi másra” (I. 1.2, Ladocsi Gáspár fordítása), vö. Hillhorst 1988.

⁷⁹ A *calix* egyes kommentátorok szerint az eucharisztikus kehelyre utal.

⁸⁰ A kissé talán bonyolult és nehezen követhető gondolatmenet lényege: ha a katolikusok az *eucharisztikus kehelyből* (vagyis a bűnbocsánatból) részesítik azokat, akik keresztényként bűnbe estek, akkor azok szívesen nyúlnak a *profán kelyhek* (vagyis a boroskupák) után, hiszen bármikor újra bűnbocsánatot nyerhetnek. – A Jó Pásztor (*Pastor Bonus*) mint a „keresztény szentség ... prostituálója” (*prostitutor ... Christiani sacramenti*), akit előszeretettel ábrázoltak a kelyheken, egyébként azzal is párhuzamot mutat, hogy az ivóedényeket a rómaiak gyakran díszítették obszcén jelenetekkel (Plinius, *Naturalis historia* XIV. xxviii. 140).

ugyanis a testamentum megújításától – ahogy azt előrebozsátottuk –, a test megváltásától, vagyis az Úr passiójától számítjuk. Senki sem volt tökéletes a hit rendjének megtalálása előtt; senki sem volt keresztény azelőtt, hogy Krisztus a Mennybe felvétetett; senki sem volt szent, mielőtt a Szent Szellem az Égből megnyilatkozott, és a tanítást meghatározta.

Az első apostoli zsinaton a paráznság és házasságtörés ellen hozott határozat

XII. 1. Így azok, akik egy másik Vigasztalót fogadtak be az apostolokban és az apostolok által, akit sem a tulajdon prófétáikban nem lehet felismerni, és már az apostolai sem rendelkeznek vele,⁸¹ jöjjenek csak most, és tanítsanak bennünket az apostoli írásokból,⁸² hogy vajon azokat a szennyfoltokat, amik a keresztség után újra bemocskolták a testet, vajon bűnbánattal le lehet-e mosni? 2. Nem azt látjuk az apostoloknál is bemutatva – miután Törvény régi formája megszűnt –, hogy mekkora [bűn] a paráznság? Nehogy véletlenül úgy véljék: enyhébben ítélik meg azt az új, mint a régi tanítás szerint. 3. Mikor az evangélium először eldőrdült, és megrázta a régiéket, mikor arról folyt a vita, hogy a Törvényt meg kell-e tartani, elsőként ezt rendelték el a szent apostolok a Szellem tekintélyével azoknak, akiket már elkezdtek a nemzetekből kiválasztani. 4. „Mert tetszett a Szent Szellemnek és nekünk – mondották –, hogy semmi több teher ne vettessék ti reátok ezeken a szükséges dolgokon kívül: hogy tartózkodjatok a bálványoknak áldozott dolgoktól, a paráznságtól és a vértől.⁸³ Ha ezeket betartjátok, jól lesz dolgotok”, mivel a Szent Szellem tiltja nektek (Apcs 15,28–29). 5. Elegendő, hogy ezen a helyen a paráznság és a házasságtörés megőrizte saját „megtisztelő” helyét a bálványimádás és az emberölés között. Mert a vérről szóló tiltás leginkább az emberi vérről értendő. 6. Továbbá milyen bűnöket akarnak látni az apostolok, akik a régi törvény megtartásával kapcsolatban egyedül azokat [a bűnöket] emelik ki, melyek felől előírják, hogy egyedül azoktól kell tartózkodni? Nem mintha más [bűnöket] megengednének, hanem mert egyedül ezeket helyezik előtérbe, mint amelyeket nem lehet megbocsátani – akik [egyébként] a pogányok miatt a Törvény többi terhet megbocsáthatóvá tették. 7. Miért kímélnék meg hát a nyakunkat ekkora igától, hacsak nem azért, hogy azon mindig rajta tartsák a tanítás eme összefoglalásának jármát?⁸⁴ Miért vettek le rólunk annyi bilincset, hacsak nem azért, hogy a még szükségesebbekkel kötözzenek meg minket. 8. A [Törvény] többsége alól felmentettek, hogy a még kártékonyabb [bűnöktől való] tartózkodásra kötelezzenek el minket. Az ügylet viszonzással zá-

⁸¹ Tertullianus a „másik Vigasztaló” – vagyis a Szent Szellem – megnevezéssel Jézus szavaira utal (Jn 14,16), és arra hívja fel a figyelmet, hogy a bibliai próféták és apostolok még rendelkeztek a Szellem valódi ajándékaival, de a pszichikusok egyházában, akik elutasították a Szellem ajándékait, már sem saját prófétáik, sem apostolai nem rendelkeznek azzal. Másutt Tertullianus nyíltan elismeri, hogy „bennünket méltán mondanak szellemieknek, mert azzá tesz bennünket a szellemi ajándékok elismerése” (*nos autem, quos Spiritales merito dici facit agnitio spiritualium charismatum, De monogamia* 1.3).

⁸² Az *apostolicum instrumentum* jelentése „apostoli írások”. Az *instrumentum* Tertullianus kedvelt kifejezése, különösen a korai műveiben fordul elő sokszor, lásd Braun 1962, 463–473.

⁸³ Tertullianus felcseréli a vért és a paráznságot, illetve kihagyja a „fúlva holt állapotok” említését.

⁸⁴ A *compendia ista disciplinae* az ún. „jeruzsálemi apostoli zsinat” határozatára (Apcs 15,23–29) vonatkozik. A *disciplina*, amely a tanítás mellett (katonai) fegyelmet is jelent, Tertullianus szintén kedvelt kifejezése (Morel 1944). A szó gyakori használata egyben arra is utalhat, hogy Tertullianus számára a bibliai előírások betartása nem pusztán teológiai, hanem nagyon is gyakorlati, életvezetési kérdés volt.

rult: sokat nyertünk, hogy valamit lerójunk.⁸⁵ Ez a viszonzás visszavonhatatlan, hacsak nem visszavonható a megismételt paráznság, éppúgy, ahogyan az újbóli emberölés és a bálványimádás. 9. Mert az egész Törvény [terhét] fel kell venni akkor, ha a megbocsátás feltételét megváltoztatják. De nem könnyelműen kötött velünk szerződést a Szent Szellem – ráadásul önként, amiért annál inkább kell tisztelni. A Vele kötött megállapodást⁸⁶ csak egy hálátlan ember szegné meg. [Ebben az esetben] sem azt nem kapja vissza, amit eldobott, sem azt nem dobja el, amit megtartott.⁸⁷ 10. A legújabb Testamentum státusza örökké változtathatatlan, de a határozat⁸⁸ felolvasása és a [benne foglalt] rendelet a világgal együtt fog elmúlni. [Az Újszövetség] határozottan elutasította azoknak [a bűnöknek] megbocsátását, amelyeknek megőrzését választotta; megtiltotta, amit [az Ószövetség] addig sem engedett meg. 11. Ezért van az, hogy sem a bálványimádásra, sem az emberölésre nem adhat békét az Egyház. Úgy vélem, hogy annak a végzésnek, amellyel [a pszichikusok] eltörölték az apostolokat, nem szabad hinni; vagy ha néhányan képesek is hinni benne, tartoznak megpróbálni azt.

*Pál apostolról, és arról az emberről, akivel kapcsolatban sürgeti a korinthusziakat,
hogy bocsássonak meg neki*

XIII. 1. Nagyon jól ismerjük, hogy ezen a ponton milyen gyanút fogalmaznak meg ők.⁸⁹ Valóban, arra gyanakszanak, hogy Pál apostol a korinthusziaknak írt második levelében kegyelmet adott annak a bűnösnek, akivel kapcsolatban az első levelében elrendelte: adják át a Sátánnak, a „*test veszedelmére*” (1Kor 5,5), mivel apja házasságának istentelen örököse lett,⁹⁰ de mintha később kitörölte volna ezeket [a szavakat],⁹¹ azt írván: 2. „*Ha pedig valaki megszomorított, nem engem szomorított meg, hanem részben, hogy azt ne terheljem, titeket mindnyájatokat. Elég az ilyennek a többség részéről való ilyen megbüntetése: annyira, hogy éppen ellenkezőleg ti inkább bocsássatok meg neki és vigasztaljátok, hogy valamiképpen a felettébb való bánat meg ne eméssze az ilyet. Azért kérlek titeket, hogy tanúsítsatok iránta szeretetet.* 3. *Mert azért írtam is, hogy bizonyosan megtudjam felöletek, ha mindenben engedelmesek vagytok-é? Akinek pedig megbocsátotok valamit, én*

⁸⁵ „Kereskedni annyit jelent: valamit elveszíteni, hogy nagyobbat nyerjete” (*negotiatio est aliquid amittere, ut maiora lucraris*, *Ad martyras* 2.6, Mosolygó Marcel fordítása).

⁸⁶ A *sponsio* (megállapodás) római jogi kifejezés, amely eredetileg egy szóbeli aktusra (*spondeo* = „válaszoló”) utal, amely lehetett akár magán- vagy közjogi természetű (pl. valaminek a megvásárlása; államközi megállapodások stb.). – Tertullianus egyébként gyakran használja a római jogi nyelvezetet a keresztények helyzetének leírására, pl. *De anima* 35,3.

⁸⁷ Értsd: a Szellemet (és a vele járó bűnbocsánatot), akit/amit eldobott magától, nem kapja vissza; és a bűnt, amit megtartott, nem fogja eldobni magától.

⁸⁸ A *decretum*, illetve *consilium* kifejezés a „püspökök püspökének” 1,6-ban olvasott rendeletére vonatkozik, amelyben bűnbocsánatot biztosított a paráznságot és házasságtörést elkövető keresztényeknek.

⁸⁹ Tudniillik a pszichikusok.

⁹⁰ Mivel apjának halála után annak feleségét elvette (1Kor 5,1) – aki nyilván mostohaanyja volt –, de ezt a fajta házasságot is vérfertőzőnek tartotta a Törvény (3Móz 18,8).

⁹¹ A *stilum vertere* (megfordítani az íróvesszőt) az írotáblához használatos eszközre utal, amelynek egyik vége hegyes, a másik kiszélesedően lapos volt. A hegyes véggel karcolták a betűket a táblát fedő viaszrétegbe, a lapos véggel – amihez meg kellett fordítani a *stylust* – pedig el tudták törölni, amit leírtak. Horatius is azt ajánlotta a költőknek, hogy gyakran „fordítsák meg a stílust”, azaz – mai szóval élve – radirozzanak: *Saepe stilum vertas, iterum quae digna legi sint / scripturus* (*Satirae* X. 72).

is: mert ha én is megbocsátottam valamit, ha valakinek megbocsátottam, ti érettetek cselekedtem Krisztus színe előtt; hogy meg ne csaljon minket a Sátán, mert jól ismerjük az ő szándékait” (2Kor 2,5–11). 4. De mi vonatkozik itt a házasságtörőre; vagy arra, aki az ő atyjának ágját beszennyezte; vagy arra a keresztényre, aki még a pogányokon is túltett szégyentelenségével? Ugyan hogyan adhatna különleges kegyelmet arra, amit különleges haraggal elítélt? 5. Homályosabb a könyörületében, mint a felháborodásában. Nyíltabb szigorúságában, mint engedékenységében. És mégis, a harag inkább [jár] ferde [úton], mint a megbocsátás. A szomorúbb dolgokat inkább halogatjuk, mint az örömtelieket. 6. Tudniillik itt kisebb súlyú bűn megbocsátásáról volt szó, ahogyan most értékeljük, mivel a legsúlyosabb bűnökre vonatkozó megbocsátást nem szokták kihirdetés nélkül adományozni, mennyivel inkább megjelölés nélkül. 7. Te, amikor behozod a házasságtörő bűnbocsánatát az egyházba, hogy kikönyörögje a testvéri közösséget, és azt várod tőle, hogy durva szőrruhában és hamuval, valamint minden undorító és borzasztó dologgal teleszórva, leboruljon az özvegyek és presbiterek előtt, mindenkit könnyekre fakasztva, mindenkinek a lábát nyalogatva, mindenki térdét megragadva; és te az emberi [életnek] erre a kimenetelére hirdeted ki a közösség előtt a könyörületesség mindazon csábító szózatait, amire csak képes vagy, mint „jó pásztor” és „áldott atya”;⁹² és a[z elveszett] bárányról szóló példázatban is a kecskéidet keresed? 8. Nehogy bárányod ismét elkóboroljon a nyájtól – mintha ezután nem volna szabad az, ami egyszer sem volt megengedve – a többieket félelemmel is betöltöd, amikor a lehető legnagyobb mértékben garantárod a bűnbocsánatot? 9. Talán az apostol olyan merész volt, hogy tudomást sem vett a paráznaság vérfertőzéssel súlyosbított bűnös fajtalanágáról, és még a bűnbánatnak a Törvényben előírt külső jeleit⁹³ sem követelte meg attól, amit neked kellene tőle megtanulnod? Semmi fenyegetés az elkövetkezendőkkel kapcsolatban, semmi figyelmeztetés a jövőre nézve? 10. Sőt, még ezen is túlmegy, és könyörögve kéri, erősítsék meg az iránta táplált szeretetüket – mintha nem is megbocsátana, hanem szívességet tenne nekik! Én mégis „szeretetről” hallok, nem „közösségről”. 11. Ahogyan a thesszalonikiaknak írja: „*Ha pedig valaki nem engedelmeskedik a mi levél által való beszédünknek, azt jegyezzétek meg; és ne társalkodjatok vele, hogy megszégyenüljön. De ne tartsátok ellenségnek, hanem intsetek, mint atyafit*” (2Thesz 3,14–15). 12. Mondhatta volna, hogy a parázna felé is csak a szeretet van megengedve, nem a közösség, a vérfertőzővel kapcsolatban pedig még a szeretet sem; ez utóbbit illetően tudniillik megparancsolhatta volna, hogy vessék ki maguk közül, és még sokkal inkább a lelkükből. 13. De féltette őket, nehogy becsapja őket a Sátán az ilyesfajta személy elvesztése miatt, akit ő maga is átadott a Sátánnak – nehogy a „*felettébb való bánat eleméssze*” őt, akit a „*test veszedelmére*” átadott (1Kor 5,5). 14. Mármost ezen a ponton úgy magyarázzák, hogy a „test veszedelme” a „bűnbánat kötelességét” jelenti, hogy böjtökkel, mocsokkal, és a test[i természet] kiirtását célzó mindenféle elhanyagoltsággal és rossz bánásmóddal – úgy tűnik – ki lehet eszközölni Isten jóakarátát; és ennek alapján úgy érvelnek, hogy a paráznát – sőt a vérfertőzőt is – nem azért adta át a Sátánnak az apostol, hogy elpusztul-

⁹² A *benedictus papa* minden bizonnyal Róma püspökére (vö. „püspökök püspöke”, *De pud.* 1.6) vonatkozik, lásd Preysing 1926; Moorhead 1985; Moorhead 1985; Pap 2009.

⁹³ *Habitus legatum paenitentiae*, az Ószövetségben a bűnbánatnak külső jelei is voltak: a ruha eltépése, továbbá a haj és az öltözet elcsúfítása azzal, hogy hamut szórtak rá (vö. Dávid Joábnak: 2Sám 3,31; Támár: 2Sám 13,19; Márdokeus: Eszt 4,1; Dániel 9,3 stb.).

jon, hanem hogy megjavuljon; mintha azután nyerne kegyelmet a „megsemmisülés”, azaz testi kínok következtében, hogy már megnyerte azt.⁹⁴

15. Világos, hogy ugyanez az apostol Hymenaeust és Alexandert is átadta a Sátánnak, „*hogy megtanulják, hogy ne káromkodjanak*” (1Tim 1,20) – ahogy Timóteusának írja. Ugyanő azt is mondja, hogy „*tövis adatott*” a testébe, „*a Sátán angyala*”, hogy gyötörje őt, nehogy felettébb elbizsacskozza magát (2Kor 12,7). 16. Ha érinti is ezt [a témát] – hogy úgy értelmezzük: az apostol megjavítás céljából, nem az elpusztításukra adta át őket a Sátánnak –, vajon mi hasonlóság van a káromlás, a vérfertőzés, és egy olyan lélek között, aki ezektől teljesen mentes, sőt, nem mástól, mint a legmélyebb szentségtől, és a teljes ártatlanságtól felmagasztosult, amit az apostolban éppenséggel „*po-fonok*” tartóztattak vissza, amik – úgy mondják – fül- és fejfájás formájában jelentkeztek nála?⁹⁵ 17. A vérfertőzést és paráznaságot elkövető összes ember azonban kiérdemelte, hogy a Sátánnak és ne az ő angyalának tulajdonába adják át. És még egy érdekesség, ami nagyon is ide tartozik: azt olvassuk, hogy az apostol ezeket az embereket a „Sátánnak” adta át, míg az apostolnak a „Sátán angyala” adatott. 18. Végül, amikor az Úrhoz könyörög, mit hall? „*Elég neked az én kegyelmem; mert az én erőm erőtlenség által végeztetik el*” (2Kor 12,9). Azok, akik a Sátánnak adatnak át, nem hallanak ilyet! 19. Ha pedig Hymenaeus és Alexander bűne – tudniillik az istenkáromlás – sem ebben a korszakban, sem a jövőben nem bocsáttatik meg, az apostol bizonyára nem adta volna át a Sátánnak – az Úr határozott döntése ellenében, a bűnbocsánat reménysége alatt – azokat az embereket, akik a hitből az istenkáromlásba merültek alá. 20. Ezért van, hogy azoknak, akik „*a hit dolgában hajótörést szenvedtek*” (1Tim 1,19) nem jár többé az Egyház hajójának vigasztalása. 21. Megtagadtatik a kegyelem azoktól, akik [hajójukkal] a istenkáromlás [zátonyának] ütköztek. Máskülönben a pogányok és az eretnekek naponta megmerítkeznek a blaszfémiában. 21. De még ha ezt mondta is: „*akiket átadtam a Sátánnak, hogy megtanulják, hogy ne káromkodjanak*” (1Tim 1,20) – a többiekre nézve mondta, akiknek – miután átadta azokat a Sátánnak, vagyis az Egyházon kívülre vetette őket – [ebből a példából] meg kellett tanulniuk, hogy ne legyenek istenkáromlók. 23. Így tehát a vérfertőző paráznát nem a megjobbításra, hanem az elpusztításra adta át a Sátánnak, akihez – mint bármely pogány – a bűne elkövetésével átpártolt, hogy ebből tanulják meg: ne paráználkodjanak. 23. Végül azt mondja: „*a testnek veszedelmére*” – vagyis nem kínzásra, amely azt a szubsztanciát [ti. a hús-vér testet] ítéli el, amely már elpusztult, miután a keresztséget elveszítette; „*hogy a lélek megtartassék az Úr Jézusnak ama napján*” (1Kor 5,5). 24. Természetesen felmerülhet a kérdés, hogy vajon üdvözül-e az ilyen ember szelleme? Tehát az ekkora bűnnel beszennyezett szellem üdvözül: amiatt pusztult el a hús-test, hogy a szellem megszabaduljon a kárhozattól? Tehát a miénkkel ellentétes magyarázat úgy véli, létezik a testen kívüli kárhozat! Így

⁹⁴Teljes abszurditás volna tehát az apostol utasítása a vétkeket illetően, hogy „adják át őt a test veszedelmére”, ha egy pápai rendelettel és némi – külsődleges – bűnbánattal el lehetne nyerni Istentől a bűnbocsánatot.

⁹⁵Íme, egy korai példa arra, hogyan magyarázták az ógyházban a „*tövis adatott a testembe*” (2Kor 12,7) kijelentést: eszerint Pál apostol heveny fül- és fejfájástól szenvedhetett. (A σκόλοψ nemcsak tövist, hanem kihagyezett botot vagy karót is jelent!) Pál másutt is utal testi szenvedéseire: „*Mindenkor testünkben hordozzuk az Úr Jézus halálát*” (2Kor 4,10–12); „*Mert akik e sátorban vagyunk is, sóhajtozunk megterhelhetvén*” (2Kor 5,2–4); „*És megkísértetvén testemben, nem vetettetek meg, sem nem utáltatok meg engem*” (Gal 4,14). Egyébként Hieronymus is a fej- és fül-fájást említi a Gal 4,14-hez írt kommentárjában. Modern kommentátorok a szembetegséget is lehetségesnek tartják.

hát a test feltámadását is elengedtük!⁹⁶ 25. Az [az egy megoldás] maradt tehát, hogy [Pál apostol] egy olyan szellemről beszélt – amely az Egyházhhoz tartozónak ítéltetik⁹⁷ –, amely megváltva, azaz a tisztátalanságok mocskától mentesen fog előállni az Úr napján, mivel kivetette magából a vérfer-tőző paráznát. Hát nem ide tartozik-e [ez az igehely]: „*avagy nem tudjátok-e, hogy egy kicsiny ko-vás az egész téstát megposhasztja?*” (1Kor 5,6) Ráadásul a vérfertőző paráznaság nem is csekély, hanem hatalmas nagy kovász!

Ugyanaz a téma folytatódik

XIV. 1. Miután ezeket a közbevetett dolgokat megtárgyaltuk, visszatérek a korinthusziakhoz írt második levélhez. Meg fogom vizsgálni, hogy az az apostoli mondás, miszerint: „*elég az ilyennek a többség részéről való ilyen megbüntetése*” (2Kor 2,6) – nem vonatkozhat egy parázna személyre. 2. Ha ugyanis a kijelentette, hogy az illetet „át kell adni a Sátánnak a test veszedelmére”, természetes, hogy inkább kárhoztatta, mint korholta őt. Másvalaki volt tehát, akiről [azt mondta, hogy] elegendő számára a korholás – mintha a parázna nem korholást kapott volna ítéletül, hanem kárhoztatást. 3. Ebben az esetben ezt is ajánlom, hogy vedd fontolóra: vajon akadtak-e az első levélben is má-sok, akik helytelen életmódjukkal megszorították az apostolt, aki – a második levél értelmében (2Kor 2,1–3) – őket is megszorította dorgálásával; akik közül az egyik iránt abban [ti. a második levélben] kegyelmet tanúsított? 4. Fordítsuk hát figyelmünket az egész első levélre, amely – hogy úgy mondjam – nem tintával, hanem epével íródott:⁹⁸ haragvó, felháborodott, elutasító, fenyegető, féltékeny, és minden egyes esetben azokat célozza meg, akik mintha főbérői lennének ezeknek [a vádaknak]. 5. mert úgy hajtották be⁹⁹ a szakadásokat, versengéseket, széthúzásokat, gyanúsít-gatásokat, dicsekvéseket, vitákat, hogy az [apostol] féltékenységétől megterhelődtek, korholásától megzaboláztattak, büszkeségétől elgyengültek, és a szigorúságától visszarententek. És ugyan miféle féltékenység az alázat csípőssége?¹⁰⁰ 6. „*Hálát adok az Istennek, hogy senkit sem kereszteltem meg közületek, kivéve Crispust és Gaiust, hogy valaki azt ne mondja, hogy a magam nevére kereszteltem*” (1Kor 1,14–15); „*Mert nem végeztem, hogy egyébről tudjak ti köztetek, mint a Jézus Krisztusról, még pedig mint megfeszítettről*” (1Kor 2,2); 7. „*Mert úgy vélem, hogy az Isten minket, az apostolokat, utolsókul állított, mintegy halálra szántakul: mert látványossága lettünk a világnak, úgy angyaloknak,*

⁹⁶Tertullianus szarkasztikus modorban támadja ellenfeleit, hiszen a Bibliából nyilvánvaló, hogy az utolsó ítélet előtt meg kell történnie a halottak feltámadásának (Jn 11,24; Apcs 24,15; 1Kor 15,13; Jel 20,5 stb.), így az örök kárhozatra (vagy az örök üdvösségre) szóló végítélet is *testben* fog megtörténni. A feltámadás tagadása viszont gyakorlatilag az egész Kereszténység tagadásával ér fel (1Kor 15,12–21).

⁹⁷Itt a *censeo* kifejezést használja: ahogyan a *ensor* feladata az volt, hogy a római *senatus* tagjait érdemeik alap-ján megrostálja, ugyanúgy Isten is megválasztja az Egyház tagjait.

⁹⁸A kifejezést minden bizonnyal innen merítette: „*Krisztusnak a mi szolgálatunk által szerzett levele vagytok, nem tintával, hanem az élő Isten Szellemével írva*” (2Kor 3,3);

⁹⁹Az *exegerant* alanya az előző mondatban szereplő *mancipes*, ami egy jogi kifejezés: „haszonbérő, jótálló, kezes, vállalkozó, főbérő, tulajdonos” jelentésben. Ők mintegy „beszedték, behajtották” ezeken az egyháztagokon a különböző negatív magatartásokat.

