

# VIGILIA

2004 / 4



HALMOS ÁBEL: **A feltámadás evangéliuma**  
ZSENGELLÉR JÓZSEF: **Test és lélek**

*Hellenizmus, judaizmus és kereszténység*

XERAVITS GÉZA: **Zsidóság és hellenizmus**

JAKAB ATTILA: **Philón öröksége**

THERESIA HAINTHALER: **A görög gondolatiság  
a korai kereszténységben**

FARKAS ZOLTÁN: **Ióannés Italos bukása**

**Beszélgetés Barbara Nichtweiß-szal Erik Petersonról**

MÁTHÉ ANDREA: **Egymásra utaltan**

LUKÁCS LÁSZLÓ:	Innen és túl a halálon	241
HALMOS ÁBEL:	A feltámadás evangéliuma	242
ZSENGELLÉR JÓZSEF:	Test és lélek. Jézus feltámadása és a zsidó feltámadáshit interakciója a hellenisztikus-római korban	247

## HELLENIZMUS, JUDAIZMUS ÉS KERESZTÉNYSÉG

XERAVITS GÉZA:	Zsidóság és hellenizmus. Néhány pillanatkép	256
JAKAB ATTILA:	Philón öröksége. Az alexandriai hellenista zsidóság szellemi hagyatéka a keresztény teológiában	264
THERESIA HAINTHALER:	A görög gondolatiság a korai kereszténységben — a kereszténység „hellenizálása”? (Görföl Tibor fordítása)	271
FARKAS ZOLTÁN:	Ióánnés Italos bukása	283

## SZÉPÍRÁS

BORBÉLY SZILÁRD:	Szabálytalan zsoltosma (vers)	288
GEORG TRAKL:	De profundis (vers) (Vajda Károly fordítása)	290
VAJDA KÁROLY:	Georg Trakl <i>De profundis</i> ának margójára (verselemzés)	292
MAKAY IDA:	Hova, merre?; Megnyílt; Leszáll (versek)	299

## A VIGILIA BESZÉLGETÉSE

GÖRFÖL TIBOR:	Barbara Nichtweiß-szal Erik Petersonról	300
---------------	---	-----

## MAI MEDITÁCIÓK

MÁTHÉ ANDREA:	Egymásra utaltan	309
---------------	------------------	-----

## EGYHÁZ A VILÁGBAN

TÓZSÉR ENDRE:	Edith Stein levele XI. Piusz pápának	312
---------------	--------------------------------------	-----

## KRITIKA

ZALATNAY ISTVÁN:	Nacsinák Gergely András: <i>A szem böjtje</i>	314
------------------	---	-----

## SZEMLE

(a részletes tartalomjegyzék a hátsó borítón)	316
---	-----

*A 263., 308. és 311. oldalon keresztre feszítés ábrázolások*

# Innen és túl a halálon

Az emberélet sajátos ívet jár be a bölcsőtől a koporsóig. A gyerekek fölött úgy múlnak az évek, hogy szemmel látható testi-lelki fejlődésük. Az öregekben aztán megint nyilvánvalóvá lesz az immáron fogyatkozóknak bizonyuló idő: fokozatosan elfogy életerejük, szaporodik bennük a halál. Előbb-utóbb minden beteg vagy idős emberben felszakad a fájdalom, ahogy Babits Mihályban: „Ó jaj, meg kell halni!”

Az élet két végpontja között többnyire van két-három, olykor talán négy évtizednyi megállás: a növekedés már befejeződött, a (látható) fogyatkozás még nem kezdődött el. A tevékeny felnőttkor csalóka tudathasadása ez: bár szűkebb és tágabb környezetünk napról napra figyelmeztet életünk törékenységére, végességére, mégis sokan mintha az öröklétre rendezkednének be az életnek ebben a szakaszában.

Mi vár ránk a halál után? Előbb-utóbb mindnyájan rákényszerülünk arra, hogy szembenézzünk evvel a kérdéssel. Nemcsak avval, hogy milyen lesz és meddig tart az agóniánk, hanem avval is, hogy mi történik velünk akkor, ha meghalunk. Mire e sorok megjelennek, már a magyar mozikban is látható Mel Gibson filmje, amely a legdurvább naturalizmussal mutatja be Jézus szenvedését, a film eszközeivel sokszorosára növelve az amúgy is iszonyatos valóságot.

A rendező annyiban hí marad az evangéliumokhoz és a keresztény hagyományhoz, hogy Jézus megváltó műve szenvedésében és kereszthalálában teljesedik ki. Nyilvános működése, tanítása, az utolsó vacsorán történtek itt nyerik el igazi értelmüket. Jézus sorsa azonban nem ér véget halálával: a feltámadás fényébe nyílik bele.

Ez az esemény, egyetlen embernek a halálon átívelő sorsa látatja meg velünk az Azutánt. Ami Vele történt, az vár reánk is életünk után: „Mert megölhették hitvány zsoldosok, / és megszünhetett dobogni szive — / Harmadnapra legyőzte a halált. / *Et resurrexit tertia die.*” (Pilinszky János)

Jézus szólt bekövetkező szenvedéséről, megjövendölte feltámadását is. Tanítványai egyiket sem akarták tudomásul venni. Pedig ahogy kereszthalála bekövetkezett, úgy valósult meg feltámadása is. Az egyház mindkét valóságot egyszerre kínálja fel a világnak, a húsvéti hit minden következményével. Hiszen csak ha van feltámadás, akkor van az életnek valódi értelme és célja; akkor vágyainknak nem szab határt a végességünk; akkor valódi felelősséget kell vállalnunk életünkért; akkor a feltámadás hajnalfénye megnöveli örömeinket, enyhíti fájdalmainkat; akkor egy szinte elképzelhetetlenül hatalmas szeretet áramában élünk, amely áttemel minket a halálon túl a beteljesült szeretet boldogságába.

HALMOS ÁBEL

# A feltámadás evangéliuma

„Jézus Krisztus keresztfádra borulunk,  
feltámadásod nagy csodáját hirdetjük, Urunk.”  
(Taizéi ének)

## Az Evangélium üzenete

1961-ben született Balatonfűzfőn. Bencés szerzetes. Legutóbbi írását 2003. 5. számunkban közzöltük.

„Testvérek, figyelmetekbe ajánlom az *evangéliumot!*” (1Kor 15,1) — ezzel a felkiáltással kezdi Szent Pál a feltámadásról szóló tanúságtételét. Nekünk az ‘evangélium’ szó hallatán elsőként Jézus tanítása, a hegyi beszéd, a gyógyítások és csodák történetei jutnak eszünkbe. Ehhez kapcsolódnak a keresztény értékek, az egyház erkölcsi és szociális tanítása. Bár az egyház megnyilatkozásait gyakran bírálják, mégis úgy tűnik, mintha a ma embere számára a kereszténység etikai dimenziója volna leginkább „fogyasztható”. Hogyan éljek, milyen értékekhez igazodjam, miként formálódjak erkölcsi lényé? Mi módon teremthetek önmagamban testi-lelki-szellemi harmóniát, s kerülhetek kapcsolatba belső világgal, igazi énemmel?

Az örömhír azonban elsődlegesen nem erről szól. „*Elsősorban azt hagytam rátok, amit magam is kaptam*” — olvassuk Pál apostol levelében —, „*Krisztus meghalt bűneinkért, amint az Írás is mondja. Eltemették és harmadnapra föltámadt. Ez is az Írás szerint. Megjelent Péternek, aztán a tizenkettőnek. Majd egyszerre több mint ötszáz testvérnek (...) Mindnyájuk után, mint idétlennek, nekem is megjelent*” (1Kor 15,3–8). Mai ismereteink szerint ez a legrégebbi hagyomány, amely hitet tesz Krisztus halála és föltámadása mellett; egyben a legősibb meghatározás arról, hogy nekünk keresztényeknek mit jelent a jóhír, mire tesszük föl az életüket.

## Bűnbocsánat és feltámadás

Pál minden emberi értelmet fölülmúló szavai két olyan misztériumot emelnek ki, amelyek befogadása és megosztása egyaránt nehéznek látszik. Az egyik a *bűnbocsánat*, a másik a *föltámadás*. Korunkban a lelki betegségekben szenvedő emberek jelentős része neurotikus büntudattal küszködik. „A neurotikus ember büntudatérzése átláthatatlan, kízó szövevény. Az azonos forgatókönyvre írt kudarcok időrabló, értelmetlen ismétlődése állandó büntudatérzést tart fenn, ami csökkenti az önbizalmat és meghasonlottsághoz vezet.”<sup>1</sup> Sok magát egészségesnek tartó ember is

<sup>1</sup>Tomcsányi Teodóra: *Bűn, büntudat, pszichonanalízis*. In: *Tanulmányok a vallás és lélektan határterületéről*. Budapest, 2003, 124.

úgy érzi, a bűnbánat nem emeli, hanem leépíti a személyiségét. Nemcsak az kelt bennük zavart, hogy kérdésesnek látják, vajon elbizonytalanodó értékrendű világunkban milyen normákhoz igazodjanak, hanem a normaszegés nyomán tapasztalható furcsa találkozás is a szorongással és a szégyennel. Minél többet foglalkozik valaki „bűnével”, annál inkább nő benne a frusztráció. A belső nyomástól szabadulni vágyó ember pedig a legegyszerűbb megoldásnak a büntudat kiiktatását látja. Persze a bűn szőnyeg alá söprése még nem ment meg a neurózistól. Az elfojtott büntudat bekerül a tudattalanba, s ott rejtett erőként működik tovább.

Antoine Vergote *Valláslélektan* című művében arról beszél, hogy a bűn három lélektani és vallási síkon tapasztalható meg. Először a *tabu megsértéseként* jelentkezik. A tabu az életértékek fenyegetettségének szimbóluma; a vérhez, a halálhoz, a nemiséghez és az élethez kötődik. „A szent összekapcsolódhat a tabuval. Ezáltal az eredetileg lelki jellegű tabu egyszersmind vallásos értékre is szert tesz. Ez egyben lélektanilag meg is magyarázza, hogy a megterhelő (...) bűnlehetőség miatt esik ekkora súllyal latba aránylag kicsi szexuális botlások esetében is.”<sup>2</sup> Másodsor a bűn — Vergote szerint — *szociológiai* jellegű: a nárcisztikus megbántódás kialakulásában játszik fontos szerepet. „Az az ember, akit valamiféle igazságtalanság ért, megalázottnak, értéktelennek és a társadalomból kizsájtottnak érzi magát. Hibáit olyan ideálképhez méri, amit (...) a társadalom elvárásaira adott válaszként alakított ki magában.”<sup>3</sup> Büntudata van, ha mások nem értékelik, vagy elmarasztalják valamiért. E két síkon a bűn vallásos tartalma csekély. „A bűn csak akkor válik tudatos, *vallási értelemben vett bűnné*, ha az egyén cselekedetét Istennel szemben elkövetett személyes jogtalanságnak ismeri el.(...) Csak az Atya képes a gonoszt, a maga tulajdonképpen valóságában leleplezni: mint az ember és Isten közötti eredeti szerződés megszegését.”<sup>4</sup>

A bűnnel kapcsolatos zavar tehát sokszor abból származik, hogy nem világos előttünk, bűneink milyen kapcsolatban vannak Istennel. A testével küszködő kamasz nagy bűnösnek tekinti magát. Érzi, hogy ösztöneinek kielégítése „tabut” sért, de nem világos előtte, hogy bűne miért és milyen mértékben utasítja el a Teremtő ingyenes szeretetét. Ha pedig e kettő: a *bűn, mint elutasítás* és az *Atya szeretete* között nincs reláció, akkor valódi bűnbánatra, megtérésre sincs lehetőség. Ez esetben a büntudattól terhelt személy jövője aggasztó: vagy belebonyolódik az ösztöneivel vívott, gyakorta megbetegítő és főképp végeláthatatlan harcba, vagy túllépve a „tabun”, szexuális magatartásának nem tulajdonít többé vallási jelentőséget (például a házasság nélkül együtt élő keresztény fiatalok).

A nárcisztikus megbántódásban szerepet játszó büntudatot még nehezebb kapcsolatba hozni Istennel. A modern ember naponta éli át, hogy főnökei, családja és a körülötte élők többet

<sup>2</sup>Antoine Vergote:

*Valláslélektan.*

Budapest, 2001, 159.

<sup>3</sup>Uo.

<sup>4</sup>Uo.

várnak tőle. A külső elvárások egy idő után a felettes én előírásává lesznek. Az önérzetében sérült ember ideáljaitól elmaradva értéktelennek érzi magát; olyannak, aki elveszítette mások szeretetét. E szociológiai büntapasztalat nyomán ördögi kör alakul ki, amelyben értékességét mindig újabb teljesítménnyel kell igazolnia. Az Atya ingyenes szeretete elérhetetlen egy ilyen lélek számára, mert az a megingathatatlan meggyőződés vezérli, hogy csak az ideálnak való megfelelés esetén lesz szerethető. A bűnhöz kapcsolódó ellentmondásos viszony megakadályozza, hogy befogadjuk az örömhír első mondatát: *Krisztus meghalt bűneinkért*. Ha a bűn nem létezik, vagy önerőből próbáljuk legyőzni azt, akkor Krisztus halála fölöslegesnek és értelmezhetetlennek bizonyul. Az Atyával szembeni engedetlenség, a tőle távol tartó bűn fölismerése nélkül nem vezet út az Evangéliumhoz.

*Harmadnapra föltámadott.* A hitvallás e másik kulcsmondata szinte minden korban a kételkedés és a tagadás falába ütközött. Pál már Korintusban és Athénban is tapasztalta az elutasítást. „Erről még máskor is meghallgatunk téged” (ApCsel 17,32) — mondták gúnyos mosollyal hallgatói az Areopágoszon. Ma talán még nehezebb átadni a feltámadásról szóló evangéliumot. Természettudományos világképünk szerint a halál irreverzibilis fiziológiai és lelki folyamat. A sejtjeire, atomjaira széteső, feloszló emberi test nem áll össze többé evilági testté, az agyhoz kötődő tudat nyomtalanul szertefoszlik. A halálból visszatérni az életbe nyilvánvaló képtelenség az értelem számára. Ugyanakkor a feltámadás — ha van ilyen — olyan történés, amelyben semmilyen cselekvő részünk nem lehet. Bár első helyen vagyunk érintettek benne, semmit nem tehetünk érte: sem megakadályozni, sem megvalósítani nem tudjuk, legfeljebb ‘elszenvedhetjük’ azt. Az autonómiájára büszke ember hogy is tehetné föl ilyen tőle független ígéretre életét? Ma elfogadhatóbbnak látszik olyan tanításokat követni, amelyek szerint az üdvösség elérése rajtunk áll. A tudat átalakítása és kitágítása, az egyre mélyülő önismeret és önmagunk megvalósítása reális célnak látszik. Az elmélyülésre fogékony ember szívesen tekint úgy magára, mint a tenger hullámára, amely a halál pillanatában az Univerzum teljességébe tér vissza. Ez esetben nem lehet szó feltámadásról, legfeljebb a „lélek” ismétlődő reinkarnációjáról, melynek végpontján nem a személyes Istennel való találkozás, hanem a személytelen lét óceánjában való elmerülés vár.

A feltámadásba vetett hit a legtöbb kereszténynek is nehézséget okoz. A mai kereszténység túlnyomórészt horizontális síkon mozog; az örök élet vágya csak ritkán, a spirituális irodalomban és a liturgiában jelenik meg. Talán segítene, ha keresnénk azokat a tapasztalatokat, amelyekben ott rejtőzik a feltámadás utáni vágyakozás. A halálban mindentől megfosztatunk: anyagi javainktól, fizikai és szellemi produktumainktól, még felhalmozott tudásunktól és a kultúránktól is. Egyetlen „dolgot” viszünk ma-

gunkkal — azt a szeretetet, ami földi életünkben megélve mara-  
dandónak bizonyult (Jelenits István). A boldogság nem más, mint  
a személyek közötti szeretet beteljesülése. Ha fölismerjük és meg-  
engedjük csillapíthatatlan vágyunkat a szeretet után és elfogadjuk  
szegénységünket — azt a realitást, hogy a boldogságot elérni kép-  
telenek vagyunk —, akkor már a feltámadás utáni vágy kiált föl  
lelkünkéből. Mert a feltámadás ígérete nem más, mint a személyes  
szeretetvágy és a szeretet képességének beteljesülésére tett ígéret.  
Az a Személy ugyanis, aki meghalt értünk, aki a halál túlsó olda-  
lán vár ránk, a harmadnapon Feltámadott: maga a Szeretet.

### *Egy Evangéliumra nyitó tapasztalat*

Az Evangélium befogadása kegyelmi történet. Lukács evangelista  
a csodálatos halfogásról szóló elbeszélésben (Lk 5,4–11) erről a ta-  
pasztalatról beszél. A történet Simonnak adott felszólítással kez-  
dődik: „Evezz a mélyre és vessétek ki a hálót!” Jézus parancsa egy  
sikertelen éjszakai halászat után hangzik el. Simonnak csalódott-  
ság van a szívében, az értéktelenség és a hiábavalóság érzése tölti  
el őt. A kudarcra ítélt ember gyötrő gondolatai dúlnak lelkében:  
‘egész éjjel hiába fáradoztam, semmi eredménye. Miféle halász va-  
gyok, ha semmit se fogtam? Mit adok enni a családomnak, hogy  
fogunk megélni? Mit gondol majd rólunk az a nagy számú nép,  
amely idesereglett, hogy Jézust hallgassa? Ki vesz tőlünk ezután  
halat?’ A frusztráció a nárcisztikus sérelem miatti büntudattal tár-  
sul. Simon válasza jelzi, meg van győződve arról, hogy Jézus pa-  
rancsa értelmetlen. Ha éjjel, amikor a halak járnak, nem fogtak  
semmit, akkor hiábavaló nappal újra kivetni a hálót. Ám ezen a  
ponton az engedelmisség legyőzi a józan ész: „A Te szavadra ki-  
vetem a hálót” (Lk 5,6). Az Evangélium befogadásának, a megté-  
rés aktusának ez a megelőző engedelmisség a kapuja. Simon még  
nem tapasztalta a csodát, még nem jutott el igazi hitre és bűnbá-  
natra, de már megérintette őt Jézus. Van egy „Te”, akiről még Si-  
mon sem tudja miért, de fontos a számára. Jézusból sugárzik vala-  
mi, ami a jövő ismeretlen ígéretét hordja. Minden hívás mögött,  
amely megérinti a szívünket, ott rejtőzik körvonalak nélkül, homá-  
lyosan ez a „Te”. Esetleg még nem tudjuk, ki az, nem látjuk az ar-  
cát, nem tudunk vele szót váltani, de valamivel nyugtalanná tesz  
bennünket. A hit csírái végül is kegyelemből születnek. Nem tud-  
juk megindokolni, de elindulunk, mint Simon a hálóval, mert  
vonz a ködbe-homályba vesző „Te” hívása.

A csodálatos halfogás Simon életének megrendítő élménye, a  
Szenttel való találkozás. A halász minden vágyakozását fölülmúl-  
ja a váratlan, bőséges zsákmány. Partra vonva a hálókat, mégsem  
a halakat kezdi számolni, hanem Jézus lába elé veti magát. „Menj  
el tőlem, Uram, bűnös ember vagyok” (Lk 5,9). Ekkor ismeri fel Si-  
mon Péter vallásos értelemben bűnösségét. Már nem a hiábavaló

halászat miatt, nem fogyatékoságai és gyengeségei miatt bánkódik, hanem amiatt, hogy eddig nem hitt Jézusban. A bűnbánat pillanata érkezik el, midőn Péter érzékeli, hogy bűnössége eltávolítja Jézustól. Ha Péter megtérésén keresztül sikerül megértenünk a bűn és bűnbánat lényegét, akkor saját bűnösségünk elfogadásához is közelebb kerülhetünk. A Föltámadottal való találkozás másként aligha lehetséges. Hiszen a Szent közelében mindnyájunk bűne felszínre kerül. Így történt Izajással, aki a Templomban „látta” az Urat, Saullal, aki a lóról lezuhanva vált Pál apostollá, és megannyi megtérő szenttel, akik előttünk jártak az úton.

Ez a bűntudat azonban már gyógyít, nem megbetegít. Nem egy ismétlődő, öngyötrő és magába záródó kör hajtómotorja, hanem a Szent előtti vallomás, önfeltárás. Jézus válasza — *„Ne félj! Ezentúl emberhalász leszel”* (Lk 5,11) — egyszerre oldozza föl és ajándékozza meg új élettel a tanítványt. A jézusi *„ne félj!”* a bűn neurózist keltő következményétől, a szorongástól szabadítja meg, az *emberhalász* hivatás pedig új életet nyit előtte. Eddig halakat fogott ki hálóval a tóból, hogy az emberi táplálkozás kedvéért megfossza őket az életadó víztől. Mostantól embereket fog kihúzni a *„halál tengeréből”,* hogy a valóságos és örök életre segítse őket.

A történet zárójelenete — *„mindenüket elhagyva nyomába szegődtek”* — világossá teszi, hogy Péternek és társainak e találkozás után régi életük felé nincs visszaút. Simon nem halászgazdának tér meg. Az újjászületés élményével nem megy haza, hogy jobb férj, családapa és halász legyen. *Mindenüket elhagyva* követték Őt. Nemcsak a csodálatos halfogás eredményét, hanem a bárkát, az otthont, a családot, azaz régi életük minden értékét maguk mögött hagyják, midőn elnyerik Jézust.

### *A feltámadás tanúi*

A Korintusi levélben Pál apostol felsorakoztatja a Feltámadott megjelenéseinek tanúit. *„Megjelent Péternek, aztán a tizenkettőnek. Majd egyszerre több mint ötszáz testvérnek (...). Mindnyájuk után, mint idétleneknek, nekem is megjelent”* — zárja vallomását. Jézus tanítványai megbízható, de nem *„objektív”* tanúk. Nem Krisztus megjelenésének elfogulatlan, külső szemlélői, hanem olyan emberek, akiket a Föltámadottal való találkozás lelkük mélyéig megrendített, s akik ezután a róla való bizonyágtételnek szentelték életüket, gyakran a vértanúságig. Ahhoz, hogy hitelesen tudják hirdetni a Megfeszítettet, hogy képesek legyenek meghalni érte, bennük is történnie kellett valaminek. Jézus kiszabadította őket bűneik fogságából és a függönnyt szelíden széthúzva egy-egy pillanatra *‘engedte őket a mennybe látni’*. Mária Magdolna, Péter és János apostol, az emmauszi tanítványok és a sor végén maga Pál a Húsvét utáni találkozásokban megtapasztaltak valamit abból, ami után mindnyájan vágyakozunk. Szívükkel érintették azt, aki értünk meghalt és föltámadt.

# Test és lélek

## *Jézus feltámadása és a zsidó feltámadáshit interakciója a hellenisztikus-római korban*

1966-ban született. Református teológus, hebraista. A Budapesti Református Teológián szerzett lelkeszi oklevelet 1991-ben, majd 1992-ben az ELTE assziriológiai és hebraisztikai szakán hebraista diplomát. Izraelben, illetve Hollandiában volt ösztöndíjas. 1998-ban Utrechtben doktorált, 2002-ben az Evangélikus Hittudományi Egyetemen habilitált. Jelenleg a Pápai Református Teológiai Akadémia Ószövetségi Tanszékének vezetője. A Magyar Hebraisztikai Társaság titkára.

Az emberi lét alapja Isten örök volta, amit oly szépen fejez ki maga Isten a csipkebokornál, amikor Mózással ebben a különös epifániában egymásra talál, hogy Ő a „vagyok” (*ehje aser ehje*), a létező (Kiv 3,14). Ebből az örök létből, megbízható változhatatlanságból a hívő ember számára félreérthetetlenül következik Istennel kapcsolatos hite alapelemeinek változhatatlansága is. Az általánosító és gyakran túlon túl leegyszerűsítő elképzeléseket fájdalmas ténszerűségével oszlatja szét az egyház történetének számos pontján fellelhető, nem ritkán vérrel és könnyel telt változás, melynek eredménye többek között a krisztushívők megosztottsága, szétagoltsága ebben a mai lakott világban, *Oikumenében*. Ha pedig egyes hittételek módosulnak, módosulhatnak az idővel, ha elődeink hitbéli látása, meggyőződése sem feltétlenül mentes a változásoktól, fejlődéstől (s itt nem feltétlenül a hegeli értelemben vett fejlődés elméletre kell gondolni, inkább változásra, módosulásra), akkor joggal tehető fel a kérdés, vajon az alapok, az első felismerések, az őskijelentések tartalmukat vagy formájukat tekintve változtak-e az idő sodrában, a tér és ember kölcsönhatásában? Jézus feltámadása a kereszténység hitének olyan tartóoszlopa, melyet, ha megingatunk, az egész felépítmény dőlne össze. Pál apostol ezt a meglátását megrendítő szavakkal tolmácsolja az 1Kor 15,12–19-ben:

„Ha pedig a Krisztusról azt hirdetjük, hogy feltámadt a halottak közül, akkor hogyan mondhatják közületek, hogy nincs halottak feltámadása? Hiszen ha nincs halottak feltámadása, akkor Krisztus sem támadt fel. Ha pedig Krisztus nem támadt fel, akkor hiábavaló a mi igehirdetésünk, de hiábavaló a ti hitek is. Sőt Isten hamis tanúinak is bizonyulunk, mert akkor Istennel szemben arról tanúskodtunk, hogy feltámasztotta Krisztust, akit azonban nem támasztott fel, ha csakugyan nem támadnak fel a halottak. Mert ha a halottak nem támadnak fel, Krisztus sem támadt fel. Ha pedig Krisztus nem támadt fel, semmit sem ér a ti hitek, még bűneitekben vagytok. Sőt akkor azok is elvesztek, akik Krisztusban hunytak el. Ha csak ebben az életben reménykedünk a Krisztusban, minden embernél nyomorultabbak vagyunk.”

Krisztus feltámadása adja meg a bűn és bűnhődés emberként gyakran elviselhetetlenül fájó kettősségére a bűnbocsánat feloldozását, a vétek és elégtétel nyomorúságos terhére a kegyelem

<sup>1</sup>A Ter 2,7-ben szereplő (*nefes hajja*) kifejezést régebben (Károli) „élő léleknek” fordították, de az újabb bibliafordítások már a helyes értelmű *élőlényt* hozzák. A kérdéskörhöz lásd H. W. Wolff:

*Az Ószövetség antropológiája*. Pápai teológiai kézikönyvek 1. Pápa – Budapest, 2001.

<sup>2</sup>D. E. Gowan: *Bridge Between the Testaments. A Reappraisal of Judaism from the Exile to the Birth of Christianity*. Pittsburgh, 1976, 474.

<sup>3</sup>Izrael népének egész története erre a gondolat-szálra van fölfűzve, az első, Ábrahámnak tett ígérettel kezdve, olyan, utódokért való küzdelmeken keresztül, mint pl.

Támár sorsa, aki többszöri házasság ellenére sem jut gyermekhez, s végül csel révén az apósától nyer utódot (Ter 38), vagy Benjámin törzsének utód nélküli kiirtása, ahol végül felismerve, hogy Izrael egyik törzse majdnem kivész, keresnek jogtalanul jogtalanabb módon feleséget a megmaradt 300 harcosnak (Bír 20–21).

De ide tartoznak olyan törvények is, mint a levírás házasság (=sógorházasság) intézményét (MTörv 25,5–10), illetve a leányági örökösödést (Szám 27,1–10; 36) szabályozók.

<sup>4</sup>A körülmélettelenek és a fegyverrel megölték elkülönített helyet kapnak a Seolon belül, mivel felismerhetők.

Lásd Ézs 14,19; Ez 32,20–21.

<sup>5</sup>Egyik individuális eseténél sem értesülünk az illetők további sorsáról.

megkönnyebbülését, az élet és halál paradox dichotómiájára az örökélet megoldását. E nélkül nincs vasárnap, e nélkül nincs Húsvét, e nélkül lezáratlan az Isten története, e nélkül még vár-nánk a Messiást, e nélkül nem lennének keresztények. Nem is ezt a lényegét gondolnám most görcső alá venni, hanem azt a jelenséget, melyben Krisztus feltámadása különös értelmet nyer. Azt a fejlődést, vagy változást, mely a Kr. e. 5–4. századtól a Kr. u. 2–3. századig végbement a zsidóságban, illetve a részben már ő- vagy kora keresztény közösségben. A periódus, melyben mindezt a kitekintést megtesszük, a hellenisztikus-római kor, bár az előzmények miatt mindenképpen szükséges egy kicsit korábbra visszamenni, az Ószövetség keletkezésének közvetlen fogság utáni időszakára, a perzsa korra, sőt talán még korábbra is.

### *Ószövetségi előzmények*

Az Ószövetség könyveiben megjelenő antropológia egyik sajátossága a korabeli vallási környezettel szemben — ahol a túlvilághit nem csupán az elmélet, de a gyakorlat szintjén is jelen volt, a halottkultuszban —, hogy igen szűkszavú a halállal kapcsolatos megfogalmazásaiban. E szűkszavúság nem visszafogottságot takar, hanem annak a meggyőződésnek a kifejeződése, hogy Isten az élet uraként dönt az élet kezdetéről és annak végéről, melyek így természetes kereteivé válnak a létezésnek. E behatároltság, az álom gyors eliramlásának vagy a növő fű röpke életének tudatával, a porból porba való visszatérés bizonyosságával mondja a zoltáros: „Taníts minket úgy számlálni napjainkat, hogy bölcs szívhez jussunk” (Zsolt 90,12). Ez a bölcsesség pedig a jelen, az élet bölcsessége, nem pedig a jövő, a halál vagy az utána következőké. Az isteni Lélek (*rúah*) révén megelevenített test (Ter 2,7) halálával a lélek sem él tovább,<sup>1</sup> sőt a halottat halott léleknek is nevezik (Lev 21,11; Szám 6,6), de a vitalitásában megingatott ember — legyen az megpróbáltatás, betegség, szerencsétlenség, ellenség vagy akár tiszteletlenség —, szintén belépett a halál birodalmának mezsgyéjére: „Ha a halál árnyéka völgyében járok is” (Zsolt 23,4), sőt annak birodalmába is: „mindezt kétszer-háromszor is megteszi Isten az emberrel, hogy visszahozza őt a sírból, és ráragyog az élők világossága.” (Jób 33,29). A fizikai halál pillanatának beálltával azonban ez a jelképes és képlékenynek tűnő kör határozottá és konkrétá válik. A halott a sírba, a gödörbe kerül, a Seolba, ahonnan nincsen visszatérés (2Sám 12,23; Jób 3,17–19; Zsolt 88,12). Ide jut mindenki, aki halandó, szemben a mennyel, ahol Isten lakik, s ahová csak képzeletben juthat el az ember (Zsolt 139,8).

Izrael pedig bár visszatér az Ígéret földjére,  
Kr. u. 70-ben ismét szétszóródik.

<sup>6</sup>Talán hozzájuk vehető még Mózes halála is, akit Isten temet el, de senki sem tudja, hogyan és hova. Nem véletlen, hogy a transzfiguráció során Illés mellett Mózes a másik alak, aki Jézussal megjelenik a tanítványok előtt.

<sup>7</sup>Ám 5,18–20; Ézs 2,2kk.; Szof 1,1–2,18; Abd 15–21. A Szofóniás 1,15 szolgáltatja a requiem liturgiájában a *dies irae* tételét.

<sup>8</sup>Ide sorolhatnánk Hóseás azon gondolatát, miszerint „...mert ő (az Úr) megebezt, de be is gyógyít, megver, de be is kötöz bennünket. Két nap múltán életre kelt, harmadnapra föltámaszt bennünket, s élünk majd előtte” (6,1–2). A szövegkörnyezet azonban (4–6 v.) inkább az Ugaritból is ismert Él és Baál termékenységisteni viszonyait és hatását mutatja, amit mintegy JHWH-vel szembeni parodiaként épít be mondanójába a próféta. Vö. R. Martin-Achard: *From Death to Life: A Study of the Development of the Doctrine of the Resurrection in the Old Testament*. Edinburgh, 1960. Uő.: *Resurrection (Old Testament)* In:

Mégsem tragédiát, hanem az ember természetes sorsát látták a halálban, sőt bizonyos esetekben még a földi szenvedéstől való megszabadulás lehetőségét is, ahogyan Jób és Jeremiás panaszai-ból ez kivehető. Az emberi egzisztencia e behatároltságával szemben egy másik síkon azonban mintegy örök életet éltek meg, mégpedig a név továbbadásával, a család fennmaradásával, a leszármazottak által. Vagyis a személyes halhatatlanságot a családdal való szoros individuális azonosulás révén egy egyetemesebb perszonalításban találták meg.<sup>2</sup> A gyermekekben élt tovább nemcsak a szülő, de a szülő által összegyűjtött bölcsesség és hittapasztalat is. Nem véletlen az a kitartó küzdelem, amit egy-egy utódért vívnak a bibliai alakok, s hogy olyan hangsúlyos az Ábrahám magvából kiterelvényesedő Izrael, vagy a Dávid házából való örök királyság.<sup>3</sup> A Seol leírhatatlanságában viszonylag konzekvens maradt a fogság előtti bibliai irodalom, jól lehet éppen az idegen népekkel való küzdelem részeként megjelenő halott idegen királyok esetében már feltűnik valamilyen árnyéklét a Seolon belül (Ézs 14,4–21; Ez 26,19–21; 32,17–32).<sup>4</sup>

A halál ilyen természetessége és lezártága miatt válik igazán érdekessé az a néhány történet a fogság előtti könyvekből, mely feltámasztásokról, illetve elragadtatásokról beszél. Minden esetben Istenhez nagyon közel álló, prófétai vagy próféta jellegű személyekre fókuszálnak ezek az elbeszélések. Illés és Elizeus halottfeltámasztásai (2Kir 17,17skk. 2Kir 4,19skk; 13,21), Ezékielnél a száraz csontok megelevenedése (Ez 37), illetve Énók és Illés elragadtatása (Ter 5,21–24; 2Kir 2,1–12). Az első három esetben a feltámasztottak tovább éltek korábbi életüket, ugyanabban a testben, Ezékielnél pedig újáteremtésről van szó, és kollektív értelemben szerepel az esemény. Azonban ezeket az eseteket az köti össze, hogy nem örök életről, csupán továbbélésről van szó.<sup>5</sup> A két utóbbi esetben viszont meg sem halnak a hősök, Énók és Illés,<sup>6</sup> de utóéletükről a továbbiakban nem szól a szöveg. Éppen így válhat alakjuk és történetük szabad értelmezési területté a korai zsidó irodalom számára.

Ha már Ezékielt emlegettük, érdemes arra a sajátos témakörre is figyelni, ami az asszír, majd babiloni fenyegetés, az északi országrész bukása révén a fogság előtti, illetve a fogsághoz kötődő prófétai irodalomban előtérbe kerül. Az „Úr napja” (*jóm JHWH*), mely a végső ítélet, de egyben igazságszolgáltatás ideje is, a teremtés ellenpólusaként a világ végső elmúlásának terminusa.<sup>7</sup> A leírásokban leginkább a pusztulás kap hangsúlyt a helyreállítással szemben, amit jól példáz az Ámósz 5,18: „Minek nektek az Úr napja? Sötét lesz az, nem világos!” Az egyénnel szemben, bár az egyének vétkeire is hivatkozva, gyakrabban a közösségi vonatkozás áll előtérben.<sup>8</sup>

A perzsa kor a hazatérés és újakezdés időszaka volt, amikor Izrael kollektív módon átélte az Ezékiel által megjövendölt újjá-

*Anchor Bible Dictionary*,  
V. New York, 1992,  
680–684. kül. 681.

<sup>9</sup>Ezek még korai tapogatózások, mint az Ézs 53,10 is, mely a szenvedő szolga halál utáni, hosszú ideig tartó tapasztalásáról beszél. A Jób 14,14–22 azonban még az ilyen felvételeket alapvetően negatívan zárja rövidre.

<sup>10</sup>M. Eliade: *Vallási hiedelmek és eszmék története I.* Budapest, 1998, 283–285.

<sup>11</sup>Az Ézs 26,14-ben olvasható „A halottak nem élnek, az árnyak nem támadnak fel” tagadó formula miatt a magyarázók nem értenek egyet a vers értelmezésében és jelentésében. Lásd H. Wildberger: *Jesaja 13–27.* Neukirchen – Vluyn, 1978, 994–1000.

<sup>12</sup>Az 1Énók 92–105 önálló egységen belül konkrétan a 102,4–104,8 szakasz tárgyalja a kérdést, lásd még a Jub 23,31.

<sup>13</sup>A holt-tengeri tekercsek feltámadással kapcsolatos kérdéseinek legújabb feldolgozását adja P. R. Davies: *Death, Resurrection, and Life After Death in the Qumran Scrolls.* In: A. J. Avery-Peck – J. Neusner (eds.): *Judaism in Late Antiquity IV.* Leiden, 2000, 189–211. kül. 207–209.

teremtést, de már újabb gondolatokat és másként átgondolt rendszert is megfogalmaztak a halállal kapcsolatban. A Zsolt 139,7–12 szerint a Seol sem választhatja el a zsoltárost Istentől, a Zsolt 49,15 és a 73,24 is a felragadásáról beszél, sőt a híres jóbi „megváltói” passzus (19,25–29) azt állítja, hogy Jób a halál után testben(?) fogja látni Istent.<sup>9</sup> A fogságból visszatért és újra államtalom, a perzsa birodalom vallásosságából is egyes elemeket. Kézenfekvő lenne, hogy éppen a halál utáni élet kérdésében, mely igen fontos területe a zoroasztriánizmusnak, szintén fellelhetőek lennének bizonyos nyomok, mint például a halott elítélése, a paradicsom és a pokol, vagy a végső feltámadás gondolata.<sup>10</sup> Talán a fogság utáni próféták, Jóel, Tritó-Ézsaiás és Malakiás igehirdetésén követhető figyelemmel, de kifejezetten a közösségre értelmezett részletekben, a végidők elítélését vagy üdvösséget tartogató sajátosságának alkalmazása. Ezzel kezd kiszélesedni a korábban csupán a közeljövőre értelmezett Úr napja gondolatkör egy utolsó időkkel foglalkozó apokaliptikává. Konkrétan az egyén feltámadása vagy a halott feltámadása az Ézs 26,19-ben jelenik meg elsőként, ami az úgynevezett ézsaiási „nagy apokalipszis” része, és bár általánosságban utalhat magára a népre is, mégis az Úr halottainak életre keltéséről, a holttestek feltámadásáról beszél.<sup>11</sup>

### *Hellenisztikus heterodoxia*

A Dán 12,2 azonban már egyértelműen azt mondja: „Azok közül, akik alusznak a föld porában, sokan felébrednek majd: némelyek örök életre, némelyek gyalázatra és örök utálatra.” Itt már annak a kibontakozásnak az első — és egyetlen protokanonikus — megnyilvánulását láthatjuk, amit a Kr. e. 2. század hoz a feltámadáshit kérdésében. A hellenisztikus kultúra megjelenése és elterjedése nemcsak az életvitelre, de a teológiai gondolkodásra is hatással volt, aminek legmarkánsabb eleme éppen a feltámadáshit. Különös körülmények között nyilvánul meg ez a hatás, és egészen sajátos módon történik a felismerhető elemek átvétele. Különös körülményeken kifejezetten a Szeleukida uralom elnyomó és a szabad vallásgyakorlatot korlátozó törekvéseit értem. Ez a tendencia a templom és a papság bizonyos adminisztratív jogosítványainak megvonásával kezdődött, majd beleszóltak a főpapság öröklésébe, végül magát a hitéletet érintő és a teológiai alapelveket sértő intézkedésekig ragadtatták magukat, melyeket végül már fegyverrel igyekeztek betartatni. Tegyük hozzá, javarészt sikertelenül. A testük-lelkük mélyéig elkötelezett JHWH-hívő zsidók nem voltak hajlandók disznót áldozni, idegen istenszobrok előtt meghajolni, megválni a Tóra olvasásától és a *sabbat* betartásától, de a körül-

Az eltérő qumráni antropológiát tárgyalja R. W. Kvalvaag: *The Spirit in Human Beings in Some Qumran Non-Biblical Texts*. In: F. Cryer – T. L. Thompson (eds.): *Qumran between the Old and New Testaments*. Sheffield, 1998, 159–180.