¹⁰⁰Az *aculeus* (tővis, fullánk, átvitt értelemben csípős, éles beszéd) valószínűleg Cicerótól származik („élesebb hangvétet”, Cicero, *Plo Plancio* XXIV. 58. Nótári Tamás fordítása). Az *invidiát* (tkp. „irigység”) azért fordítottam végig „féltékenység”-nek, mert maga Isten is „féltőn szeretőnek” jelentette ki magát (2Móz 20,5; 34,14; 5Móz 4,24 stb.); a אַיְדִיָּה héber szó jelentése „féltékenység, irigység, harag”.

mint embereknek” (1Kor 4,9); és „szinte a világ szemetjévé lettünk, mindenkinek söpredékévé” (1Kor 4,13); „Nem vagyok-é apostol? Nem vagyok-é szabad? Nem láttam-e Jézus Krisztust, a mi Urunkat?” (1Kor 9,1) 8. És ezzel szemben ugyan miféle fölényesség az, amivel kijelentette: „Rám nézve pedig igen csekély dolog, hogy ti tőletek ítéltessem meg, vagy emberi ítéletnaptól; sőt magam sem ítélem meg magamat” (1Kor 4,3); „nehogy valaki dicsekedésemet alaptalanná tegye” (1Kor 9,15 RÚF); „Nem tudjátok-e, hogy angyalokat fogunk ítélni?” (1Kor 6,3). 9. Egyébként pedig mennyire szabad, mennyire nyílt a dorgálás, mennyire nyilvánvaló a szellem kardjának éle [ezekben a kijelentésekben]: „Immár beteltetek, immár meggazdagodtatok, nálunk nélkül uralkodásra jutottatok” (1Kor 4,8); és „Ha pedig valaki azt hiszi, hogy tud valamit, még semmit sem ismer úgy, amint ismernie kell!” (1Kor 8,2). 10. Vajon akkor sem ad egy pofont valakinek, amikor ezt mondja: „Mert kicsoda különböztet meg téged? Mid van ugyanis, amit nem kaptál volna? Ha pedig úgy kaptad, mit dicsekedsz, mintha nem kaptad volna?” (1Kor 4,7) Vajon nem veri szájba azokat? 11. „De nem mindenkiben van meg ez az ismeret; sőt némelyek a bálvány felől való lelkiismeretük szerint mind mai napig mint bálványáldozatot eszik, és az ő lelkiismeretük, mivelhogy erőtlén, megfertőztetik” (1Kor 8,7); „Így aztán, mikor az atyafiak ellen vétkeztek, és az ő erőtlén lelkiismeretüket megsértitek, a Krisztus ellen vétkeztek” (1Kor 8,12); azután már néven is nevezi őket: „Nincsen-e arra jogunk, hogy együnk és igyunk? Nincsen-e arra jogunk, hogy keresztyén feleségünket magunkkal hordozzuk, mint a többi apostolok is és az Úrnak atyjafiai és Kéfás?” (1Kor 9,4-5); és „Ha egyebek részesülnek a ti javaitokban, mért nem inkább mi?” (1Kor 9,12). 12. Hasonló módon őket is egyenként tollhegyre tűzi: „Azért aki azt hiszi, hogy áll, meglássa, hogy el ne essék” (1Kor 10,12); és „Ha pedig valakinek tetszik versengeni, nekünk olyan szokásunk nincsen, sem az Úr Egyházának” (1Kor 11,16). Ezzel a levélzáró formulával, amelybe egy átkot is belefoglalt: „Ha valaki nem szereti az Úr Jézus Krisztust, legyen átkozott! Maranatha”¹⁰¹ (1Kor 16,22), pedig mindenképpen egy bizonyos személyt döfött át.¹⁰²

De én mégis inkább annál a pontnál állok meg, ahol az apostol még szenvedélyesebb, ahol maga a parázna másoknak is bajt okozott. 14. „De mintha el se mennék ti hozzátok, úgy felfuvalkodtak némelyek. Pedig elmegyek hamarosan hozzátok, ha az Úr akarja; és megismerem a felfuvalkodottaknak nem a beszédjét, hanem az erejét. Mert nem beszédben áll az Istennek országa, hanem erőben. Mit akartok? Vesszővel menjek-é hozzátok, avagy szeretettel és szelídségnek szellemével?” (1Kor 4,18-21). 15. Mi következett ezután? „Általában hallatszik köztetek paráznaság, még olyan paráznaság is, amelyen a pogányok között sem említetik, hogy valaki atyjának feleségét elvegye. És ti fel vagytok fuvalkodva, és nem keseredtetek meg inkább, hogy kivettetnék közületek, aki ezt a dolgot cselekedte” (1Kor 5,1-2). 16. Kiért keseregnek? Természetesen azért, aki halott. Ki előtt keseregnek? Természetesen az Úr előtt, azért, hogy kivetessék közülük, de nem azért, hogy az Egyházon kívül kerüljön (mert nem Istentől kell kérni azt, ami az [Egyház] vezetőjének jogköre), hanem hogy a halál által – ami ennek a hús-testnek közös tulajdonsága, amely már [akkor] halott lett, amikor a lemoshatatlan

¹⁰¹ A *maranatha* (מָרְנָתָה) arámi kifejezés jelentése: „Jöjj, urunk!”; előfordul még a *Didakhé* 10,14-ben is. Értelmezéséhez lásd Moule 1960; Schulz 1962.

¹⁰² Egy kicsit azért erős kifejezés a *maledicto ... percussit* („átokkal átdöfni”) Pálra vonatkoztatva; hiszen az apostol aligha szokta az elhajló vagy visszacsúszott keresztyényekről készült vudubábukat vagy átokszövegeket túvel átszúrni, még ha a későbbi egyházban nem is volt teljesen ismeretlen ez a szokás (Wypustek 1997; Shandruk 2012).

tisztátalanság sorvasztó fogságába esett¹⁰³ – még teljesebb mértékben kelljen kivettetnie az Egyházból. 17. És ezért, mivel eközben ki lehetett vetni, arra ítélte, hogy az illet adják át a Sátánnak a test veszedelmére. Ezt követte annak a megátkozása, amit már az Ördögnek odadobtak, hogy az áldás esküje alól felmentessék, és soha többé vissza ne térhessen az egyház táborába.¹⁰⁴ 18. Ezen a helyen láthatjuk, hogy az apostol szigorúsága megoszlott: az ellen, akin felfuvalkodott és az ellen, aki vérfertőzést követett el – az előbbi ellen vesszővel, az utóbbi ellen ítélettel fegyverkezett fel. A vesszővel fenyegetett, az ítélettel kivégzést hajtott végre. Az előbbit csak suhogtatta, az utóbbival tüstént le is sújtott – ezzel korholt, amazzal ítélte. 19. Biztosra vehetjük, hogy a vessző felemelése után a korholt [személy] reszketni kezdett, az elítélt pedig a büntetésnek való kiszolgáltatása után elpusztult. Az előbbi az ütéstől félve azonnal megállt, az utóbbi pedig megfizette a büntetést.

20. Mikor ugyanez az apostol másodjára is [küldött] egy levelet a korinthosziaknak, teljes mértékben megbocsátott, de bizonytalan, hogy kinek, mivel sem a személyt, sem az ügyet nem nevezi meg. Össze fogom hasonlítani a tényeket a szövegben szereplő kifejezésekkel.¹⁰⁵ 21. Ha a vérfertőzéssel szembe helyezkedünk, akkor a felfuvalkodással is. Bizonyos, hogy az eset analógiája kellő mértékben fennmarad, mikor a felfuvalkodást korholtuk, a vérfertőzést elítéltük. A felfuvalkodottnak megbocsátatik, de csak a korholást követően; a vérfertőzőnek úgy tűnik, nem lett megbocsátva, minthogy elítéltetett. 22. Ha ő lett volna az, akinél féltő volt, hogy a túlságos bánat miatt felemészti magát, ezért megbocsátottak neki, a feddésben részesített illetőnél még mindig fennállt a felemésztődés veszélye, mivel elgyengült a fenyegetéstől, és szomorkodott a feddéstől. De azt, akit elítéltek – úgy gondoljuk – már a vétek és az ítélet felemésztette, akinek nem volt min szomorkodnia, hanem csak túrnie kellett azt, amin a szenvedése előtt kellett volna szomorkodnia. 23. Azért ha megbocsátunk – „*hogy meg ne csaljon minket a Sátán*” (2Kor 2,10) –, ott kell vigyázni, hogy kárt ne szenvedjünk, ahol még nem vezett el minden. Egy lezárult ügylet esetében nincs szükség elővigyázatosságra, de ott, ahol még semmi nincs veszve, igen. 24. Az elítélt azonban – mégpedig a Sátán tulajdonába [került] – már akkor elveszett az egyház számára, amikor ezt a gaztettet elkövette, nem is szólva arról, amikor [az egyház] esküt tett vele kapcsolatban.¹⁰⁶ Hogyan kellene attól félnie [az Egyháznak], hogy veszteséget szenved el amiatt, akit már részint magából kitaszítva elveszített, részint ítélet alá helyezve nem tudott megtartani? 25. Végül, mi értelme volna annak, hogy a bíró megbocsásson ott, ahol a [végső] ítéletet kihirdette, vagy ott, ahol a közben-szóoló határozatot felfüggesztette?¹⁰⁷ Természetesen arról a bíróról [van szó], aki nem szokta újra

¹⁰³ A *captivum esset immunditia inreperabili tabiosum* valószínűleg a leprára utal, mivel az ezzel fertőzött embereket a táboron kívülre kellett elűzni (4Móz 5,2).

¹⁰⁴ Tertullianus itt csupa katonai kifejezést használ: „eskü alóli felmentés” (*sacramento ... exauctoraretur*) ill. „a táborba való visszatérés” (*in castra ... reversura*). A római katonákat általában valamilyen szégyenteljes vétség (*ignominia*) miatt mentették fel a katonai eskü alól, ami együtt járt látványos megszégyenítésükkel (kitüntetések és rangjelzésüket letépték, fegyvereiket összetörték). A táborból kiűzték őket, sőt Rómába be sem léphettek, hanem egész életüket száműzetésben kellett tölteniük. Tertullianus ehhez hasonlítja azok sorsát, akiket paráznaság miatt kivetnek az egyházból.

¹⁰⁵ A *sensus* itt a szóalak (vagy mondat) jelentésére vonatkozik.

¹⁰⁶ Úgy tűnik, volt egy sajátos „kiátkozó” esküformula, amit az Egyház tagjai elmondtak azzal a személlyel kapcsolatban, akit át akartak adni a Sátánnak „a test veszedelmére”.

¹⁰⁷ A római jog *sententia* alatt vagy általában határozatot, vagy a perben hozott véghatározatot érti. Néhol ez utóbbit kifejezetten *sententia definitivának* nevezik, megkülönböztetésül a „közben-szóoló határozat”-tól (*interlocu-*

felépíteni azt, amit lerombolt, nehogy bűnösnek tartsák (Gal 2,18).¹⁰⁸ 26. Nosza, [vizsgáld meg hát], hogy vajon [Pál apostol] nem szomorított-e meg oly sok embert az első levelében, vajon senkit se dorgált-e meg, senkit se rémített-e meg – még ha csak arra az egy vérfertőzőre sújtott is le –, vajon egyetlen ügyében se okozott pánikot, nem rémisztette-e meg a kevélyt – vajon nem kellene jobban gyanakodnod, és hívebben érvelned egy olyannal kapcsolatban, aki akkorra már teljesen idegen volt a korinthusiaknál ugyanabból az ügyből [kifolyólag], azért, hogy megszorította, megrettenve, és a gyásztól megkeseredve – mivel bűnének mérsékelt volta megengedte azt – végül kegyelmet nyerjen – és ezt te úgy magyarázod, hogy ezt a kegyelmet egy vérfertőző parázna kapta? 27. Ezt [az esetet] úgy kellene olvasnod, mintha azt nem egy levélben, hanem magában az apostol tanításában¹⁰⁹ [olvasnád], amit egyértelműen inkább az ő erkölcsi tisztessége, mint az íróvesszője jegyzett le, nehogy Pált, Krisztus apostolát (2Kor 1,1), a nemzetek tanítóját a hitben és igazságban, a választott edényt (Apcs 9,15), az Egyház alapítóját, a tanítás őrzőjét, olyan könnyelműséggel vádold, hogy vagy meggondolatlanul elítélt olyasvalakit, akit később fel akart menteni; vagy meggondolatlanul olyasvalakit mentett fel, akit később, kevésbé meggondolatlanul, elítélt volna; egyedül azt a fajta paráznaságot, amely az egyszerű szemérmertlenségből következik, nem is beszélve a vérfertőző házasságról, az istentelen bujaságról, és az apagyilkos vágyról – amit még összehasonlítani se volt hajlandó a pogányokéval, attól félve, hogy szokásosnak gondolják –, ezt távollétében ítélte meg, nehogy a haladékból a bűnös húzzon hasznot, az Úr erejét tanúul szólítva bűnösnek mondta ki, nehogy az ítéletet ember[től valónak] tartsák. 28. Így tehát játszott volna úgy a saját szellemével, mint az Egyház angyalával és az Úr erejével, ha visszavonja azt, amit az ő tanácsukra [hivatalosan] kihirdetett.

Ugyanaz a téma folytatódik

XV. 1. Ha ennek a levélnek a sorrendjéből következtetsz az apostol szándékára: még abból sem következik az, hogy el akarta törölni a vérfertőzést, és amiatt sem kell szégyenkeznie az apostolnak, hogy ellentmondott volna későbbi véleményének. 2. Mert ugyan miféle dolog volna – különösen azután, hogy biztosította jogát a vérfertőző paráznának az Egyház békéjébe történő visszatérésre –, ha rögvest rátérne a tisztátalanságoktól való tartózkodásra, a szennyfoltok eltávolítására, a szentségre történő buzdításra, mintha kevéssel korábban nem épp az ellenkezőjéről hozott volna rendeletet? 3. Hasonlítsd össze hát, vajon nem az ő dolga volt-e azt mondani: „*Annakokáért, mivelhogy ilyen szolgálatban vagyunk, amint a kegyelmet nyertük, nem csüggedünk el, hanem le-*

tio). Ez utóbbi szerepel Tertullianusnál is. A *sententia* és az *interlocutio* között az volt a különbség, hogy míg a véghatározat mindig jogerőre emelkedett, az *interlocutio* csak kivételesen emelkedett jogerőre, ekkor azonban ugyanazon jogorvoslattal volt megtámadható, mint az előző. Ilyen római jogi alapokon különböztette meg a későbbi kánonjog is a *sententia definitívát* és a *sententia interlocutoriát*, és ez utóbbiakat aszerint, hogy csak a pervezetésre vonatkoztak vagy a véghatározatra is befolyással voltak, tiszta vagy vegyes közbeszóló határozatokra (*mera* és *mixtae*) osztották. (Márkus Dezső (szerk.): *Magyar jogi lexikon*. Budapest: Pallas, 1898, I. 35.)

¹⁰⁸ A mondat a következő igehelyre utal: „Mert, ha amiket elrontottam, azokat ismét fölépítem, önmagamat teszem bűnössé” (Gal 2,18).

¹⁰⁹ A *secta* vonatkozhat magára a gyülekezetre is (vö. *De monogamia* 11,1), de ugyanúgy jelent „kövezett utat” (*secta via*), életpályát, tant, bölcséleti rendszert.

mondunk a szégyen takargatásáról” (2Kor 4,1–2) – aki nemcsak a szégyent, hanem a nyilvánvaló bűnt is elítélte. 4. Vajon nem ugyanennek [az apostolnak] volt a dolga mentegetőzni valamilyen szemérmertlenség miatt, aki számos munkája közepette, szükségek és nyomások, böjtölések és virrasztások után, a tiszta erkölcsről prédikált? 5. Vajon nem az ő dolga volt-e a közösségbe visszafogadni azokat a kitzasztottakat, akikről azt írta: „*Mi szövetsége van igazságnak és hamisságnak? Mi közössége a világosságnak a sötétséggel? És mi egyezése Krisztusnak Béliállal? Vagy mi köze hívőnek hitetlenhez? Vagy mi egyezése Isten templomának bálványokkal?*” (2Kor 6,14–16). 6. Vajon nem azt kellett volna-e folyamatosan hallania: „és milyen módon teszel különbséget [azok között], amiket fentebb [ti. a korinthosziakhoz írt első levélben] a vérfertőzés megbocsátásával összekapcsoltál?” Ennek az egyházban történő ismételt összekapcsolásával az igazság a jogtalansággal egyesül; a sötétség a világossággal lesz közösségben; Béliál Krisztussal fog kiegyezni; és a hitetlen a hívővel együtt fog a szentségekből részesülni. 7. És látják majd a bálványok: az Isten templomának meggyalázója egyesül az Isten templomával. Mert ugyanitt azt is mondja: „*Mert ti az élő Istennek temploma vagytok, amint az Isten mondotta: Lakozom bennük és közöttük járok; és leszek nekik Istenük, és ők én népem lesznek. Annakokáért menjetek ki közülük, és szakadjatok el, azt mondja az Úr, és tisztátalant ne illessetek*” (2Kor 6,16–18). 8. Ebből azt is nyilvánvalóvá teszed, apostolunk, hogy különösen a tisztátalanságok ekkora örvény[be került hívőnek] nyújtod kezdet,¹¹⁰ mikor ezenfelül még azt is hozzáteszed: „*Mivelhogy azért ilyen ígéreteink vannak, szeretteim, tisztítsuk meg magunkat minden testi és lelki tisztátalanságtól, Isten félelmében vivén véghez a mi megszentelésünket*” (2Kor 7,1). Kérdezlek téged: aki ilyen [mondatokat] vésett bele az értelmünkbe, visszahívna egy paráznát az Egyházba? Vagy épp azért írta [ezeket], nehogy neked úgy tűnhessen most, hogy visszahívta őt?

Ezek egyformán kell, hogy előírásaként szolgáljanak a múltban megtörtént eseteknek, és előre megítélik azokat, amik ezután fognak előfordulni. 10. A levél vége felé ugyanis azt mondja: „*mikor újra odamegyek, megaláz engem az én Istenem ti köztetek, és sokakat megsíratok azok közül, akik ezelőtt vétkeztek és meg nem tértek a tisztátalanságból, paráznaságból és bujaságból, amit elkövettek*” (2Kor 12,21) – természetesen nem azt határozta el, hogy újra visszafogadja azokat, akiket az Egyházban talál, ha megbánást tanúsítanak, hanem hogy meg kell gyászolni és kétség nélkül ki kell vetni őket, minthogy eltékozták a bűnbocsánatot. 11. Egyébként nem is vág egybe, hogy a közösségről valami olyasmit nyilatkoztasson ki itt, aki tagadta, hogy a fény és a sötétség, az igazság és igazságtalanság között [bármiféle közösség volna]. De hagyják csak figyelmen kívül az apostolt mindazok, akik valami az emberi természettel és annak céljával ellentéteset, az ő tanításainak betűjével és szellemével ellenkezőt¹¹¹ értenek alatta, azt feltételezve róla, hogy ő, minden szentség tanítója – még a saját példáján keresztül is –, minden tisztátalanság kiátkozója és megbüntetője, gyorsabban visszafogadta az Egyházba a vérfertőzött, mint valamely emberibb bűnöst.

Pál apostol kijelentései következetesek

¹¹⁰ A tegeződő forma az *o apostole* megszólítással már a mondat elején sejtette, hogy Tertullianus ironizál.

¹¹¹ Kissé merészen fordítottam a *contra formam et regulam doctrinarum eius [sc. apostoli]* kifejezéseket.

XVI. 1. Szükséges tehát, hogy folyamatosan rámutassunk az apostolra, akiről én azt állítom, hogy olyan a korinthosziakhoz írt második levélben is, amilyenek valamennyi levelében megismerem. Ő az, aki az első levelében – mindenki közül elsőként – Isten templomát felavatta: „*Nem tudjátok-é, hogy ti Isten temploma vagytok, és az Isten Lelke lakozik bennetek?*” (1Kor 3,16). 2. Ugyancsak ő az, aki a templom megszentelése és kitisztítása érdekében megírta a templomóri törvényt:¹¹² „*Ha valaki az Isten templomát megrontja, megrontja azt az Isten. Mert az Istennek temploma szent, ezek vagytok ti*” (1Kor 3,17). 3. Nos, ki vele, ki volna az, aki egy Isten által mindenestől romlásra kárhoztatott, azaz a Sátán számára a test veszedelmére átadott embert visszahelyezne, miután ezzel is aláátmasztotta: „*Senki se csálja meg magát*” (1Kor 3,18), vagyis senki se feltételezze, hogy Isten által mindenestől romlásra kárhoztatottat újra vissza lehetne helyezni? 4. Csakúgy, mint a több [bűn] esetében – sőt mi több, azokat megelőzve! – kikötötte, hogy a házasságtörők, paráznák, puhányok és férfiakkal együtt hálók¹¹³ nem lesznek Isten országának örökösei. „*Ne tévelyegjete*” (1Kor 6,9) – tudniillik [tévelyegtek], ha azt gondoljátok, hogy örökölni fogják. 5. Akiktől pedig elvették a királyságot, természetes, hogy azt sem engedik meg, hogy abban éljenek. Azt is hozzátéve: „*Ilyenek voltatok pedig némelyek, de megmosattatok, de megszenteltettetek, de megigazítottatok az Úr Jézusnak nevében és a mi Istenünk Lelke által*” (1Kor 6,11), kijelentette, hogy amennyire ezeket a vízkeresztség előtt elkövetett bűnüket rendezettnek tekinti, a vízkeresztség után elkövetetteket annyira nem engedi el, ezért azokat nem lehet ismételten lemosni. 6. Ismerd fel Pálban a tanítás rendíthetetlen oszlopát: „*Az eledelek a hasnak és a has az eledeleknek rendeltetett. Az Isten pedig mind ezt, mind amazokat eltörli. A test azonban nem a paráznaságnak rendeltetett, hanem az Úrnak*”: „*Teremtünk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra... teremté tehát az Isten az embert az ő képére, Isten képére teremté őt: férfivá és asszonnyá teremté őket*»; „*és az Úr a testnek*”: „*És az Ige testté lett*”.¹¹⁴ 7. „*Az Isten pedig az Urat is feltámasztotta, minket is feltámaszt az ő hatalma által*” (1Kor 6,14), tudniillik amiatt, hogy a testünk is kapcsolódik Hozzá. 8. Éppen ezért: „*Nem tudjátok-e, hogy a ti testetek a Krisztusnak tagjai?*” (1Kor 6,15). Mivel a Krisztus is Isten Temploma: „*Rontsátok le a templomot, és három nap alatt megépítem azt!*” (Jn 2,19). – „*Nem tudjátok-é, hogy a ti testetek a Krisztusnak tagjai? Elszakítva hát a Krisztus tagjait, paráznának tagjaivá tegyem? Távol legyen. Avagy nem tudjátok-é, hogy aki a paráznával egyesül, egy test vele? Mert ketten lesznek, úgymond, egy testté. Aki pedig az Úrral egyesül, egy szellem ő vele. Kerüljétek a paráznaságot*” (1Kor 6,15–18).

9. Ha visszavonható a megbocsátással, hogyan meneküljek tőle, ha újra házasságtörővé válok? Semmit sem érek el azzal, ha menekülök tőle; hiszen úgyis egy testté válok azzal, akihez hozzáta-

¹¹² A *lex aedicularis* (templomóri törvény) Tertullianus neologizmusa, bár a képet *Az asszonyi cicomáról* című munkájában is felhasználta: „Valamennyien az Isten temploma vagyunk, a Szentlélek vett hajlékot bennünk, és Ő szentelt föl minket. És e templom öre s egyben főpapja a szemérem. Semmi tisztátalant és gonoszat nem enged oda, hogy a benne lakó Isten meg ne sértődjék, s el ne hagyja fertőzött otthonát” (*De cultu feminarum* II. 1.1, Városi István fordítása).

¹¹³ A teljes ígevers így hangzik: „*Ne tévelyegjete; se paráznák... se házasságtörők, se pulyák, se férfiszexplésítők ... nem örökölhetik Isten országát*” (1Kor 6,9-10). Tertullianus a *πόρνοι, μοιχοί, μαλακοί* és *ἀρσενοκοίται* görög szavakat adja vissza a *moechus, fornicator, mollis* és *masculorum concubitor* kifejezésekkel. A kérdésnek az utóbbi évtizedekben hatalmas szakirodalma lett, lásd pl. Malick 1993; Elliott 2004; Harper 2012.

¹¹⁴ Az „alap-ige”, amibe belehelyezi a két másik, »bizonyító erejű igét«: 1Kor 6,13; illetve 1Móz 1,26-27 és Jn 1,14.

padok az együttlétben. „Minden bűn, melyet az ember cselekszik, a testen kívül van, de aki paráználkodik, a maga teste ellen vétkezik” (1Kor 6,18). 10. Ám ezt a mondást nehogy a paráznaságra szóló engedélyként használd, azon az alapon, hogy olyan dolog ellen fogsz vétkezni, ami a tiéd, és nem az Úré, elvesz téged magadtól, és – ahogy elhatározta – Krisztusnak ad: „nem a magatokéi vagytok” (1Kor 6,19), nyomban hozzátéve, hogy „áron vétettetek meg” – tudniillik az Úr vérén –, „dicsőítsétek azért az Istent a ti testetekben” (1Kor 6,19). 11. Lásd meg, hogy aki ezt parancsolta, megbocsátott-e annak, aki megbecstelenítette az Urat, s kivetette Őt a saját testéből, mégpedig a vérfertőzés által.