<sup>14</sup>Makk 7,3; 9,22; 13,17; 14,5–6; 15,3; 16,13.25; 17,12; 18–19. Vö. G. W. E. Nickelsburg: *Resurrection (Early Judaism and Christianity)*. In: *Anchor Bible Dictionary V*. New York, 1992, 684–691. kül. 686.

<sup>15</sup>Lásd Zsengellér J.: *Gerizim as Israel. Northern Tradition of the Old Testament and the Early History of the Samaritans*. Utrecht, 1998, 169. Vö.: *Masszeket Kutim 2,7*. „Mikor vesszük őket vissza? Ha megtagadják a Garizimot, és hisznek Jeruzsálemben, valamint a halottak feltámadásában.” A Kr. u. 4. századtól bizonyos, hogy már a samaritánusok is vallják a feltámadást.

<sup>16</sup>Josephus Flavius: *A Zsidó háború II*. 8,11.14.; *A Zsidók története XVIII*. 1,3–5. A farizeusok és szaddúceusok eltérő nézetéről beszámol a Mk 12,18–23 és az ApCsel 23,6–8 is.

metélkedés gyakorlatát sem akarták felfüggeszteni. Inkább vállalták a mártíromságot, a hitért való önfeláldozást. Isten népe került már veszélybe a korábbi időszakokban is, sőt, nemzeti létét is felfüggesztették már, de az nem a hitükről és vallásukról szólt. Az asszír, babiloni hadjáratok során a csatában meghalt vagy lemészárolt áldozatok háborús elesetteknek számítottak, ráadásul éppen hitetlenségük és istentelen életük miatti isteni büntetésként értelmezték teológiailag az írások az eseményeket. De hogyan lehet megmagyarázni azt, ami a szeleukida elnyomás esetében történt, hogy kifejezetten hűségük és hitbuzgóságuk miatt haltak meg sokan? A hellenizmus negatív politikai effektusai mellett ebben lett pozitív hozadékká annak szellemi hatása. A meghaltak Isten ítéletének nyomán cselekedeteik szerint kerülnek a halottak birodalmába, illetve az élők közé. Ezt azonban megelőzi a halottak feltámadása (1Énók 22–27). Az 1Énók 25,6 kifejezetten a csontokról beszél, tehát a feltámadáson a test feltámadását érti. Mindkét részlethez, melyek az 1Énók Kr. e. 3. századi szakaszához tartoznak, még nem köthető teljesen konkrét történelmi esemény, bár feltételezhetőek a fentebb vázolt hatások. A Dánielnél implicit módon, vagy inkább prófétikus homállyal ábrázolt történelmi eseményt, IV. Antiokhosz Epiphánész hírhedt tetteit a 2Makkabeusok részletezi, különösen a 7. fejezet személyes családi tragédiájában. A nevezett szakaszban a mártíromságot szenvedettek egyes testrészeik (nyelv, kezek), illetve a „lélegzet” visszanyeréséről, az „életre való feltámasztás”-ról és „az Isten által megígért feltámadás”-ról tesznek vallást az őket kínzó uralkodó előtt. Eltérően interpretálja ezt a halált követő megelevenedést az 1Énók Kr. e. 2. századi szakasza, a Jubileumok könyve, Salamon Bölcsességei, a 2Bárúk és a 4Ezsdrás is, amikor a lélek feltámadásáról beszélnek. Ezekben a művekben a görög antropológiának megfelelő lélek-feltámadás gondolat érvényesül, jóllehet a halál és feltámadás közötti időszak szenvedéseinek ábrázolásában mindenképpen valamilyen testi kondíciót is feltételezhettek.<sup>12</sup> A qumráni iratok vitatott hovatartozása nyomán azon sem csodálkozhatunk, hogy a korabeli feltámadáshit előbb említett eltérő formáit találjuk ezekben a szövegekben is, ami egyben eltérő antropológiai felfogást is tükröz. Jelen van néhány iratban a test feltámadása (1QS; 4Q521), de másokban kifejezetten a lélek feltámadásáról, megtisztulásáról (*Hodajót*) olvassunk, van ahol pedig a végső igazságtételről (1QM; 4Q285), melynek természetesen részese az egyén is, bár személyes feltámadása nem kerül itt szóba.<sup>13</sup> Néhány más eredetű szöveg, mint például a 4Makkabeusok egyenesen a lélek halhatatlanságáról beszél az eljövendő feltámadás helyett.<sup>14</sup> Abban megegyezik több, eltérő irányvonalat képviselő írás, hogy a Hinnom-völgy (*gé hinnom* = Gyehenna) az az istentelenek örök kínlásának a helye (1Énók 22–27; Jubileumok 23,11–31), ahol feltehetően a Seol tüzei égnek (1Énók 103,5–8).

17A. Schweitzer: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Tübingen, 1921, 536skk.  
 W. Künneth: *Entscheidung Heute. Jesu Auferstehung – Brennpunkt der theologischen Diskussion*. Hamburg, 1966, 43skk. Ószövetségi megközelítésből legutóbb: M. S. Smith: *The Death of „Dying and Rising Gods” in the Biblical World*. SJOT 12 (1998) 257–313.  
 G. Dellling: *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus*. Gütersloh, 1967, 86–88. szerint a Fil 2,5–11 Krisztus-himnuszja egy eredetileg alászálló, majd ismét felemelkedő isten mítoszának vonalvezetését követi, ám azt sajátos biblikus és krisztológikus tartalommal írja át. Ezt az elméletet H. U. von Balthasar: *A három nap teológiája*. Budapest, 2000, 179. is támogatja.  
<sup>18</sup>Bizonyos értelemben erre a következtetésre jut M. Eliade: *Az örök visszatérés mítosza*. Budapest, 1993, 206. De lásd pl. W. Pannenberg: *Grundzüge der Christologie*. Gütersloh, 1964, 95.  
<sup>19</sup>Azt azért itt előre kell bocsátani, hogy a Jézus

Az Ézsaiás 65–66 apokaliptikus nyelvezetét és gondolatiságát használva alapul, a politika külső erőszakos és a hellenisztikus gondolkodás belső megtermékenyítő hatása révén kialakult egy *heterogén feltámadáshit* a zsidóság körében, melyben a halottak konkrét, testi vagy esetleg csak lelki feltámadása részben összekapcsolódott az utolsó ítélettel, részben — vagy egyre inkább — megelőzte azt, és egy köztes intervallumot is beiktatott, vagyis az egyén feltámadását nem a közeli jövőben képzelte el. Emellett azonban voltak csoportok a zsidóságon belül, mint például a szaddúceusok, illetve a samaritánusok, melyek kifejezetten tagadták a feltámadást.<sup>15</sup> Josephus Flavius beszámolója szerint az esszénusok elfogadták a lélek valamiféle halhatatlanságát, a farizeusok hitték a test feltámadását, a szaddúceusok azonban nem hittek semmiféle halálon túli eseményben, így a feltámadásban sem.<sup>16</sup>

### **Akción és interakción**

Jézus feltámadása, ahogyan azt már többen megjegyyezték, nem eredeztethető a „meghaló és feltámadó istenek” mitológikus sablonjából, jóllehet bizonyos pontjain emlékeztet arra.<sup>17</sup> Jézus feltámadása a történelem eseménye, ugyanakkor nem vizsgálható a történész szemével, hiszen a történelemtudomány a korábbi tapasztalatok és események ismétlődésének vizsgálataként archetípusokhoz viszonyít, ebben azonban nincsen korábbi archetípus, illetve maga Jézus lesz az archetípus (elhunytak zsengeje — 1Kor 15,20).<sup>18</sup> Sokkal inkább az figyelhető meg, hogy az Ószövetség test-lélek egységét hirdető antropológia és a hellenisztikus korban vele párhuzamosan megjelenő halhatatlan vagy egyedül feltámadó lélek gondolat az Újszövetségben megvallott krisztusi testetöltéssel, kereszthalállal és feltámadással sajátos akcióba lép. Az emberré lett Isten halhatatlan, preegzisztens lélekből válik testi-lelki valósággá, hogy halála után feltámadásával e test-lélek kettőségét valami módon megőrizze. Ez a speciális teo-antropológia koherens egységgé alakítja át a zsidó feltámadáshit korabeli heterogén elemeit.<sup>19</sup> Elsőként a gyors feltámadást kell megemlíteni. Még azok a bibliai források, melyek közvetlen feltámadás-történetet mondanak el, mint Illés és Elizeus, illetve magának Jézusnak a feltámasztási tettei, csupán olyan, ebben az időben, *olámban, aionban* való feltámadásról tudnak, melyek a meglévő életet hosszabbítják meg. Jézus gyors feltámadása azonban a végítélet távoli váradalmait, illetve a feltámadás és a végítélet összekapcsolását hozták emberi lépték szerinti horizontba. Nem csoda, hogy az evangéliumi leírásokban felbukkan Jézus feltámadásának bemutatásához kapcsolva a korábban meghaltak lelkeinek feltámadása és megjelenése (Mt 27,52), és az is ebből következik, hogy az őskeresztények a parúziát, Krisztus visszajövetelét a „már ma” lehetsé-

feltámadására vonatkozó újszövetségi utalások és értékelések sem mutatnak teljesen homogén képet. Joggal jegyzi meg Vermes Géza, hogy az evangéliumok feltámadás-ábrázolása egészen más háttérből láplálkzik, mint a páli, de kiváltképpen a tanítói levelek és a Jelenések feltámadás-prezentációja. Jóllehet számos ponton nem érthetünk egyet Vermes Géza teológiai jellegű fejtegetésével, teológia-történeti megállapításai mindazonáltal helytállóak maradnak. Lásd legújabbán: Vermes G.: *Jézus változó arcai*. Budapest, 2001, 99–103; 129–139; 164–165; 184–189.

<sup>20</sup>Újszövetségi adaptációi: ApCsel 2,27.31; 13,35.

<sup>21</sup>Köztudott, hogy János evangéliumának apologetikus jellegét éppen a Krisztus valóságos testét tagadó doketizmussal folytatott vita adja meg. Ehhez lásd U. Schnelle: *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium*. Göttingen, 1987, vagy Bolyki J.: „Igaz tanúvallomás”. *Kommentár János evangéliumához*. Budapest, 2001, 434–439. exkurzusát.

<sup>22</sup>Balthasar: i. m. 177. ezt úgy fogalmazza meg, hogy: „A feltáma-

ges, sőt valószínű adventként értelmezték. Másrészt igen hangsúlyos a valóságos testben való feltámadás. Az Ezékiel-féle csontok megelevenedésének valóságossága, illetve a zsolttáros Isten szentjéről mint rothadást nem látóról szóló himnusza (Zsolt 16,10)<sup>20</sup> mellett az Istenhez „felvett” igazak (Énók, feltehetően Mózes és Ilés) is jól előrevetítik a valóságos testté lett Isten feltámadásában is valóságos testét és egzisztenciáját. A transzfigurációban pedig kifejezetten elővételeződik Jézus és a testüket megőrzők reális találkozás, testben, teljes egzisztenciában. S hogy minden kétség elosztható legyen, Tamás az ujjait is belebocsátja a feltámadott oldalába (Jn 20,25).<sup>21</sup> Ezzel szemben, vagy inkább ezzel párhuzamosan azonban nyilvánvalóvá válik az is, hogy a feltámadás utáni egzisztencia más, mint a normális testi létezés. A feltámadással minőségi változásnak kell bekövetkezni, ha nem is egy testtől független lelki valóság, de mégis más, mint „csak” a valóságos test. Az Isten jobbán ülő, vagy egyenesen a Vele egy Fiú feltámadása után képes megjelenni bárhol, nem akadály bezárt ajtó vagy távoltság, se horizontálisan, se vertikálisan. S így természetes, hogy *ascensióra*, mennybemenetelre is képes, azaz átjárást biztosít a létezés dimenziói között.

Minden korabeli ószövetségi eredetű vagy hellenisztikus zsidó feltámadási gondolatra van valamilyen vonatkozása Jézus feltámadásának, mégsem azonos velük, és teljesen nem is lehet azokból értelmezni.<sup>22</sup> Visszafelé azonban igen, vagyis a korábbi fogalmak azáltal nyernek közös értelmet és teret, ha azokat Jézus feltámadásának kontextusában vizsgáljuk.<sup>23</sup> Hogy ez mennyire szükséges, azt jól mutatják a Jézus feltámadását úgy zsidóknak, mint görögöknek interpretáló újszövetségi szakaszok. Pál igen sokat küzd azzal, hogy a bibliai kategóriákat és a későbbi zsidó irodalom gondolatait átültesse a görögök által is érthető fogalomkörökbe. Világosan nyomon követhető ez az 1Kor 15-ben, ahol a 35–41 természeti képeivel nem túl sikeresen próbálkozva ismét csak a bibliai szóhasználatához nyúl vissza, de hogy mennyire problematikus ezeknek a fogalmaknak a használata is, az szemünkbe ötlük a fejtegetés egyre bonyolultabb köreiben a 46. verset követően.<sup>24</sup> Az evangéliumok értelmezésében pedig az ószövetségi prófétai messiásnak az alakja halálával és feltámadásával egészül ki Jézus bemutatásában. Az egyház hite számára így teszi Jézus feltámadása koherens egységgé a heterogén zsidó feltámadáshitét. Mégis ennek nehézkes és néha egymásnak némileg ellentmondó megfogalmazásai — mint például, hogy a halottakat Isten támasztja fel (Róm 8,11) vagy maga Krisztus (Fil 3,21) — egyes kérdések megválaszolatlansága — például mi is lesz a halál után pontosan az ember sorsa? — problematikusá tették a tan helyes értelmezését a kora keresztény teológiában. A hellenisztikus, vagyis görög filozófiai hatásokat semlegesítő, illetve bizonyos elemeiket abszorbeáló jézusi

dás eseményében egyidejűleg beteljesedik és érvényét veszti minden már meglévő séma...”, illetve 179: „A képek egy megközelíthetetlen középpont körül sorakoznak, és csak az rendelkezik azzal a mágneses erővel, hogy azokat koncentrikusan maga köré rendezze.”

<sup>23</sup>Természetesen ezeket a gondolati vonalakat lehet önmagukban is szemlélni, ebben az esetben azonban egy adott ponton megreked az értelmezés.

<sup>24</sup>Lásd Ch. Wolff: *Der erste Brief des Paulus an die Korinther II.* THNT 7/II., Berlin, 1982, 200–210.

<sup>25</sup>Ennek a fejlődésnek a rövid összefoglalását adja Előd I.: *Katolikus dogmatika.* Budapest, 1983, 673–678.

<sup>26</sup>Különös szerepet foglalnak el ebben az irodalomban az újraírt zsidó történetek, pl. az *Ézsaiás mennybemene-tele*, vagy a *Tizenkét pátriárka testamentuma*, melyek minden átmenet nélkül ötvözik a korábbi zsidó elképzeléseket a kereszténység Krisztusélményével.

<sup>27</sup>Ezt a gondolatot általánosságban N. T. Wright: *The New Testament and the People of God.* London, 1992, kül. 398–403. részletezi.

feltámadás interpretálása olyan nem zsidó hátterű teológusok körében, mint az alexandriai vagy az antiokhiai iskola képviselői, újabb, vagy akár a korábbiakkal azonos hellenisztikus hatásokat jelentett meg a feltámadáshitben. Munkájuk nyomán fokozatosan keletkezett egyfajta keresztény dualizmus, mely egyrészt az ember feltámadásával kapcsolatos elképzelésekre nézve értendő, ugyanakkor a krisztológiai vitáknak is részét képezték.<sup>25</sup> Mindezek alapján nem csodálkozhatunk azon sem, hogy az ezzel a témával kapcsolatos teológiai spekulációk az egyik legszínesebb rétegévé váltak a teológiai irodalomnak,<sup>26</sup> de még a szépirodalomnak is, gondoljunk csak Dante *Isteni színjátékára*.

Interakció viszont nemcsak a kialakuló kereszténységben és annak teológiai eszmélődésében figyelhető meg a feltámadás hittel kapcsolatban, de a Jézus feltámadását követő zsidó gondolkodás sem mentesül ettől a hatástól. Jóllehet Pál azt mondja, és a fentebb tárgyaltak alapján, ha áttételesen is, talán jogosan, hogy Krisztus az „írások szerint” (1Kor 15,3–4) támadt fel, mégis a zsidóság java része nem ismerte el ezt az eseményt történelmi valóságként. Ennek ellenére, mivel az ősegyház Jézus feltámadását is abba a kontextusba helyezte, hogy Izrael történetét Jézus történetében mondja el,<sup>27</sup> a megszólítottóság ezen a területen sem maradhatott válasz nélkül. Különösen érvényes ez 70 utánra, amikor a zsidóság nem csupán Istennel való kapcsolattartásának legfontosabb színterét, a jeruzsálemi templomot veszíti el, de nemzeti létét is, ám ezzel a veszteséggel párhuzamosan a teológia terén egyfajta egységesülés figyelhető meg. Eltűnnek a korábbi kegyességi vonalak, mint a szaddúceusok, esszénusok, qumrániak, s alapvetően csak a farizeusok, a test feltámadását korábban is valló csoport marad meg és lesz dominánssá a zsidóságon belül. Vagyis az nem mondható ki, hogy Jézus feltámadása és az ebből kialakuló keresztény, személyes feltámadáshit hatására lesz az ortodox rabbinizmus egyik alapvető dogmájává a feltámadás, de azt biztosan állíthatjuk, hogy megerősödésében, az eszkatológia vagy apokaliptika ezen vonzó elemének zsidó oldalon történő felmutatásában stabilizáló hatással volt.

A pontos mikéntek és hogyanok tekintetében a rabbinikus irodalomban sincsen teljes egység. Vitatkoznak a bölcsek azon, hogy kik is részesülnek, illetve kik nem részesülnek a feltámadásban,<sup>28</sup> milyen is a túlvilági lét,<sup>29</sup> van-e átmeneti időszak, vagy a halál után azonnal következik az ítélet.<sup>30</sup> Az eljövendő világ (*olám ha-bá*), ahogyan általánosan a halál utáni életet címkézték, bizonyos értelemben itt is két részre osztható. A halált követően beteljesedő isteni ítélet alapján válnak el a bűnösök és az igazak. A bűnhődés helye a korábbi szóhasználat alapján Seol vagy a görög Hádész, illetve az Újszövetségben is használatos Gyehenna, ahol a bűnösöket tűz kínozza. Ez az állapot általános vélekedés szerint örökké tartónak mondható, ám feltűnik itt-ott a go-

- <sup>28</sup>Misna Szanhedrin 10,1; *Babiloni Talmud Szanhedrin* 91a.
- <sup>29</sup>*Babiloni Talmud Berakhót* 17a.
- <sup>30</sup>Szifré Numeri 13,8; *Mekhillá Exodus* 15,1.
- <sup>31</sup>*Berésit Rabba* 26.
- <sup>32</sup>*Babiloni Talmud Berakhót* 28b.
- <sup>33</sup>Mózes apokalipszise 40; *Babiloni Talmud Sabbat* 152b.
- <sup>34</sup>Lásd A. J. Avery-Peck: *Death and Afterlife in the Early Rabbinic Sources: The Mishna, Tosefta and Early Midrash Compilations*. In: A. J. Avery-Peck – J. Neusner (eds.): *Judaism in Late Antiquity IV*. Leiden, 2000, 243–266.
- <sup>35</sup>A későbbi rabbinikus szövegekhez lásd J. Neusner: *Death and Afterlife in the Later Rabbinic Sources: The Two Talmuds, and Associated Midrash-Compilations*. In: A. J. Avery-Peck – J. Neusner (eds.): *Judaism in Late Antiquity IV*. Leiden, 2000, 267–291.
- noszok teljes megsemmisülése is az ítéletkor.<sup>31</sup> Az igazak örök helye vagy Ábrahám kebele, vagy az Édenkert (*gan Eden*), illetve a paradicsom.<sup>32</sup> Megjelenik azonban itt is néhány hellenisztikus idea, mint például a harmadik vagy hetedik mennyország fogalma.<sup>33</sup> Az igazak öröklétében az részesül, aki hűségesen tanulmányozza a Tórát. Ehhez kapcsolódva egyfajta korporatív elképzelés is társul: ahogyan a keresztséggel a bűnbocsánat és feltámadás jár együtt, úgy a Tóra elfogadásával az eljövendő világból való részesülés. Mindennek ellenére sem a feltámadás mikéntjével, sem az eljövendő világ állapotával és részleteivel nem foglalkoznak a korai rabbinikus szövegek.<sup>34</sup> Talán az interakció korai szakaszának befejezéseként megemlíthetjük, hogy a Misna Szanhedrin traktátusában, miután kifejti a szöveg, hogy az *olám ha-bá* egész Izrael öröksége, felsorol néhány esetet, hogy ki van kizárva ebből, melyhez Rabbi Akiba hozzáteszi, hogy „az, aki heretikus könyveket olvas” (10,1). Ez lehet utalás a keresztényekre is, mivel a Bar Kochba felkelés híres rabbija korában már olvasták és idézhették Pál leveleit és az evangéliumokat. Így érkezünk el arra a pontra, amikor az interakció reakciója ismét aktív akció. (Mivel csupán a hellenisztikus-római korra koncentráltunk, nem részletezhetjük tovább azt a hatást, amit a terjedő és teret nyerő kereszténység a rabbinikus halál utáni élet-koncepcióra gyakorolt, mely a későbbi szövegekben sokkal drasztikusabb, kizáróbb, némelykor meghökkentően plasztikus volt. Csak egy példát említenék, magáról Jézusról, akit a *Babiloni Talmud Gittin* traktátusa [57a] Izrael egyik ellenségeként mutat be, amiért is a Gyehennán örökké tartó büntetésben van része.)<sup>35</sup>
- Jézus feltámadása tehát nemcsak a keresztény közösség számára lett hitét és egzisztenciáját meghatározó élménnyé és teológiai eszmélődésének forrásává, de a zsidóság halál utáni életéről vallott nézeteinek fejlődését is elősegítette. Jóllehet mindkét teológiai irány az Ószövetség és a korai zsidó iratok már sokszor hellenisztikus hatásokat mutató gondolatiságán alapul, megfogalmazásaikon aktuális korok hellenisztikus terminológiája és ideái is nyomot hagytak.