12. Ha az apostol minden tudását magadba akarod szívni, értsd meg, hogy az erkölcsfelügyelet¹¹⁵ mily nagy bárdjával vágja, irtja, pusztítja a vágyak minden erdejét, nem engedi meg, hogy bármelyik újra ágat hajtson; vedd észre, hogy arra vágyik: a lelkek még a természet törvényes gyümölcsetől – a házasság gyümölcseről¹¹⁶ beszélnek – is tartsanak böjtöt. 13. „Amik felől pedig írtatok nekem, jó a férfiúnak asszonyt nem illetni. De a paráznaság miatt minden férfiúnak tulajdon felesége legyen, és minden asszonynak tulajdon férje. A feleségének adja meg a férj a köteles jóakaratot; hasonlóképpen a feleség is a férjének” (1Kor 7,1–3). 14. Ki ne tudná, hogy akarata ellenére lazította meg ennek a jónak [a házasságnak] kapcsát, azért, hogy ellenálljon a paráznaságnak? De ha valakinek elnézte, vagy el fogja nézni [a paráznaságot], akkor természetesen a saját gyógy módját hiúsítja meg, és azt fogják hinni, hogy akkor most már az önmegtartóztató házasságok megzabolázására lesz kénytelen, ha a paráznaságtól, ami miatt a házasságkötés meg van engedve, nem fognak félni. Mert nem fognak félni attól, ami úgylát meg lesz bocsátva. 15. És mégis bevallja: csak engedményként hagyta jóvá a házasságot, de nem parancsolta. Mert azt akarja, hogy mindenki vele legyen egyenlő.¹¹⁷ De onnan, ahol a megengedett dolgokat is csak engedményképpen adják meg, ki reménykedne azokban, amik tilalmasak? Az egyedülállóknak és az özvegyeknek is azt mondja – saját példáját alapul véve –, hogy jó, ha megmaradnak [a jelenlegi állapotukban], de ha nincs elég erejük hozzá, házassodjanak meg, „mert jobb házasságban élni, mint égni” (1Kor 7,9). 16. Kérdem én, melyik tűztől rosszabb elégni: a vágyakozásától, vagy a büntetésétől? Ha viszont a paráznaság kegyelmet kap, nem ég a vágyakozásától. De az apostol feladata inkább az, hogy a büntetés tüzére figyelmeztessen. Ha ugyanis a büntetés az, ami „ég”, akkor nincs kegyelem a paráznaságnak, amelyre büntetés vár. 17. Miközben tiltja a válást, helyett az Úrnak a házasságtörés elleni parancsával vagy az özvegyességben való megmaradást, vagy pedig a megbékélést írja elő, mivel ha „valaki elbocsátja feleségét, paráznaság okán kívül, paráznává teszi azt; és aki elbocsátott asszonyt veszen el, paráználkodik” (Mt 5,32). 18. Milyen hatalmas gyógymódokat nyújt a Szent Szellem annak érdekében, nehogy újból megengedjék azt, amit ő nem akar újból elnézni! Ha mármost azt mondja, hogy mindenkor legjobb dolog ez az ember számára: „Feleséghez köttetél? Ne keress elválást!” (1Kor 7,27a) – hogy ne adj helyet a paráznaságnak. „Megerszabadultál feleségedtől?”

¹¹⁵ A *censura* a köztársaság kori Rómában a *ensor* feladatköre volt, ami kiterjedt a pénzügyek, valamint a polgárok katonáskodási kötelezettségének, illetve erkölcsének a felügyeletére. Tertullianus nyilván az utóbbi értelmére utal (*censura morum*).

¹¹⁶ A mondatban a *frux* és a *pomum* kifejezés szerepel, jobb híján mindkettőt gyümölcsnek fordítottam. Csábító lett volna a második kifejezést „almá”-val visszaadni – utalva ezzel a bűnbeesésre, ami a nyugati egyházi hagyomány szerint egy alma (*malum*) elfogyasztásával történt meg –, de a *pomum* sokkal több értelmű.

¹¹⁷ Tudniillik abban, hogy Pálnak nem volt felesége, vagyis cölibátusban élt.

Ne keress feleséget” (1Kor 7,27b) – hogy neked kedvezzen az alkalom. 19. *„De ha veszel is feleséget, nem vétkezel; és ha férjhez megy is a hajadon, nem vétkezik; de az ilyeneknek háborúságuk lesz a testben”* – még itt is engedékeny a kímélet miatt.¹¹⁸ *„Az idő rövidre van szabva ezentúl, azért akiknek van is feleségük, úgy legyenek, mintha nem volna... mert elmúlik e világnak ábrázatja”* (1Kor 7,28–29.31); tudniillik annak a világnak, amelyik már nem vágyik a *„Szaporodjatok és sokasodjatok!”* [parancsának] betöltésére. 20. [Az Isten] azt akarja, hogy aggodalmaskodás nélkül éljük az életünket, mivel *„aki házasság nélkül van, arra visel gondot, ami az Úr é, mimódon kedveskedhessék az Úrnak; aki pedig feleséget vett, a világiakra visel gondot, mimódon kedveskedhessék a feleségének”* (1Kor 7,32–33). Kijelenti, hogy jobban teszi az, aki szűzen megőrzi leányát, mint az, aki kiházassítja. 21. Éppen úgy azt a nőt is boldogabbnak tartja, akik miután a hitbe való belépést követően elvesztette a férjét, örömet megragadja az özvegység lehetőségét. Ha mindezeket az önmegtartóztatásra vonatkozó tanácsokat mint isteni [végzéseket] parancsolja, mert – úgymond – *„hiszem, hogy bennem is Istennek Szelleme van”* (1Kor 7,40), 22. ki az az arcátlan közbenjárója minden szemérmertlenségnek; ki az a paráznák, házasságtörök és vérfertőzők ügyvédje, amiknek tiszteletére ezt az ügyet felvállalta a Szent Szellem ellenében, hogy hamis bizonyítást idézzon az Ő apostolától? 23. Pál, aki a hús-test szükségéit még az erkölcs jogcímén létrejött [házasságokból] is ki akarta törölni, nem bocsátott meg semmi ilyesmit. Nem a házasságtörésnek, hanem épphogy a házasságnak bocsátott meg! Nem a fajtalanságot, hanem épphogy a frigyét kímélte! Megkísérli, hogy még a természetnek se tegyen engedményt, és éppen ő hízelegne a bűnnek? Még a megáldott házasságot is korlátozni igyekszik, nehogy felmentést adjon annak, ami átok alatt van!

24. Már csak az az egy maradt hátra neki: hogy a hús-testet a piszoktól megtisztítsa; a szennyfoltoktól ugyanis nem tudja.¹¹⁹ De ez a szokás a perverz és tudatlan eretnekeknel, és már az összes pszichikusnál is: felfegyverkezni egy kétértelmű fejezet biztosította lehetőséggel az egész szöveg mondatainak hadseregével szemben.

Az apostol következetessége egyéb leveleiben

XVII. 1. Szólíts engem az apostoli csatasorba, nézd leveleit: valamennyi a szemérem, a szentség védelmén örködik; valamennyi lövedékeit a tobzódás, a szabadosság és a bujaság dolgai ellen irányítja. 2. Mit ír végül a thesszalonikaiaknak? *„Mert a mi buzdításunk nem hitetésből van, sem nem tisztátalanságból, sem nem álnokságból”* (1Thesz 2,3), továbbá: *„Mert ez az Isten akarja, a ti szentté lételetek, hogy magatokat a paráznaságtól megtartóztassátok; hogy mindenitek szentségben és tisztességben tudja bírni a maga edényét, nem kívánság gerjedelmével, mint a pogányok, akik nem ismerik az Istent”* (1Thesz 4,3–5). 3. Mit olvasnak a galaták? *„A testnek cselekedetei pedig nyilvánvalók”*. De melyek azok? Első helyre teszi a paráznaságot, tisztátalanságot, bujaságot, *„melyekről előre mondom nektek, amiképpen már ezelőtt is mondtam, hogy akik ilyeneket cselekszenek, Isten országának örökösei nem lesznek”* (Gal 5,19–21). 4. A rómaiak pedig mit tanulnának meg inkább, mint hogy ne hagyják el az Urat, miután hitre jutottak. *Mit mondunk tehát? Megmaradjunk-e a bűnben,*

¹¹⁸ Itt az igét parafrázálva adta vissza. Pál szavaival: *„én pedig kedveznék nektek”*.

¹¹⁹ A mondatban a *sordes* (természetes piszok) és a *macula* (erkölcsi szennyfolt) van szembeállítva.

hogya a kegyelem annál nagyobb legyen? Távol legyen: akik meghaltunk a bűnnek, mimódon élénk még abban? 5. Avagy nem tudjátok-é, hogy akik megkeresztelkedtünk Krisztus Jézusba, az ő halálába keresztelkedtünk meg? Eltemettünk azért ő vele együtt a keresztség által a halálba: hogy miképpen feltámasztatott Krisztus a halálból az Atyának dicsősége által, azonképpen mi is új életben járjunk. 6. Mert ha az ő halálának hasonlatossága szerint vele eggyé lettünk, bizonyára feltámasztásáé szerint is azok leszünk. Tudván azt, hogy a mi ömberünk ő vele megfeszítettett, hogy megerőtlenüljön a bűnnek teste, hogy ezután ne szolgáljunk a bűnnek: mert aki meghalt, felszabadult a bűn alól. Hogyha pedig meghaltunk Krisztussal, hisszük, hogy élünk is ő vele. Tudván, hogy Krisztus, aki feltámadott a halálból, többé meg nem hal; a halál többé rajta nem uralkodik, 7. mert hogy meghalt, a bűnnek halt meg egyszer; hogy pedig él, az Istennek él. Ezenképpen gondoljátok ti is, hogy meghaltatok a bűnnek, de éltek az Istennek a mi Urunk Jézus Krisztusban” (Róm 6,1–11). 8. Ezért, mivel Krisztus egyszer halt meg, senki, aki Krisztust követve meghalt a bűnnek, nem élhet újra a bűnért, és különösen ekkora bűnökért. Vagy ha a paráznaságot és a házasságtörést újból el lehetne követni, akkor az is lehetséges volna, hogy Krisztus újra meghaljon.

9. Sőt, az apostol megtiltja, hogy a bűn uralkodjon a mi halandó testünkben, amelynek a testi gyengeségét ismerte. Mert amiként felajánlottátok tagjaitokat a tisztátalanság és az igazságtalanság szolgálatára, úgy most is ajánljátok fel azokat az igazság a szentség szolgálatára. 10. Mert ha tagadta is, hogy valami jó lakozik a hús-testében, de [csak] a betű törvénye szerint,¹²⁰ amelyben volt; a Szellem törvénye szerint azonban, akivel bennünket is összekapcsolt, megszabadít minket a hús-test erőtlenségéből. „Mert a Jézus Krisztusban való élet szellemének törvénye megszabadított engem a bűn és a halál törvényétől” (Róm 8,2). 11. Bár úgy tűnhet, hogy ezt részben a judaizmus szempontjából vitatja, de felénk irányítja a tanítás egészét és teljességét, azok miatt, akik a Törvény alatt görnyednek, „az Isten az ő Fiát elbocsátván bűn testének hasonlatosságában és a bűnért, kárhoztatta a bűnt a testben. Hogy a törvénynek igazsága beteljesüljön bennünk, kik nem test szerint járunk, hanem Szellem szerint. Mert a test szerint valók a test dolgaira gondolnak; a Szellem szerint valók pedig a Szellem dolgaira” (Róm 8,3–5). Megerősítette, hogy a testi érzékiség maga a halál, s egyben az Istennel való ellenségeskedés is, és [kijelentette, hogy] azok, akik testben vannak – vagyis a testi érzékiség állapotában – nem lehetnek kedvesek Isten előtt. 13. És, „ha test szerint éltek – mondja –, meghaltok” (Róm 8,13). De mit értsünk „testi érzékiségen” és „test szerinti életen”, ha nem valami olyasmit, amit szégyell megnevezni? A test egyéb [cselekedeteit] ugyanis még az apostol is megnevezte volna.

14. Hasonlóképpen az efeszosziaknak is, miközben felidézi a múltat, a jövőre figyelmeztet: „Akik között forgolódtunk egykor mi is mindnyájan a mi testünk kívánságaiban” (Ef 2,3). Figyelmeztette azokat, akik megtagadták magukat, tudniillik keresztényi mivoltukat azáltal, hogy átadták magukat minden tisztátalanság megcselekvésére, hogy „ti pedig nem így tanultátok a Krisztust” (Ef 4,20). 15. És ha újra azt mondja: „Aki lopott, többé ne lopjon” (Róm 4,28) – hallgat [arról], hogy aki addig bujálkodott, ezentúl ne bujálkodjék; és aki addig paráználkodott, többé ne paráználkodjék. Mert ezeket (a figyelmeztetéseket) is hozzáadta volna, ha szokása lett volna az ilyesféléknek is

¹²⁰ „Mert tudom, hogy nem lakik én bennem, azaz a testemben jó” (Róm 7,18). — *Secundum legem litterae* (a betű törvénye szerint): Pál apostol megtéretlenül a Törvény betűjének szolgálatában állt (vö. Róm 7,6; 2Kor 3,6).

kegyelmet nyújtani, vagy teljességgel meg akart bocsátani az [az apostol], csakhogy ő még szótól sem akart beszennyeződni. 16. „*Semmi rothadt beszéd a ti szátókból ki ne származzék! Paráznaság pedig és tisztátalanság teljességgel ne is neveztessek közöttetek, amint szentekhez illik*” (Ef 4,29), tehát nem hogy mentegezné, [hanem hozzáteszi:] „*Mert azt jól tudjátok, hogy egy paráznának is, vagy tisztátalannak, vagy fősvénynek, ki bálványimádó, nincs öröksége a Krisztusnak és Istennek országában. Senki titeket meg ne csaljon üres beszédekkel, mert ezekért jó az Isten haragja a hitetlenség fiaira*” (Ef 5,5–6). 17. Ki más csalna meg üres beszédekkel, ha nem az, aki kihirdeti, hogy a házasságtörés megbocsátható?¹²¹ Nem látja, hogy ennek alapjait is az apostol ásta ki, mikor megzabolázza a részegeskedést és a lakomázást, ahogy itt is: „*És meg ne részegedjetek bortól, miben kicsapongás van*” (Ef 5,18). 18. Megmutatja a kolosszeieknek is, hogy [a test] mely tagjai hoznak halált a földön: a paráznaság, a tisztátalanság, a bujaság, a gonosz vágy és a trágár beszéd.¹²²

Add fel már azt az egyetlen mondatot, amihez ragaszkodsz, ennyi és ilyen [jelentős] mondat hatására! A keveset a sok; a bizonytalanat a biztos; a homályost a világos [helyek] borítják árnyékba. 19. Még akkor is, ha az apostol biztosan kegyelmet adott annak a korinthoszinak a paráznaság miatt, az egy másik eset lenne, amit – saját tanításának ellentmondva – egyetlen egyszer, az adott helyzetnek megfelelően tett. Elutasította a körülmétélést, de egyedül Timóteust mégis körülmételtette (Apcs 16,3).

Válasz egy pszichikus ellenvetésére

XVIII. 1. „De ezek [az igehelyek] minden szemérmertlenség tiltására és minden szemérmesség érvényesítésére vonatkoznak, mégis helyet adva a kegyelem számára, amit nem tagadnak meg azon nyomban, ha a bűnököt elítélik, mivel a kegyelem ideje nem esik egybe az ítéletével, amit az előbbi kizár.” 2. Ez a bölcselkedés következik a pszichikusok részéről, és ennek megfelelően erre a helyre tartogattuk azokat [az igehelyeket], amelyek alapján az ilyesféle eseteknél még régente¹²³ is nyíltan megtagadták az egyházi közösséghez [való tartozást]. Mert Salamon is a *Példabeszédek*ben, amit [görögül] *Paroimiainak* mondunk, kiváltképpen a házasságtörésről beszél úgy, hogy az sohasem engesztelhető ki: „*Aki pedig asszonnyal paráználkodik, bolond; aki magát el akarja veszteni, az cselekszi ezt! Vereséget és gyalázatot nyer, és az ő gyalázata el nem töröltetik. Mert a féltékenység a férfiú haragja, és nem cselekszik kegyelmességgel a bosszúállásnak napján*” (Péld 6,32–34). 4. Ha azt hiszed, hogy ezt a pogányokról mondta; már hallottad, mit mondott egész biztosan a hívőkről Ézsaiás álta: „*Távozzatok, távozzatok, gyertek ki, onnan, tisztátalant ne illessetek*” (Ézs 52,11). Ezt találd mindjárt a *Zsoltárok* [elején]: „*Boldog ember az, aki nem jár gonoszok tanácsán, bűnösök útján meg nem áll, és csúfolódók székében nem ül*” (Zsolt 1,1). 5. Akinek hangja később [így szól]: „*Nem ültem együtt hivalkodókkal, és alattomosokkal nem barátkoztam. Gyűlölöm a rosszak tár-*

¹²¹ Újra visszatér az eredeti témára: a római püspök által kihirdetett (a *contio* = „a népgyűlésen beszédet tart” igét használja) bűnbocsánatra.

¹²² A teljes ige így szól: „*Öldököljétek meg azért a ti földi tagjaitokat, paráznaságot, tisztátalanságot, bujaságot, gonosz kívánságot és a fősvénységet, ami bálványimádás; melyek miatt jó az Isten haragja az engedetlenség fiaira; melyekben ti is jártatok régen, mikor éltetek azokban. Most pedig vessétek el magatoktól ti is mindazokat; haragot, fölgerjedést, gonoszságot és szátókból a káromkodást és gyalázatos beszédet*” (Kol 3,5–8).

¹²³ Itt természetesen az Ószövetség korszakára utal.

saságát, és a gonoszokkal együtt nem ülök”, és: „Ártatlanságban mosom kezemet, és oltárodát gyakorlom Uram!” (Zsolt 26,4–6); mintha egyes számban [utalna] többekre, mivel „Az irgalmashoz irgalmas vagy: a tökéleteshez tökéletes vagy. A tisztával tiszta vagy; s a visszához visszás vagy” (Zsolt 18,26–27). 6. És másutt: „A gonosznak pedig ezt mondja Isten: Miért beszélsz te rendeléseimről, és veszed szádra az én szövetségemet? Hiszen te gyűlölöd a fenyítést, és hátad mögé veted rendelésimet! Ha tolvajt látsz, mellé adod magad, és ha paráznákat, társalkodol velük” (Zsolt 50,16–18). 7. Ezekből [az igékből] tanítatva mondja az apostol is: „Azt írtam néktek ama levelemben, hogy paráznákkal ne társalkodjatok. De nem általában e világ paráznáival – és a többi –, mert hiszen így ki kellene e világból mennetek. 8. Most azért azt írom néktek, hogy ne társalkodjatok azzal, ha valaki atyafi léte re parázna, vagy bálványimádó (mert mi más kapcsolódna össze ennyire?¹²⁴), vagy csaló (mert mi más lenne ennyire közeli?) és a többi, „az ilyennel még együtt se egyetek” (1Kor 5,9–11) – nem is szólva az úrvacsoráról –; mivel „egy kicsiny kovász az egész tésztát megposhasztja” (1Kor 5,6). 9. Ugyancsak azt írja Timóteusnak: „A kézrátevést el ne hirtelenkedd, se ne légy részes a más bűneiben” (1Tim 5,22); és az efeszosziaknak: „Annakokáért ne legyetek részesei ezeknek, mert régen sötétség voltatok” (Ef 5,7–8); majd még nagyobb nyomatékkal: „Ne legyen közössétek a sötétségnek gyümölcstelen cselekedeteivel, hanem inkább meg is feddjétek azokat, mert amelyeket azok titokban cselekesznek, éktelen dolog csak mondani is” (Ef 5,11–12). 11. Mi lenne éktelenebb a szemérmelenségnél? Ha még arra is figyelmezteti a thesszalonikaiakat, hogy egy dologtanul élő testvértől is húzódjanak félre (2Thesz 3,6), akkor mennyivel inkább egy parázna módon élőtől?

Mivel ezek Krisztus tanácsai, aki szereti az Egyházat, és önmagát adta érte, hogy megszentelje, a vízkeresztségben és az Igében megtisztítva, és egy szeplő és ránc nélküli dicsőséges Egyházat fog maga elé állítani, amely szent és feddhetetlen (Ef 5,25–27), tudniillik ebből következően az öregség ránca nélküli, mint ifjú szűz; a paráznság szennye nélküli, mint menyasszony; és a becselenség gyalázata nélküli, mint aki megtisztított.

12. Mi van, ha még ezen a ponton azzal vágsz vissza, hogy el kell venni az úrvacsorát a bűnösöktől, különösen a testet beszennyezőktől, de csak időlegesen, tudniillik amíg helyre nem áll a bűnbánat útjára lépve, az Isten kegyelmével összhangban, amely inkább akarja, hogy a bűnös megtérjen, mint hogy elveszen (Ezék 33,11). Ez az alapja a ti vélekedéseiteknek, amit minden oldalról meg kell támadni. Mert azt mondjuk: ha az isteni kegyelem újra meg akart volna nyilvánulni azoknak, akik a vízkeresztség után buktak el, az apostol így szólt volna: „Ne legyen közössétek a sötétségnek gyümölcstelen cselekedeteivel” (Ef 5,11) – kivéve ha bűnbánatot gyakorolnak; és: „az ilyenekkel együtt se egyetek” (1Kor 5,11) – csak miután [a földön] fetrengve feltörölték a testvérek cipőinek [nyomát]; és: „Ha valaki az Isten templomát megrontja, megrontja azt az Isten” (1Kor 3,17) – hacsak nem rázza le a fejről a templomban az összes tűzhely hamuját.¹²⁵ 14. „Hiszen kötelessége lett volna, hogy amiket elítélt, azok esetében meghatározza, milyen feltétellel ítéli el azokat” – mintha időlegesen és feltételeken, nem pedig örök szigorúsággal ítélte volna el őket! 15.

¹²⁴ A bűnök felsorolásának eredeti sorrendje: πόρνος ἢ πλεονέκτης ἢ εἰδωλολάτρης ἢ λοιδόρος ἢ μέθυσιος ἢ ἄρπας (1Kor 5,11, ed. Nestlé), vagyis Tertullianus – egy retorikai érv kedvéért – tudatosan felcserélte a csalást és a bálványimádást.

¹²⁵ *Caligas fratrum volutando deteraserint és omnium focorum cineres in ecclesia de capite suo excusserint* – érdekes megjegyzések arra vonatkozóan, mit értettek bűnbánat tartásán ekkoriban a nagyegyházban.

Továbbá, mivel valamennyi levelében megtiltja, hogy az illetet – [aki bűnbe esett,] miután hitre jutott – beengedjék; és ha mégis beengedik, eltiltja a közösségtől¹²⁶ a feltételeességnek és időlegességnek minden reménye nélkül, inkább a mi véleményünk mellé áll, rámutatva, hogy az Úr a hit[re jutás] előtti, a keresztség előtti bűnbánatot részesíti előnyben a bűnös halálával szemben; [mert a bűnt] egyszer kell lemosni Krisztus kegyelméből, aki egyszer halt meg a bűneinkért. 16. Erről az apostol a saját személyében is meg volt győződve. Miután ugyanis megerősítette, hogy Krisztus azért jött, hogy a bűnösöket megmentsen – akik közül ő maga volt az első (1Tim 1,15) –, mit fűz hozzá? „*De könyörült rajtam, mert tudatlanul cselekedtem hitetlenségben*” (1Tim 1,13). 17. Így hát az Istennek ama kegyelme, amely inkább akarja, hogy valaki megtérjen, mint hogy elveszen, a tudatlanokra és a hitetlenekre vonatkozik, akiknek felszabadítása miatt jött Krisztus, és nem azokért, akik már megismerték az Istent és a hit szentségét elsajátították. 18. De ha az Isten kegyelme a még tudatlanokat és hitetleneket illeti, abból természetesen az következik, hogy a bűnbánat magához hívja a kegyelmet; a bűnbánatnak azt a fajtáját kivéve, amelyet a hitre jutást követően mutatnak be, legyenek azok kisebb vétkek, amikre a püspök is kegyelmet adhat, vagy nagyobbak, amikre csak Istentől nyerhetünk bűnbocsánatot.

A Jelenésekből és János első leveléből származó ellenvetések cáfolata

XIX. 1. De mindeddig csak Pálról volt szó, és most lássuk: vajon János nem ad-e valamivel okot a tetszésre az ellenkező oldalnak? Mintha a *Jelenésekben* egyértelműen a bűnbánat segédelmét nyújtana a paráznaságnak, ahol a thüateiraiak angyalának azt üzeni a Szellem: ellenére van az, hogy megtartotta [a közösségben] a Jézabel nevű nőt, „*aki magát prófétának mondja, hogy tanítson és elhitesse az én szolgálóimat, hogy paráználkodjanak és a bálványáldozatokból egyenek*. 2. *Adtam néki időt is, hogy megtérjen az ő paráználkodásából; és nem tért meg. Íme én ágyba vetem őt, és azokat, akik vele paráználkodnak, nagy nyomorúságba, ha meg nem térnek az ő cselekedeteikből*” (Jel 2,20–22). 3. Megnyugtató, hogy az apostolok között a hit és a tanítás szabályát illetően egyetértés van: „*Akár én azért – mondja Pál –, akár azok, így prédikálunk*” (1Kor 15,11). Ezért aztán az egész szent [közösség]¹²⁷ érdeke, hogy ne higgye azt: János megengedte azt, amit Pál megtagadott. 4. Aki látja a Szent Szellemnek ezt az összhangját, már abból következtethet annak értelmére. Ugyanis az eretnek nőt [Jézabelt], aki arra vállalkozott, hogy azt tanítsa, amit a nikolaitáktól megtanult, az Egyházba titkon vezette be és méltán sürgette, hogy térjen meg. 5. Mert ki kételkedne abban, hogy egy eretneket, akit valamilyen tanítással rászedtek – miután az ügyet felderítették, és megtéréssel [Istent] kiengesztelték – kegyelemben kell részesíteni és az Egyházba vissza kell fogadni? Ennél fogva még nálunk is,¹²⁸ a pogányhoz hasonlóan – sőt még ahhoz is, aki a pogányokon is túltett – az eretnek, az igazság fürdője által mindkét névtől¹²⁹ megtisztítva bebocsátást nyer. 6. Vagy, ha biztos

¹²⁶ A *communio* vonatkozhat általában a testvéri közösségre, de Tertullianus kifejezetten az úrvacsorát (*eucharistia*) is érti rajta.

¹²⁷ *Totius sacramenti* – minden általam ismert fordítás az egész Egyházra, illetve a keresztyénségre vonatkoztatja.

¹²⁸ Itt Tertullianus a saját gyülekezetére utal, és azzal védekezik, hogy a pogány bűnösökhöz hasonlóan a megtévedt eretnekeket is felveszik a gyülekezetükbe, miután ügyüket kivizsgálták, bűnbánatot tartottak, és megkezeszteltek.

¹²⁹ Vagyis a „pogány” (*ethnicus*) és az „eretnek” (*haereticus*) névtől.

vagy abban, hogy ez a nő [Jézabel], azt követően, hogy élő hitre jutott, esett eretnokségbe, így nem mint eretneknek, hanem mint vétkes hívőnek tulajdonítod a bűnbocsánatból fakadó kegyelmet, akkor nem bánom, térjen csak meg, de ebből mégsem következik a helyreállítás a paráznaságra nézve. Mi is elismerjük – nálatok még sokkal inkább –, hogy ennek [a bűnnek] is jár a bűnbocsánat, de a kegyelmet Isten számára tartjuk fenn.

7. Végül, ugyanez a *Jelenések* a későbbi [fejezetekben] elrendelte, hogy a fajtalanokodóknak és paráznáknak, csakúgy mint a gyáváknak és hitetleneknek, embergyilkosoknak, méregkeverőknek, bálványimádóknak, és akik a hitben járva ilyesmiket követtek el, a tüzes tóban lesz részük minden feltételes ítélet nélkül (Jel 21,8). 8. Mert úgy tűnik, nem a pogányokkal kapcsolatban állapította meg, hanem a hívőkről jelentette ki, hogy „*Aki győz, örökségül nyer mindent; és annak Istene lesz, és az fiam lesz nekem*”, és ehhez fűzte hozzá: „*A gyáváknak pedig és hitetleneknek, és utálatosoknak és gyilkosoknak, és paráznáknak és bűbájosoknak, és bálványimádóknak és minden hazugoknak, azoknak része a tűzzel és kénkövel égő tóban lesz, ami a második halál*” (Jel 21,7-8). 9. És ismét, ugyanígy: „*Boldogok, akik megtartják az ő parancsolatait, hogy joguk legyen az életnek fájához, és bemehessenek a kapukon a [szent] városba. De kinn maradnak az ebek és a bűbájosok, és a paráznák és a gyilkosok*” (Jel 22,14-15) – tudniillik mindazok, akik nem a törvények szerint élnek. Mert azokat lehet csak kiűzni, akik bent voltak. Egyébként is a „*mi közöm ahhoz, hogy a kívülvalókról is ítéletet tegyek?*” (1Kor 5,12) [mondat] megelőzte [a fenti kijelentéseket].

10. *János leveléből* is szemelgetnek.¹³⁰ Mindjárt az elején megmondott: „*az ő Fiának vére megtisztít minket minden bűntől*” (1Jn 1,7). Tehát bármikor bármiféle bűnt elkövethetünk, ha Ő mindig minden bűnből megtisztít bennünket; vagy ha nem mindig, akkor azután sem, hogy hitre jutottunk; és ha nem minden bűnből, akkor a paráznaságból sem. 11. De honnan is indult ki [János]? Előrebocsátotta, hogy Isten a világosság, akiben nincs sötétség; és hogy hazudunk, ha azt mondjuk: közösségünk van Vele, de közben sötétségben járunk. „*Ha azonban a világosságban járunk... közösségünk van Vele, és Jézus Krisztusnak, az ő Fiának vére megtisztít minket minden bűntől*” (1Jn 1,5,7).¹³¹ 12. Tehát a világosságban járva vétkezünk, és a világosságban vétkezve fogunk megtisztíttatni? Semmi esetre sem! Mert aki vétkezik, az nem világosságban, hanem sötétségben van. [János] azt is megmutatja ebből, hogyan tisztíttatunk ki a bűnből a világosságban járva, amelyben bűnt elkövetni nem lehet. Azt mondja, Isten nem úgy tisztít meg bennünket, mintha vétkeztünk volna, hanem mivel nem vétkeztünk. 13. Ugyanis a világosságban járva nincs közösségünk a sötétséggel, meg vagyunk tisztítva – a bűnök nem raktározódnak, mert nincsenek is elkövetve. Mert az Úr vérenek akkora ereje van, hogy akiket már egyszer megtisztított a bűntől, és azután a világosságba helyezett, képesek megmaradni a tisztaságban, ha a világosságban járnak. 14. De azt mondod, azt is hozzátette: „*Ha azt mondjuk, hogy nincsen bűn mi bennünk, magunkat csaljuk meg és igazság nincsen mi bennünk. Ha megvalljuk bűneinket, hű és igaz, hogy megbocsássa bűneinket és megtisztítson minket minden hamisságtól*” (1Jn 1,8-9). 15. Vajon itt a tisztátalanságról beszél? Vagy ha igen, akkor tehát a bálványimádástól is [megtisztít minket]? De ennek értelme

¹³⁰ Tudniillik Tertullianus ellenfelei, a pszichikusok innen is kiragadnak részeket, amelyekkel a saját álláspontjukat támasztják alá.

¹³¹ Tertullianus az 1Jn 1,7-et kissé átalakította: „*Ha pedig a világosságban járunk, amint ő maga a világosságban van: közösségünk van egymással, és Jézus Krisztusnak, az ő Fiának vére megtisztít minket minden bűntől*”.

más. Figyeld meg, ismét: „*Ha azt mondjuk, hogy nem vétkeztünk, hazuggá tesszük Őt, és az Ő Igéje nincsen mi bennünk*” (1Jn 1,10). És még bővebben: „*Én fiacskáim, ezeket azért írom néktek, hogy ne vétkezzetek. És ha valaki vétkezik, van Szószólónk az Atyánál, az igaz Jézus Krisztus. És ő engesztelő áldozat a mi vétkeinkért*” (1Jn 2,1-2). Ebből következően – mondod te – annak a lehetősége is fennáll, hogy vétkezzünk, és annak is, hogy bűnbocsánatot nyerjünk. 17. De mi van akkor, ha tovább haladva [a levélben] valami mást is találók? Mert megerősíti, hogy egyáltalán nem vétkezzünk, és különösen azt tárgyalja bőven, hogy semmi ilyen engedményt ne tegyen, mondván, hogy miután Krisztus egyszer s mindenkorra eltörölte a bűnöket, később nem fog azokra kegyelmet adni – az ebben rejlő értelem arra buzdít minket, hogy ügyeljünk a [bűnöktől való] tisztaságra. 18. „*És akiben megvan ez a reménység Ő iránta, az mind megtisztítja ő magát, amiképpen Ő is tiszta. Valaki a bűnt cselekszi, az a törvénytelenséget is cselekszi; a bűn pedig a törvénytelenység. És tudjátok, hogy Ő azért jelent meg, hogy a mi bűneinket elvegye*” (1Jn 3,3-5) – természetesen az addig elkövetett [bűnöket]. 19. Tudniillik hozzát teszi: „*Aki ő benne marad, egy sem esik bűnbe; aki bűnbe esik, egy sem látta őt, sem meg nem ismerte őt. Fiacskáim! senki el ne hitessen benneteket: aki az igazságot cselekszi, igaz az, amiként Ő is igaz: aki a bűnt cselekszi az ördögből van; mert az ördög kezdettől fogva bűnben leledzik. Azért jelent meg az Istennek Fia, hogy az ördög munkáit lerontsa*” (1Jn 3,6-8). 20. Mert a vízkereszttség által megszabadította az embert, neki ajándékozva a „halál kézírását” (vö. Kol 2,14): „*Senki sem cselekszik bűnt, aki az Istentől született, mert benne marad annak magva; és nem cselekedhetik bűnt, mivelhogy Istentől született. Erről ismerhetők meg az Isten gyermekei és az ördög gyermekei*” (1Jn 3,9-10). 21. Vagyis [nem úgy értendő, hogy] azok a bűn nem cselekvéséről, mivel Istentől születtek; emezek a bűn cselekvéséről, mivel az Ördögtől vannak, mintha sohasem születtek volna [újja] Istentől? Mivel ha azt mondja: „*aki igazságot nem cselekszik, az egy sem az Istentől való*” (1Jn 3,10), hogyan lehetne az, aki erkölcsileg nem tiszta, ismét Istentől való, ha egyszer már megszűnt annak lenni? 22. Ez majdnem olyan, mintha azt mondanánk: János elfeledkezett arról, hogy levelének első részében tagadta azt, hogy bűn nélkül valók lennének; most pedig azt írja elő, hogy egyáltalán ne vétkezzünk – az egyik esetben némileg hízeleg nekünk a kegyelem reményével, a másikban viszont teljes szigorúsággal állítja, hogy aki vétkezett, az nem Isten fia. 23. De távol legyen! Mert még mi magunk sem feledkezünk meg a bűnök közötti különbségtételről, ami kiindulópontunk volt. Itt ugyanis János azt erősítette meg, hogy vannak bizonyos vétkek, amelyekben naponta megbotlunk, amelyekkel mindannyian vádolhatók vagyunk. 24. Ugyan kivel nem fordult elő, hogy igazságtalanul felháborodott – még a naplemente után is [megtartva haragját]¹³² –; vagy kezét emelt [valakire]; vagy gonosz beszéd csúszott ki a száján; vagy meggondolatlanul esküdött; vagy megszegte esküjét; vagy akár félelemtől, akár szükségétől kényszerítve hazudott? A mindennapi életben: a hivatalban, a pénzkeresés során, az étkezés, a látás és hallás útján hányféle kísértésbe esünk? Ha tehát ezekre nem lenne kegyelem, senki se üdvözülhetne. 25. Így ezekre van kegyelem, az Atyánál közbenjáró Krisztus által.¹³³ Léteznek azonban ezekkel ellentétes – súlyosabb és halálos kimenetelű – [bűnök], amelyekre nem jár kegyelem: emberölés, bálványimádás, csalás, tagadás, istenkáromlás, és természetesen a házasságtörés és a

¹³² Jézus az ok nélküli haragot ítélte el (Mt 5,22); Pál pedig azt parancsolta: „*Am haragudjatok, de ne vétkezzetek: a nap le ne menjen a ti haragotokon*” (Ef 4,26).

¹³³ 1Jn 2,1; Róm 8,34; Zsid 7,25.

paráznaság is, és minden más, ami megsérti Isten Templomát. 26. Ezekért többé nem jár közben Krisztus, ezeket ugyanis el sem követi az, aki az Istentől született – ha pedig elköveti, akkor többé nem fia Istennek. Így nyer értelmet János különbségtétele a bűnök felsorolásánál: amikor egyszer megengedi, másszor tagadja, hogy Isten fiai vétkeznének. 27. Ugyanis előre tekintett levelének záró soraira, és azért fektette le előbb kijelentésének alapjait, hogy a végén annál nyilvánvalóbban kimondja: *„Ha valaki látja, hogy az ő atyjafia vétkezik, de nem halálos bünt, könyörögjön, és az Isten életet ad annak, aki nem halálos bűnnel vétkezik. Van halálos bűn; nem az ilyenért mondom, hogy könyörögjön”* (1Jn 5,16). 28. Megemlékezett ugyanis Jeremiásról, akinek Isten megtiltotta, hogy a népért könyörögjék, mivel halálos vétkeket követtek el (vö. Jer 6,16; 14,11). *„Minden igazságtalanság bűn; és van halálos bűn is. Tudjuk, hogy valaki Istentől született, nem követ el bűnt”* (1Jn 5,17-18¹³⁴) – tudniillik olyan bűnt, amely halálos.

Így hát csupán az maradt hátra neked, hogy vagy letagadod a házasságtörés és paráznaság halálos bűn voltát, vagy bevallod, hogy nem lehet őket megbocsátani, és könyörögni sem szabad értük.

Összevetés a többi apostoli levéllel

XX. 1. Az apostolok tanítása sajátlagosan előírja és meghatározza főként az Isten Templomát illető minden szentség kötelezettségét, és az Egyházból kiirtja az erkölcstelenség összes szentségtörését, a helyreállítás [lehetőségének] említése nélkül. Én azonban – merő szószaporításból – az apostolok egyik követőjének bizonyosságát is hozzáveszem [az eddigiekhez], amely alkalmas arra, hogy a mesterek által előírtakat a legközelebb álló jogán megerősítse. 2. Mert létezik egy *Levél a héberekhez* Barnabás neve alatt, aki elég nagy tekintélyt kapott Istentől, mint akit Pál maga mellé állított az önzetlenség folyamatos gyakorlásában: *„Avagy csak nekem és Barnabásnak nincs-e jogunk, hogy ne dolgozzunk?”* (1Kor 9,6). És természetesen a gyülekezetekben sokkal elfogadottabb Barnabás levele, mint az apokrif „paráznák Pásztorá”.¹³⁵ 3. Figyelmezteti a tanítványokat, hogy elhagyva minden kezdetleges dolgot, inkább törekedjenek a tökéletességre, és ne rakosgassák le újra alapjait a holt cselekedetekből való megtérésnek (Zsid 6,1), *„mert lehetetlen dolog, hogy akik egyszer megvilágosítottak, megízlelvén a mennyei ajándékot, és részeseivé lettek a Szent Léleknek, és megízlelték az Istennek jó beszédét [és a jövőendő világnak erőit], és elestek, ismét megújuljanak a megtérésre, mint akik önmagoknak feszítik meg az Istennek ama Fiát, és meggyalázzák őt.* 4. *Mert a föld, amely beissza a gyakorta reá hulló esőt és hasznos füvet terem azoknak, akikért műveltetik, áldást nyer Istentől, amely pedig töviseket és bojtortánokat terem, megvetett és közel van az átokhoz, annak vége megégetés”* (Zsid 6,4–8). 5. Az, aki az apostoloktól tanulta ezt, és az apostolokkal együtt is tanította, soha nem hallott arról, hogy az apostolok lehetőséget ígértek volna a másodszori megtérésre a házasságtörőnek és paráznának. Mivel kiválóan értelmezte a Törvényt, és annak jelképeit már magára az Igazságra vonatkoztatta.¹³⁶ 6. Végül, a tanításnak ezen típusára nézve történt az

¹³⁴ Tertullianus itt megint mondanivalójához igazítja az igét, amely eredetiben így hangzik: *„Minden igazságtalanság bűn; de van nem halálos bűn is”.*

¹³⁵ Tertullianus a *Zsidókhoz írt levél* szerzőségét tehát Barnabásnak tulajdonítja, lásd Batiffol 1899; De Boer 2014. – A *Hermasz pásztorára* már a *De pud.* 10.12. fejezetében elítélőleg utalt.

¹³⁶ A *figura* itt az ószövetségi történetek jelképes – Krisztusra előremutató – értelmezésére vonatkozik, mint az alábbi szöveghelyen is: *„Az árnyékból átmertünk a valóságba, azaz a jelképből az igazságba, aki a Krisztus”* (*de*

elővigyázatosság a leprával kapcsolatban is: „*Ha pedig foltosság üt ki a bőrön, és az egész bőrt beborítja tetőtől talpig mindenütt, ahol látható, és amikor a pap meglátja, tisztának fogja ítélni azt, mivel fehérré változott, tiszta az. De amely napon ilyesféle szín látszana meg az eleven [húson], tisztátalan*” (3Móz 13,12–15).¹³⁷ 7. [A Törvény] akarja, hogy azt az embert, aki korábbi testi természetétől a hit tündöklő fehérségéhez fordult – ami a világ szemében vétek és szennyfolt –, és teljesen megújult, tartsuk tisztának: mivel többé nem foltos, és nincs összevegyítve benne a régi és az új. Ha azonban [a bűnei] eltörlését követően a régiekből újjáéled valami benne, az, amit az ő bűnös testében halottnak vétek, ismételten tisztátalannak nyilvánítatik, amit már a pap sem tisztíthat meg. Így a paráznaság is, amely újból előtör, és az új szín egységét, amelyből ki volt zárva, foltossá teszi, megtisztíthatatlan vétek. 8. Ugyanígy a házról: „*A pap pedig parancsolja meg, hogy takarítsák ki a házat, mielőtt oda menne a pap a poklosság megnézésére, hogy semmi se legyen tisztátalanná, ami a házban van; és csak azután menjen be a pap a ház megnézésére.* 9. *És ha látja a poklosságot, hogy íme a poklosság a háznak falain zöld vagy vörhenyes horpadásokban mutatkozik, és annak felülete alább esik a falnál, akkor menjen ki a pap a házból, a háznak ajtaja elé, és zárja be a házat hét napra. A hetedik napon pedig térjen vissza a pap, és ha látja, hogy íme elterjedt a poklosság a ház falán, akkor parancsolja meg a pap, hogy szedjék ki a köveket, amelyeken a poklosság van, és vessék azokat a városon kívül tisztátalan helyre, a házat pedig vakartassa le belül köröskörül, és a tapasztéket, amelyet levakartak, töltsék a városon kívül tisztátalan helyre. És vegyenek elő más köveket, és illesszék be ama kövek helyére, tapasztéket is mást vegyenek, és tapasszák be a házat*” (3Móz 14,36–42). 10. Úgy illik ugyanis, hogy amikor az Atya legfőbb papja – vagyis a Krisztus – elé járulunk (Zsid 8,1), előbb a mi emberi házunkból egy hét alatt minden akadályt hordjunk ki, hogy ami a házban marad – a test és lélek – tiszta legyen, hogy amikor oda behatol majd Isten Beszéde, és vörös és zöld foltokat talál, azon nyomban ki legyenek vonva és el legyenek távolítva a halálos és vérrel bemocskolt érzelmek (mert a *Jelenések* is a halált egy zöldes színű, a harcost pedig egy vörös lóra ültette [Jel 6,4.8]), és azok helyett csiszolt, összekapcsolásra alkalmas, és szilárd köveket kell alapozásnak betenni – amilyenek az Ábrahám fiaivá lesznek¹³⁸ –, hogy az ember Isten számára alkalmassá váljék. 11. De ha az átalakulás és az újjászületés után ismét észrevett valamit a pap ugyanabban a házban a korábbi horpadásokból és foltokból, azt tisztátalannak nyilvánította, és megparancsolta, hogy bontsák ki belőle a fát és követ, és az egész építményt [szedjék szét], és tisztátalan helyre dobják ki. 12. Ez lesz az az ember – hús és lélek –, aki a vízkereszt és a papok belépése után megújulva

umbra transfertur in corpus, id est de figuris ad veritatem, quod est Christus), *Adversus Marcionem* V. 19.9, Nagy Imre fordítása. Erich Auerbach éppen Tertullianus *figura*-értelmezése alapján fogalmazta meg az ún. „reálpróféciák”-kal kapcsolatos elméletét a *Figura* c. nevezetes tanulmányában (Ruff 2020). A kérdésről bővebben lásd O'Malley 1967, 158–164.

¹³⁷ Tertullianus nem pontosan adja vissza az eredeti szöveget (egyes kommentárok szerint fejből idézhette), amely a Károli-fordításban így hangzik: „*Ha pedig folyton fejlődik a poklosság a bőrön, és a poklos fakadék elborítja a fakadékosnak egész bőrét tetőtől talpig mindenfelé, amerre a pap szemek látnak; és ha látja a pap, hogy íme elborította a poklosság annak egész testét: akkor ítélje tisztának a fakadékot; mivelhogy egészen fehérré változott az, tiszta az. De mihelyt vadhús mutatkozik abban, tisztátalan legyen*”. A főszövegben Tertullianus latin fordítását igyekeztem szó szerint visszaadni, mivel a következő részben erre utal vissza.

¹³⁸ Itt feltehetőleg Keresztelő Jánosnak a farizeusokhoz intézett szavaira utal: „*ne mondogassátok magatokban: Ábrahám a mi atyánk! mert mondom nektek, hogy az Isten ezekből a kövekből is támaszthat fiakat Ábrahámnak*” (Lk 3,8). A hely egyébként szövegkritikailag is problémás.

ismét visszaveszi a test ráncait és foltjait, és kiteszítatik a közösségből tisztátalan helyre, tudniillik átadatik a Sátánnak a test veszedelmére (1Kor 5,5), és miután leromboltatott, többé már nem épül újjá az Egyházban. 13. Ugyanígy van a rabszolgánővel történő együtt-hálással is, aki egy embernek el lett jegyezve, de még nem vásárolták meg, és nem szabadították fel: „büntetés érje, de meg ne ölettessenek, mert nem volt szabad az asszony” (3Móz 19,20). Mert ahogyan az a hús-test, amely Krisztusnak eljegyeztetett, de még nem lett felszabadítva, büntetés nélkül megfertőződhetett, úgy a már felszabadított [hús-testnek] nem jár a kegyelem.

A tanítás és a hatalom különbsége; a kulcsok hatalma

XXI. 1. Ha az apostolok jobban értették ezeket, természetesen jobban is vigyáztak [azok betartására]. De még addig a pontig is elmerészkedem, hogy az apostolok tanítása és hatalma¹³⁹ között különbséget tegyek. A tan¹⁴⁰ vezeti az embert, a hatalom pecsétet üt rá. De [tegyük fel] ismét [a kérdést]: mi a hatalom? A Szellem. A Szellem pedig maga Isten. 2. Mi az, amit tanított? Hogy ne legyen közösségünk a sötétség cselekedeteivel (Ef 5,11). Figyeld meg, mit parancsol! Ugyan ki bocsáthatná meg a bűnöket? Ez egyedül az Ő hatalmában van. „*Ki bocsáthatja meg a bűnöket, hanemha egyedül az Isten?*” (Mk 2,7). És a halálos bűnöket, amiket Ellene és az Ő temploma ellen követtek el [ki más bocsáthatná meg, mint Ő]? 3. Ami azonban téged illet – amivel kapcsolatban személyesen ellened emelnek vádat –, Péter személyében azt parancsolod,¹⁴¹ hogy hetvenszer hétszer bocsássanak meg (Mt 18,22). Ám még ha egyetértenénk is abban, hogy maguk a boldog apostolok is hirdettek valami ilyesfajta bűnbocsánatot, ezekre [a bűnökre] a kegyelem Istentől és nem embertől jön; nem az előírások betartásából, hanem a hatalomból származik. 4. Mert halottakat támasztottak fel (Apcs 9,32), mire egyedül Isten [képes]; nyomorékokat állítottak helyre (Apcs 3,1), amire senki sem [képes], csak a Krisztus; és csapásokat idéztek elő, amit még Krisztus sem akart (Lk 9,55). Mert nem tetszett neki, hogy azok ellen háborogjon, akikért szenvedni jött. Lesújtottak Ananiásra és Elimásra: Ananiásra halállal (Apcs 5,1), Elimásra vaksággal (Apcs 13,8), hogy ezen keresztül is bebizonyítsák: Krisztus [hatalma] erre is képes. 5. Így a próféták a gyilkosságot és a paráznaságot is megbocsátották a megtérőknek (2Sám 12,13), amivel egyben azok súlyosságát is dokumentálták.

Most tehát mutass nekem, te apostoli [úr],¹⁴² prófétai példákat, hogy abból megismerhessem isteni [mivoltodat], és [azután] tulajdoníts magadnak olyan hatalmat, amivel az ilyesfajta bűnöket is megbocsátod! 6. Ha pedig egyedül a tanítás hivatala jutott számodra, és nem a hatalmadnál fog-

¹³⁹ A *potestas* kifejezés 267-szer fordul elő Tertullianus műveiben, legtöbbször az ἐξουσία megfelelőjeként. David Rankin szerint ez a szöveghely az egyik legfontosabb a kifejezés értelmezésében: “Here Tertullian discussed, albeit in a somewhat convoluted manner, both the distinction between the exercise of discipline and of power, and also the power of the keys given the apostle Peter. In the opening section Tertullian discriminated between the doctrine (*doctrina* equates here with *disciplina*) and the power (*potestas*) of the Apostles. The first, he said, governed (*gubernat*) a person, the latter set a seal (*adsignat* – conveying the notion of placing a permanent[?] mark upon something or someone) upon him. This *potestas* was to be identified with the Spirit, that is, with God. *Potestas* was then not merely an attribute of divinity; it was of the very nature of God” (Rankin 1995b, 8).

¹⁴⁰ Itt Tertullianus egyik kedvenc kifejezése, a *disciplina* szerepel.

¹⁴¹ Ismét visszatér az írás kiindulópontjához: a római püspök bűnbocsánatot hirdető rendeletéhez. A „Péter személyében” minden bizonnyal arra a dogmára utal, hogy Róma püspöke Péter apostol utódja, lásd Poupon 1986.

¹⁴² A római pápa megszólítása, lásd az előző lábjegyzetet.

va, 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 te erre – a bűnök megbocsátásának joga az egyház hatalmában van.” Ezt még [nálad is] jobban elismerem és állítom, én, aki az új prófétákban magával a Paraklétoossal rendelkezem,¹⁴³ aki azt mondja: „Az egyháznak hatalma van a bűnök megbocsátására; de mégsem fogom megtenni, nehogy más [bűnöket] kövessenek el.” 8. „Mi van akkor, ha ezt egy hamispróféta szellem jelentette ki?”¹⁴⁴ Épp ellenkezőleg, a Felforgató dolga inkább abban állt volna, hogy egyrészt magát a kegyelemmel megkedvelte, másrészt a többiek 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”,¹⁴⁵ 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 názáreti Jézust, azt a férfit, aki Istentől bizonyosságot nyert előttetek*” 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 megkötöttetünk azokkal, amelyek nem nyernek feloldozást az igaz üdvösség szerint – ahogyan Ananiást is a halál bilincsebe verte (Apcs 5,4–5), és a járásképtelen nyomorékot 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

¹⁴³ A Paraklétosz (παράκλητος, szó szerint 'vigasztaló', vagy 'ügyvéd') főként János apostol írásaiban jelenik meg: az evangéliumban a Szent Szellemre (Jn 14,16), a levélben Jézusra vonatkoztatva (1Jn 2,16). — Az „új próféták” megnevezés – a legtöbb magyarázó szerint – a montanista mozgalom alapítóira: magára Montanusra, valamint női követőire: Maximillára és Priscillára vonatkozik, de nem feltétlenül kizárólag rájuk, hiszen más – ehhez a mozgalomhoz tartozó – próféták neveit is ismerjük: pl. Proclus (Eus. HE II. 25.6–7; III. 31.4); Apollonius (Eus. HE V. 18); Serapion, Antiochia püspöke 191–211 között (Eus. HE V. 19); egy ismeretlen presbiter (Eus. HE V. 16–17), vö. Tabbernee 2001a; 2001b; Marjanen 2005; Tabbernee 2007; Wilhite 2013, I. 50–56.