# Zsidóság és hellenizmus

XERAVITS GÉZA

Xeravits Géza (PhD in Theology, Groningen 2002). 1971-ben született, katolikus teológus; a Pápai Református Teológiai Akadémia Őszövetségi Tanzékének adjunktusa, a „Simeon Kutatóintézet a hellenisztikus és római kori zsidóság és kereszténység kutatására” titkára.

## Néhány pillanatkép

A Vigilia azzal, hogy a „Hellenizmus — judaizmus — kereszténység” témakörben kívánta 2004. áprilisi számát megszerkeszteni, akarva-akaratlanul a korai zsidóság kutatásának egy sokat vitatott és izgalmas kérdéskörébe nyúlt bele. Szerény tanulmányunkkal érzékeltetni szeretnénk, hogy a hellenizmus, a Kr. e. évszázadoknak ez az átfogó szellemi áramlata hogyan befolyásolta a kor zsidóságának gondolkodását.

### 1. Hellenizmus — mi az<sup>1</sup>

<sup>1</sup>A kérdéskörhöz lásd — általánosságban — az alábbi tanulmányokat: *Hellenism in the Land of Israel* (CJAS 13) (Szerk. J.J. Collins és G.E. Sterling.) Notre Dame, 2001; L.I. Levine: *Judaism and Hellenism in Antiquity. Conflict or Confluence?* Peabody, 1999, kül. 3–32; E.J. Bickerman: *The Jews in the Greek Age*. Cambridge, 1988; F.J. Murphy: *Early Judaism. The Exile to the Time of Jesus*. Peabody, 2002; H.D. Betz: *Hellenism*. In: *ABD*, 3: 127a–135b. Máig megkerülhetetlen: M. Hengel: *Judentum und Hellenismus* (WUNT 10), Tübingen, 1969.

Előjáróban nem haszontalan néhány megjegyzést szentelni mindjárt a megnevezésnek. Teológiai, főképp bibliatudományi „közbeszédünk” igen gyakran él a „hellenizmus” kifejezéssel, legalább olyan üres és általános zsargonként elő-előhúzza, mint amit annyiszor találunk a teológiai szaknyelvben — legyen elég csak olyan terminusokat említeni ehelyt, mint eszkatológia, üdvtörténet, messiási váradalmak stb. A „hellenizmus” kifejezést azonban mindjárt elkülöníti hasonszőrűnek látszó társaitól az a tény, hogy ez a szó nem a racionális teológia lexikográfiai szüleménye, hiszen a Kr. e. évszázadokban már széles körben, és többféle értelemben használt fogalom volt.

Elsőül Arisztotelész használja *Retorikájában* a *hellénidzein* igét, a görög nyelv alapos ismeretére vonatkoztatva. Tanítványai magát a *hellénizmosz* főnevet is ismerik, hasonló értelemben. Maga az Őszövetség is tartalmazza a szót, a deuterokanonikus korpusz egy darabja, a Makkabeusok 2. könyve így ír a IV. Antiochosz Epiphanész alatti Jeruzsálem egy eseményével kapcsolatban: „Olyan nagymértékű görögösítés (*akmé tisz hellénizsmu*), és az idegen szokások átvétele történt az igen megátalkodott Jázón alatt — aki istentelen volt, nem főpap —, hogy a papok már vonakodtak ellátni az oltár körüli szolgálatot” (2Makk 4,13–14a).

A zsidó forrás a fentebbi klasszikus szerzők szóhasználatához képest sajátos értelmet ad a kifejezésnek, amennyiben a nyelv ismeretének és uralásának szempontja helyett az interkulturális

„Hellenisztikus  
kultúra” és helyi  
kultúrák

<sup>2</sup>Magyarul vö.  
legújabbban: Kőszeghy  
M.: *Milyen messze van  
Kandahar  
Jeruzsálemtől?* In:  
*Szövetségek erőterében*  
(Deuterocanonica 1)  
(Szerk. Xeravits G. és  
Zsengellér J.) Budapest  
és Pápa, 2004, 15–29.

kapcsolatok területére vezeti át azt; hellenizmus alatt a görög szokásokhoz, gondolkodáshoz és *mores*hez való asszimiláció számára kárhoztatandó tendenciáját érti. Figyelmen kívül hagyva az ószövetségi szerző apologetikus beállítottságát, leegyszerűsítve mindmáig ezt értjük hellenizmus alatt: a görög kultúra és világlátás Nagy Sándor — kora szintjén — egyetemes méretű hódításaival elinduló diadalútját a Mediterráneum egészétől kezdve az akkori ismert világ legszélső határaiig. Finomabb megkülönböztetésekre is érzékeny szerzők felhívják továbbá a figyelmet arra, hogy maga a jelenség legalább két szempontra bontható, amennyiben beszélhetünk *hellenizmusról*, amin magát a Kr. e. három és fél, valamint a Kr. u. legalább másfél évszázad szellemi környezetét kell értenünk; illetve *hellenizálásról*, ami azt a folyamatot jelöli, melynek során ebbe a szellemi környezetbe a hatásának kitett területek több-kevesebb fokozatossággal beletestesülnek.

A globalizálódás hangzatos jelszava bűvöletében égő korunk számára több szempontból is mintaeértékű a korszak, hiszen megszámlálhatatlan esettanulmányra nyújt lehetőséget azt illetően, hogyan lehet egy átfogó, sokszor vehemensen terjeszkedő eszmerendszerrel szemben a lokális identitást definiálni. De arra is jó példát nyújt a korszak egésze, hogy világjelenséggé válva a hellenizmus korántsem őrzött meg valamiféle sajátosan egységes arculatot, hanem a helyi kultúrákhoz sokszor nagy mértékben igazodva hozott létre olykor egymáshoz képest eltérő, szinkretista rendszereket. Azaz, egyfelől a görög kultúr-egész teljességgel máshogy befolyásolta az ókori kelet különböző szellemi centrumait (a zsidóság szempontjából vö. Palesztina és Alexandria különbségét), és eltérő mértékben terjedt el sokszor ugyanazon terület különbözőképpen centrális helyzetű régióiban; másfelől viszont maga a „hellenisztikus kultúra” sem maradt érintetlenül a helyi kultúrákkal való találkozás során.<sup>2</sup>

## 2. A zsidóság és a hellenizmus kapcsolata

<sup>3</sup>Vö. pl. Y. Yadin: *And Dan, Why Did He Remain in Ships?* In:  
*Essential Papers on Israel and the Ancient Near East.* (Szerk. F.E. Greenspahn.) New York, 1991, 294–310.

Zsidóság és görögség kapcsolata nagyon korai időkre visszamenő folyamat.<sup>3</sup> Ami konkrétan a hellenizmust illeti, Josephus Flavius *Apión ellen* című művében egy érdekes epizódot őrzött meg. Arisztotelész egy Kr. e. 300 körül élő tanítványának, Klearkhosznak egy művére hivatkozik, amelyben az illető feljegyzi Arisztotelész egy zsidó ember találkozását, amiről szerinte maga Arisztotelész így számolt be: „Nemcsak beszédje volt görög, hanem lelke is az volt. Ázsiai tartózkodásunk idején többször szóba elegyedett velünk és más tudós emberekkel, hogy megismerje a görög bölcseséget. Mikor azonban számos művelt ember társaságában volt, inkább ő adott át saját szellemi értékeiből” (C. Ap. I. 22 [§179-183], ford. Hahn I.).

Ez a Josephus által megőrzött emlék két szempontból fontos. Egyrészt, egy Arisztotelész-kortárs zsidót a görög műveltségben kiválóan előrehaladottnak mutat be (egy „pre-hellenisztikus hellenista”), másfelől aláhúzza a két különböző kultúra kölcsönös egymásra hatását. Az epizód történeti értékén vitatkoznak a kutatók, az azonban kétségtelen, hogy a jelenségnek, mint olyan-  
nak természetéről hű leírást nyújt.

#### Az alexandriai zsidóság

<sup>4</sup>A corpus kiváló tárgyalása J.J. Collins: *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora* (BRS), Grand Rapids és Livonia, 2000<sup>2</sup>.

Palesztinát maga Nagy Sándor hódítja meg, ennek időpontjával a Kr. e. 333-as isszoszi csatát jelölik meg: III. Dareiosz feletti győzelme Szíria-Palesztina egészét a makedón uralkodó kezébe juttatta. A hellenista kultúrájú idegen uralom — különböző központokból irányítva ugyan, de egészen a makkabeus-felkelésig dominált a zsidóság „anyaországán”. Ezzel szinte párhuzamosan, az egyiptomi zsidó diaszpóra is hellenista uralom alá került, melynek fejlődése ekkor kezdett igazán jelentős méretűvé válni. Az alexandriai zsidóság hellenizmushoz való viszonyát jól példázza a Kr. e. három század egyiptomi görög nyelvű zsidó irodalma, a *Septuagintától* (az Ószövetség görög nyelvű fordításától) kezdve egészen Philón működéséig.<sup>4</sup> Ez az irodalom ugyanis — úgy tartalmi, mint formai szempontból — a hellenisztikus gondolkodás sémái szerint kívánja tárgyalni és megérteni a zsidó kultúra disztinktív eszméit. S ami meglepő, ezt nem elsősorban a misszió szándékával teszi, mint vélték s vélik mindmáig is többen, hanem befelé szól, azaz zsidók számára jött létre. Ez pedig nyilvánvalóan mutatja azt, hogy az egyiptomi diaszpóra zsidósága nem csak nyelvében alkalmazkodott környezete hellenista világához.

#### Palesztina zsidósága

Ami Palesztina zsidóságát illeti, ennek sajátos politikai helyzete a hellenizmus bizonyos mértékben az alexandriaitól eltérő recepcióját hozta magával. Ismertek a IV. Antiokhosz Epiphánész uralkodása alatt történt turbulens események, melyeket Dániel is, és a Makkabeusok könyvei is úgy rögzítenek, mint a tórahű zsidóság szellemi szembenállását az elnyomó hellenista birodalom agresszív kultúrfölényével szemben. A *Kulturkampf* e képe azonban rendkívül pártosan és elnagyoltan számol be a palesztinai zsidóság hellenizmusához való viszonyáról. Az kétségtelen, hogy a háborúhoz szükséges anyagi háttér kiegészítése érdekében a jeruzsálemi templom kincstárához is hozzáférni kívánó szeleukida uralkodó, s az ő politikai céljait kiszolgáló rétege a zsidóságnak a velük szemben álló rétegek kemény ellenállását váltották ki. Az is egyértelmű, hogy e felkelés során a nép politikai szuverenitását kivívó Hasmoneusok s híveik szembefordultak ellenfeleik kulturális nyitottságával, hiszen politikai elnyomás és hellenista kultúra párhuzamos fogalmakként éltek értelmezésükben. Bátran mondhatjuk azonban, hogy a küzdelmek lecsendesedésével és a Hasmoneus-dinasztia uralmi bázisának kiépítésével és megszilárdításával az új rendszernek egyálta-

<sup>5</sup>Lásd pl. L.L. Grabbe: *Judaism from Cyrus to Hadrian*. London, 1994, 147–220.

<sup>6</sup>Vö. J.C. VanderKam: *Greek in Qumran*. In: *Hellenism in the Land of Israel*, 175–181; általánosan G. Mussies: *Greek in Palestine and the Diaspora*. In: *The Jewish People in the First Century* (CRINT 1/2) (Szerk. S. Safrai és M. Stern.) Assen, 1976, 1040–1064.

<sup>7</sup>Egy „klasszikus” szerző két fontos műve: S. Liebermann: *Greek in Jewish Palestine és Hellenism in Jewish Palestine*. New York, 1942 és 1950; vö. még Hengel: i. m.

<sup>8</sup>A kérdéskört összességében tárgyalja pl. G. Foerster: *Art and Architecture in Palestine*. In: *The Jewish People in the First Century*, 971–1006, lásd újabban: A.M. Berlin: *Between Large Forces: Palestine in the Hellenistic Period*. BA 60/1 (1997) 2–51, valamint J.F. Strange: *The Art and Archaeology of Ancient Judaism*. In: *Judaism in Late Antiquity. Part One: The Literary and Archaeological Sources*. (Szerk. J. Neusner.) Leiden 2001<sup>2</sup>, 64–114.

lán nem volt szüksége semmiféle *Kulturkampf*-ra. Palesztina, ahol a makedón hódítás kezdetétől legalább a népesség felső rétegét átjárták a görög nyelv, szokások és gondolkodás elemei,<sup>5</sup> Kr. e. 166 után sem mondott nemet a hellenizmusra, sőt, még az itteni zsidóság azon csoportjai, akik vehemensen szemben álltak a kortárs berendezkedésű Jeruzsálemmel, sem függetlenítették magukat teljességgel a görög hatástól. Mi sem példázza ezt jobban, mint például a qumráni Közösség könyvtárából előkerült több görög nyelvű ószövetségi és egyéb kézirat!<sup>6</sup> Ami pedig a hellenista uralom elleni nagy felkeléssel hatalomra jutó Hasmoneus-dinasztiát illeti, egyik képviselőjükről, a királyi címet kifejezett formában elsőként használó Arisztobuloszról (Kr. e. 104–103) Josephus azt jegyzi fel, hogy kortársai „a görögök barátjának (*philhellén*) nevezték” (*Ant.* XIII. xi. 3). Alapvetően elhibázott tehát az a szemlélet, amely a hellenizálódásból következően Alexandria és Jeruzsálem között valami egyre erélyesebbé váló, egyre visszafordíthatatlanabb és egyre mélyülő szakadást feltételez. A két régió eszmetörténeti fejlődése más kerékvágásba kerül, igaz, de mindez megmarad a hellenizmus nagy kultúr-egészének széles palettáján.

### 3. Hellenista Palesztina

Mint hogy az alexandriai zsidóság hellenista világlátása többé-kevésbé ismert, a következőkben inkább Palesztinára kívánom a figyelmet fordítani.<sup>7</sup> A görög kultúra hatásait első közelítésben néhány nagyon kézzelfogható tárgykör segítségével lehet szemléltetni, mint például építészet, pénzhasználat, vagy a személynevek tanúsága. Az alábbiakban különösen az első tárgykör néhány elemét érintenénk.

Palesztina hellenisztikus építészeti örökségének vizsgálatában legalább két (de inkább három) periódust lehet elkülöníteni: a hasmoneus-előtti, a hasmoneus (és harmadikként a heródesi) korszakot.<sup>8</sup> Jóllehet általános a vélemény, hogy az első korszak építészetről elsősorban a tengerpart és a Jordánon-túl főképp nem-zsidó lakosságú városai alapján alkothatunk képet, ezek nyilván nem kis befolyással voltak a környező zsidó régiókra is. Ezen városok maradványai olyan jellegzetességeket mutatnak, mint a szabályos utcarendszer négyzetrácsos elrendezéssel, külön katonai és civil központokkal; temetkezési emlékeik hellenisztikus stílusúak; épületeiken gyakran alkalmaznak korinthiszi oszloprendet, a homlokzatokon dór vagy ión frizeket. Az épületek belső falait sok esetben olyan figurális *seccók* borították, amelyek a klasszikus görög művészetet idézik.

Ami a Hasmoneus-dinasztia építészeti hagyatékát illeti, ezek a gyakran háborúzó vezérek elsősorban erődítményeiket hagyták

<sup>9</sup>Ezeknek régi, de alapos tárgyalását nyújtja: O. Plöger: *Studien aus dem Deutschen evangelischen Institut für Altertumswissenschaft in Jerusalem 52: Die makkabäischen Burgen. ZDPV 71 (1955) 141–172.*

<sup>10</sup>Azaz Hecír fiai, egy jeruzsálemi papi család.

<sup>11</sup>Vö. Foerster: i. m. 975–976; L.Y. Rahmani: *Jason's Tomb. IEJ 17 (1967) 61–100; Berlin: i. m. 32–33.*

### Jázón sírja

az utókorra.<sup>9</sup> A négy legfontosabb hasmoneus erő: Alexandreion, Hyrkania, Makhairusz és Maszada dél-keleti irányban nyújtottak védelmet a jeruzsálemi uralkodók országa számára. A pre-hasmoneus építészet hellenisztikus elemei a hasmoneus-kor építészetébe is mind átmentődtek, s ez világosan mutatja a töretlen kapcsolatot közöttük. További említésre érdemes hasmoneus-kori emlék a királyok Jerikóhoz közeli palotája, amely nem csupán építészeti stílusában, de a romjai közül előkerült tárgyi emlékek tanúsága szerint is a hellenisztikus kultúra jegyében jött létre. Az épületek között — nem rituális célra szánt — medencéket is találunk, továbbá egy dór oszloprenddel övezett kerti pavilont is. Jeruzsálem szintén hasonló vonásokat tükrözött e korban. A 2Makk 4 már említett helye megemlíti, hogy Jázón egy *gümnaszion*ot épített a város közepébe, ahol testgyakorlásra nyílt lehetőség. Eltekintve a létesítmény szellemi háttérétől, ez nyilvánvalóan architektúrájában is követte hellén mintáit. Jázón *gümnaszion*ja része volt annak a komplex hellenizáló programnak, mellyel az említett főpap a város teljes jellegét átalakítani kívánta. Győzelmük után a Hasmoneusok is intenzív építkezést folytattak Jeruzsálemben, amelyből kiemelkedik az a jelentős méretű híd, amellyel összekötötték a Templom-hegyet az adminisztratív központul szolgáló Felső-várossal. Nem kevésbé impresszív emlékek a hasmoneus-korból fennmaradt jeruzsálemi sírok. Két ilyen emlék igényel megkülönböztetett figyelmet. Az egyik a Templom-hegy és az Olajfák-hegye közti Kidron-völgyben elhelyezkedő B<sup>n</sup>é Hecír<sup>10</sup> sírbolt, a másik pedig a várostól nyugatra található Jázón sírja, amely ugyancsak papi család sarjának temetkezési helyül szolgált.<sup>11</sup>

Utóbbi, a szakirodalomban jól dokumentált leletegyüttes — mely a hasmoneus-kor elején jött létre (valamivel Kr. e. 150 után), és melyet egészen Heródes uralkodásának kezdetéig (Kr. e. 35 körül) használtak, tehát kiváló példánya a Hasmoneusok alatti építészetnek — érzékletesen mutatja a hellenisztikus művészet hatásait. A sziklába befaragott sír elé egy érdekes felépítményű *portikuszt* emeltek, amely komplex létesítmény egy boltíves kapuzattal indított külső udvarból áll, majd ennek lezárásaképp magának a sírnak a bejárata egy magas mészkő-építmény, amelynek tetejéül egy piramis-szerű felépítmény szolgál, alatta pedig kétosztatú kapu. A kapunyírást középen egy zömök, arányaiban tökéletes dór oszlop tagolja. A sírban talált tárgyi emlékek és falfestmények szintén figyelemreméltóak. Utóbbiak közül kiemelhetünk három hajó-ábrázolást; ezek közül kettő hadihajó, egy pedig kereskedelmi, kettő közülük tipikusan görög, a harmadik pedig a köztársasági Róma hajóit idézi. A görög mintájú hadihajó legszorosabb párhuzamát egy Délosz szigetén fennmaradt falkép szolgáltatja. Az egyéb tárgyi emlékek közül megemlíthető számos edény, köcsög, korsó és

lámpás, formájukat és díszítésüket tekintve mind hellenisztikus jellegűek.

#### Heródes építkezései

Heródes építkezései a Kr. e. első század végén aztán kifejezetten a Mediterráneum egészét domináló késő-hellenista építészet jegyében mentek végbe. A rómaiak kegyéből uralkodó király olyan építészeti programot valósított meg Palesztinában, amely az ország számos helyén domináns fejlődést eredményezett. Megemlíthetjük erődítmény-láncolatát, amely az egész országon végighúzódtott, valamint városépítészeti vállalkozásait, melyek közt különösképpen a tengerparti Caesarea kialakítása érdemel figyelmet. Josephus beszámolója alig leplezett csodálattal ír erről: „Nagy gonddal és pompával felépítette az összeomlott épületeket, és a várost pompás királyi palotákkal és egyéb lakóházakkal ékesítette. Sőt, biztos kikötőt is építtetett a városnak, ami pedig rendkívül nehéz munka volt; a kikötő akkora volt, mint a Peiraeus, és igen alkalmasan horgonyozhattak benne a hajók... Maga a város a Kaisareia nevet kapta: a leggyönyörűbb anyagból épült, a legpompásabb művészettel... Színházat is építtetett a városban és mögötte, a kikötő déli oldalán, amfiteátrumot, amelyben rengeteg ember fért el, fekvése pedig olyan pompás volt, hogy messze el lehetett látni onnan a tengerre.” (AJ. XV. ix. 6, ford. Révay J.).

#### A jeruzsálemi templom felújítása

Ebben a beszámolóban különös jelentőségű a színház és amfiteátrum említése, amelyek a hellenista város legalapvetőbb társadalmi fórumai voltak. A király ugyanezeket a létesítményeket természetesen Jeruzsálemben is létrehozta (AJ. XV. viii. 1), sőt még lóversenyek rendezésére alkalmas hippodromot is építtetett. Legnagyobb jeruzsálemi vállalkozásának mégis a templom felújítását tarthatjuk.<sup>12</sup> Josephus ismét határtalan elismeréssel beszél az épületről s az építkezésről, sőt, megőriz egy legendát, mely szerint az építkezés ideje alatt egyáltalán nem esett nappalanként, s ezt a magát sokféleképpen kinyilatkoztató Isten egy csodájának tartja (AJ. XV. xi. 7). Jóllehet e templomból rendkívül kevés maradvánnyal rendelkezünk, az ásatások eredményei, valamint Josephus és a Misna adatai valóban grandiózus létesítmény képét rajzolják elénk. Kialakítását tekintve Heródes temploma egyértelműen idegen sémát követett, amennyiben a *caesareum*, az uralkodói szentély Alexandriából kiindul és az egész római világra jellemző felépítését imitálta, jóllehet egészét tekintve egyedülálló kiterjedésben. A templom-kerületet körülvevő falat pillérek szabályos rendje tagolta, oszlopfókkal, melyek párhuzamai Hebrontól Damaszkuszon át egész Palmyráig megfigyelhetők. A körzet déli részén (a mai Al-Aksza mecset) az úgynevezett „királyi sztoa” húzódtott (vö. AJ. XV. xi. 5), „a világ legbámulatosabb alkotása”, négy sor oszloppal tagolt csarnok, tizenhárom méter magas oszlopokkal, „összesen 162 oszlop volt”, mondja Josephus, „korinthosi stílusban kifaragott oszlopfókkal, mind bámulatos művészi munka”.

<sup>12</sup>Xeravits G.:  
Tanulmányok az ókori  
Izrael kultuszáról.  
(Simeon könyvek 2),  
Pápa, 2004, 58.

A rendelkezésünkre álló hely korlátai miatt elégedjünk meg ennyit mondani az építészet tanúságáról, amely azonban — úgy véljük — elégségesen mutatja a hellenisztikus kultúra palesztinai hatásait. S csupán *en passant* említsünk meg még két területet. Ami az *onomasztika* területét illeti, a kor palesztinai személynév-állománya szintén arra utal, hogy a görög gondolkodás és kultúra mélységében átjárta a zsidóság mindennapjait. Célszerű itt is a kiemelt helyzetben levő, vezető személyiségekkel kezdeni. Meglepő, hogy nemcsak az idegen uralmat kiszolgáló, korrupt főpapok viseltek görög neveket, de az első három Hasmoneus vezér (Júdás, Jonatán, Simon) után a dinasztia tagjai is mind vagy görög, vagy kompozit, görög-héber neveket használnak: Jóannész Hyrkanosz, Arisztobulosz, Alexandrosz Jannaios, Salóme Alexandra, Hyrkanosz, Antigonosz. De nemcsak a vezetők körét említhetjük, hanem utalhatunk arra, hogy az egyszerű nép körében is szép számmal találhatunk görög neveket, elég csak a holt-tengeri szövegleletek ama részére utalni, amely a társadalmi élet mindennapi elemeiről tudósít (szerződéses, levelek stb.), s amelyen a fennmaradt névanyag jelentős része — jöllehet zsidó személyeket jelöl — görög.

**A numizmatikai anyag**

<sup>13</sup>Levine: i. m. 42.  
A korai zsidóság pénzeihez lásd az alábbi átfogó, és bőséges képanyaggal kísért könyvet:  
Y. Meshorer: *Ancient Jewish Coinage* (2 kötet), Dix Hills, 1982.

<sup>14</sup>Vö. M. Avi-Yonah: *Archaeological Sources*. In: *The Jewish People in the First Century*, 58.

<sup>15</sup>Lásd Xeravits G.: *King, Priest, Prophet*. Leiden, 2003, 163–164, és Zsengellér J.: *Hatástörténet mint vallástörténet: a Bálám-szöveg az ókori zsidóságban és kereszténységben*. Pannonhalmi Szemle, 10/4 (2002) 12–13.

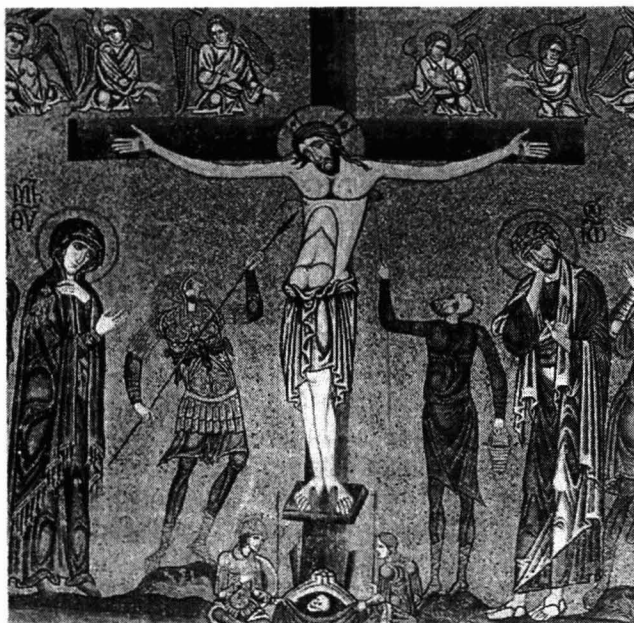
A numizmatikai anyag szintén fontos elemekkel gazdagítja a palesztinai hellenizmusról való ismereteinket, hiszen a pénzek — mint tárgyak — olyan általánosan használt eszközei a mindennapoknak, amelyek kifejezik a pénzt verő sajátos eszmei programját. Ami az általunk vizsgált területet illeti, erről találóan jegyzi meg Lee Levine értékes kis monográfiájában: „A Hasmoneusok által vert érmék csodálatos példái egyfajta kulturális szintézisnek, ahogy hellenisztikus és zsidóhagyományok e kis bronzérméken egymásra találhatnak.”<sup>13</sup> Maga a pénzérme, mint találmány, görög, majd perzsa közvetítéssel jutott el a levantei régióba, és kevés kivételtől eltekintve mindenhol az athéni ezüst drachma szolgált a *design* kiindulópontjául.<sup>14</sup> A Hasmoneusok pénzeinek felirata Alexandrosz Jannaiostól kezdve kétnyelvűvé válik, a korábbi paleo-héber feliratok mellett görög nyelvűek is megjelennek, s a kibocsátó uralkodót héber és görög néven is megnevezik. S jöllehet a hasmoneus pénzek díszítőelemei — ellentétben hellenisztikus párhuzamaikkal — kínosan ügyelnek arra, hogy *anikonikusak* legyenek (ember- s állatábrázolások nélkül, Levine szerint elsőként Izrael eszmetörténetében), az alkalmazott képanyag mégis a hellén világ hatását tükrözi: csillag, virágok, horgony és bőségszaru. E szimbólumok aztán érdekesen keverednek a korai zsidóság korszakának alkonyán, amikor Bar Kokhba a felkelése során nyomtatott pénzeire (Kr. u. 132–135) a templom és fölötte egy csillag képét veteti. Itt a csillag a Szám 24,17 ismert jövődőléséből ered, a templom képe viszont, két oszlopával és timpanonjával tipikusan görög-római jellegű.<sup>15</sup>

#### 4. Befejezés

<sup>16</sup>Lásd szempontunkból az egyik legékezőbb tanulmányt Sirák fia hihetetlenül bőséges szakirodalmából: A. A. DiLella: *Conservative and Progressive Theology: Sirach and Wisdom*. CBQ 28 (1966) 139–154, és legutóbb Pecsuk O.: *A deuterokanonikus bibliai könyvek és a hellenisztikus filozófia*. In: *Szövetségek erőterében*, 107–110.

Rövid tanulmányunkban szemmel láthatóan kevés szó esett a kor irodalmi és teológiai jellegzetességeiről. Jelen folyóiratszám többi tanulmánya azonban — úgy gondolom — elégséges betekintést enged a kérdéskör eme vonatkozásaiba. Befejezésül csak nyomatékossítani szeretnénk, hogy a palesztinai zsidóság irodalmának hellenisztikus öröksége vagy összetevője legalább annyira kiáltóan előugrik, mint amit a társadalom és kultúra egyéb szféráiban találhatunk. Leginkább szembeötlő ebből a szempontból a tradicionális és idioszinkratikus zsidó bölcsességi irodalom utolsó, és egyik legkiérleltebb alkotására, Sirák fia könyvére gondolni ehelyt.<sup>16</sup> A jeruzsálemi bölcs nemcsak kritikát fogalmaz ugyanis meg kora átalakuló társadalmával szemben, de — elég ha Pecsuk Ottó említett cikkére utalunk — Homéroszt citál, görög lakomát idéz fel, hellenisztikus filozófiai elemeket épít művébe. Majd az egész kompozíciót egy olyan hatalmas és összefogott egységgel zárja (az „Atyák dicsérete”, Sir 44–50), amely — jóllehet Istennek az üdvtörténetben Izráel nagyjain keresztül kinyilvánuló tetteit sorolja — formául egy kifejezetten görög műfajt választ, az *enkoumion*ot.

Zsidóság és hellenizmus — e két fogalom úgy áll tehát előttünk, mint a Kr. e. évszázadok Palesztinájában egymástól elválaszthatatlan valóságok, s melyek együttesen alakították ki azt a — számunkra rendkívül fontos — miliót, amelybe a Kr. u. első században megszülető kereszténység beletestesült.



(Szent Márk-székesegyház, Velence)

# Philón öröksége

*Az alexandriai hellenista zsidóság szellemi hagyatéka a keresztény teológiában*

1966-ban született Csíkszeredán. Egyetemi tanulmányokat folytatott a Gyulafehérvári Hittudományi Főiskolán, 1998-ban doktorált a Strasbourgi Egyetem Katolikus Teológiai Fakultásán. Szakterülete az ókeresztény kor története és az egyházszervezet intézményes fejlődése. Az Egyházfórum felelős szerkesztője. Legutóbbi írását 2004. 3. számunkban közzöltük.

## Az egyiptomi zsidó jelenlét az ókorban

<sup>1</sup>J. Mélèze-Modrzejewski: *Les Juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien*. Paris, 1997.

<sup>2</sup>Lásd P. Grelot (ed.): *Documents araméens d'Égypte*. (Littératures anciennes du Proche Orient.) Paris, 1972; B. Porten A. Yardeni: *Textbook of Aramaic documents from Ancient Egypt*. Vol. I–III. Jerusalem, 1986–1993.

Izrael és Júda királyságának a történelme folyamán mindig is számolnia kellett az asszír és a babiloni, másrészt pedig az egyiptomi birodalmakkal. Jozijának, Júda fontos vallási reformokat életbe léptető jó királyának (Kr. e. 639–609) a szerencsétlen kimenetelű megiddói csatában bekövetkezett tragikus halála után Jeremiás, a rendkívül tisztánlátó próféta nem győzte figyelmeztetni népét és annak vezetőit a hatalmas tetőpontjára ívelő Babilonnal való szembehelyezkedés veszélyeire és az egyiptomi szövetségben való reménykedés hiábavalóságára. Egyiptom vonzása ugyanis mindig erős volt, annak ellenére, hogy a zsidó Iratokban és köztudatban egyértelműen összekapcsolódik a rabszolgasággal és a szenvedéssel. Kr. e. 587-től kezdődően azonban Babilon, mint az elnyomás és az abszolút Rossz megtestesítője — talán a Pessah időszakát leszámítva — fokozatosan háttérbe szorítja (legalábbis a zsidóság egy részének a köztudatában) az elnyomó Egyiptom képét és fogalmát. Ebben elképzelhetően az is szerepet játszott, hogy a Nílus-völgye — a perzsa és a hellenisztikus időszakban — népes zsidó közösségeknek biztosított otthont és gyarapodást.<sup>1</sup>

Így a Kr. e. 6. században — 515-től kezdődően — már tudomásunk van egy, a felső-egyiptomi Elephantiné<sup>2</sup> szigetén élő és virágzó, arám nyelvű zsidó katonai helyőrségről, amely egy „Yaho” isten tiszteletére emelt saját templommal is rendelkezik. A templom 401 körül elpusztult egy zsidóellenes zavargásban. A perzsa hatóságok engedélyezték ugyan az újjáépítését, ám 400 és 398 között, amikor is Egyiptomnak egy időre sikerült magát függetlenítenie a perzsa birodalomtól (Kr. e. 343-ig), a helyőrséget minden bizonnyal felszámolták.

Az egyiptomi zsidó jelenlét aranykorát az ókorban kétségtelenül a Ptolemaioszok hellenisztikus királysága jelenti (Kr. e. 304–30). Ez az az időszak, amikor az Egyiptomban élő zsidók döntő többsége a zsidóságát elsősorban a társadalom hellenista rétegén belül és a görög kultúra szerint, mintegy ahhoz igazítva éli meg. Itt — vagyis elsősorban a Nagy Sándor által Kr. e. 331-ben alapított Alexandriában — születnek (eredeti műként vagy fordításként) a hellenisztikus zsidó irodalom fontos, főleg filozófiai, erkölcsi vagy vallásos jellegű alkotásai. Ezek egy része a keresztény Bibliában szereplő — a katolikus elnevezés szerint *deutero-kanonikus*, a protestánsok szerint pedig apokrif — könyvek csoportját alkotják, mint például Ezdrás, Salamon bölcsesség-

<sup>3</sup>A. Dupont-Sommer –  
M. Philonenko:  
*La Bible. Écrits  
intertestamentaires.*  
Paris, 1987.

#### **Az alexandriai zsidó közösség kezdetei**

<sup>4</sup>Josephus Flavius: *Zsidó  
háború II.* 487–488.

<sup>5</sup>J. Méléze-  
Modrzejewski: *La  
communauté juive.  
Alexandrie, lumière du  
monde antique.* (Les  
Dossiers d'Archéologie,  
201.) Quétigny,  
1995, 44–48.

<sup>6</sup>A. Kasher: *The Jews in  
Hellenistic and Roman  
Egypt.* Tübingen,  
1985, 119–135.

<sup>7</sup>Origenész tanúsága  
szerint volt idő, amikor  
zsidó személyiségek komoly befolyással rendelkeztek az udvarnál, vö. *La chaîne palestinienne sur le psaume 118*, v. 126–127. (Sources Chrétiennes, 189.) Paris, 1972, 393.

#### **A ptolemaiوسي királyság időszaka**

<sup>8</sup>H. I. Bell: *Anti-Semitism  
in Alexandria.* The  
Journal of Roman  
Studies 31, 1941, 1–18;

J. Yoyotte: *L'Égypte  
ancienne et les origines  
de l'antijudaïsme.* Revue  
de l'Histoire des  
Religions 163, 1963,  
133–143.

ge, Tóbit, Makkabeusok könyvei. Más iratok az úgynevezett *pszeudoepigrafák* (valamilyen ismert személynek tulajdonított) kategóriába sorolhatók: Makkabeusok 3. és 4. könyve, Énók két könyve, a tizenkét pátriárka testamentuma, Jób testamentuma vagy Mózes mennybemenetele.<sup>3</sup>

Az alexandriai zsidó közösség kezdeteire vonatkozóan nincsenek pontos információink. Josephus Flavius zsidó történetíró (Kr. u. 37 – kb. 100) szerint az első telepesek megérkezése magának Nagy Sándornak a nevéhez fűződik, aki az iránta való hűségük jutalmaként a görögökkel egyenlő jogokat biztosított a zsidók számára. A szerző egyébként ezekkel a jogokkal magyarázza a saját korabeli egyiptomi lakosság zsidóellenességét, hiszen a nagysándori kiváltságokat a Ptolemaiosz királyok is megtartották; sőt a római birodalmi hatóságok is megerősítették a zsidó lakosságnak a saját vallási hagyományai szerinti életre vonatkozó jogait.<sup>4</sup>

Josephus Flavius tanúsága alapján az mondható el, amit a régészeti leletek is megerősítenek (felirat I. Ptolemaiosz Szótér [323–285] és fia II. Ptolemaiosz Philadelphosz [285–246] idejéből<sup>5</sup>), hogy a hellenisztikus egyiptomi királyság kezdetétől kimutatható a zsidó jelenlét a Nílus völgyében. A zsidók egyiptomi megtelepedéséhez alapjában véve három dolog járult hozzá: Palesztina birtoklása a ptolemaiوسي királyság által Kr. e. 301 és 198 között; a zsidók a hellenisztikus társadalmi kategóriához tartozva az őslakos egyiptomiakkal szemben élvezték a betelepülő idegeneket megillető jogi kiváltságokat és előnyöket; a királyi hatalom biztosította számukra a hagyományaik szerinti élet lehetőségét.