¹⁴⁴ 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.

¹⁴⁵ „*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.

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 hívók 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 [vétkes] bocsánatot nyerne.

16. Most akkor [mi köze mindennek] az Egyházhoz, 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] az Egy Istenség hármassága: az Atya, a Fiú és a Szent Szellem. [A Szellem] egyesíti az Egyházat, amit az Úr háromra helyezett rá.¹⁴⁶ 17. És ettől fogva minden egyes embert,¹⁴⁷ 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 ítéletozatal az Úré, és nem a szolgálé; magáé Istené, és nem a papé.

A mártírokról és azok közbenjárói szerepéről, különös tekintettel a paráznaság bűnére

XXII. 1. Te azonban már a mártírjaidra is ráruházod ezt a hatalmat! Hogy bárki – előzetes beleegezés alapján – felveszi a bilincseket, ráadásul olyanokat, amelyek a most divatos „névleges őrizetben” igencsak kényelmesek, tüstént körülveszik a paráznák, tüstént odamennek a házasságtörők, már a szennyesek imái zengik őt körül, már tócsában áll körülötte a könny – senki sem vásárolja meg szívesebben a börtönbe való belépést, mint akik az Egyházat tönkretették!¹⁴⁸ 2. Férfiakat és nőket gyaláznak meg a sötétségben, amit [olyan jól] ismernek vágyaik révén, és azoktól kérik a békét, akik a sajátjukat teszik kockára. Mások a bányákba menekülnek, és onnan

¹⁴⁶ 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 hívő 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 következésképp, 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).

¹⁴⁷ Szó szerint: „minden szám” (*omnis numerus*), talán a *numerus episcoporum*ra is előre utal.

¹⁴⁸ Az önkéntes mártírság szerepéről a korai egyházban a 21. század első két évtizedében bontakozott ki széleskörű szakmai vita (Birley 2006; Tabbernee 2007; Buck 2012; Moss 2012; Middleton 2013; Tite 2015; Anderson 2016). Tertullianus elítélőleg említi, hogy már az anti-montanista Praxeas büszkélkedett egy egyszerű rövid börtönbüntetéssel (*Adversus Praxean* I. 4); a katolikusok pedig „lacikonyhákat” nyitottak a börtönökben sýnlődő keresztényeknek, hogy ne kelljen szükségét szenvedniük (*De ieiuniis* 12.3), a kérdésről bővebben lásd még Micaelli–Munier 1993, 93–98.

„részesülökként”¹⁴⁹ térnek vissza, ahol már egy másik mártírságra van szükség a mártírság után elkövetett bűnökre! 3. Kicsoda az, aki e földön és e testben bűn nélkül való? Miféle mártír az, aki e világ lakója: pénzért könyörög, orvoshoz és uzsoráshoz jár? Képzeld csak el: már a kard alatt van, feje lecsupasztva; képzeld csak el a kereszten, kitárt tagokkal; képzeld csak el cölöphöz kötözve, amint az oroslán szabdalja; képzeld csak el kerékhez kötve, amint meggyújtották alatta a rőzsét; a mártírságnak ebben a kétség nélkül való birtoklásában – merem állítani –, kicsoda engedi meg az embernek, hogy olyasmit engedjen el, amiket Isten számára kell fenntartani, aki ezeket [a bűnöket] felmentés nélkül elítélte, s ezeket sem az apostolok, sem pedig – amennyire tudom – maguk a mártírok nem tartottak megbocsáthatónak? 4. Végtére is Pál már küzdött a vadállatokkal Epheszoszban (1Kor 15,32), mikor elrendelte, hogy a vérfertőző személyt el kell pusztítani.

Legyen elég a mártírnak, hogy saját bűneiből megtisztulhat. A hálátlan és kevély [tulajdonosága], hogy mások elé szórja azt is, amihez nagy áron jutott hozzá.¹⁵⁰ Ki az, aki mások halálát a sajátjával váltotta meg, ha nem egyedül Isten Fia? Mert még a szenvedésekor is megszabadította a latort (Lk 23,43). Azért jutott erre a végre, hogy ő maga a bűntől tiszta és mindenben szent lévén a bűnösökért haljon meg. 5. Ezért te, aki Ővele versengsz a bűnök elengedésében, ha te magad semmit nem vétkeztél, akkor nyilván értem is szenvedni fogsz! Ha azonban bűnös vagy, hogyan lenne a fáklyád olaja elegendő neked és nekem?¹⁵¹

6. Most is van, amivel kimutassam Krisztust. Ha azért a Krisztus jelen van a mártírban, hogy mártírként a paráznákat és házasságtörőket feloldozhatja, hozza nyilvánosságra a szív rejtett titkait, hogy így megbocsáthassa a bűnöket – és ő a Krisztus! 7. Az Úr Jézus Krisztus ugyanis így mutatta meg hatalmát: „*Miért gondoljátok ezeket a ti szívetekben? Mi könnyebb, azt mondanom-é a gutaütöttnek: Megbocsáttattak neked a te bűneid, vagy ezt mondanom: Kelj fel, vedd fel a te nyoszolyádat, és járj? Hogy pedig megtudjátok, hogy az ember Fiának van hatalma e földön a bűnöket megbocsátani, monda a gutaütöttnek: mondom neked, kelj föl és járj*” (Mk 2,8–10). 8. Ha az Úr akkora hangsúlyt tett hatalmának bizonyítására, hogy kigúnyolta [a farizeusok] gondolkodását, és úgy parancsolta meg az egészséget [a gutaütöttnek], hogy elhiggyék: a bűnöket el lehet engedni – nem szabad elhinnem, hogy valakiben ugyanaz a hatalom van meg, hacsak ugyanolyan bizonyítékokkal nem szolgál. 9. Amikor egy mártírtól kérsz bűnbocsánatot a paráznáknak és házasságtörőknek, magad vallod be, hogy az ilyesfajta bűnöket csak az elkövető mártírsága mossa el, bár felteszed azt, hogy a másé. Amennyire tudom: a mártírság másik keresztség lesz. 10. Azt mondja ugyanis [Jézus]: „*Van nekem egy másik keresztségem*”.¹⁵² Ezért folyt ki az Úr oldalán lévő sebből a

¹⁴⁹ A *communicator* az egész ókeresztény teológiai irodalomban *hapax legomenon*, Tertullianus valószínűleg a *communio* (eucharistia, úrvacsora) szóval összefüggésben használja: olyan embert jelent, aki részesülhet az Úr testével és vérével való közösségekben.

¹⁵⁰ Talán Jézus példázatára utal: „*gyöngyeiteket ne hányjátok a disznók elé*” (Mt 7,6).

¹⁵¹ Itt Tertullianus a tíz okos és tíz bolond szűz példázatára utal (Mt 25,8–9), amelyben az okos szűzek, akiknek van olaj a lámpásukban, az Úr eljövetele előtt közvetlenül megtagadják saját olajuk átadását a bolond szűzeknek, mondván: „*Netalán nem lenne elegendő nekünk és nektek; menjetek inkább az árusokhoz, és vegyetek magatoknak.*”

¹⁵² *Habeo enim et aliud baptisma*. A Lk 12,50 többségi szövegváltozataiban ez szerepel: „*De keresztséggel kell nekem megkereszteltetnem*” (*baptisma autem habeo baptizari*, Vulgata). Ugyanakkor Irenaeus (*Adversus haereses* I. 21.2) és Cyprianus (*Epistulae* LXXIII. 22) szintén ismeri ezt a szövegváltozatot (Von Soden 1909, 285. n. 1).

víz és vér (Jn 19,34), mindkét keresztség előzményeképpen.¹⁵³ 11. Ezért az első keresztséggel kell megszabadítanom másokat, ha tehetem, a második keresztségtől.

A vége felé járva, szükségszerűen rá kell kényszerítenem ellenfeleinkre ezt a következtetést: bármiféle tekintély, bármiféle érvelés az, ami békét biztosít az Egyházban a paráznának és házasságtörőnek, ugyanaz a megtérő gyilkosnak és bálványimádónak is segítő kezét kell hogy nyújtson, továbbá a hitehagyónak, s természetesen annak is, akit a hit megvallásának csatájában a kínzásokkal harcolva a kegyetlenség legyőzött.¹⁵⁴ 12. Máskülönben Istenhez és az Ő irgalmához – amely a bűnös bűnbánatát előnyben részesíti a halálával szemben – méltatlan volna, hogy könnyebben térhetnek vissza az Egyházba azok, akik üzekedésükkel buktak el, mint akik a harcban. A felháborodás szólásra készítet bennünket: inkább akarod a [paráznasággal] beszenyezett testeket visszahívni, mint azokat, amelyeket vér borít? 13. Melyik bűnbánat szájalomra méltóbb: amelyik egy csiklandozott, vagy amelyik egy szétmarcangolt hús-testet terít a földre? Melyik fajta kegyelem az igazságosabb – mindenféle ügyben –: az, amiért egy szándékos, vagy amiért egy szándékolatlan bűnelkövető könyörög? Senki sem saját akaratából kényszerítették arra, hogy tagadjon – senki sem lesz akarata ellenére parázna. 14. A kéjre nem erőszak kényszerít – hacsak nem belülről fakad –; nem ismeri a kényszert, ami kedvünkre való. Ellenben a hóhér hányféle ötlete, és a büntetések miféle nemei kényszerítik ki a tagadást? Ki tagadott inkább: aki Krisztusért megkínózva, vagy aki gyönyörök közepette veszítette el Őt? Ki az, aki szenvedett, mikor elveszítette; és ki az, aki játékot űzött, mikor elveszítette?

15. És mégis, ezek a harcok keresztényeken látható forradások, amelyek természetesen a Krisztus szemében irigylésre méltóak, mivel győzni vágytak; és úgy is dicsőségesek, hogy győzelem nélkül estek el; olyan sebek ezek, amelyek után az Ördög is sóhajtozik; [sebek], amelyeket saját szerencsétlenségük miatt, de tisztán, bűnbánattal gyászolnak, és nem pironkodnak az Úr előtt – kegyelemből ismét megbocsáttatik nekik, mert engesztelhető módon tagadták meg [a Krisztust]. Nekik egyedül a hús-testük erőtelen (Mt 26,41). Márpedig nincs olyan erős hús-test, mint amely szétzúzza a Szellemet!¹⁵⁵

¹⁵³ A kétféle – vízben és vérben történő – keresztségről lásd még: „azért árasztotta átszúrt oldalából ezt a két fűrdőt, mert aki vérben hisz, azt mossa le a víz, akit a víz lemosott, annak vérrel is le kell mosatnia” (*De baptismo* 16.2, Vanyó László fordítása), vö. Dölger 1930.

¹⁵⁴ „Hitehagyó”, vagy szó szerint „tagadó” (*negator*) az, aki az üldözésekben a vallatók szokásos kérdésére – „Keresztény vagy?” – *nemmel* felelt; őket az Egyház aposztatáknak tekintette; a másik csoport, akikről Tertullianus beszél, a „bukottaké” (*lapsi*), akik a kínzások hatására tagadták meg a Krisztust.

¹⁵⁵ A szöveg tudományos kiadásában az utolsó mondatba nyomdahiba csúszott: „Atquin *nullatam* fortis caro quam quae spiritum elidit” (Micaelli–Munier 1993, 280.) – A mondat csak akkor értelmes, ha a dőllettel szedett szót külön írjuk: *nulla tam*. Charles Munier kommentárja szerint a mondat ironikus értelmű.

Bibliográfia

- ALFÖLDY 1974: Alföldy, Géza: The Crisis of the Third Century as seen by Contemporaries. *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 15(1): 89–111.
- ANDERSON 2016: Anderson, Matthew R.: *Zealous until Death: “Voluntary Martyrdom” and the Martyrs of Lyons*. Ph.D. thesis. Abilene, TX: Abilene Christian University.
- BALFOUR 2017: Balfour, Ian: Tertullian and Roman Law: What Do We (Not) Know? *Studia Patristica* 94: 11–22.
- BARNES 1968: Barnes, Timothy David: Legislation Against the Christians. *Journal of Roman Studies* 58: 32–50.
- BARNES 1970: Barnes, Timothy David: Chronology of Montanism. *Journal of Theological Studies* 21(2): 403–408.
- BARNES 1971: Barnes, Timothy David: *Tertullian: A Historical and Literary Study*. Oxford: Clarendon.
- BATIFFOL 1899: Batiffol, Pierre: De l'attribution de l'épître aux Hébreux à Saint Barnabé. *Revue Biblique* 8(2): 278–283.
- BATOVICI 2017: Batovici, Dan: The Shepherd of Hermas in recent scholarship on the canon. A review article. *Annali di Storia dell'Esegesi* 34(1): 89–105.
- BELLEMORE 1999: Bellemore, Jane: Josephus, Pompey and the Jews. *Historia* 48(1): 94–118.
- BIRLEY 1976: Birley, Anthony R.: The third century crisis in the Roman Empire. *Bulletin of the John Rylands Library* 58(2): 253–281.
- BIRLEY 2006: Birley, Anthony R.: Voluntary martyrs in the early church: Heroes or heretics? *Cristianesimo nella storia* 27(1): 99–127.
- BOVON-ROUILLER 1978: Bovon, François; Rouiller, Grégoire: *Exegesis: Problems of Method and Exercises in Reading (Genesis 22 and Luke 15)*. Eugene, OR: Wipf and Stock.
- BRAUN 1962: Braun, René: »*Deus Christianorum*.« *Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*. Paris: Presses Universitaires de France.
- BRUUN 2007: Bruun, Christer: The Antonine plague and the ‘third-century crisis’. In: O. Hekster, G. de Kleijn, Daniëlle Slootjes (eds.): *Crises and the Roman Empire (Impact of Empire 7)*. Leiden: Brill, 201–217.
- BUCHHEIT 1974: Buchheit, Vinzenz: Tertullian und die Anfänge der christlichen Kunst. *Römische Quartalschrift* 39: 133–142.
- BUCK 2012: Buck, P. Lorraine: Voluntary Martyrdom Revisited. *Journal of Theological Studies* 63(1): 125–135.
- D'ALÈS 1937: D'Alès, Adhémar: Tertulliana. De pudicitia VI, 16. *Revue de Science Religieuse* 27: 230–231.
- DAUNTON-FEAR 1982: Daunton-Fear, A.: The Ecstasies of Montanus. *Studia Patristica* 17: 648–651.
- DE BOER 2014: De Boer, Erik A.: Tertullian on “Barnabas’ Letter to the Hebrews” in De pudicitia 20.1–5. *Vigiliae Christianae* 68(3): 243–263.
- DÖLGER 1929: Dölger, Franz-Joseph: Sonne und Sonnenstrahl als Gleichnis in der Logostheologie des christlichen Altertums. *Antike und Christentum* 1: 271–290.

- DÖLGER 1930: Dölger, Franz Joseph: Tertullian über die Bluttaufe. *Antike und Christentum* 2: 117–141.
- DUNN 1998: Dunn, Geoffrey D.: Tertullian and Rebekah: A re-reading of an “anti-Jewish” argument in early Christian literature. *Vigiliae Christianae* 52(2): 119–145.
- DUNN 2004: Dunn, Geoffrey D.: *Tertullian*. New York–London: Routledge.
- DUNN 2007: Dunn, Geoffrey D.: Mary’s virginity *in partu* and Tertullian’s anti-docetism in *De carne Christi* reconsidered. *Journal of Theological Studies* 58(2): 467–484.
- ELLIOTT 2004: Elliott, John H.: No Kingdom of God for Softies? or, What Was Paul Really Saying? 1 Corinthians 6: 9–10 in Context. *Biblical Theology Bulletin* 34(1): 17–40.
- FREEMAN-GRENVILLE 1954: Freeman-Grenville, G. S. P.: The date of the outbreak of Montanism. *Journal of Ecclesiastical History* 5(1): 7–15.
- FREUND 1989: Freund, Richard A.: Murder, adultery and theft? *Scandinavian Journal of the Old Testament* 3(2): 72–80.
- GAUGHAN 2010: Gaughan, Judy E.: *Murder was not a Crime: Homicide and Power in the Roman Republic*. Austin, TX: University of Texas Press.
- GERAGHTY 2007: Geraghty, Ryan M.: The impact of globalization in the Roman Empire, 200 BC–AD 100. *Journal of Economic History* 67(4): 1036–1061.
- GERLO ET AL. 1954: Gerlo, Alois; Kroymann, Emil; Willems, Radbodus; Waszink, Jan Hendrik; Borleffs, Janus Guilielmus Philippus; Reifferscheid, Augustus; Wissowa, Georg; Dekkers, Eligius; Thierry, J. J.; Evans, Ernest; Harnack, Adolf von (eds.): *Corpus Christianorum Series Latina (CCSL 2) Tertullianus. Opera II: Opera montanistica*. Turnhout: Brepols.
- GERO 1977: Gero, Stephen: Montanus and Montanism according to a Medieval Syriac source. *Journal of Theological Studies* 28(2): 520–524.
- GIBSON 1978: Gibson, Elsa: *The “Christians for Christians” Inscriptions of Phrygia* (Harvard Theological Studies 32.) Cambridge, MA: Harvard University Press.
- GOLDHAHN-MÜLLER 1989: Goldhahn-Müller, Ingrid: *Die Grenze der Gemeinde: Studien zum Problem der Zweiten Buße im Neuen Testament unter Berücksichtigung der Entwicklung im 2. Jh. bis Tertullian*. Vandenhoeck und Ruprecht.
- GRIG–DE STE CROIX 2006: Grig, Lucy – De Ste Croix, G. W. M.: *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*. Oxford: Oxford University Press.
- GRÜLL 2016: Grüll Tibor: A globalizáció és multikulturalizmus kérdései a Római Birodalomban. *Korall* 63: 69–83.
- HAGUENIN 1991: Haguenin, Marcel: De pudicitia 6, 15. *Revue de Science Religieuse* 3: 459–460.
- HANDL 2014: Handl, András: Bishop Callistus I. of Rome (217?–222?): A Martyr or a Confessor? *Zeitschrift für Antikes Christentum* 18(3): 390–419.
- HANDL-DUPONT 2018: Handl, András: Who was Agrippinus? Identifying the First Known Bishop of Carthage. *Church History and Religious Culture* 98(3–4): 344–366.
- HARPER 2012: Harper, Kyle: Porneia: The making of a Christian sexual norm. *Journal of Biblical Literature* 131(2): 363–383.
- HARPER 2015: Harper, Kyle: Pandemics and passages to late antiquity: Rethinking the plague of c. 249–270 described by Cyprian. *Journal of Roman Archaeology* 28: 223–260.

- HARPER 2016: Harper, Kyle: Another eyewitness to the plague described by Cyprian, with notes on the 'Persecution of Decius'. *Journal of Roman Archaeology* 29: 473–476.
- HARRIES 2007: Harries, Jill: *Law and Crime in the Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HARRISON 2017: Harrison, Peter: "I Believe Because it is Absurd": The Enlightenment Invention of Tertullian's Credo. *Church History* 86(2): 339–364.
- HEINE 1989: Heine, Ronald E.: The Gospel of John and the Montanist Debate at Rome. *Studia Patristica* 21: 95–100.
- HENNE 2011: Henne, Philippe: *Tertullien l'Africain*. Paris: Cerf.
- HILHORST 1988: Hilhorst, Antonius: Erotic elements in the Shepherd of Hermas. In: H. Hoffmann – M. Zimmermann (eds.): *Groningen Colloquia on the Novel*, vol. 9. Groningen: Egbert Forsten, 193–204.
- HITCHNER 2012: Hitchner, R. Bruce: *Roads, Integration, Connectivity, and Economic Performance in the Roman Empire*. Chichester: John Wiley.
- HOVENDEN 2002: Hovenden, Gerald: *Speaking in Tongues: The New Testament Evidence in Context*. Bloomsbury: T&T Clark.
- JANSEN 1982: Jansen, John F.: Tertullian and the New Testament. *Journal of Early Christian Studies* 2(4): 191–207.
- KESELING 1947: Keseling, Paul: Aristoteles bei Tertullian (De pud. 1, 1). *Philosophisches Jahrbuch* 57: 256–257.
- KIM 2009: Kim, Lucien J.: Is Montanism a heretical sect or Pentecostal antecedent. *Asian Journal of Pentecostal Studies* 12(1): 113–124.
- KLAWITER 1980: Klawiter, Frederick C.: The Role of Martyrdom and Persecution in Developing the Priestly Authority of Women in Early Christianity: A Case Study of Montanism. *Church History* 49(3): 251–261.
- KNABENBAUER 1892: Knabenbauer, Joseph: De peccato in spiritum sanctum quod non remittatur. *Revue Biblique* 1(2): 161–170.
- LADOCSEI 2019: Ladocsei Gáspár: *Keresztényüldözés a Római Birodalomban*. Budapest: Szent István Társulat.
- LANGSTADT 1957: Langstadt, Erich: *Tertullian's Doctrine of Sin and the Power of Absolution in "De pudicitia"*. Berlin: Akademie Verlag.
- LITFIN 2003: Litfin, Bryan Mark: *Tertullian's "Adversus Marcionem": A case study in "regular hermeneutics"*. Ph.D. diss. Charlottesville, VA: University of Virginia.
- LOUTH 2014: Louth, Andrew: Fiunt, non nascuntur Christiani: Conversion, Community, and Christian Identity in Late Antiquity. In: Carol Harrison – Caroline Humfress – Isabella Sandwell (eds.): *Being Christian in Late Antiquity: A Festschrift for Gillian Clark*. Oxford: Oxford University Press, 109–119.
- MALICK 1993: Malick, David E.: The Condemnation of Homosexuality in 1 Corinthians 6:9. *Bibliotheca Sacra* 150(600): 479–492.
- MARJANEN 2005: Marjanen, Antti: Montanism: Egalitarian Ecstatic "New Prophecy". In: Antti Marjanen, Petri Luomanen (eds.): *A Companion to Second Century Christian "Heretics"*. Leiden: Brill, 185–212.

- MARJANEN 2013: Marjanen, Antti: Female Prophets among Montanists. In: Jonathan Stökl – Corrine L. Carvalho (eds.): *Prophets Male and Female: Gender and Prophecy in the Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean, and the Ancient Near East* (SBL Ancient Israel and Its Literature 15.) Atlanta: Society of Biblical Literature, 127–143.
- MELLERIN 2012: Mellerin, Laurence: La contribution de Tertullien à la réflexion théologique sur l'irrémissible: du De paenitentia au De pudicitia. *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 58(2): 185–216.
- MICAELLI–MUNIER 1993: Micaelli, Claudio ; Munier, Charles (ed.): Tertullien: *La Pudicité* (Sources Chrétiennes 394.) Paris: Éditions du Cerf.
- MIDDLETON 2013: Middleton, Paul: Early Christian voluntary martyrdom: A statement for the defence. *Journal of Theological Studies* 64(2): 556–573.
- MOINGT 1964–1966: Moingt, Joseph: *Théologie trinitaire de Tertullien*, 1–3. köt. Paris: Presses Universitaires.
- MOLL 2010: Moll, Sebastian: *The Arch-Heretic Marcion* (WUNT 250.) Tübingen: Mohr Siebeck.
- MOLTHAGEN 1975: Molthagen, Joachim: *Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert*, 2. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- MOORHEAD 1985: Moorhead, John: Papa as 'bishop of Rome'. *Journal of Ecclesiastical History* 36(3): 337–350.
- MOREL 1944: Morel, Valentin: «Disciplina.» Le mot et l'idée représentée par lui dans les oeuvres de Tertullien. *Revue d'histoire ecclésiastique* 40: 1–46.
- MOSS 2012: Moss, Candida R.: The discourse of voluntary martyrdom: Ancient and modern. *Church History* 81(3): 531–551.
- MOULE 1960: Moule, C. F. D.: A Reconsideration of the Context of Maranatha. *New Testament Studies* 6(4): 307–310.
- NEMES 1935: Nemes Vazul: *Tertullianus görög műveltsége* (Pannonhalmi Füzetek 16.) Pannonhalmi: Pécsi Egyetemi Könyvkiadó.
- NOCK 1939: Nock, Arthur Darby: A Feature of Roman Religion (De pud. 1). *Harvard Theological Review* 32: 83–96.
- O'MALLEY 1967: O'Malley, Thomas: *Tertullian and the Bible: Language, Imagery, Exegesis*. Utrecht: Dekker & Van de Vegt.
- OSBORN 2003: Osborn, Eric: *Tertullian, First Theologian of the West*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PAP 2009: Pap Levente: A klérus fogalma Tertullianusnál. *Studia Theologica Transsylvaniae* 12(2): 225–236.
- PELIKAN 1952: Pelikan, Jaroslav: The Eschatology of Tertullian. *Church History* 21(2): 108–122.
- PELIKAN 1956: Pelikan, Jaroslav: Montanism and Its Trinitarian Significance. *Church History* 25(2): 99–109.
- POIRIER 1999: Poirier, John C.: Montanist Pepuza-Jerusalem and the Dwelling Place of Wisdom. *Journal of Early Christian Studies* 7(4): 491–507.
- POORTHUIS 2020: Poorthuis, Marcel: The Parable of the Prodigal Son and Jewish-Christian Relations: Brothers in the Mirror. In: *Journal for Land of Israel Studies and Archeology* (The Joshua Schwartz volume) 12–13: 115–130.