Kétségtelen, hogy a hellenisztikus korban az Egyiptomban megtelepülő zsidó lakosság tekintélyes részét telepesek, kézművesek, katonák és állami hivatalnokok, valamint azok családjai alkották. Ezt támasztja alá a leopoliszi zsidó katonai helyőrség is, ahol IV. Ptolemaiosz Philométor uralkodása alatt (Kr. e. 180–145) a Júdeaából elűzött IV. Óniás főpap templomot emelt, amelyet Kr. u. 73-ban zártak be a rómaiak.<sup>6</sup> Az első Ptolemaiوسيok ugyanis bátorították az Egyiptomba való betelepülést, mivel hatalmukat az idegen lakosságra alapozták. Így II. Ptolemaiosz Philadelphosz uralkodása alatt (Kr. e. 285–246) már olyan jelentős a zsidó jelenlét,<sup>7</sup> hogy Manéthon, a hellenisztikus kultúrájú egyiptomi pap — aki megírja görögül *Egyiptom történetét* (Αἴγυπτιακά) —, művében már erős zsidóellenességről tesz tanúbizonyságot.<sup>8</sup> Nála szerepel például az a gondolat, hogy a zsidók tulajdonképpen az Egyiptomból kiüldözött leprások leszármazottai. Ez a gondolat nem más, mint az egyiptomi papi körökben a „tisztátlanok”, elsősorban az ázsiaiak és perzsák ellen kidolgozott nemzeti ideológia lecsapódása. Manéthon nem támadhatta nyíltan az uralkodó hellenisztikus hatalmat. Így közvetve fejezte ki érzelmeit, vagyis azt, hogy a Ptolemaiوسيok tulajdonképpen az egyiptomiak szemében egy tisztátalannak tekintett népeiségre is, vagyis a zsidóságra támaszkodnak.

Ez a zsidóellenesség idővel bekerült az alexandriai görög lakosság köztudatába és irodalmi alkotásaiba (például Apion), majd közhelyek formájában átszivárgott a keresztény irodalomba is. A római uralom első évszázadában például Alexandria lakossága azon a zsidó közösségen vezette le Róma-ellenességét, amelynek Róma iránti hűsége még Jeruzsálem pusztulása után is töretlen maradt. Az egyiptomi zsidóság ugyanis még annak dacára is hű maradt Rómához, hogy a római uralom teljesen átrendezte a jogi- és társadalmi viszonyokat Egyiptomban. Ennek következtében a hellén s főleg alexandriai lakosság sokat veszített kiváltságos helyzetéből. A zsidóság közösségileg az őslakos egyiptomiak szintjére süllyedt, ami elsősorban az adófizetési kötelezettségekben nyilvánult meg — ellenben megőrizhette a hagyományaira épülő életforma megtartását. Az állandó feszültség időszakos zsidóellenes pogromokban nyilvánult meg. Ez még inkább elősegítette a zsidóság önmagába való bezárkózását.

Később, a zsidóság eltűnése után, a kereszténység került a támadások középpontjába. Ennek ismeretében szinte általános gyakorlatnak is mondható, hogy egy társadalom vagy jelentős társadalmi csoport az általa ugyan megaláznak tekintett, de szinte megváltoztathatatlanak érzett helyzetben úgy próbál a saját önmarcangoló tehetetlenségén segíteni, hogy egy nála gyengébb, védtelenebb, vagy kiszolgáltatottabb helyzetben levő csoporton tölti ki a bosszúját, mintegy azt helyezve a támadásai célpontjába.

Ami az egyiptomi zsidóságot illeti, a legtekintélyesebb és legvirágzóbb zsidó közösség Alexandriában élt.<sup>9</sup> A Deltának nevezett negyedük a város észak-keleti részén feküdt, mondhatni a királyi palotanegyed szinte közvetlen szomszédságában. Ebben a negyedben állt az „Izrael dicsőségé”-nek is nevezett központi zsinagóga, az alexandriai és az egyiptomi zsidóság büszkesége. Rabbi Yehouda ben Ilai szerint (2. sz.): „aki nem látta az alexandriai kettős kaput (*diplè stoa*), az életében soha nem látta Izrael ragyogását”. A jeruzsálemi Talmud leírása szerint a zsinagóga hatalmas, több oszlopcsarnokos bazilikára hasonlított, amelyben hetven drágakövekkel kirakott aranszéken ültek az öregek — vagyis a közösség elöljárói. Az épület közepén levő faemelvényen állt a zsinagóga énekese, s minden testületnek megvolt a maga helye. Minden egyes idegen a saját testületéhez csatlakozott, s az gondoskodott egyben a megélhetésükről is.

A hellenisztikus korszak legjelentősebb alkotása azonban, amit az alexandriai zsidóság megvalósított, minden kétséget kizáróan az Iratok görög, *Septuagintának* (*Hetvenesnek*) nevezett fordítása.<sup>10</sup> Az *Ariszteász levele* című dokumentum leírása szerint, amelyet II. Ptolemaiosz Philadelphos hivatalnoka intézett Philokrátészhez, a szerző beszámol arról a küldetéséről, amikor a zsidó főpapnál, Eleázárnál járt, hogy megbeszélje azon vének és írástudók munkáját, akik a király és a könyvtár részére lefordítják a héber Tör-

#### Az alexandriai zsinagóga

<sup>9</sup>Lásd A. Jakob: *Le judaïsme hellénisé d'Alexandrie depuis la fondation de la ville jusqu'à la révolte sous Trajan*. Hénok. Studi storico-filologici sull'ebraismo 21, 1999, 147–164.

<sup>10</sup>Lásd G. Dorival – M. Harl – O. Munnich: *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*. Paris, 1988; C. Dogniez – M. Harl: *Le Pentateuque d'Alexandrie*, Paris, 2001.

## Septuaginta

vényt görögre. Az elbeszélés szerint a törzsenként hat személyből álló, s így az összesen 72 fordítót számláló csoport 72 nap alatt fordította le a szöveget Pharos szigetén. Amikor összevetették a fordításokat, azok mindenben egyeztek, s így azt mind a király, mind pedig a zsidóság elfogadta. A levél célja kétségtelen: a görög fordítás és a hellenisztikus judaizmus védelme az azt megkérdőjelező hagyományosabb, főleg palesztinai irányzattal szemben (lásd későbbi revíziók: Aquila [2. sz. eleje], Szümmakhosz és Theodoton [2. sz. 2. fele]), amely irányzat nem igazán nézte jó szemmel a hellenizmusnak engedményeket tevő és az „atyák törvényei szerinti élet”-et eléggé sajtáságosan értelmező egyiptomi és főleg alexandriai zsidóságot.

A fordítás tényleges történelmi háttere azonban ennél valamivel prózaibb. Alapjában véve két tényező tette szükségessé a Tóra görög fordítását:

1) II. Ptolemaiosz Philadelphos Kr. e. 275–270 körül olyan jogrendszert vezetett be Egyiptomba, amely tiszteletben tartotta minden népcsoport sajátos jogrendszerét, sőt arra épült. Ennek értelmében mindenkinek az illetékes bírósághoz kellett fordulni: hellénhez vagy egyiptomihoz. Ezen jogrendszer keretében a görögre fordított Tóra tulajdonképpen a hellenisztikus műveltségű idegeneket tömörítő „hellén” társadalmi réteghez tartozó zsidó népcsoport úgynevezett *polgári törvényeltörvénykönyve* (nomos politikos) lett. Vagyis minden zsidót eszerint kellett megítélni.<sup>11</sup>

2) Az egyiptomi zsidóság fokozatosan és erősen hellenizálódott, amely a Kr. e. 3. század folyamán a görög nyelv általános használatához vezetett: a mindennapi életben és a zsinagógában egyaránt.<sup>12</sup>

A hellenisztikus zsidóság számára az Írás görög fordítása rendkívüli jelentőséggel bírt. Alexandriai Philón (Kr. e. kb. 20 – Kr. u. kb. 45) szerint (*Mózes élete* 2,7) Pharos szigetén minden esztendőben ünnepség közepette emlékeztek a fordítás befejezésének a napjára. Ugyanakkor a Tóra lefordítása ösztönzőleg hatott, és a Kr. e. 2. és 1. század folyamán nemcsak az Íratok összességét fordították le, hanem új könyveket, új műveket is írtak — mind Palesztinában, mind pedig Egyiptomban. Az így kialakult Íratgyűjtemény képezi tulajdonképpen a tágabb értelemben vett *Septuagintát*, amely bővebb, mint a zsidó Biblia, s amely az ókeresztények (s mind a mai napig a katolikusok és ortodoxok) Ószövetségévé vált. A *Septuaginta*, s a benne rejlő teológia világlik elő az újszövetségi iratokból, amelyek a názáreti Jézusban az Írások megjövendölte Messiást látják. A *Septuagintát* magyarázzák az ókeresztény írók, s alapjában véve erre épül a patrisztikus korban maga a keresztény teológia is. Nyugaton a *Septuagintát* csupán a 7. századtól kezdődően kezdi kiszorítani a Jeromos által a héberből latinra fordított *Vulgáta*.

<sup>11</sup>J. Mélèze-

Modrzejewski: *La Septante comme nomos. Comment la Torah est devenue une „loi civile” pour les Juifs d’Égypte.* *Annali di Scienze Religiose* 2, 1997, 143–158.

<sup>12</sup>R. Neher-Berheim:

*L’assimilation linguistique des Juifs d’Alexandrie: une des sources de l’antijudaïsme antique.* In: *Hellenica et Judaica. Hommage à Valentin Nikiprowetzky.* Leuven – Paris, 1986, 313–319.

## A további ószövetségi iratok születése

**A Septuaginta  
„kisajátítása”**

<sup>13</sup>Lásd A. Monaci  
Castagno (ed.):  
*Origene. Dizionario la  
cultura, il pensiero, le  
opere.* Roma, 2000.

<sup>14</sup>M. Simonetti: *Lucien  
d'Antioche.* In:  
*Dictionnaire  
Encyclopédique du  
Christianisme Ancien.*  
Vol. II. Paris, 1990,  
1495–1496.

**Zsidó-keresztény  
örökség**

<sup>15</sup>*Septante.*  
In: *Dictionnaire  
Encyclopédique du  
Judaïsme.* Paris, 1993,  
1045–1047.

<sup>16</sup>Ezzel kapcsolatosan  
lásd J. Mélèze-Modrzejewski: *ΙΟΥΔΑΙΟΙ  
ΑΦΗΡΗΜΕΝΟΙ. La fin  
de la communauté juive  
d'Égypte* (115–117 de  
N. E.) *Symposion* 1985,  
Köln – Wien, 1989,  
337–361.

Kétségtelen, hogy a *Septuaginta* keresztény kisajátítása nagymértékben hozzájárult ahhoz, hogy a Kr. e. 1. század végén — Jeruzsálem és a Templom pusztulása után — a „hogyan tovább?” kérdésével szembesülő és az önazonosságát újra meghatározni kényszerülő zsidóság fokozatosan elfordult az amúgy is gyanús szemlélt és kezelt alexandriai görög fordítástól. Alexandriai Philón hatására ugyanis — aki feltehetően nem ismerte a héber nyelvet — az ókereszténység a görög szöveget kinyilatkoztatottnak tekintette. Tekintélyét növelte, hogy Órigenész (kb. 185–254) — az ókeresztény kor legnagyobb lángelméje, s a keresztény allegorikus bibliamagyarázat megalapítója<sup>13</sup> —, valamint Antiokhiai Lukianosz (312) — a szó szerintibb egzegézis, a zsidó Biblia megfogalmazásához közelítő irányzat jeles képviselője<sup>14</sup> — szintén ezt használta és magyarázta. Később pedig, a kereszténység terjedésével, ezt fordították latin, szír, kopt, örmény, grúz, sőt arab, gót és ósláv nyelvre is. Tehát aki az ókereszténység első hét évszázadának a történelmét, az irodalmát és a teológiáját ténylegesen, a maga történetiségében akarja megismerni, az a *Septuaginta*, valamint a hellenisztikus zsidóság történetének és irodalmának az ismerete nélkül nem teheti. A sokrétű palesztinai zsidóság mellett ugyanis ez az a kulturális és szellemtörténeti háttér, amelybe a kereszténység ágyazódik, ahová a gyökerei visszanyúlnak.

Ez az örökség azonban nem sajátágosan keresztény, még akkor sem, ha közel két évezreden keresztül szinte kizárólagosan a kereszténység használta. Ami keresztény, az elsősorban az értelmezése és a használata, amit főleg az segített elő, hogy a zsidóság a 6. század folyamán mintegy végleg megvált tőle. A 8. századi *Soferim* traktátus (I,8) megőrizte például a bölcsek azon kijelentését, amely szerint az a nap, amikor „a 70 öreg Ptolemaiosz királynak megírta a Tórárt görögül... épp olyan rossz volt Izraelnek, mint amikor az Aranyborjút elkészítették, mivel a Tórárt nem lehetett megfelelően lefordítani”.<sup>15</sup> Ugyanakkor az sem mellőzhető, hogy az etiópiai zsidók, a fellachák Bibliája nem más, mint a *Septuaginta* etióp fordítása. Ennek értelmében a zsidóság kultúrtörténete szempontjából is jelentőséggel bír. Hiszen a *Septuagintát* és a hellenisztikus zsidó irodalmat nem a kereszténység és a keresztény értelmezés fényében kell tanulmányozni, hanem épp ellenkezőleg: a kereszténységet, s főleg annak kialakulását kell a perzsa birodalom, majd pedig a hellenisztikus ptolemaioszi és szeleukida királyságok, valamint a római uralom alatt kialakult zsidó irányzatok figyelembe vételével megérteni. A Kr. u. 115–117-es felkelésben elpusztult hellenisztikus zsidóságnak nem igazán volt folytatása.<sup>16</sup> Az azonban tény, hogy mint olyan, jó három évszázadon át bizonyos értelemben önmagában létezett, s szellemi hagyatékát szinte kizárólag a kereszténység gyűjtötte össze, használta, gyümölcsöztette és mentette át az utókornak. Ez tehát olyan örökség, amelynek a közös (zsi-

dó és keresztény) tanulmányozása és értékelése már önmagában is egy olyan párbeszéd, amely elvezet önmagunk és egymás pontosabb és helyesebb megismeréséhez.

### Josephus Flavius

<sup>17</sup> *Josèphe, Flavius.*  
In: *Dictionnaire  
Encyclopédique du  
Judaïsme.* Paris, 1993,  
583–584.

<sup>18</sup> *Lásd Aufstieg und  
Niedergang der  
römischen Welt. Teil II:  
Principat.* Band 21.1,  
Berlin – New York,  
1984; E. Bimbaum:  
*The Place of Judaism in  
Philo's Thought. Israel,  
Jews, and Proselytes.*  
(Brown Judaic Studies,  
290. *Studia Philonica  
Monographs*, 2), Atlanta,  
1996; V. Nikiprowetzky:  
*Études philoniennes.*  
(*Patrimoines. Judaïsme*)  
Paris, 1996; P. Borgen:  
*Philo of Alexandria. An  
Exegete for his time.*  
(*Supplements to Novum  
Testamentum*, 86),  
Leiden – New  
York – Köln, 1997.

### Philón hatása

<sup>19</sup> E. Ferguson: *A kereszténység bölcsője.* Budapest, 1999, 405–406.

<sup>20</sup> M. Sartre: *L'Orient  
romain.* Paris,  
1991, 402.

<sup>21</sup> *Lásd A. van den Hoek:  
Clement of Alexandria  
and his use of Philo in*

S hogy a hellenisztikus zsidó irodalmi örökség keresztény átmentése — még akkor is, ha ebben szerepet játszott egyik oldalról a kisajátítás, másik oldalról pedig az elutasítás — mennyire meg-alapozott, ezt két igen jelentős életmű fennmaradása is igazolja. Az egyik Josephus Flavius művei — akinek a rómaiak ellen vívott zsidó háborúban játszott szerepe enyhén szólva ellentmondásos, ellenben mondhatni szinte egyetlen szemtanúja Jeruzsálem és a zsidó állam pusztulásának — a keresztény latin fordításoknak köszönhetik fennmaradásukat.<sup>17</sup>

A másik ilyen nagyon fontos életmű — amely egyben szervesen kapcsolódik a Nagy Sándor alapította városhoz — Alexandria-i Philóné, aki munkái után ítélve Biblia-magyarázó, a judaizmus apologétája és a zsidó közösség jogainak a védelmezője, valamint filozófus.<sup>18</sup> Munkáit olvasva egy olyan személlyel ismerkedik meg az olvasó, „aki látszólag teljesen asszimilálódott a hellenisztikus kultúrába, miközben rendíthetetlenül hűséges maradt zsidó örökségéhez”. Irodalmi munkássága során Philón igyekezett a középutat hirdetni egyrészt a hellenizáló zsidók Törvényt elvető, másrészt pedig a Törvényhez ragaszkodóknak a Tórát szó szerint értelmező magatartása között.<sup>19</sup>

Ez a középút-kereső magatartás később az alexandriai keresztény teológia egyik sajátossága lesz — az allegorikus egzegézishez hasonlóan —, minden bizonnyal annak is köszönhetően, hogy Philón hatása erősen érződik mind Alexandria-i Kelemen, mind pedig Órigenész műveiben; mint ahogy hatást gyakorolt Nüsszai Gergelyre (394) és Milánói Ambrosiusra (334–397) is. Nem beszélve a *János-evangélium* logosz-elméletéről, vagy a *Zsidókhoz* írt levél allegorizmusáról.

Philón műveinek a kereszténységen belüli fennmaradását elsősorban az segítette elő, hogy Eusebiosz (265–340) egyháztörténet-író és Jeromos (347–420) már szinte keresztényként kezelte, s hosszú időn keresztül gyakorlatilag egyházatyának tekintették. Ebben feltehetően az játszott szerepet, hogy az első alexandriai keresztények minden bizonnyal a társadalomba jobban beilleszkedni akaró hellén műveltségű zsidók és a zsidósághoz szellemileg, vallásilag vonzódó, de az előírásokat elfogadni nem akaró vagy nem tudó alexandriaiak köréből kerültek ki.<sup>20</sup> Ez a csoport a 2. század elején már elhatárolódik a zsidó közösségtől, keresi önmaga új identitását és minden bizonnyal távol tartja magát a 115–117-es zsidó felkeléstől, mely az egyiptomi zsidóság teljes pusztulását, s így közvetve a hellenisztikus zsidóság eltűnését eredményezi. Csakis ez a csoport lehetett az, amely Philón műveit átmentette és megőrizte, s amelynek keretében a későbbi keresztény szerzők oly otthonosan használhatták.<sup>21</sup>

the „Stromateis”. An Early Christian reshaping of a Jewish model. Leiden – New York, 1988; D. T. Runia: *Philo in Early Christian Literature. A Survey*. Assen – Minneapolis, 1993.

### **Péter igehirdetése**

<sup>22</sup>M. Cambe: *Kerygma Petri*. Turnhout, 2003.

### **A kereszténység elhatárolódása a zsidóságtól**

<sup>23</sup>M. Simon: *Verus Israel. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135–425)*.

(Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 166), Paris, 1964<sup>2</sup>; G. Filoramo – C. Gianotto (eds.): *Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo*.

Atti del Colloquio di Torino (4-5 novembre 1999), Brescia, 2001.

<sup>24</sup>Origène: *Contre Celse* IV,22. (Sources Chrétienues, 136.) Paris, 1968, 236–239.

### **Az alexandriai zsidóság szellemi hagyatéka**

Ezen csoport létezéséről tanúskodik a *Kérygma Pétrou* (Péter igehirdetése) című irat, amely csak töredékesen, idézetek formájában maradt fenn Alexandriai Kelemen (*Sztromateisz* = *Szönyege*) és Órigenész (*János Kommentár*) műveiben, s amely a 2. század elején keletkezett (110 és 120 között).<sup>22</sup> Ezen mű a zsidóktól és a görögöktől való egyidejű elhatárolódásra fekteti a hangsúlyt, miközben kiemeli a keresztény tanításnak a zsidó Iratok által történő igazolását, és kifejezésre juttatja az egyetemes missziós törekvést. Alapvető mondanivalója, hogy olvasói ne úgy imádják az Istent, mint a görögök, sem mint a zsidók, hanem teljesen új módon, Krisztusban. Az Úr ugyanis „új szövetséget határozott meg nektek, mert a görögök és a zsidók gyakorlatai elavultak; ti, keresztények egy új módon, egy harmadik típus szerint imádjátok [az Istent]” (Alex. Kelemen, *Strom.* VI,5,41,4–6).

A zsidó elem eltűnésével, peremre szorulásával a kereszténység fokozatosan nemcsak elhatárolódott, hanem szembe is fordult a zsidósággal, miközben a zsidó vallási örökség egyedüli és kizárólagos letéteményesének, *Verus Israel* (*Igazi Izrael*)-nek<sup>23</sup> kezdte magát tekinteni. És Órigenész, aki munkásságát szinte teljes mértékben a hellenisztikus zsidóság hagyatékára építette, a 3. század közepén már úgy ítélte meg, hogy a zsidóságot ért minden szerencsétlenség Jézus istenségét bizonyítja. Szerinte nem is lesz számukra talpra állás, mert az emberiség Megváltója ellen szövetkeztek abban a városban, ahol Istennek hagyományos áldozatokat mutattak be. Ezért kellett a városnak, ahol Jézus szenvedett, elpusztulnia, s a zsidó nemzetnek hazájából kiűzetnie. Isten meghívása a boldogságra másokhoz, vagyis a keresztényekhez került, akikhez eljutott a szent és tiszta vallásosság tanítása: új törvényeket kaptak, amelyek alkalmasak a mindenütt létező közösségnek.<sup>24</sup>

Amit Órigenész a 3. század közepén megfogalmazott, napjainkig kihat, s ha ma már csak helyell-közzel ugyan, de még mindig tartja magát. Pedig zsidóság nélkül nincs kereszténység, s ezen két vallási hagyomány nélkül egyszerűen nincs iszlám. Nincs annál szomorúbb tehát, mint amikor homályos ködbe vész a múlt emlékezete, vagy ha a múltat a jelen éppen időszerű érdeke és mércéje szerint ismételtlen újraírják.

Végül tegyük fel a kérdést, miben is rejlik az alexandriai hellenisztikus zsidóság szellemi hagyatéka? Elsősorban annak a lehetőségnek a megteremtésében, hogy a zsidó hit és a hellenisztikus kultúra találkozhattak. Ebből a találkozásból született mindenekelőtt a *Septuaginta*, illetve Philón életműve és allegorikus Biblia-magyarázata, amelyek döntő módon befolyásolták a keresztény hitvilág kialakulását és fejlődését. Ennek fejében azonban a kereszténység megőrizte és átmentette a hellenisztikus zsidóság azon irodalmát, amelynek másként minden esélye megvolt az eltűnésre, ami pedig szegényebbé tette volna nemcsak a zsidó kultúrát, hanem az emberi szellemtörténetet is.

# A görög gondolatiság a korai kereszténységben

THERESIA  
HAINTHALER

## A kereszténység „hellenizálása”?

A szerző Alois Grillmeier munkatársa volt, a *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* [Jézus a Krisztus az egyház hitében] című monumentális krisztológiai dogmatörténet társszerzője, majd Grillmeier halála után szerkesztője. A jezsuiták által vezetett frankfurti Sankt Georgen Philosophisch-Theologische Hochschule tanára, majd a krisztológiai kutatócsoport vezetője. Jelen szöveg egy 2003-as előadás szerkesztett változata, amelyet kéziratból közlünk.

<sup>1</sup>A jelek szerint a kérdést elsőként a 16. században a katolikus humanista G. Budé vetette föl (*De transitu Hellenismi ad Christianismum*, 1535); a történelmi hellenizmus már ekkor olyan valóságnak mutatkozik, amellyel a kereszténység „összemérhető”; vö. A. Grillmeier: *Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als*

A múlt században a nagy protestáns dogmatörténész és tudós, Adolf von Harnack (1851–1930) nyomán a „kereszténység hellenizálásának”<sup>1</sup> problematikáját megfogalmazva vizsgálták azt a kérdést, milyen hatással volt a hellenista világkép a keresztény hitre. Harnack szerint az ókeresztény és katolikus dogma „a görög szellemnek az Evangélium talaján létrehozott alkotása”.<sup>2</sup> Az ókorban az Evangélium értelmezésére felhasznált görög fogalmiság és a görög szellemtől kölcsönzött elemek nem maradtak pusztán segítséget nyújtó eszközök, hanem egybeolvadtak az eredeti üzenet (az Evangélium) tartalmával. Harnack megítélése szerint a dogma története a „tisza Evangélium” és a katolikus dogma közötti ellentét története; az utóbbi pedig nem más, mint a „kereszténységnek az ókori gondolkodás tükrében megjelenő formája”.<sup>3</sup> Harnack elgondolásai sajátos „bukáseméletet” fejeznek ki, amely szerint a görög gondolkodás elemeinek átvétele következtében az őskereszténység tiszta Evangéliuma elidegenedett eredeti lényegétől, sőt talán el is torzult. Ez az első évszázadok egyházi dogmáinak kialakulásáról felvázolt meglehetősen elítélő szemlélet évtizedeken át meghatározta az ókeresztény egyház tanfejlődését vizsgáló evangélikus/protestáns kutatást.

Mára számos vizsgálódás kimutatta, hogy ez a megközelítés nagyban leegyszerűsíti és nem kellő árnyaltsággal taglalja a kérdést: „Újabb keletű tanulmányok kimutatták, hogy az egyházatyák világosan különbséget tettek a helytelen és a »helyes használat« között”.<sup>4</sup> Egyfelől nyilvánvaló, hogy a hellenizálódásnak szükségszerűen végbe kellett mennie, mivel a cél az volt, hogy „a görögök megérthessék a keresztény üzenetet”,<sup>5</sup> és belsőleg el-sajátíthassák, azt nem is említve, „hogy a görög hatások már az első keresztények körében is megmutatkoznak, hiszen a hellenista gondolkodást magába szívó zsidóság örökösei voltak”.<sup>6</sup> Másfelől a hellenizálódás tézisének képviselői nem vetnek számot azzal, hogy a megfeszített és feltámadott Jézust Istennek és Küriosznak megvalló hitet a hellenista filozófusok szükségképpen provokációnak érezték.<sup>7</sup>

Deutepnzinzipien der  
Geschichte des

christlichen Dogmas.  
Scholastik 33 (1958),

321–355.528–558, 323,

5. jegyzet (a szöveg később megjelent: *Uő: Mit ihm und in ihm* [1975, 1978<sup>2</sup>], 423–488).

Grillmeier tanulmánya a kérdéskör kutatástörténetét mutatja be, a következő műre támaszkodva:

K. E. Glawe: *Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart*. Berlin, 1912

(utánnnyomás: Aalen, 1973). A kérdés összefoglalásával és történetének áttekintésével szolgál továbbá L. Scheffczyk: *Tendenzen und Brennpunkte der neueren Problematik um die Hellenisierung des Christentums*. SBAW.PH 1982, 3 (München); az értekezés végül rendszeres szempontok szerint is feldolgozza a problémát.

<sup>2</sup>A. von Harnack:

*Lehrbuch der Dogmengeschichte I*. Tübingen, 1931<sup>5</sup>, 20.

<sup>3</sup>Uo. 21.

<sup>4</sup>J. Drumm: *art. Hellenisierung*. LThK 4 (1995), 1407–1409, 1409; a szövegben szereplő rövidítéseket feloldottam.

<sup>5</sup>A. Grillmeier: „*Christus licet uobis inuitis deus.*”

## 1. „Hellenizmus” a Szentírásban

Bár itt e kérdések nem vizsgálgatók részletesen, annyi mégis megemlítendő, hogy a „hellenizmus” nyomaival kétségkívül az Ószövetségben is találkozunk; gondoljunk csak az egész *Septuagintára* vagy a Bölcsesség könyvére. A zsidóság nem vont falakat a hellenista hatások előtt: „Ismeretes, hogy Alexandriai Philón teljes gazdagságában feldolgozta a sztoikusok logoszfilozófiáját.”<sup>8</sup> Mindamellet egyáltalán nem egyértelmű, hogy a zsidóság milyen módon tette magáévá a hellenista gondolkodás meghatározott elemeit. Példának okáért a Bölcsesség könyvét behatóbban vizsgáló kutatók kimutatták, hogy a könyv egészét a bibliai, s nem a hellenista gondolkodás határozza meg,<sup>9</sup> s olyan zsidó-hellenista motívumokat dolgoz fel, amelyek az apologetikus irodalomban játszottak szerepet.

E szempontból az Újszövetségen belül elsősorban a Jézus préegzisztenciájára vonatkozó kijelentések és a Jézust Isten Fiának, Úrnak, *Szótér*nek nevező krisztológiai felségcímek<sup>10</sup> érdemelnek figyelmet. E felségcímek az Újszövetség első szilárdan rögzült hitvallásaiban szerepelnek; csak néhány példa: Jézus az Úr (*kiuriosz*) (1Kor 12,3; Róm 10,9); Jézus a Krisztus (Mk 8,29; 1Jn 2,22); Jézus Isten Fia (Mk 3,11; Mk 5,7; 1Jn 4,15; 5,5); vö. továbbá a Fil Krisztus-himnusza (Fil 2,6–11). Amikor pedig az Újszövetség Úrnak, *kiuriosz*nak vallja meg Jézust, szinte minden esetben egyben feltámadása mellett is hitet tesz.<sup>11</sup> Aki elfogadja Krisztust, hisz feltámadásában, és aláveti magát Úrként birtokolt hatalmának.

E téren az Újszövetség alapvető elgondolása a következő: feltámadása által Jézus a halottak közül felemeltetett a mennybe; a hívők innen várják elérkeztét, és azt a reményt táplálják, hogy megmenti őket. Feltámasztása által Jézus, aki Dávid nemzedékéből, vagyis messiási nemzedékből származik, Isten Fiává iktatódik be. A jelek arra mutatnak, hogy e megfogalmazás eredete a korai keresztény közösség istentisztelete, talán a keresztségi liturgia.

A szamáriai asszony a *szótér tou koszmouról*, a *salvator mundi*-ről (Jn 4,42), a világ megmentőjéről ad hírt; az angyal az Üdvözítőt, a Messiást, az Urat hirdeti a pásztoroknak (Lk 2,11) (*salvator, Christus, dominus*). A főtanács előtt Péter a Megfeszítettéről, az Isten által Úrként és Üdvözítőként felmagasztalt Jézusról (*arkhégosz, szótér; princeps, salvator*) tesz hitet (ApCsel 5,31).

Az 1Kor 8,6 szerint a teremtés Krisztuson keresztül valósult meg: minden Krisztus által lett. Aki elismeri ezt, az bizonyos módon már az új teremtéshez tartozik, annak életében már nincsenek olyan hatalmak és erők, amelyek ne lennének alávette Isten cselekvésének. Ezeket az elgondolásokat Pál gyakran már rögzült formában veszi át.

Ezeknek a hitvallásoknak az alapja az a hit, hogy Isten feltámasztotta Krisztust a halálból. Ezért a keresztények messiási királynak és Isten Fiának ismerik el Jézust, aki mint bíró és meg-

Ein Beitrag zur Diskussion über die Hellenisierung der christlichen Botschaft. In: A. M.

Ritter (szerk.): *Kerygma und Logos. Beiträge*

zu den geistesgeschichtlichen

Beziehungen zwischen Antike und Christentum.

FS für Carl Andresen zum 70. Geburtstag.

Göttingen, 1979,

226–257, 227; a szöveg később megjelent: uő:

*Fragmente zur*

*Christologie. Studien*

zum altkirchlichen

*Christusbild.* (Szerk. T.

Hainthaler.) Freiburg –

Basel – Wien, 1997,

81–111, 82.

<sup>6</sup>J. Drumm: i. m.

<sup>7</sup>Vö. A. Grillmeier: art.

cit. (1979) 227, ill. 82.

<sup>8</sup>L. Abramowski: *Der*

*Logos in der altchristlichen*

*Theologie.* In:

C. Colpe – L.

Honnewald – M.

Lutz-Bachmann (szerk.):

*Spätantike und*

*Christentum.* Berlin,

1992, 189–201,

kül. 200sk.

<sup>9</sup>F. Ricken: *Gab es eine*

*hellenistische Vorlage für*

*Weish 13–15?* *Biblica* 49

(1968), 54–86,

kül. 84–86.

<sup>10</sup>Vö. például O. Kuss:

*Paulus. Die Rolle des*

*Apostels in der*

*theologischen Entwicklung*

*der Urkirche.*

Regensburg, 1971,

314skk.;

váltó fog eljönni; halálát tehát Isten üdvösséget adományozó cselekvéseként fogják föl; Jézust minden hatalmasságon uralkodó, jelen lévő Úrnak vallják meg.<sup>12</sup>

## 2. Kapcsolatok a görög gondolkodással

„Azzal párhuzamosan, hogy a filozófusok egyre erőteljesebb kritikát gyakoroltak a Jézusba, a *Küriosz*ba és Isten Fiába vetett hiten”,<sup>13</sup> a keresztényeknek mind a görög-pogány, mind a keresztény értelmiség számára alá kellett támasztaniuk meggyőződésüket. Ezzel együtt elkerülhetetlennek bizonyult a keresztényeknek az ószövetségi vallás elárulását felrovó zsidósággal való kritikai párbeszéd is. A Krisztust Istennek megvalló hit megkérdőjelezte mind a zsidó monoteizmust, mint a görög filozófiát. Érthető tehát, hogy a zsidósággal szemben kifejtett érveit Jusztinosz *Párbeszéd a zsidó Trüphónnal* című művében az Ószövetségre alapozta. Másfelől a korai teológiának a görögök számára a filozófia nyelvén kellett kifejeznie és a görög-vallási világkép horizontján kellett igazolnia a keresztény hitet. Ám noha szükségszerű volt, hogy a kereszténység feltérképezze és felhasználja a görög világ- és istenképet, e folyamathoz óhatatlanul hozzá tartozott az önkritika is. Grillmeier szerint a hellenizálódás kettős folyamat, „amelynek egyik ága az előrenyúló hellenizálás, a másik a visszanyúló dehellenizálás”.<sup>14</sup>

Hol lépett kapcsolatba a kereszténység a hellenista szellemséggel? Egyrészt a hellenista népi vallásosság közegében, gondoljunk csak arra, ahogy Pált és Barnabást Lüztrében és Derbén Hermésznek, illetve Zeusznak tartották (ApCsel 14,10.18). Lehetséges, hogy a 2. századi pszeudo-epigráf irodalom ezekre a tendenciákra igyekezett választ adni.

Az első és a harmadik század között a kereszténység elsősorban az úgynevezett középplatonizmussal, ezzel a platóni akadémia és az újplatonizmus között kibontakozó irányzattal állt kapcsolatban. A középplatonizmus már az apologetákra is hatott, elsősorban azonban Órigenésznél szembeálló a hatása.<sup>15</sup> Maga a fogalom új keletű: K. Praechter (1858–1933) óta nevezzük így a platonizmusnak a Kr. e. 1. századtól, pontosabban a 69 előtti évektől (69-ben halt meg az az Aszkaloni Antiokhosz, akinek vezetése alatt a platóni akadémia visszakanyarodott a dogmatizmushoz) és Plótinosz (+270) újplatonizmusa közötti szakaszát; mindamellett már az újplatonikusok is határt látnak a Plótinosz előtti „korai egzegéták” és az újabbak között. A középplatonizmusból bontakozott ki az újplatonizmus (az újplatonizmus számos elgondolását már a középplatonizmus is kidolgozta vagy közvetlen forrásául szolgált). A középplatonizmus erőteljesen hatott Alexandriai Philónra, nemkülönben a hermetikus iratokra és a káldeus orákulumokra. Az irányzat egyik meghatározó összetevője Platón írásainak igen aprólékos filológiai egzegézise.

M. Hengel: *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte.* Tübingen, 1975, 137–144.

<sup>11</sup>Az egzegéták szerint a legkorábbi olyan keresztény kijelentés, amelynek hitvallási jellege van, a következő: Isten feltámasztotta Jézust a halottak közül. Pál leveleiben több helyütt is találkozunk ezzel, pl. Róm 10,9; 1Kor 6,14; 15,15; 1Tessz 1,10; Róm 4,24; 2Kor 4,14; Gal 1,1.

<sup>12</sup>Vö. K. Wengst–A. M. Ritter: *art. Glaubensbekenntnis(se) IV és V.* In: TRE 13 (1984), 392–412.

<sup>13</sup>A. Grillmeier: i. m. 228, ill. 82.

<sup>14</sup>A. Grillmeier: i. m. 228, ill. 83.

<sup>15</sup>M. Baltes: *Der Neue Pauly* 8 (2000), 294–300.

<sup>16</sup>P. Hadot szerint: *Der Neue Pauly* 8 (2000), 873–879.

<sup>17</sup>Az adatok a *Der Kleine Pauly*-ból származnak.

<sup>18</sup>D. Wachsmuth: *art. Theurgie.* In: *Der Kleine Pauly* 5 (1975), 767: „isteni cselekvés”, „a practical method of union with the gods”.

<sup>19</sup>Órigenész: *C. Celsum* VI, 75.

<sup>20</sup>Órigenész: *C. Celsum* VIII, 12.

Platón tanításának és gyakorlatának megfelelően a középplatonikus filozófusok elsősorban szóbeli oktatás keretében adták tovább gondolataikat. Ennek nyomán jöttek létre egyebek mellett a platóni dialógusokhoz írt részletes kommentárok.

Az újplatonizmus fogalma<sup>16</sup> a 19. század elején született meg; szorosabb értelemben a Kr. u. 3. és 5. század közötti platonizmust, tágabb értelemben azokat az irányzatokat jelöli, amelyek e korban vagy később rokon vonásokat mutatnak vele. Az újplatonizmus tehát a platonizmus, vagyis a Platón írásait és a tanítvány, Arisztotelész bizonyos logikai, etikai és „fizikai” műveit, a platóni rendszerbe beágyazva értelmező törekvések egyik sajátos formája.

Az újplatonizmus reális megfeleléseket igyekszik meghatározni, olyan, személyes létezőként elgondolt hüposztasziszokat, amelyek hierarchikus rendben és egymásutánban a legfőbb transzcendens valóságból erednek. Plótinosz (kb. 205–270)<sup>17</sup> és Porphüriosz (234–301 vagy 304/305) szerint például az első hüposztaszisz az Egynek, a második az *intellectus*nak, a harmadik a léleknek felel meg. Porphüriosz tanítványánál, Iamblikhosznál az első hüposztaszisz Istennek és az isteneknek felel meg, a második az (*intelligibilis* és *intelligens*) lényegiségeknek, a harmadik a magasabb rendű létezőknek (angyalok, démonok, hérószok). Szüriános (aki 431/432-ben Plutarkhoszt követte az athéni akadémia élén) és Proklosz (412–485) emellett istenek vagy lelkek hierarchizált csoportjait is megkülönbözteti. A *Parmenidész*-ben kifejtett platóni dialektika itt tehát teológiává alakul. Az újplatonizmus végül szigorú rendszerbe ágyazódik, olyan pogány teológiába, amelynek elméleti alapjait *Sztoikheioszisz theologiké* című művében Proklosz vetette meg, négy alapelv köré szervezve elgondolásait: egység, transzcendencia, immanencia, visszatérés.

Az újplatonizmus azonban nem csupán teológiát dolgozott ki, de vallást is jelent: az újplatonikus filozófus arra törekszik a transzcendens Istennel, hogy teurgikus és hieratikus (mágikus-misztikus és aszketikus) gyakorlatok segítségével egyesüljön az istennel. Tehát az újplatonizmuson belül teológia és liturgia egyaránt kialakult (ám mivel úgy vélte, hogy a plótinuszi eksztázis szinte elérhetetlen az ember számára, a legfontosabbnak a teurgiát<sup>18</sup> ítélte).

A középplatonizmus (például Kelszosz, akinek írását azután Órigenész igyekezett cáfolni) egyebek mellett azt hozta fel a kereszténységgel szemben, hogy Krisztus életében semmiféle isteni vonás nem fedezhető fel;<sup>19</sup> Krisztus csak a közelmúltban jelent meg;<sup>20</sup> a Krisztusba vetett hit összeegyeztethetetlen a helyes istenfogalommal.<sup>21</sup> Porphüriosz is képtelenségnek találja, hogy a kereszténység még háromszáz éves sincs, mégis az egyetemes üdvösség útjának tartja magát; ráadásul az ősi vallásokat elvetve idegen és barbár szertartásokat honosít meg. Isten megtestesülésének eszméje teljesen ellentétes a görög gondolkodással, hiszen az istenségnek nem lehet testi formája.<sup>22</sup>

- <sup>21</sup>Órigenész: *C. Celsum*  
VIII, 14.  
<sup>22</sup>Vö. A. Grillmeier:  
i. m. (1979) 235, ill. 90.  
<sup>23</sup>A. Grillmeier:  
i. m. 235, 90.