- POTTER 2004: Potter, David S.: *The Roman Empire at Bay, AD 180–395*. London: Routledge.
- POUPON 1986: Poupon, Gérard: Tertullien et le privilège de Pierre: note sur „De pudicitia” 21,9–10. *Revue des Études Augustiniennes* 32(1–2): 142–144.
- POWELL 1975: Powell, Douglas: Tertullianists and Cataphrygians. *Vigiliae Christianae* 29(1): 33–54.
- PREYSING 1926: Preysing, Konrad Graf: Römischer Ursprung des „Edictum peremptorium”? *Zeitschrift für katholische Theologie* 50(1): 143–150.
- RANKIN 1995a: Rankin, David Ivan: *Tertullian and the Church*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RANKIN 1995b: Rankin, David I.: Tertullian’s use of the word *Potestas*. *Journal of Religious History* 19(1): 1–9.
- RANKOV 1999: Rankov, Boris: The governor’s men: the *officium consularis* in provincial administration. In: A. Goldsworthy, I. Haynes (eds.): *The Roman Army as a Community* (JRA Suppl. 34.) Oxford: Journal of Roman Archaeology, 15–34.
- REBERT 1926: Rebert, Homer F.: Bonum Factum, Bona Fide, and Bona Fortuna. *Classical Philology* 21(1): 75–77.
- RHEE 2005: Rhee, Helen: *Early Christian Literature: Christ and Culture in the Second and Third Centuries*. London: Routledge.
- RIVES 1999: Rives, James B.: The decree of Decius and the religion of empire. *Journal of Roman Studies* 89: 135–154.
- RIZZELLI 2011: Rizzelli, Giunio: L’ordine dei peccati nel De pudicitia di Tertulliano. Motivi giuridici. *Revista General de Derecho Romano* 16: 1–36.
- ROBECK 2010: Robeck, Cecil M. Jr.: Montanism and present day ‘prophets’. *Pneuma: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 32(3): 413–429.
- RUFF 2020: Ruff Tibor: Az ószövetségi próféciák értelmezése az Újszövetségben. *Studia Biblica – Bibliai Tanulmányok* 2(2): 8–58.
- RUGÁSI 1997: Rugási Gyula: Rodón és Apellész. Beszélgetés az Egyetlen Istenről. In: *Örök romok*. Debrecen: Latin Betűk, 206–227.
- RUGÁSI 1998: Rugási Gyula: Valentinosz és az alexandriai gnózis. In: *Epheszoszi történet*. Debrecen: Latin Betűk, 111–154.
- RUGÁSI 2019: Rugási Gyula: Tíz történetietlen tétel a gnózisról. *Studia Biblica – Bibliai Tanulmányok* 1(1): 31–62.
- SCHÖLLGEN 1984: Schöllgen, Georg: *Ecclesia Sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians* (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 12.) Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.
- SCHRECKENBERG 1990: Schreckenber, Heinz: *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.)*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- SCHULZ 1962: Schulz, Siegfried: Maranatha und Kyrios Jesus. *Zeitschrift Für Die Neutestamentliche Wissenschaft* 53(3): 125–144.
- SHANDRUK 2012: Shandruk, Walter M.: Christian Use of Magic in Late Antique Egypt. *Journal of Early Christian Studies* 20(1): 31–57.

- SHAW 1984: Shaw, Brent D.: Bandits in the Roman Empire. *Past & Present* 105: 3–52.
- SHOEMAKER 2016: Shoemaker, Stephen J.: *Mary in Early Christian Faith and Devotion*. New Haven, CT: Yale University Press.
- SIMON 1964: Simon, Marcel: *Verus Israel: étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire Romain (135–425)*. Paris: Boccard.
- STARK 1997: Stark, Rodney: *The Rise of Christianity. How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*. San Francisco, CA: Harper and Collins.
- STEWART-SYKES 1999: Stewart-Sykes, Alistair: The Original Condemnation of Asian Montanism. *Journal of Ecclesiastical History* 50(1): 1–22.
- STROBEL 1980: Strobel, August: *Das heilige Land der Montanisten. Eine religionsgeographische Untersuchung* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 37.) Berlin: De Gruyter.
- SZLÁVIK 2006: Szlávik Gábor: Egy elmaradott régió szerepvállalása a kor vallási mozgalmában: Közép-Phrygia montanizmusa. *Egyháztörténeti Szemle* 7(1): 3–36.
- TABBERNEE 1985: Tabbernee, William: Early Montanism and Voluntary Martyrdom. *Colloquium: The Australian and New Zealand Theological Review* 17: 33–44.
- TABBERNEE 1993: Tabbernee, William: Montanist Regional Bishops: New Evidence from Ancient Inscriptions. *Journal of Early Christian Studies* 1(3): 249–280.
- TABBERNEE 1997: Tabbernee, William: *Montanist Inscriptions and Testimonia: Epigraphic Sources Illustrating the History of Montanism* (NAPSPMS 16.) Macon, GA: Mercer University Press, 1997.
- TABBERNEE 2001b: Tabbernee, William: To pardon or not to pardon? North African Montanism and the forgiveness of sins. *Studia Patristica* 36: 375–386.
- TABBERNEE 2007: Tabbernee, William: Montanists and voluntary martyrdom. In: *Fake Prophecy and Polluted Sacraments. Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism* (Vigiliae Christianae Suppl. 84.) Leiden: Brill, 201–242.
- TABBERNEE-LAMPE 2008: Tabbernee, William – Lampe, Peter: *Pepouza and Tymion: The Discovery and Archaeological Exploration of a Lost Ancient City and Imperial Estate*. Berlin: Walter de Gruyter.
- TITE 2015: Tite, Philip L.: Voluntary Martyrdom and Gnosticism. *Journal of Early Christian Studies* 23(1): 27–54.
- UGLIONE 1977: Uglione, Renato: Regula-Disciplina apud Tertullianum. *Latinitas* 25: 260–265.
- VAN WINDEN 1995: Van Winden, J. C. M.: The adverbial use of cum maxime in Tertullian. *Vigiliae christianae* 49(3): 209–214.
- VICIANO 1986: Viciano, Alberto: Principios de hermenéutica bíblica en el Tratado “Adversus Iudaeos” de Tertuliano. In: José María Casciaro (ed.): *Biblia y hermenéutica: VII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Navarra: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 637–644.
- VOKES 1961: Vokes, F. E.: The Opposition to Montanism from Church and State in the Christian Empire. *Studia Patristica* 4: 518–526.

- VON SODEN 1909: Von Soden, Hans: *Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians nach Bibelhandschriften und Väterzeugnissen mit Unterstützung*. Leipzig: Hinrichs.
- WASZINK 1947: Waszink, Jan Hendrik: Pompa diaboli. *Vigiliae Christianae* 1(1): 13–41.
- WASZINK 1948: Waszink, Jan Hendrik: Varro, Livy and Tertullian on the history of Roman dramatic art. *Vigiliae Christianae* 2(1): 224–242.
- WASZINK 1979: Waszink, Jan Hendrik: Tertullian's Principles and Methods of Exegesis. In: William R. Schoedel – Robert L. Wilken (eds.): *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition: in Honorem Robert M. Grant* (Théologie historique 53.) Paris: Beauchesne.
- WILHITE 2007: Wilhite, David E.: *Tertullian the African: An Anthropological Reading of Tertullian's Context and Identities* (Millennium-Studien 14.) Berlin: De Gruyter.
- WILHITE 2009: Wilhite, David: Identity, Psychology, and the Psychici: Tertullian's „Bishop of Bishops”. *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* 5: Art. 9, 1–26.
- WILHITE 2013: Wilhite, David E.: The spirit of prophecy: Tertullian's Pauline pneumatology. In: Todd D. Still, David E. Wilhite (eds.): *Tertullian and Paul*, vols. 1–2. New York-London: Bloomsbury Academic, 45–71.
- WILLIAMS 2020: Williams, Daniel H.: *Defending and Defining the Faith: An Introduction to Early Christian Apologetic Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- WYPUSTEK 1997: Wypustek, Andrzej: Magic, Montanism, Perpetua, and the Severan Persecution. *Vigiliae Christianae* 51(3): 276–297.
- ZILLING 2004: Zilling, Heinrike Maria: *Tertullian: Untertan Gottes und der Kaisers*. Paderborn: Schöningh.

RECENZIÓK

Keresztények a császári udvarban

MICHAEL FLEXSENHAR III

CHRISTIANS IN CAESAR'S HOUSEHOLD

PENNSYLVANIA: THE PENNSYLVANIA STATE UNIVERSITY PRESS, 2019, 208 OLDAL

ISBN: 978-0-271-08243-9

MICHAEL FLEXSENHAR III a Rhodes College (Memphis, Tennessee) egyetemi adjunktusa és a vallástudományok szakértője 2019-ben megjelent könyvében a római császárok udvarában lévő keresztényekről és a velük kapcsolatos epigráfiai és egyéb írásos forrásokról ad érdekes képet és értelmezést. A szerző a bevezetőben (pp. 1–26) többek között egy kutatástörténeti áttekintést nyújt a császári udvarban élt keresztények témakörével kapcsolatban. Felvázolja azt a 19–20. században uralkodó elméletet – amelyet ő csak „pionír-narratívának” nevez –, amely szerint a *domus Augustában* már az első században is sokan kereszténnyé váltak, többek között a császári rabszolgák közül is. Ezek a személyek igen fontos szerepet játszottak a kereszténység terjedésében, egyfajta „társadalmi úttörők” (social pioneers) voltak. A kutatástörténeti vázlat után részletesebben tárgyalja a *familia Caesaris*, azaz a „császári család” fogalmát és rámutat arra, hogy nemcsak a Rómában található császári udvarnak volt ez az elnevezése, hanem más nagyobb városokban is voltak kihegyezett császári rabszolgák, akik segédkeztek a helyi adminisztrációban többek között, és ezeket is *familia Caesaris* néven emlegették.

Az első fejezetben (pp. 45–59) a szerző körülmények között Pál apostol híres kijelentését, amely így szól: „Köszöntenek titeket minden szentek, mindeneknek felette pedig a császár udvarából valók” (Fil 4:22). ADOLF DEISSMANN (1866–1937) már 1910-ben felvetette, hogy Pál apostol itt császári rabszolgák egy csoportjára utal, akik Epheszoszban tartózkodtak (sőt, azt is írja FLEXSENHAR, hogy maga Pál is Epheszoszban tartózkodott a levél megírásakor, ezért is utal rájuk), és mint helyi *familia Caesaris* segítettek az adminisztrációs tevékenységet. A fejezeten belül található két táblázatot, ami összefoglalja, hogy Epheszosz városára vonatkozóan milyen epigráfiai forrásaink vannak a városban tartózkodó császári rabszolgákat illetően (illetve felszabadított, volt császári rabszolgákat illetően is), amiből kiderül, hogy számos ilyet ismerünk név szerint. Ez is bizonyítja, hogy a városban jelentős szerepet játszottak a *familia Caesaris*hoz tartozó személyek. Emellett a szerző kétségbe vonja azt, hogy a „szentek” kifejezés arra utalna, hogy ezek a „császár udvarából valók” keresztények lettek volna, inkább azt tartja valószínűbbnek, hogy részt vettek a „kölcsonös adásban és vevésben” (Fil 4:15) Pál apostollal vagy más keresztényekkel, tehát kapcsolatban álltak az apostollal és még akár segíthették is. A fejezetben szó esik még arról is, hogy milyen kapcsó-

latban állhattak az epheszoszi „császári udvarból valók” a filippibeliekkel, hiszen Pál apostol nem fejt ki, hogy kikről van szó, ebből pedig lehet arra következtetni, hogy a filippibeliek ismerték a szóban forgó személyeket, sőt, akár rokoni kapcsolatban is állhattak egymással, hiszen egyrészt a rabszolgák sokféle helyről származtak, sokszor családok szakadtak szét amikor valakit elvittek rabszolgának, másrészt volt a korszakban olyan, hogy egy császári rabszolga egy nővel összeházalva rokoni kapcsolatba került például egy római családdal (a szerző kiemeli a Phrygia provinciában tevékenykedő császári rabszolga, Hyacinthus és Arruntia Attice esetét).

A második fejezet (pp. 45–59) Péter és Pál római mártírságának történetét tekinti át, illetve az ezen történetekben szereplő császári udvarból valók szerepét veszi górcső alá. Mind az *Acta Pauli* (valószínűleg egy 3–4. századi mű), mind a Péterről szóló 6–7. századból származó *Actus Vercellenses* hangsúlyozza, hogy a két apostol sok embert térített Isten útjára a császári udvarban. Pál apostol történetében például a császár pohárnoka, Patroclus kap szerepet,¹ Péter esetében pedig egyebek mellett egy Marcellus nevű szenátort is megemlítenek. A szerző szerint ezen történetek arra voltak hivatva, hogy a kereszténységet már az apostolok idején befolyásos pozícióba helyezték, és mi sem bizonyítaná jobban a kereszténység fontosságát, mint keresztény emberek a császár udvarában, a császár közelében, akik, mint Patroclus, ha kellett magával a császárral is szembeálltak és vállalták a vértanúhalált is a hitükért.

A harmadik fejezet (pp. 60–75) az apologeták korából származó, császári udvarra vonatkozó utalásokat tárgyalja, főleg Római Hyppolitus és Tertullianus egy-egy írása nyomán. Római Hyppolitus *Philosophumena* című művében említi egy Carpophorus nevű „hithű” embert, aki a császári udvarhoz tartozott. Ezt a Carpophorust azonosították Marcus Aurelius Carpophorus személyével, akinek a neve fennmaradt egy feliraton is, és ő valóban egy fészabadított császári rabszolga volt, azonban a szerző nem tartja valószínűnek sem a két Carpophorus azonosítását, sem azt, hogy ez a Carpophorus keresztény lett volna. Először is a fennmaradt epigráfiai forrás nem utal arra, hogy keresztény lett volna, illetve a Hyppolitus által írt mű szövegében szereplő „hithű” (πιστός) kifejezés inkább jelenti azt, hogy „becsületes/szavahihető” volt, hiszen pénzemberként a szó ezen jelentése inkább illik a személyére. Carpophorus egyébként egy Callistus nevű „eretnek” kapcsán kerül szóba, aki ennek a Carpophorusnak volt a házi rabszolgája. A szerző azt állítja, hogy Carpophorus császári udvarral való kapcsolata is lehet akár kitaláció, ezzel kapcsolatban meg is jegyzi, hogy Hyppolitus írásának ez a része nagyon hasonlít Lukianosz 2. századi római író két szatirikus művére (az egyik a *Peregrinosz halála*, a másik *A szökevények*), főleg a nyelvezetben nagy a hasonlóság. Hyppolitus írásán kívül még kitér Tertullianusnak egy megjegyzésére is, ami alapján azt lehetne feltételezni, hogy Caracalla császár dajkája egy keresztény nő lett volna, a szerző azonban a megjegyzés illetően való értelmezését is elveti és cáfolja.

A negyedik fejezet (pp. 76–88) Jusztinosz vértanú történetét járja körül illetve a történet egyik alakját, Euelpisztoszt (a neve azt jelenti, hogy „jó reménység”), aki a történet egyes verziói szerint² a császár rabszolgája volt. A szerző szerint Euelpisztosz személye, aki vértanúhalált hal Jusztinosz vértanúval együtt, akár egy *toposz* is lehet, hiszen beleillik a sorba, ami már Pál apostol

¹ Aki a leírás szerint ugyanúgy lezuhan az ablakból Pál apostol prédikációja közben, mint Eutikhosz az Apostolok cselekedeteiben (Apcs 20:7–12)

² A, B és C verziók vannak, ezek közül a B és C változat érdekes számunkra, a szerző is ezeket elemzi.

filippibeliekhez írt levele és annak Rómára való értelmezése óta tart (tehát hogy a keresztények jelen vannak a császár udvarában). A fejezetben arról is hosszabban van szó, hogy a császári rabszolgáknak nem volt nagyon arra lehetőségük, főleg az első három évszázad nagyrésztében, hogy elkerüljék/megtagadják a számukra egyértelműen kötelező áldozatbemutatást a római isteneknek vagy a császár *genius*ának. Sokkal inkább valószínű, hogy amennyiben voltak keresztény császári rabszolgák, azok valószínűleg rugalmasan kezelték a hitüket, bemutatták az áldozatokat uruknak, a császárnak való engedelmség jeleként, de eközben tisztelték Krisztust is. Persze biztos volt olyan, aki csak Krisztust tisztelte, de a többség valószínűleg „keverék” volt ebből a szempontból és lehet, hogy ez számunkra idegen, de személyes véleményem szerint elég logikus gondolatmenet és én magam is valószínűnek tartom, hogy ilyen lehetett az esetleges keresztény császári rabszolgák nagyobb részének felfogása a kérdésben.

Az ötödik fejezetben (pp. 89–102) Prosenes szobráról és Prosenesnek keresztényként való beállításáról van szó. Marcus Aurelius Prosenes egy felszabadított császári rabszolga volt Caracalla császár idejében és a fennmaradt szarkofágja alapján ő volt a császár kincstárnoka, ami egy nagyon fontos és befolyásos pozíció volt. A szarkofágján olvasható sírfeliraton szerepel az „Istennél befogadva” (*receptus ad deum*) kifejezés. Ezen részlet alapján sokan állították, hogy Prosenes keresztény volt, a szerző azonban rámutat, hogy a kifejezés kereszténynek való értelmezése korántsem olyan egyértelmű (hiszen a rómaiak is mondhatták, hogy „az istennél befogadva”, azaz „az istenek közé befogadva/beemelve”), másrészt mivel ezt a betoldást Ampelius végezte el, ha tényleg keresztény módon értelmezzük az írást, akkor is csak arra lehet következtetni, hogy Ampelius lehetett keresztény, nem Prosenes. A fejezet végén konklúziójában a szerző annyit jegyez meg, hogy nem kizárható persze az sem, hogy Prosenes keresztény lehetett volna, de egyrészt kevésbé valószínű, másrészt ő is lehetett akár egy „majdnem keresztény” (azaz kereszténynek tűnő) ember, ahogy egyik írásában Tertullianus írja egy magas rangú római tisztségviselőről.

A hatodik fejezetben (pp. 103–120) a szerző egyéb epigráfiai forrásokat is elemez, amelyeket a 19–20. században tártak fel és amelyeket keresztény emlékeknek tartottak sokáig a kutatók. A szerző több példát is átvész, mindegyiknél rámutat valami problémára, amely miatt nem lehet őket arra vonatkozó jelnek tartani, hogy a 3. század második fele előtt jelentősebb számban lettek volna jelen keresztények a császári udvarban. Többek között az egyik leletnél kimutatja, hogy valószínűleg a 3. század végéről vagy a 4. század elejéről származik, a másik esetben arra hívja fel a figyelmet, hogy sem a hal, sem a horgony nem egyértelmű keresztény jelképek, csak annyit mondhatunk, hogy a keresztények is előszeretettel használták őket. Megállapítja azonban azt is, hogy ezek a feliratok több esetben még vita tárgyát képezik, így teljesen biztossággal nem lehet kijelenteni dolgokat róluk, valószínű állításokat lehet tenni, de sok még a kérdés, mindazonáltal az általa felhozott példák nagyobb részénél igen meggyőzően érvel amellett, hogy nem tekinthetőek egyértelműen keresztény epigráfiai emlékeknek.

A könyv konklúziójában (pp. 121–133) a szerző megemlíti, hogy a császári udvarban lévő keresztény közösséget a keresztény történelmi emlékezet alkotta meg lényegében a 2–3. század folyamán, és bár kimondhatjuk, hogy igenis voltak keresztények a császár udvarában (akár rabszolgák, akár felszabadított rabszolgák), a történetek és az emlékezet torzított a valóságon, és felnagyította a keresztény jelenlét mértékét. Ezen a helyzeten a fellelt feliratok sokszor téves értelmezése sem

segített. Mindazonáltal a császári udvarban lévő keresztények képe a szerző szerint alapvető volt a keresztények emlékezetében és önmeghatározásában is.

A könyv maga nagyon olvasható, stílusa is megfelel egy szakkönyvnek, elég széles bibliográfia áll a munka mögött és a jegyzetanyag is elég részletes, aki tovább szeretne a témában kutakodni, annak mindenképpen egy remek támpontot nyújt. A könyvben még megtalálható két függelék is (pp. 134–148), az első az Kelemen rómaiakhoz írt első levelét és Irenaeus *Eretnekek ellen* című művének egyik részletét tárgyalja a császári udvarban fellelhető keresztényekre való utalások szempontjából, a második pedig példákat hoz további epigráfiai forrásokra, amelyeknek a teljes szövegének latin eredetijét és angol fordítását is közli, majd röviden összefoglalja a lelet körüli kérdéseket, illetve felhívja azon tényezőkre a figyelmet, amelyek miatt a leletek nem lehetnek keresztény császári rabszolgákra/felszabadított rabszolgákra utaló feliratok. A könyvet bátran ajánlom mindazoknak, akiket érdekel a korai kereszténység társadalmi helyzete, illetve a korai egyháztörténet. FLEXSENHAR műve sok érdekességet tartalmaz, ami jobb rálátást ad a keresztények helyére és szerepére a római korban, illetve betekintést nyújt a római császári udvar és császári rabszolgaság életébe, működésébe, így az ókori Rómával foglalkozók számára is érdekes olvasmányként szolgálhat.

Besztercei Márk

Peter J. Williams

Biztosak lehetünk az evangéliumokban?

BUDAPEST: EVANGÉLIUMI KIADÓ, 2020, 152 OLD.

ISBN 978-615-5624-97-1

Az evangéliumok hitelességével kapcsolatban számos könyv látott már napvilágot angol nyelven. A PETER J. WILLIAMSnek, a Tyndale House keresztény könyvkiadó igazgatójának tollából származó – SIMON GATHERCOLE Cambridge-i kutató szavaival élve – „kicsi, könnyen kezelhető könyvecske” 2020-ban jelent meg magyar fordításban, hazánkban hiánypótló műként.¹ A könyv kiegyensúlyozottan, meggyőzően érvelve, érdekes felvetésekkel ösztönzi az olvasót témájának továbbgondolására: mennyiben tekinthető Jézus személyét és tanításait illetően hiteles forrásnak a négy evangélium? A szerző több szempontból megközelítve és a kört egyre szűkebbre vonva járja körül Máté, Márk, Lukács és János műveit. Először az 1. századi kereszténységgel kapcsolatos nem keresztény forrásokat: Tacitus, ifjabb Plinius és Flavius Josephus leírásait elemzi röviden. Az előző kettővel kapcsolatban meggyőzően érvel amellett, hogy a keresztényekre vonatkozó beszámolóik, amelyekből kiderül, hogy a 2. század első évtizedeire már tömegeket ért el az evangélium úgy Rómában, mind a kis-ázsiai Bithünia tartományban, nem lehetnek későbbi, keresztény kéztől származó betoldások. Ami Flavius Josephust illeti, sajnos a szerző kritika nélkül átveszi azt a tudományos körökben elterjedt nézetet, miszerint a Jézusra vonatkozó hosszabbik beszámoló késői betoldás,² és csak a Jézus személyét rövidebben érintő helyre koncentrál, ahol Josephus Jakabot „a Krisztusnak nevezett Jézus testvérének” nevezi. Felhívja a figyelmet arra, hogy Jakab mint testvér közelről ismerte Jézust, mindent tudhatott származásáról, emellett kész volt mártírhalált halni a hitéért – vagyis a Jézussal mint Isten Fiával és Megváltóval kapcsolatos tanítás nem lehetett későbbi keletű.

A könyv talán legérdekesebb fejezetei a négy evangéliumot más forrásokkal hasonlítják össze. Összehasonlításképpen rámutat arra, hogy – Jézushoz hasonlóan – Tiberius császár életéről is négy irodalmi forrásból értesülhetünk: Velleius Paterculustól, Tacitustól, Suetoniustól, illetve Cassius Diótól. Ezek közül csupán Velleius Paterculus volt kortársa Tiberiusnak, számára azonban életveszélyes lett volna bármi negatívát írni császáráról – a többi három forrás pedig legalább

¹ Az eredeti mű: *Can we Trust the Gospels?* Wheaton, IL: Crossways, 2018.

² A kérdéssel kapcsolatban lásd Grüll Tibor: Josephus és a Messiás. A *testimonium Flavianum* eredetiségének kérdése. *Studia Biblica – Bibliai Tanulmányok* 2:1 (2020) 9–63.

nyolcvan évvel későbbi. Terjedelmükben ugyan összességében valamivel bővebbek, mint a négy evangélium, azonban jóval kisebb arányban fókuszálnak magára az uralkodóra. Mindez azonban nem akadályozza meg a történészeket abban, hogy e művek alapján mutassák be Tiberius életét. A szerző nem feledkezik meg a többi, Tamásnak, Máriának és Júdásnak tulajdonított „evangélium”-mal történő egybevetésről sem. Ezek esetében elsősorban az egyes könyvekben előforduló személy- és helyneveket vizsgálja. Megdöbbenő, hogy a bennük előforduló tulajdonnevek számát illetően az apokrif evangéliumok meg sem közelítik a kanonikus írásokat. Az utóbbiakban található sok tucat helynévben nem csupán a mennyiség az érdekes, hanem az is, hogy kevésbé ismert, magabiztos bennfentességet sugalló város- és faluneveket is találunk bennük. Ráadásul a kép tovább árnyalható: a Galileai- (vagy Genázáreti-) tavat az egykori galileai lakosok: Máté és János, illetve Márk, Péter tolmácsa, „tenger”-nek (*thalassa*) nevezik, a messziről jött Lukács számára azonban az alig 21 km átmérőjű állóvíz csupán tó (*limnos*). Az a megállapítása azonban, hogy a Jeruzsálem felé közeledést a szerzők a földrajzi viszonyok ismeretében fejezik ki a „felmegy” szóval, nem teljesen fogadható el. A Bibliai szereplői Jeruzsálemben minden esetben „felmennek” – hiszen a zsidóság spirituális központjáról van szó. (Magyarul is hasonlóan fejezzük ki magunkat: Pestre mindenhol „felmegyünk”, akár az Alföldről, akár a Mátrából indulunk el.)

Ami a személynévanyagot illeti, az apokrif evangéliumokban alig néhány valódi zsidó nevet találunk: ezek a művek valamiképpen a „levegőben lebegnek”, nem ágyazódnak bele a korabeli valóságba. Ezzel szemben ha a kanonikus könyvek gazdag névanyagát összevetjük a Kr. u. 1. századi feliratokon található nevekkal, meglepő azonosság állapítható meg az egyes nevek gyakoriságát illetően; ugyanakkor pl. az evangéliumokat az egyiptomi diaszpóra névanyagával összevetve jóval kevesebb a hasonlóság. Ráadásul az evangéliumok abból a szempontból is a korabeli névhasználatot tükrözik, hogy a leggyakoribb nevek viselői – így pl. a Simonok, Józsefek és Máriák – az összetévesztést elkerülendő kiegészítő jelzőt kapnak: Simon, a zélóta; Kürénéi Simon; Jakab, az Alfaiosz fia; Mária, a Jakab anyja stb. Ezek nagyon meggyőző érvek az evangéliumok szerzőinek ismeretét illetően a korabeli júdeai viszonyokról – későbbi szerzők esetében nagyon komoly utánajárást igényelt volna, hogy e szempontból hiteles atmoszférát teremtsenek fiktív művükben.³

A szerző a továbbiakban az evangéliumok egymáshoz való viszonyát vizsgálja, melynek során néhány érdekes, első pillantásra nem szembetűnő kapcsolódásra hívja föl a figyelmet. Ilyen pl. Márta és Mária jellemzése két evangélistánál: Lukács (10:38–42) és János (Jn 11:20–39) tevékeny, gyakorlatias személyként mutatja be Mártát, míg Mária inkább otthonülő, csendes, figyelő típus. Az efféle egybecsengések nehezen magyarázhatók egymástól való átvétellel, hiszen maga a történet eltér (Jézus Lázárék otthonában ill. Lázár feltámasztása); sokkal észszerűbb elfogadni, hogy a két evangélista egyaránt személyesen ismerte a két nőt, akinek jelleméről hasonló benyomást szereztek. WILLIAMS másik érdekes példája az ötezer ember megvendégelése, amely mindegyik evangéliumban szerepel. Márknál azt olvashatjuk, hogy a fű zöld volt (ἐπὶ τῷ χλωρῷ χόρτῳ, 6:39), Jánostól pedig megtudhatjuk, hogy nagy volt (χόρτος πολὺς, Jn 6:10). Ezekre az utalásokra Jn 6:4 ad magyarázatot: közvetlenül pészach előtt vagyunk, amikor is az előző hónapok csapadék-

³ Azt mondhatnánk, sikeresebb kutatómunkát végeztek, mint egyes modern szerzők – gondoljunk csak Spiró György regényére, a *Fogságra*, amelyben a főszereplő neve, Uri, távolról sem mondható tipikusnak a korabeli feliratanyag alapján.

mennyiségének köszönhetően⁴ valóban magasra nőtt zöld pázsitra ültethették le az embereket. De vajon miért Fülöptől kérdezi meg Jézus, hogy honnan szerezzenek kenyeret ennyi embernek? (Jn 6:5) Fülöp precíz választ ad a kérdésre (ha a problémát nem is oldja meg); róla korábban megtudhattuk, hogy Bétszaidából származott (Jn 1:44). Ez akkor nyer jelentőséget, ha fölfigyelünk rá Lukácsnál (9:10), hogy a szóban forgó csoda Bétszaida közelében történt – Jézus tehát a helyismerettel rendelkező tanítványoknak tette föl a kérdést. Az „Ige önmagát magyarázza” (*scriptura ipsius sui interpretis*) klasszikus protestáns elv alkalmazása olyan összképet ad a jelenetről, mint egy modern filmben a több kamera alkalmazása.

A szerző ezután Jézus szavainak hiteles megőrzésével is foglalkozik. Ennek kapcsán azt a kérdést is vizsgálja, hogy vajon az arámiról görögre történt átültetéskor mennyire sérülhetett az eredeti tartalom. WILLIAMS arra a némileg meglepő következtetésre jut, hogy Jézus bizonyos tanításai, így például a Hegyi Beszéd, amelynek hallgatósága részben a görög alapítású Dekapoliszból érkezett (Mt 4:23), eredetileg is görögül hangozhattak el. Fő érve a boldogmondásokban található alliterációk (πρωχοι, πνευματι, πραεις stb.) – az alliteráció azonban az egyik legalapvetőbb, a görög és a sémi nyelvekben egyaránt alkalmazott, éppen ezért a fordítás során talán a legkönnyebben átültethető stilisztikai elem, amint ez a *Septuaginta* szövegében is lépten-nyomon tetten érhető.⁵ (Sőt ez az egyik olyan nyelvi eszköz, amelyet a modernkori bibliafordítók is könnyűszerrel szoktak alkalmazni.) Véleményem szerint ennél többet nyom a latban, hogy a görög szöveget arámira visszafordítva arámi szójátékokat következtethetünk ki. Az egyik ilyen eset éppen a Hegyi Beszédben található (Mt 7:3), ahol az eredeti szövegben az arámi קוץ szó két jelentése ('kút' illetve 'szem') adhatott pluszt a szövegnek. Vagyis majdnem biztosra vehetjük, hogy a beszéd arámiul hangozott el, és ha nem is tartalom, de nyelvi lelemény terén a célszöveg szükségképpen valamelyest szegényebb lett. Jézus minden valószínűség szerint tudott vagy legalábbis értett görögül, de mivel maga jelentette ki, hogy „nem küldtettem, csak az Izrael házának elveszett juhaihoz” (Mt 15:24), feltételezhetően hallgatósága – még a Dekapoliszból érkezők is – zsidókból állt, akik az arámi valamelyik dialektusát beszélték. Mindenesetre az evangéliumok, amennyiben nyelvi jelenségre reflektálnak, azt csupán az arámi nyelvjárások kapcsán teszik, lásd Péter nevezetes lelepleződését („a beszéded is elárul téged”, Mt 26:73).

Az evangéliumok szövegének látszólagos ellentmondásaival csak futólag foglalkozik a szerző, nézete szerint egyfajta verseny jött létre az ellentmondásokat vadászók és az azokat feloldani kívánók között – vagyis az ide vonatkozó szakirodalom tengernyi. Ezekből a könyv bibliográfiájában is kaphatunk némi ízelítőt. Részletesebben csupán a nagy olvasottságnak örvendő, eredetileg fundamentalista keresztény, ma már agnosztikus amerikai valláskutató, BART EHRMAN egyes állításaira tér ki,⁶ aki többek között a Jézusnak a János evangéliumban található – első olvasatra ellentmondásokat tartalmazó – paradox kijelentéseit szemelte ki (ld. pl. Jn 13:36, 14:5 és 16:5). WILLIAMS felhívja a figyelmet arra, hogy a Jézus által sűrűn használt *paradoxon* elmélyült, „szel-

⁴ A szerző ezen a ponton még grafikont is mellékel Tibériás és környéke csapadékeloszlásáról.

⁵ Az ószövetségi példákhoz lásd L. Zogbo – E. R. Wendland: *Hebrew Poetry in the Bible: A Guide for Understanding and for Translating*. New York: United Bible Societies, 2000 (3.2.2. fejezet).

⁶ Bart Ehrman mintegy harminc műve közül hat a *New York Times* bestsellerei közé tartozik. Könyveit milliós példányszámban adták el, és 27 nyelvre fordították le eddig.

lemi” gondolkodásra ösztönző tanítási módszer volt. Hozzátehetjük: a látszólagos ellentmondás, vagyis a *paradoxon* az irodalom, a filozófia, sőt a matematika kedvelt módszere. Az EHRMAN-féle logika alapján nem csupán az Epimenidészről származó, többek között Pál apostol Titushoz írt levelében is felbukkanó híres szállóigét – „minden krétai hazug” – kellene kukába dobunk, de számos irodalmi művet: például Dickens művét, a *Két város regényét* is, amelynek kezdősorai csupa paradoxont tartalmaznak: „Azok voltak a legjobb idők; azok voltak a legrosszabb idők. A bölcsesség kora volt az; meg a bolondság kora”; nem is beszélve Karinthy híres sorairól: „Nem mondhatom el senkinek, elmondom hát mindenkinek”.

A mű olvashatóságát sajnos némileg csökkenteti a fordítás színvonala, amely sok kívánnivalót hagy maga után. (A fordító neve talán nem véletlenül nem szerepel a könyv impressumában.) A szövegben lépten-nyomon magyartalan, rosszul megválasztott kifejezésekbe botlunk; az is kérdés, hogy miért szükséges a német szakirodalom nyomán elterjedt, ámde teljesen anakronisztikus „Palesztina”; „palesztin kultúra” stb. kifejezéseket használni a Kr. u. 1. századi Júdeára vonatkozóan.

Mindent egybevéve PETER J. WILLIAMS műve a magyar könyvpiacra hiánypótlónak tekinthető. FREDERICK F(YVIE) BRUCE (1910-1990) evangéliumi tudós könyvecskéje, *Az Újszövetség megbízhatósága* - amelyet szintén az Evangéliumi Kiadó jelentetett meg 1993-ban -, több mint hetven éve jelent meg első ízben.⁷ Feltétlenül időszerű volt tehát egy újabb áttekintés megjelenítése, amely a friss kutatási eredményeket is feldolgozza. WILLIAMS olvasmányos, sok ponton továbbgondolásra inspiráló műve mindazonáltal szintén ismeretterjesztő-népszerűsítő munka: a téma tudományos, széleskörű feldolgozása még várat magára.

Csalog Eszter

⁷ *New Testament Documents: Are They Reliable?* Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1943. – A brosúrát a *Christianity Today* 2006-ban bevásárolta az 50 legfontosabb könyv közé, amely legnagyobb hatással volt az evangélikalizmus formálódására.

Pecsuk Ottó

Pontos. Természetes. Érthető.

A bibliafordítás elmélete, gyakorlata és távlatai

BUDAPEST: KÁLVIN KIADÓ, 2020, 314 OLD.

ISBN: 978-963-5584-45-1

PECSUK OTTÓ a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karának Bibliai Teológiai és Vallástörténeti Tanszékének docense, a Magyar Bibliatársulat Alapítvány (a Magyar Bibliatanács jogutódja) főtitkára. Miután a *Római levél* kortörténetének szentelt kutatása nyomán doktori fokozatot szerzett, 2009–2014 között a új fordítású protestáns Biblia revíziójában vett részt. Könyve a bibliafordítás elméletéről és gyakorlatáról jól tükrözi a szerző elhivatottságát és a revideált új fordítás (RÚF, 2014) elvi kérdéseivel való beható foglalkozás tanulságait. PECSUK OTTÓ annak igyekezett utánajárni, hogy mi kell ahhoz, hogy a bibliafordítás egyszerre legyen pontos és érthető, mit vesz figyelembe a fordító ahhoz, hogy úgy szólaljon meg a Szentírás az adott nyelven, hogy egyszerre bizonyítson a szószekeken, a helyes megértést támogassa, egyszersmind az anyanyelvén természetesen hangozzék, és a szövege ne legyen elidegenítő, „kánaáni” az olvasónak vagy hallgatónak.

A bibliafordítás köztudottan rendkívül összetett feladat, az eredeti nyelvek alapos ismerete csak kiindulás, egyszersmind szükségeltetik a célnyelv alapos ismerete és a jó stílusérzék. A teológiai fogalmi felkészültség szintén elengedhetetlen. Ehhez további szempontok is járulnak, amit a szerző a rohamosan fejlődő nyelvészet és fordításelméleti munkák eszköztárából emel ki. Három fő témát jár körül: a bibliafordítás nyelvészeti, történeti és fordításelméleti szempontjait taglalja, ami átfogó szemléletre vall: ennek köszönhetően a könyv igen figyelemreméltó. Szakirodalma széleskörű, naprakész, és a nemzetközi kutatás kurrens tendenciáit tükrözi. Nem véletlenül, hiszen PECSUK OTTÓ tudományos igényvel írt könyve egy habilitációs disszertáció, melyet a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen KUSTÁR ZOLTÁN professzor Ószövetség tanszékére nyújtott be, aki maga is részt vett a protestáns új fordítás munkálataiban, közelről ismeri a bibliafordítás elvi és gyakorlati dilemmáit.

Talán habilitációs értekezés mivoltának köszönhetően, egyfajta történeti „vöröseltolódás” figyelhető meg benne. Minél távolabbi múltra tekint vissza a szerző a bibliafordítás történetében, annál kevésbé részletesen tárgyalja. Jóllehet érthető, hogy nem historizálás a szerző célja, hanem az, hogy a bibliafordítás ügyének jelenlegi kihívásai szemszögéből mutassa be az elméleteket. A

fordításelmélet rövid áttekintése után teológiai kulcsfogalmakon mutatja be a fordítók dilemmáit, nehézségeit, és a RÚF (2014) megoldásai mögötti megfontolásokat (2. fejezet). Ebben a fejezetben a Pál apostol által használt antropológiai kifejezések fordítását övező vitákra is kitér. PECSUK vitába száll azokkal, akik felvetik a *szóma* és a *szarx* megkülönböztetését (test, hústest) – CSIA LAJOS fordítására utalva –, valamint a *pszükhé* és a *pneuma* kifejezéseket megkülönböztetik, és zárójelben megjegyzi, hogy „(főleg egyes pünkösdi vagy szabadkeresztyén közösségek, Hit Gyülekezete, stb.)” (67. old.). Mivel a Hit Gyülekezete letette a voksát ebben a kérdésben, ezért kitérek a könyvben felhozott érvekre. Mint PECSUK írja: „Véleményünk szerint ebben a kérdésben helye van a vitának, de nem úgy, hogy az évszázados magyar bibliafordítási hagyomány bevett kifejezéseit (amelyek valóban magyarázatra és pontosításra szorulnak, hiszen a négy görög kifejezésre csak két magyar szót használnak) lecseréljük csak azért, mert az angolban, vagy a németben képesek vagyunk megkülönböztetni ezeket a kifejezéseket. Ez nem elegendő érv, hiszen minden nyelvnek a maga természetes kifejezéseivel kell visszaadnia a bibliai fogalmakat” (67. old.). Három érvet vonultat fel a „szellem” szó használatával szemben.

Lássuk az elsőt. „A páli szóhasználat maga sem teljesen következetes”, szerinte az értelmezés bizonytalan, nem tudni, hogy „például Pál az emberi lélekre, vagy a Szentlélekre gondol a 2Tim 1,7-ben?” (uo.). Erre azt válaszolhatjuk, hogy a gyarló, részleges megértésünk miatt nem kárhoztathatjuk Pált, vagy más szerzőket. A szöveggörnyezet egyértelművé teszi, hogy Timótheus kegyelmi ajándékként kapta „az erőnek, és szeretetnek és józanságnak lelkét”, amit Pál kézzrátétele által kapott, és amit fel kell gerjesztenie magában (vö. 2Tim 1,6). Számunkra világos, hogy a Szent Szellem (Szentlélek) adományáról van szó, nem Timóteus lelkéről vagy szelleméről, amit fogantatásakor kapott.

A második ellenvetés, hogy „az újonnan bevezetendő kifejezések (például »hústest« , vagy »Szellem«) már olyan konnotációkat (mészárszék, kísértetjárás, szellemtudományok stb.) hordoznak a magyar nyelvben, amelyet az olvasó nem tud figyelmen kívül hagyni az olvasásuk közben, így amennyivel a »következesebb« használatuk segítené, annyival hátráltatná is a helyes megértést” a szerző szerint. Erre azt mondhatjuk, hogy az olvasó nevelése igenis lehetséges, és a lelkipásztorok, tanítók az írásmagyarázat igényes művelésén keresztül a hívőket ezen a téren is informálni és gondolkodásukat formálni tudják, hogy az élő beszédben a kérdéses szavakat azok másodlagos vagy nemkívánatos mellékjelentésétől világosan elvállasszák.

Az antropológiai fogalmak megvitatása harmadik pontjában PECSUK OTTÓ felteszi a kérdést: a dichotomikus, vagy a trichotomikus emberkép a helyes biblikus szempontból? Válasza: „A testlélek-szellem trichotomikus megkülönböztetése nem tűnik járható útnak”. Lábjegyzetben még azt is hozzát teszi, hogy az 1 Tessz 5,23 ellenére sem, ahol nem analitikus felsorolásról van szó, hanem az egész ember egységét hangsúlyozza, mint a Mt 22,37 is, amely szintén retorikai jellegű kifejezés, és nem célja, hogy ténylegesen megkülönböztesse egymástól Istennek a szívből, lélekből és az elméből való szeretetét.” (67. old. 180. j.). Feltehetnénk a kérdést, vajon a beszédhelyzetnek vagy retorikai helyzetnek van-e jelentősége ebben a kérdésben, amikor az emberképről van szó? Függetlenül attól, hogy milyen konkrét helyzetben vagy céllal mondta ki Jézus Krisztus Izrael hitvallását, mint az első és legnagyobb parancsolatot, vagy írta le Pál a levele végén a hívő ember egész személyisége megszentelésére vonatkozó áldását, ezek a szavak egyedi jelentéssel bírnak és döntő jelentő-

ségüek Jézus és az apostolok emberképének vonatkozásában. Mindkét kijelentés felsorolásszerűen egymás mellé helyez három adottságot, ami együtt az ember teljességét képviseli. PECSUK OTTÓ szándékával éppen ellenkezőleg, két olyan lényegbevágó igehelyet említ, amit ha elfogulatlanul egymás mellé helyezünk, megkapjuk az ó- és az újszövetség nyelveinek antropológiai összképét. Mégiscsak ez lenne a járható út.

Pál apostol az 1Kor 15-ben világosan megkülönbözteti a pszichikai testet a pneumatikus testtől, és sorrendjüket is meghatározza: az elsőt Ádámhoz, az első emberhez köti, míg a másodikat a második Ádámhoz, a mennyei emberhez, Krisztushoz. Mindezt a test feltámadása magyarázata kapcsán mondja, amelyből világos, hogy ezek antropológiai fogalmak. Pál következetesen használja ezeket, amikor kontrasztba állítja a földi Ádám képmását a Krisztus képmásának jövőbeni hordozóival, határozottan megkülönböztetve a *pszükhé* által vezérelt embert a *pneuma* által vezérelttől (miként az *Első korinthoszi levélben* kezdettől fogva). PECSUK ugyancsak megemlíti, „Pálnál a feltámadott test *szóma pneumatikon* lesz (1Kor 15,44); ilyen teste lehetett a feltámadott Krisztusnak is” (69. old.). Nem világos, miért csak feltételes módban fogalmaz a szerző, és miért múlt időben. Miért csak ilyen teste *lehetett*, ha feltámadt és él?

Azt PECSUK is elismeri – C. H. DODD nyomán –, hogy „a *pneuma* a tudatos, istenismerettel rendelkező én, az Istentől kapott »kapcsolópont« a Lélek befogadásához”. De óvakodik attól, hogy ezt a „kapcsolópontot” körülírható embertani fogalomként definiálja. Ehelyett az írja, hogy „Pál számára inkább melléknévi formában lesz hangsúlyos: a *pneumatikosz* (lelki) ember a megváltott, hálás hittel élő ember, aki képes felülemelkedni a *pszükhé* korlátain, és megérthet valamennyit Isten titkaiból (1Kor 2,11)” (69. old.). Amúgy a hivatkozott igeszakasz éppen arra példa, hogy Pál milyen világosan megkülönbözteti az ember *pneumáját* Isten *Pneumájától*, a Szent Szellemtől, Aki képessé teszi az Ige hirdetőjét, hogy az Általa tanított beszédeket szólja. Sőt az Őáltala vezetett a „pneumatikus ember” képes mindent (helyesen) megítélni, mint aki Krisztus értelmével rendelkezik. A *pszükhé* által vezetett ember ugyanebben a szöveggörnyezetben (1Kor 1,10-16) mondhatni „le van maradva egy brosúrával”, nem értheti meg, fel sem foghatja az isteni *Pneuma* dolgait, sőt azok bolondságok a pszichikai embernek. Amikor úgy dönt a fordító, hogy a magyarban a nyelv természetes fejlődése és a hagyományos szóhasználat miatt csak a lélek szót tudjuk mindkettőre használni, az Isten dolgaihoz kapcsolódó részt és magát a pszichét nem lehet a nyelvünkben megkülönböztetni, akkor a bibliaolvasót meghagyja abban a hiszemben, hogy a lelki mivolt üdvös, emiatt a lelkiség pozitív konnotációkat hordoz, holott ennél az állapotnál van jobb is a hívőnek, mégpedig, ha veszi a Szent Szellemet, és szellemi (pneumatikus) emberré válik, hogy Krisztus értelme és tulajdonságai kibontakozzanak benne. Ahhoz, hogy PECSUK fenntarthassa a kétszintű emberképet, inkább a pszichét fokozza le, mint ami Pálnál „inkább a fizikai életet jelenti, a test megelevenítőjét, ami önmagában nem lenne negatív, de ha a bűneset utáni ember csak *pszükhikosz* marad, akkor távol marad Istentől (1Kor 2,6)” (uo.). Ebben a felfogásban a *pneuma* visszaszorul a tudat szintjére, mint „tudatos én”, ami istenismerettel rendelkezik, és azt a megváltott embert jellemzi, aki „hálás hittel él”. Hogy ez egy egyetemes részünk, vagy az Isten imádásának egyetlen benső „szerve”, az isteni életet megkapni képes rész, a kijelentést hordozni és kisugározni képes „szerv” lenne, az távol áll a szerző gondolkodásától, noha behatóan ismeri az Újszövetséget és annak eredeti nyelvét. Inkább a lelket viszi le a test éltetője szintjére és a *pneuma* feladatköreit szét-

osztja a tudat lelki és intellektuális kapacitásai között, habár felruházza legalább az istenismeret képességével. A *tudat* és az *én* kifejezések szintén nem hosszú idő óta élnek nyelvünkben ebben a jelentésben, legújabbkori fogalmak, melyeket a pszichológia vezetett be a köztudatba. Akkor nem lenne jobb a létező és pontos szellem szó a *pneuma* fordítására, és amire már a huszita Biblia fordítói is kísérletet tettek valamilyen formában? A szellem asszociációinak levetkőzésére ugyanúgy rá lehet nevelni az olvasókat, ahogy a Károlitól eltérő versszámozás esetében a RÚF fordítói megtették.

A *pneuma* főnév és a „pneumatikus” melléknév összemosása azért sem szerencsés, mert aki nem „pneumatikus”, annak is van *pneumája*. A „tudatos én”, mint körülírás, vagy különösen a „hálás hit” emlegetése szintúgy téves definícióhoz vezet, hiszen milyen alapon zárjuk ki a nem tudatuknál lévőket, a súlyos értelmi fogyatékosokat, a még nem megnyilatkozott értelműeket (például a magzatokat), vagy a más vallású embereket és így tovább, azok köréből, akik *pneumával* rendelkeznek? A szerző azzal zárja *szarx*, *szóma*, *pszükhé* és *pneuma* fogalmának rövid teológiai definiálását, hogy az alábbi intellemmel fordul az Olvasóhoz: „...óvunk mindenkit az olyan leegyszerűsítő és fals megfogalmazásoktól, mint hogy »a *pneuma* nem lelket, hanem szellemet jelent«” – majd utal az idézet forrására, a Primo Kiadó Újszövetségi fogalmi szótárára (u.o.).

Békésebb vizekre evez a karizmatikus olvasó, ha átlép a harmadik fejezetre. A *bibliafordítás története 1950 előtt* címet viselő harmadik rész rövid áttekintést ad a legfontosabb bibliafordításokról, ami kerüli az elvont tudományos nyelvezetet, élvezetes ismeretterjesztő stílusban íródott, és teológushallgatóknak ajánlott olvasmány. Mivel e résznek bevallottan nem célja a bibliafordítás történetének ismertetése, csak azokat a fordításokat veszi számba a szerző, melyeknek kihatása volt és van a mai napig további nyelvekre való fordításokra. A *Szeptuaginta*, a *Vetus Latina* és a *Vulgata* mellett érdemben talán ezért nem tér ki a szír verzióra, és a *targumokra* is csak egy elnagyolt mondat jut. Az előreformáció és reformáció fő bibliafordításai után (Wycliffe, Tyndale, Luther) a King James Biblia és Reina-Valera-féle spanyol fordítást és a mai revízióikat mutatja be. Jóllehet érthető, hogy az angolul, spanyolul beszélő szerző ezeket tartja fontosnak, de a francia nyelven született nagy hatású fordítás, a Louis Segond-féle Biblia megérdemelte volna, hogy helyet kapjon e sorban. A magyar Biblia évszázadai után a kulturális antropológiáról szóló fejezet átvezet a mai fordítások zömének kérdéseire: hogyan lehet áthidalni a kulturális különbségeket, melyek a nyelvben is tükröződnek. Nemcsak arról van szó, hogy például mi legyen a hóval az Egyenlítőhöz közel élők Bibliájában, ahol havat soha nem láttak, hanem PECSUK rendszerbe foglalja a világkép alapelemeit, amely magában foglalja a teremtett világról, annak eredetéről alkotott elképzeléseket, a történelemről, az emberi sorsról, a szellemvilágról, a családi kapcsolatokról, és a jóról és a rosszról alkotott fogalmakat, melyek adottak minden kultúrában, és a fordító ehhez képest kell megismertesse a bibliai világkép fogalmait. Nagy kérdés, mennyiben alkalmazkodjon hozzá, vegye-e át, vagy úgy tolmácsolja a Szentírás értékeit, látásmódját, hogy vállalja az „idegenséget”, az „egészen más”-t. Létező dilemma, és nem mondhatjuk, hogy Európában ez túlhaladott kérdés, mivel a keresztény civilizáció miatt nem ismeretlen a Biblia terminológiája. Maga a szerző is felveti egy helyen, hogy a kegyelem, bűn és más szavak tekintetében is átgondolandó, hogyan lehet a Bibliát nem ismerő kortársainkhoz közelíteni ezekhez a fogalmakat (mi több, a mű 255. oldalán ezek meghaladásáról beszél).

A „Pontos. Természetes. Érthető” c. kötet jelentős részét EUGENE A. NIDA (1914–2011) munkásságának bemutatása teszi ki (4–5. rész). Nem véletlenül kap nagy szerepet PECSUK OTTÓ könyvében NIDA, hiszen az amerikai nyelvész-bibliafordító munkássága volt az a fordulópont, ami az 1950 utáni bibliafordítást világviszonylatban nagymértékben előrevitte. A formális, szó szerinti fordítás kontrasztját jelentő, dinamikus ekvivalenciáról vallott elvei forradalmasították a fordítás munkáját, amennyiben a fordítók fölszabadultak arra, hogy egy kifejezést kifejezéssel, gondolatot gondolattal adjanak vissza, NIDA később a dinamikus jelzöt megváltoztatva, elmélete kibővítésében már funkcionális ekvivalenciáról beszél, amit az *Egyik nyelvről a másikra* című tanulmányában fejt ki. Ez a műve, melyet közösen jegyzett JAN DE WAARDDal, magyarul is olvasható, a Magyar Bibliatársulat megbízásából a Kálvin János kiadó gondozásában jelent meg 2002-ben. Fordítója PECSUK OTTÓ volt, aki jól értve NIDA álláspontját, védelmébe veszi annak fordítási elveit, hiszen, mint írja, NIDA elméletének forrásvidéke a misszió területén van, ahol a Biblia értelmezésének gyakran ez az egyetlen segédkönyve, csak maga a fordítás az, amire egyedül támaszkodhat a tanító vagy a gyülekezet, ha meg akarja érteni a Szentírást. Hiszen ahol a misszió zöme zajlik, többnyire nincs kialakult irodalmi műveltség, és ismeretlen a szövegértelmezésnek az európai civilizációban kialakult hagyománya. Ha ezt nem is mondja ki a szerző, de világos, hogy a misszió munkájában a bibliafordításnak nemcsak a tolmács, hanem a tanító szerepét is be kell töltenie. A fordító mindig valamiképp értelmezi is, mit jelent a szöveg, hogy áthidalja a kulturális és időbeli szakadékot, ami elválaszt bennünket a Biblia világától, függetlenül attól, hogy civilizatorikusan közelebb, vagy távolabb születünk-e meg tőle. Nagyon finom a határvonal, mi az, ami még fordítás, és mi az, ami már (egy meglehetősen leszűkített) értelmezés. Ez a felismerés még nagyobb felelősséget ró a fordítókra. Kétségtelen, NIDA élen járt abban, hogy nem a szavakon lovagolt, hanem kimondta, fordítani annyi, mint jelentést fordítani. A jelentés egyetemes, a forma változó. A nyelvek sokasága sokféleképpen fejezi ki ugyanazt a gondolatot forma szempontjából. A fordító dolga, hogy megtalálja ugyanazt a szófordulatot, ami a befogadó nyelvben funkcionálisan egyenértékű azzal, amit a bibliai szöveg mond. Ahhoz, hogy ezt megtalálja, nem csak azt kell jól érteni, amit a szöveg mond, hanem amit közölni akar.

NIDA fontosnak tartotta, hogy megtalálja a nagyobb szövegegységeken átnyúló koncepciót, igyekezett megragadni annak retorikai funkcióját, és hangsúlyozta, a fordítónak szem előtt kell tartania a szent szöveg kommunikációs célját: példának okáért nemcsak azt, hogy mit ír Pál apostol az efézusiaknak, hanem hogy milyen célból ír. Általában hangsúlyozzák, hogy egy nagy körmondat az első két fejezet, de NIDA észreveszi, hogy ezen felül az *eulogé* szó kétszeres jelentését kihasználva – ami áldásmondás és dicséret –, Pál az Istennek adott hálaadás keretében kijelenti, mi az a hét áldás, amiben Krisztus Egyháza részesedett (*Egyik nyelvről a másikra*, 160–162. old.). A kifejezési formák nyelvről nyelvre változnak, és különböznek, de a retorikai funkció egyetemes: ez az, amit a fordítónak meg kell keresni, hogyan szól a befogadó nyelven, mi feleltethető meg az adott kifejezésnek leginkább, hogy érthető és természetes legyen, ugyanakkor pontos is.

Nyilvánvaló, hogy ez az attitűd magára vonja azok nemtetszését, akik úgy vélik, forma és tartalom szorosan összefügg, ezért nem szabad a szent szöveg rovására engedményeket tenni az olvasónak, és nem értenek egyet azzal, hogy a kommunikáció céljainak megvalósulása érdekében le kell mondani a hebraizmusok, grécizmusok szó szerinti átfordításáról. PECSUK OTTÓ kitér a

dinamikus ekvivalencia kritikáját megfogalmazók érveire, valamint NIDA elmélete (vagy annak félreértéséből származó torzulások) korrekciója ugyancsak jelentős helyet foglal el a könyvben (6-7. rész).

Az alcím a távlatokról is szól, ezt a könyv 8. fejezete képviseli, melyben a szerző a fordítástudomány legújabb elméleteiről ad lényegi és objektív áttekintést. Ez a rész is érdekes, mert az olvasó megismerheti az alternatív modellek központi téziséit, leszűrheti előnyeiket és hátrányait, hogy mennyiben szolgálhatják a bibliafordítást perspektivikusan, és mennyiben inkább csak a nyelvészet szűk szakmai berkei számára lesznek érdekesek. Itt kell szóljunk a nyelvészet és a bibliafordítás kapcsolatáról. A modern elméleti nyelvészet a jel, a jelentés és a jelek használatának kutatása során (szemiotika, szemantika, pragmatika) a 20. században robbanásszerű fejlődésen ment keresztül. A strukturalista nyelvészek a nyelvek szerkezetében az egyetemes törvényszerűségekre mutattak rá. A ROMAN JAKOBSONTÓL származó kódelmélet a nyelvészetben paradigmaváltást hozott, ami a mai napig meghatározza azt a fogalmi keretet, ahogyan a kommunikációt világszerte modellezik, és amely modell nagyban meghatározta EUGENE A. NIDA bibliafordításról vallott felfogását. A kódelmélet nagy szerepet játszott abban, hogy a bibliafordítás munkája világszerte felgyorsuljon, és a keresztény misszió kezében hatékony eszköz legyen. A könyv a 190. oldalon utal a kódelméletre, de talán nem látta a szerző annyira fontosnak, hogy „a fordítás forradalmát”, és NIDÁT megelőző és meghatározó elméleti keret jelentőségére rámutasson. A nyelvészet egyébként továbbra is műveli a fordításelméletet, erre példa DAN SPERBER és DEIRDRE WILSON nevéhez köthető relevanciaelmélet, ami a kontextus közös ismeretének fontosságát hangsúlyozza, ami mellett, hogy a jakobsoni modellről újabb bőrt húz le, azt a GRICE-féle pragmatikai elvekkel gyúrja össze. NIDÁVAL ellentétben SPERBER és WILSON nem gyakorlati szempontot tart szem előtt, hanem egyelőre a maguk elméletének terminológiai metanyelvét teremtették meg.

PECSUK OTTÓ könyvének utolsó fejezete eklektikus jellegű, kitekintést ad a bibliafordítás lehetséges új irányaira, amelyek egymástól eléggé különböznek. Először két, inkább riasztó fejleményre tér ki, az első a posztkolonialista elmélet, ami leginkább a bibliafordítások neomarxista kritikájának fogható fel, és ami – leegyszerűsítve – a Biblia lefordítását a világ népeinek nyelvére a gyarmatosítás eszközének tekinti. A másik új fejlemény az inkluzív (hímnemet és nőnemet egyaránt tükröző) nyelvhasználat előtérbe kerülése az utóbbi években, ami a magyar nyelv tekintetében szerencsére nem jelent problémát. A harmadik újdonság az igen szükséges jelnyelvi fordítás, aminek kifejlesztésére már vannak erőfeszítések, amely fordításban jeltolmácsok „mondják el”, vagy adják elő a Biblia történeteit, melyet videófelvételek segítségével terjesztenek. Neoprotesztáns olvasó számára a legtöbb fejtörésre a 9. rész utolsó alfejezete ad okot, ami az ökumenikus bibliafordítás jövőbeni lehetőségeiről szól. Rövid tartalma: egy, a Vatikánban kidolgozott tervezet szövege és annak kommentárja PECSUK OTTÓ részéről, mintegy reflektálva arra, a Bibliatársulat miként valósíthatja meg azt, hogy az illetékes római hatóság belenyomtassa az engedélyét, a „nihil obstat” rákerüljön a bibliafordításra. A fordítás csak köznyelvi lehet, a liturgikus nyelv mellőzésével, nemcsak mert azokat is meg akarja szólítani, akik egyik felekezet Bibliájának sem rendszeres olvasói, hanem azért is, mert úgy látja, a „magyarországi közegben készülő ökumenikus fordítás vélhetően egyik felekezet liturgikus, istentiszteleti használatú bibliafordítását sem fogja leváltani” (256. old.). A szerzői és kiadói jogok problematikáján túl, nagy kérdés, hogy miután a Vatikán az

együttműködés által jogot formál a szövegre, lesz-e befolyása a Bibliatársulatnak arra, hogy ne lássák el a felekezetre jellemző sajátos illusztrációkkal, vagy magyarázatokkal? Mi lesz a továbbiakban a Bibliatársulat szerepe: pusztán a nyomdai munkák és az adománygyűjtés szervezése körül fog-e tüsténkedni, vagy képviselni tudja a Vizsolyi Bibliától az új protestáns bibliafordításig elért vívmányokat? Egy azonban bizonyos, a Biblia fordítására, népszerűsítésére, magyar nyelven való tolmácsolására szükség van, és ennek a szolgálatában elhivatott emberekre, ahogy a „Pontos. Természetes. Érthető” című könyv is bizonyítja.

Hack Márta

ENGLISH ABSTRACTS

CONTENTS AND ABSTRACTS

| | |
|-----------------|---|
| EDITORIAL | 5 |
|-----------------|---|

STUDIES

| | |
|---|---|
| TIBOR RUFF: Immanent Principles of the Coherent System of the Law of Moses | 9 |
|---|---|

ABSTRACT: This paper attempts to summarize the main immanent principles of the system of the Mosaic Law (Torah, Pentateuch), which is a novel approach in international literature. My point of departure is that the primary sources for the application of this legal system (primarily the New Testament and the Talmud) often approached these principles with almost self-evident naturalness. The fact that academic literature has kept silent in this issue may also be because every single word of the above title raises serious questions: a scholar on the grounds of modern historical biblical criticism may well have a very different view of the Torah from an orthodox rabbi who has experienced its world from the inside, or a Christian theologian who may deny its present-day validity. In other words, the question can be split up into separate ones: is there a 'coherent Mosaic Law' at all, and if so, since when; is there any 'system', especially an 'immanent' one, and if so, how can its 'immanent system' be distinguished from the various hermeneutical matrices of later traditions, which were subsequently inserted 'from the outside,' but which may be partly incompatible with it?

This study approaches the Pentateuch primarily as an ethical and legal entity aimed at regulating the communal life of the nation and even the state of Israel by means of various laws – in line with the way in which it has been used for three thousand years according to its own essential purpose and express *ars poetica* –, and I do not think I need to demonstrate that this aspect is not external to the text; instead, it is an immanent one. However, I do not wish to address the question of how and when the text was composed, written, edited and when it reached its final form (by Moses' own hands, as per the text itself, or a thousand years later, in the time of Ezra or even after, as per historical criticism), since these aspects are external to the essence and application of the unified corpus, which has certainly been used in this final form for two thousand years now. In a certain sense, my approach can therefore be described as 'effect-historical,' which, by applying a kind of close-reading hermeneutics, essentially seeks to reveal the internal rules governing this corpus of texts that can be treated as a unified whole.

The introductory three chapters of this article discuss the hermeneutical principles of Torah interpretation. The commandments of the Law are divided into three main categories: moral, ritual, and administrative ones, addressing their significance and scope separately. We can also establish a hierarchy of importance for the commandments: we can speak of laws of "greatest," "greater," "lesser" and "least" importance. The New Testament and the rabbinic tradition are united in their view that the 613 commandments of the Torah do not bear equal weight or importance. Generally speaking, the ethical commandments of the Torah apply at all times and to all people and communities, whereas the ritual ones do not apply at all times to all, and do not in themselves affect one's moral standing, since keeping or violating them does not directly affect the quality of personal relationships (no one is intrinsically a better or worse person, e.g., by the mere act of sacrificing a sacrificial animal or observing a dress code). Moreover, the general characteristic of commandments of an administrative nature is that they

can only be observed in a completely independent, free Jewish state in the Holy Land. In my paper I will also discuss the principle of proportionate punishment and the different degrees of severity of sins; the principle of covenant; the difference between positive (to-do) and negative (not-to-do) commandments; the principle of protection of life; the distinction between sins of ignorance and intentional ones; and the practical operation of the Torah's judiciary system.

KEYWORDS: close reading; Old Testament Law; Halakhah; Jewish judiciary system; Moral laws; Ritual laws, Administrative laws

LÁSZLÓ BENKE: The Reception of Ezekiel's Temple Vision in Rabbinic Judaism.

Part I: A Rivalry Between Temples 37

ABSTRACT: Ezekiel's vision of a peculiar temple – with structures that differ from the historic temples, a sacrificial system that is inconsistent with the Torah's provisions, and a recast of cultic roles – put Ezekiel's acceptance to a hard test in the Second Temple period, to the extent that the book, as per an anecdotal tradition from the tannaitic era, was going to be withdrawn. However, after the Churban, the tables were turned, and the Second Temple's memory ended up getting eclipsed by the high hopes of redemption evoked by Ezekiel's vision. In this first part of my paper, I will be charting the interactions – of rivalry, essentially – between the two Temples in rabbinic thought and discourse, to set the scene to a presentation (in the second part) of the ways in which the actual discrepancies between the Torah and Ezekiel were accounted for and harmonized.

KEYWORDS: The Book of Ezekiel; Babylonian captivity; Second Temple period; the canon of the Hebrew Bible; biblical exegesis in rabbinic Judaism

IMRE BERDE: “Mene, Mene, Tekel, Upharsin.” Enigma on the Wall 51

ABSTRACT: This paper presents one of the most controversial passages in chapter 5 of the book of Daniel – the writing on the wall of the king's palace written by an enigmatic hand – schematically. Firstly, I address the historical context of the ‘inscription;’ then, I define its genre as an enigma. On this basis, my study focuses on two points of view about the text written on the wall: (1) the inscription as an enigmatic text and (2) the inscription as an enigmatic occasion. I regard these as prophetic levels of the text. While analysing them, I summarise the most accepted models and assumptions regarding the reading of the inscription. Subsequently, I present Daniel's interpretation of the enigma on the basis of the principle of paronomasia, and I attempt to chart the possible meanings of the words in the ‘inscription;’ moreover, I exposit the inscription in the context of Daniel's preaching addressed to Belshazzar prior to interpreting the text on the wall, taking some historical and textual contexts into consideration as well. Finally, I summarize the levels of prophetic meaning the inscription may convey.

KEYWORDS: Daniel; mene - tekell - upharsin; engima; writing on the wall; Belshazzar

ESZTER CSALOG: “Your Speech Betrays You” – Authorship of the

Septuagint Exodus 65

ABSTRACT: The general assumption is that the vast majority of Septuagint translators are completely shrouded by their incognito. In accordance with the ancient custom, these persons—with a few exceptions—did not name themselves in their work. In my opinion, however, in the case of certain books,

some conclusions can be drawn about the identity of the translator, based on the vocabulary and translation technique of the book. I chose the translation of the second book of Moses, Exodus, as the subject of my research, because the subject matter of this book is relatively diverse, so the translator had the opportunity to prove his knowledge in several areas. The examination of the individual sections (narrative passages, laws, instructions for the construction of the Tabernacle) shows that the translator did not perform equally well in the different disciplines. While the details of setting up the Tabernacle are often vague in the Greek text, the legal sections proved to be a more appropriate task for the translator. I also compared the language and vocabulary of this section with those of the contemporary Egyptian legal papyri. The comparison further confirmed the above conclusion: the translator of the book should be sought among those familiar with legal and administrative matters: a flesh-and-blood person is looming in the obscurity surrounding the formation of the translation.

KEYWORDS: Septuagint; Exodus; ancient translations; translation techniques in Septuagint; Law in Ptolemaic Alexandria; Ptolemaic Jewish papyri

ISTVÁN RÁKÓCZI: *New Covenants in Distant Colonies. On the History of Portuguese Bible Translations from the Sixteenth to the Eighteenth Century* 79

ABSTRACT: The large oil painting of Adriaen van de Venne – a disciple of the school of painting in the town of Delft, who became popular in the first quarter of the sixteenth century –, now held at the Rijksmuseum, is, on the one hand, an allegorical work serving political purposes, and, on the other, represents the beliefs of the opposing parties. Out of its several interpretations, I am primarily interested in the latter, which involves a reinterpretation of theatrical and pictorial topoi inherited from the Middle Ages. The “bivium,” the fork in the road, the bifurcating single stem of Pythagoras’ letter “Y,” had long been a symbol of the moral duality of free choice between good and evil, and even between heaven and hell. It is joined by the biblical symbols of the river, ship, and rainbow, which are images of life, the church, and the covenant. The painter based the title of his painting, “Fishing for Souls,” on the Bible verses indicated on the ship of Protestant Netherlands (Matthew 4:19, Mark 1:17, Luke 5:10), in sheer contrast with the almost capsized no-name Catholic vessel, which has thrown its net on goods instead of human souls, and whose net is torn, but not because of the miraculous catch of fish. On the two banks of the river, there is an array of dignified figures in the two types of harbours. Better to say, on the Catholic side, they are less dignified, since a young lad with a dog and a court dwarf is a mockery of the Spaniards who turn to the world, and a means of presenting not only an ideological but also a political opponent. The river is flowing into (or from) its infinite horizon and the image of the various kinds of barges / boats / sailboats also suggests the evangelization of many different congregations, above which the rainbow, the arch of the covenant with Noah, is stretched with some discontinuity, since – in the political reading of the painting – the sky of the Peace of Antwerp, marking a ceasefire in the Dutch War of Independence, is clouded once again: an allusion to the impending war. However, the rivers go into the sea and the oceans, from where, in addition to the Iberian vessels, French, Dutch, English, and then Kurlandian, German, and Danish ships also export the principles and elements of the religious systems of the motherland overseas. Colonies in the sea environment, through their new “thalassocratic” networks, form new kinds of systems, the outcomes of a wide-ranging European expansion from dominance to conquest, which also brought about profound religious differences through ideological conquest. The present study intends to examine these, with special emphases on the issue of linguistic mediation, the translation variants of the Bible, and the first full-scale Bible translation in the context of Far Eastern Protestantism.

KEYWORDS: world outside Europe; early Protestant mission; evangelization; intermediary languages; the Bible in Portuguese

ANDREA MOLNÁR: The Rise and Fall of the Camisards 101

ABSTRACT: The second decade of the 1500s brought an unquenchable longing for religious renewal in the land of France, to which, in addition to the doctrines of Luther and Calvin, a small group of religious reformers provided spiritual and intellectual support. These aspirations generated an irreconcilable antagonism in the relationship of a part of French nobility with royal power, which eventually plunged the opposing parties into a protracted religious trench warfare. A radical change in the political-religious stalemate was brought about by the special royal patent, which created the legal framework for the heyday of French protestantism until the first third of the seventeenth century. The unfavourable changes began with the provisions of Louis XII, whose final stage was the abolition of the Edict of Nantes by the “Roi du Soleil.” During this period, a special “pro-faith free force” was recruited, which was influenced by the reformation and characterized by armed struggle and powerful charismatic manifestations. This group, known as the Camisards, waged guerrilla warfare unparalleled in church history against violent re-Catholicization, and though the military machinery of the oppressive royal power crushed their resistance, the leading figures in the rebirth of French Protestantism in 1715 consider the dreams and aims of these brave predecessors as their starting point. Until 1787, the faith-life of Reformed believers was defined by an “underground” character, then the recognition regulations re-legitimized the reformed loans, and finally, the new constitution, drafted in 1791, declared the right of all French citizens to freely practice their religion in in the land of their ancestors.

KEYWORDS: French protestantism; Edict of Nantes; Camisards; re-Catholicization; charismatic revival

SOURCE

TERTULLIAN: *On modesty (De pudicitia)* – Introduction, Translation

and Commentary by Tibor Grüll 113

ABSTRACT: This important work by Tertullian, which was authored in his Montanist period, is now published in Hungarian for the first time. The reason for the 22-chapter work, written around 212/213 AD, was that the “bishop of bishops,” also known as *pontifex maximus*—who, contrary to popular belief, could not have been the bishop of Carthage but of Rome—had issued a decree proclaiming forgiveness for Christian adulterers. In this work, Tertullian, who follows extremely strict Montanist teachings on ethical issues, seeks to prove, on the basis of the Bible, that whoever has fallen into adultery and fornication (*fornicatio, moechia*) after repentance and spiritual rebirth, their sin is unforgivable, and such people must be excluded from the community of the Church. He divides sins after conversion into forgivable and unforgivable ones— for the former, the penitent may obtain forgiveness from the bishop, whereas for the latter from God alone (18.18). Homosexuality and different forms of vices other than adultery and fornication are not considered sins but “monstrosities” (4.5). The *De pudicitia* is also interesting inasmuch as it attributes the Epistle to the Hebrews to Barnabas (20.2) and rejects the canonicity of The Shepherd of Hermas (10.12; 20.2). Regarding Israel, Tertullian notes that the Christian supersedes the Jew in the promises of God, but then adds that the Christian will rejoice, instead of grieving, at the res-

toration of Israel, since our hope is united with Israel's hope (8.2). Tertullian also rejects the claim that the power of the keys was inherited by the clergy from Peter (21.9), and he asserts that the Church is the spiritual assembly of spiritual men, instead of being a conclave of bishops (21.17).

KEYWORDS: Tertullian; Montanism; church history; papacy; Christian sexual ethics; Biblical canon

BOOK REVIEWS

| | |
|--------------------------------------|-----|
| A review by MÁRK BESZTERCEI | 179 |
| A review by ESZTER CSALOG | 183 |
| A review by MÁRTA HACK | 187 |
| CONTENTS AND ENGLISH ABSTRACTS | 197 |
| GUIDE TO THE AUTHORS | 203 |
| THE AUTHORS OF THIS ISSUE | 207 |

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, *psilon* = 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

írasmódot 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 tegyük 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 Ῥωμαίων 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: Grill–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 cikkekre, 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: Grill, Tibor – Benke, László: A Hebrew/Aramaic Graffito and Poppaeas' 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: Jósöveg–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: Jósöveg–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

BENKE LÁSZLÓ (Ph.D.)

főiskolai tanársegéd (SZPA)
okleveles hebraista, okleveles teológus
kapcsolat@benkefordito.hu

BERDE IMRE

mesterszakos teológushallgató (SZPA)
mesterszakos történéshallgató (EKE)
berdeimre@gmail.com

BESZTERCEI MÁRK

történéshallgató (ELTE)
beszterceimark@gmail.com

CSALOG ESZTER (Ph.D.)

főiskolai adjunktus (SZPA)
hebraista, klasszika-filológus
egrull@szpa.hu

GRÜLL TIBOR (az MTA doktora)

egyetemi tanár, tanszékvezető (PTE-BTK, SZPA)
ókortörténész, klasszika-filológus
grull.tibor@gmail.com

HACK MÁRTA (Ph.D.)

főiskolai docens, tanszékvezető (SZPA)
teológus, okleveles hebraista
mhack@szpa.com

MOLNÁR ANDREA

okleveles teológus
PhD hallgató (OR-ZSE)
andymolnar3@gmail.com

RÁKÓCZI ISTVÁN (Ph.D. habil.)

egyetemi tanár (ELTE BTK, SZPA)
nyelvész, történész, teológus
irakoczi@szpa.hu

RUFF TIBOR (Ph.D.)

főiskolai docens (SZPA)
teológus, filozófus
truff@szpa.hu

| | |
|------------------------------|---|
| A SZERKESZTŐK ELŐSZAVA | 5 |
|------------------------------|---|

TANULMÁNYOK

| | |
|---|-----|
| RUFF TIBOR: A mózesi Törvény egységes rendszerének immanens elvei | 9 |
| BENKE LÁSZLÓ: Ezékiel szentélylátomásának rabbinikus recepciója. 1. rész: Rivális szentélyek | 37 |
| BERDE IMRE: „Mene, mene, tekel, ufarszin”. Enigma a falon | 51 |
| CSALOG ESZTER: A beszéded elárul téged. A Szeptuaginta Exodus-fordításának szerzősége | 65 |
| RÁKÓCZI ISTVÁN: Új szövetségek távoli gyarmatokon. A portugál nyelvű bibliafordítások történetéhez (16–17. század) | 79 |
| MOLNÁR ANDREA: A kamizárdok tündöklése és bukása | 101 |

FORRÁS

| | |
|---|-----|
| GRÜLL TIBOR: Tertullianus: Az erkölcsi tisztaságról (De pudicitia). Bevezetés, fordítás és kommentár | 113 |
|---|-----|

RECENZIÓK

| | |
|--------------------------------------|-----|
| BESZTERCEI MÁRK recenziója | 179 |
| CSALOG Eszter recenziója | 183 |
| HACK MÁRTA recenziója | 187 |
| CONTENTS AND ENGLISH ABSTRACTS | 197 |
| ÚTMUTATÓ SZERZŐINKNEK | 203 |
| LAPSZÁMUNK SZERZŐI | 207 |



SZENT PÁL AKADÉMIA

Ára: 1450 Ft