A hellenista elgondolások hatására az őskeresztény közösségek talán arra jutottak volna, hogy Krisztus *theiosz anér*, nem pedig Isten préegzisztens Fia, aki valóságos testet öltött magára.<sup>23</sup> A keresztények mégis az utóbbi állítások mellett szálltak síkra, és a vértanúkról szóló beszámolók tanúsága szerint határozottan hitet tettek mellettük.

### 3. A vértanúk Krisztus-hitvallásai

- <sup>24</sup>Th. Hainthaler: *art. Docketismus*. In: *LThK 3* (1995), 301–302.

#### Antiokhiai Ignác

Az Antiokhiai Ignác különböző keresztény közösségekhez írt leveleiben szereplő krisztológiai állítások egyértelműen a doketizmus ellen irányulnak, vagyis az ellen a krisztológia ellen, amely tagadja Jézus Krisztus valóságos megtestesülését vagy teljes emberségét és emberi szenvedését.<sup>24</sup> Mindezzel szemben Ignác folytonosan kiemeli a krisztológiai állítások „valóságtartalmát”: Jézus Krisztus „valóban” emberré lett (vö. továbbá *IgnTrall* 9). „Az Isten Jézus Krisztust dicsőítem én, aki oly okossá tett titeket; / (...) aki test szerint Dávid nemzetségéből való, / Isten ereje és akarata szerint azonban Isten Fia, / aki valóban Szűztől született, / akit János megkelesztelt, hogy általa beteljesedjék minden igazságosság. / Poncius Pilátus és Heródes negyedes fejedelem alatt valóban testben felszögeztetett, / (mely isteni és boldog szenvedésének gyümölcse mi vagyunk), / hogy feltámadása által mindörökre felemelje zászlaját a szentek és a benne hívők előtt, / legyenek a zsidók vagy a pogányok közül valók, egyháza egy testében. Mert mindezt értünk, a mi üdvösségünkre szenvedte el. És valóban szenvedett, ahogy valóban fel is támadt, és nem csupán látszólag szenvedett, ahogy egyes hitetlenek állítják” (*IgnSm* 1,1–2). „Egy orvos van, / testi és lelki, / aki született és születetlen, / a testben lévő Isten, / a halálban valódi élet, / aki Máriától és Istentől való, / először szenvedő, / majd szenvedéstől mentes, / a mi Urunk Jézus Krisztus” (*IgnEph* 7,2).<sup>25</sup>

- <sup>25</sup>Vanyó László fordításai  
(*Apostoli atyák*  
[*Ókeresztény írók* 3]  
1988<sup>2</sup>).

#### Lyoni Irenaeus

Lyoni Irenaeus a Krisztusról kialakított doketista elgondolások egy másik formájával száll szembe. Irenaeus így körvonalazza Baszileidész (2. század) tanítását: „Amikor a születetlen és megnevezhetetlen Atya látta romlottságukat [ti. az arkhónokét], elküldte egyszülött *nouszát*, akit Krisztusnak hívnak, hogy megszabadítsa a benne hívőket azoknak a hatalma alól, akik megalakították a világot. A nekik alávetett népek előtt emberként jelent meg a földön, és tett csodákat. Ezért nem is ő szenvedett, hanem egy bizonyos Cirenei Simon, akit arra kényszerítettek, hogy hordozza helyette a keresztet (vö. Mt 27,32). Tudatlanságból és tévedésből azután őt feszítették keresztre, miután ő [Krisztus] úgy átváltoztatta, hogy Jézusnak vélték; maga Jézus felvette Simon formáját, és ott állva kinevette őket.<sup>26</sup> Mivel testetlen *dünamisz* és a születetlen Atya *nousza* volt, tetszése szerint alakot válthatott, és ekképpen felszállt ahhoz, aki küldte őt, kinevetvén őket, mivel nem lehetett feltartóztatni, s láthatatlanná vált mindenki szá-

- <sup>26</sup>Ugyanezt beszéli el a kopt-gnosztikus *Péter-apokalipszis* (81, 4–24; 82, 1–8). Itt azonban nem Simon, hanem Jézus testi képmását feszítik keresztre.

<sup>27</sup>Adv. haer. I, 24, 4. [A magyar fordítás alapja a SCh szövege (264, 1979, 326sk.).]

<sup>28</sup>Irenaeus (Adv. haer. III, 3, 4) szerint.

#### Polükarposz

<sup>29</sup>Vö. Th. Baumeister: *Genese und Entfaltung der altkirchlichen Theologie des Martyriums*. Bern stb., 1991; G. Buschmann: *Das Martyrium des Polykarp*. Göttingen, 1998.

<sup>30</sup>A. Grillmeier: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2/4*. Freiburg, 1990, 328, 75. jegyzet.

mára.”<sup>27</sup> (Hasonló elgondolásokkal találkozunk az iszlám Krisztusról rajzolt képében.)

A tanúságtételek között említsük meg a vértanú Polükarposz (akit bizonyos hagyomány<sup>28</sup> szerint János apostol tett meg püspökké) hitvallását is. A mai álláspont szerint Polükarposz 160 körül szenvedett vértanúságot, s a — műfajban a legkorábbi fennmaradt — beszámolót kevéssel ezután szövegezték meg.<sup>29</sup>

§9 Prokonzul: „Esküdj és szabadon bocsátalak, átkozd meg Krisztust.” Polükarposz: „Nyolcvanhat éve szolgálom őt, és nem tett semmi rosszat velem; hogyan gyalázhathán királyomat, aki megmentett (*ton baszilea mou ton szoszanta me*)?”

§10 (Miután a prokonzul tovább unszolja) „...úgy teszel, mintha nem tudnád, ki vagyok; halld, mit mondok egészen szabadon (*met' parrhésziasz*): keresztény vagyok (*khrisztianos eimi*).”

Keresztény mivolta belsőleg hozzátartozik, önazonosságának része. Képtelenség számára, hogy a jobb helyett a rosszabbat válassza. Polükarposzt ezután máglyára vetik. A beszámoló szerint halála előtt mondott imádságában „Jézus Krisztushoz, Isten szeretett és áldott Fiához [gyermekéhez, szolgálójához: *paisz*]” imádkozik, aki „megismertette velünk Istent”, az „örök és mennyei főpaphoz, Jézushoz, Isten szeretett Fiához”. Polükarposznál tehát visszatérnek Krisztus újszövetségi címei: *Király*, aki üdvözít engem, Isten szeretett *Szolgája*, az örök *Főpap*, *Isten Fia*.

A 6. század elején Dél-Arábiában (a mai Jemenben) vértanúságot szenvedett keresztények az *Úr* és *Isten* Jézus Krisztus mellett tesznek hitet — ő ugyanis Isten és *mindenek Teremtője*, aki megmentett minket az örök haláltól. Keresztje által *megváltott* minket minden tévedéstől. Az egyik vértanúságot szenvedett nő Istennek, Isten Fiának, a világ Teremtőjének nevezi.<sup>30</sup>

#### 4. A keresztény hit hellenista nyelvi és gondolati formákba való átültetésének kísérletei

Alexandriai Kelemen (+215 előtt) annak kimutatásán fáradozik, hogy a keresztény tanítás a valódi *gnószisz*, a valódi filozófia és a legteljesebb *paideia*. Krisztus a voltaképpeni *paidagógosz* — micso-da vonzó elgondolás is ez a platonikusok szemében!

Órigenész felhasználja a sztoikusok gondolatrendszerét, és a keresztény igehirdetés céljaira keresztény *Peri arkhont* (*A princípiumokról*) állít össze: csak egy *arkhé* létezik, a szentháromságos Isten. Művének keretét Órigenész a görög iskolás filozófiától kölcsönzi, ám sajátosan keresztény értekezéseket sorakoztat föl benne. Az egy Istenbe, az Atyába, a Fiúba és a Szentlélekbe vett hit, valamint a teremtés hitbeli elfogadása egyértelmű különbséget jelent a görög gondolkodáshoz képest.<sup>31</sup>

Kaiszareiai Euszebiosz, „az apologéták és Órigenész tanította szubordinacionizmus utolsó nem eretnek képviselője”<sup>32</sup> számtalan

<sup>31</sup>A. Grillmeier: i. m. (1979) 237–239, ill. 92–94.

<sup>32</sup>F. Ricken: *Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Areios und Athanasios*. Theologie und Philosophie 53 (1978), 321–351, 323.

filozófiai és vallástörténeti művet tanulmányozott át, s *Praeparatio evangelica* című művében bőségesen felhasználta őket. Ezért műve a középső platonizmusra vonatkozó ismereteink egyik legfontosabb forrása. Vitathatatlan, hogy rendszerében Euszebiosz nagy vonalakban átvette a platonikus ontológiát és hüposztaszisztant.<sup>33</sup> Mennyiben segítettek számára a görög fogalmak a felmerülő kérdések tisztázásában? A hüposztasziszokról kidolgozott tan lehetővé tette számára, hogy világosan kifejezze Isten transzcendenciáját, s a keresztény istenfogalmat elhatárolja minden egyéb elgondolástól.

<sup>33</sup>Ricken: i. m. 327.

#### Kaiszareiai Euszebiosz

A platonizmus és a keresztény üzenet összekapcsolódása Euszebiosznál — nagy vonalakban — „kétoldalú válogatás és korlátozás meghatározta folyamataként”<sup>34</sup> ment végbe. Euszebiosz kiemeli a platonizmusból azokat a mozzanatokot, amelyek alátámaszthatók az Írással; az Írásból azt tartja fontosnak, ami beilleszthető a platóni ontológia keretébe. Ezt a kereszténységtől független létértelmezést úgy veszi át, hogy közben nem kérdőjelezi meg a keresztény üzenetet. Euszebiosznál a középső platonizmus kozmológiai létértelmezése játssza a legnagyobb szerepet. A kétfajta gondolkodást tehát közelíti próbálja egymáshoz — és ezt a folyamatot minden további nélkül hellenizálásnak nevezhetjük.<sup>35</sup>

<sup>34</sup>Ricken: i. m. 332.

<sup>35</sup>Ricken: i. m. 333.

Euszebiosz történelemteológiai szempontok alapján támasztja alá módszerét: a kereszténység nem azonos sem a hellenizmussal, sem a júdaizmussal, mindkettőtől különböző önálló vallás; bizonyos értelemben a kereszténység egyaránt magában foglalja a hellenizmust és a judaizmust: Krisztus tanítása Isten tiszteletének nem valamiféle „új és idegen” formáját követeli, hanem az „elsőt, az egyetlen, az igazat” (*Hist. eccl.* I, 4). Euszebiosz szerint a kereszténység tartalmi szempontból átfogja a többi vallást és kultúrát; ezért pedig amikor a zsidók vagy a görögök megtérnek a kereszténységhez, nem elszakadnak saját vallásuktól, hanem visszatérnek annak tiszta eredetéhez.<sup>36</sup>

<sup>36</sup>Ricken: i. m. 337.

<sup>37</sup>Ricken: i. m. 337–343.

#### Az ariánusok

A platóni ontológia átvételének az Euszebiosznál megfigyelhető recepciótól különböző formájával találkozunk az arianizmusnál. Arius olyannyira kiemeli Isten transzcendenciáját, hogy azt állítja, Istent még a Fiú sem képes megismerni. A Fiút teremtett létezőnek tartja, vagyis ontológiai dualizmust képvisel.

<sup>38</sup>A. Grillmeier: i. m. (1979) 250, ill. 105.

Az ariánusok a teremtetlen és a teremtett létet megkülönböztető zsidó és keresztény gondolkodást a platóni ontológia segítségével próbálták kifejezni. A részesedés elve köré szerveződő — a középplatonizmus hüposztaszisztánában oly nagy szerepet játszó — platóni gondolkodást elutasították, ami Ricken szerint egyoldalú recepciót jelent: az arianizmus elvetette azokat az ontológiai fogalmakat, amelyek a keresztény apologetika és teológia számára nélkülözhetetlenek voltak.<sup>37</sup> Grillmeier szerint „két-ségkívül Ariusnál tetőzött (...) a hellenizálódás folyamata”.<sup>38</sup> Ennek következtében azonban a kereszténység behatóbban reflektált saját lényegére: az arianizmus fordulathoz vezetett.<sup>39</sup>

<sup>39</sup>Vö. F. Ricken: *Nikaia als Krisis des altkirchlichen Platonismus*. Theologie und Philosophie 44 (1969), 321–341; a következőkhöz vö. A. Grillmeier: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche 1*. Freiburg i. Br. 1990<sup>3</sup>, kül. 405–413.

## 5. A Nikaiai zsinat válasza

<sup>40</sup>Abban a kérdésben nincs egyetértés, hogy ez a hitvallás a Kaiszareiai Euszebiosz egyházában használatos, vagy pedig a jeruzsálemi, esetleg más palesztinai hitvallás-e.

### A nikaiai hitvallás állításai

Arius elgondolásaira a Konstantin császár által 325-ben egybehívott Nikaiai — az első ökumenikus — zsinat ad választ. A nikaiai atyák egy már rögzült keresztségi hitvallásba illesztették be azokat az Arius ellen intézett állításokat,<sup>40</sup> amelyekkel hangsúlyozni kívánták: Jézus Krisztus az Atya egyetlen és valóságos Fia, vagyis nem teremtmény. A nikaiai hitvallás (325. június 19.) így hangzik:

„Hiszünk (az) egy Istenben, az Atyában, a Mindenhatóban, minden láthatónak és láthatatlannak Teremtőjében, / és (az) egy Úr Jézus Krisztusban, Isten Fiában, / aki Egyszülöttként az Atyától nemzetett, vagyis az Atya lényegéből, Isten az Istentől, világosság a világosságtól, valóságos Isten a valóságos Istentől, / nemzetett, nem teremtett, / egylényegű (*homoousziosz*) az Atyával, aki által minden lett, ami a mennyben és ami a földön van, / aki értünk, emberekért és a mi üdvösségünkért alá szállott, és testté és emberré lett, / szenvedett és feltámadt a harmadik napon, / felment a mennybe és / eljön, hogy megítéljen élőket és holtakat, / és a Szentlélekben.” Azokat viszont, akik azt állítják, hogy „volt idő, amikor nem volt”, és „nemzése előtt nem volt”, és „a semmiből lett”, vagy azt állítják, hogy Isten Fia másik hüposztasziszból vagy lényegből van, vagy teremtett, vagy változásnak alávetett vagy változékony, azokat a katolikus egyház anatómáival sújtja.

A zsinat lényeges állításokat tesz:

1. A Fiú „Egyszülött” vagy „nemzett” — nem állítható tehát, hogy egyszerűen csak létrejött.

2. A Fiú „az Atya lényegéből nemzett”. A Fiú eredését nemzésnek nevezve a zsinat azt kívánta kifejezni, hogy az Atyával azonos természetű, hogy éppoly valóságosan és éppoly teljesen Isten. Az ariánusok az Atyát a Fiú fölé rendelték, s úgy vélték, hogy a Fiút egyszerűen az Atya akarati aktusa hozta létre. Ő az első teremtmény, akinek lényege különbözik az Atyáétól. Azt, hogy az Atya mindenképp kizárólagos eredete, hogy nem érheti változás, az ariánusok igen radikálisan értelmezték. A zsinat ezzel az értelmezéssel szemben állítja, hogy a Fiú „az Atya lényegéből nemzett”.

3. A Fiú „valóságos Isten a valóságos Istentől”. Az ariánusok ezt elfogadhatatlannak tartották. Krisztust ugyan bizonyos értelemben, más létsíkhhoz tartozó létezőként készek voltak Istennek nevezni (azt elfogadták volna, hogy „Isten az Istentől, világosság a világosságtól”), valóságos értelemben („valóságos Isten a valóságos Istentől”) viszont nem tartották annak. A zsinat azt már nem fejtette ki pontosan, és valószínűleg nem is reflektált rá, hogy milyen fogalmakkal fejezhető ki megfelelőképpen, hogy az Atya, a Fiú és a Szentlélek ténylegesen különböznek egymástól, s mégis az istenség egyazon osztatlan természetét birtokolják. Erre a kappadokiai teológusok vállalkoztak a 4. század végén, megkülönböztetve a természetet és a hüposztasziszt vagy sze-

mélyt: egyetlen isteni természet létezik, ám három hüposztaszisz vagy személy.

#### **Homoousziosz**

4. A Fiú *homoousziosz*, egylényegű az Atyával. Grillmeier szerint a Bibliában nem szereplő fogalommal a nikaiai atyák a Szentírás állításainak csorbítatlan érvényét kívánták biztosítani, nem pedig arról van szó, hogy egy filozófiai-technikai fogalommal hellenizálták volna azokat. Maga a kifejezés eredetileg a gnózisban jelent meg, s azt fejezte ki, hogy két létező egyazon létmódhoz vagy létsíkhöz tartozik. Az ariánusok azután átvették a fogalmat, csak éppenséggel tagadták tartalmát, azt állítva, hogy a Fiú nem egylényegű az Atyaistennel. Az istenséget teljes mértékben csak az Atya birtokolja. A Fiú köztes létező, „volt idő, amikor nem volt”, és az Atya akarati aktusa hívta létre.

Az ariánusok azt az elgondolást támadták (éspedig joggal), hogy Isten testi létező, a Fiú pedig valamiféle emanáció vagy elkülönülés útján jött létre belőle. Ám a nikaiai atyák is elutasították Isten testiségének gondolatát, s az Istentől való eredésnek két módját különböztetik meg: az egyik magában Istenben megy végbe (a Fiú nemzése), a másik *extra Deum* (a Fiú elküldése a világba).

A *homoousziosz* Athanasziosz szerint azt jelenti, hogy a Fiú teljességgel hasonló az Atyához, vagyis nem tőle különböző módon birtokolja az istenséget, mint az Atya. Mivel a Logoszt úgy nevezik Istennek, hogy közben nem ismerik el, hogy ugyanazt a lényeket birtokolja, mint az Atya, az ariánusok a sokistenhitnél kötnek ki, hiszen elgondolásuk szerint az Atyaistenen kívül más, eltérő lényegű Istenek is léteznek (a Fiú és a Szentlélek). Ám mivel azt állítják, hogy a Logosz részesedés által Isten (mint például a Lélektől betöltött emberek), nem ismerik el istenségét, hanem teremtménynek nyilvánítják. Az isteni létnek csak egyetlen módja, csak egy Isten van. Isten azonban megjelenik a Fiúban, és mindent Fia által a Szentlélekben visz végbe. Isten háromsága szigorúan az immanens isteni valóságra vonatkozik.

Ezzel szemben az ariánusok fokozatokra tagolódo logikai rendszert dolgoznak ki: minden ősalapja az egyetlen Isten (*monasz, arkhé*), tőle ered a — rajta kívül létező és teremtett — *nousz*, a harmadik létfokon pedig a Pneuma áll.

#### **A Nikaiai zsinat jelentősége**

A nikaiai hitvallás egészen alapvető jelentőségű, és a későbbi évszázadok során is elismerték lényegi súlyát (bár a 4. században mindvégig éles vita folyt a zsinatról és a zsinati kijelentésekről; az ariánus nézetekkel folytatott vita a latin Nyugaton a népvándorláshoz kapcsolódva tovább folytatódott, és a későbbiekben számos egyházi megnyilatkozás ariánus elgondolásokkal szemben fogalmazódik meg!). Az Atya egylényegű Fia emberré lett. De miként világítható meg, hogyan értelmezhető ez? Miként magyarázható meg az istenség és az emberség egysége Krisztusban? A Logosz, aki az emberekért és az emberek üdvösségéért alászállt, és test és ember lett, teljességgel Isten. Hogyan lehet

úgy emberré, hogy közben megőrzi istenségét? Milyen fogalmakkal védhető ki az, hogy Krisztus „köztes lényként” tűnjön fel, aki sem nem teljesen Isten, sem nem teljesen ember?

## 6. A Khalkédóni zsinat (451)

Ezekre a kérdésekre kíván választ adni Khalkédón megnyilatkozása (451. október 22.), amely már nem keresztségi hitvallás, noha első szakasza a hitvallások nyelvezetét tükrözi:

- 1 A szent atyákat követve valamennyien egybehangzóan tanítjuk,
- 2 hogy egy és ugyanazon Fiúként
- 3 kell megvallani
- 4 Urunkat Jézus Krisztust
- 5 ugyanő tökéletes az istenségben
- 6 ugyanő tökéletes az emberségben is,
- 7 valóságos Isten és valóságos ember,
- 8 ugyanő eszes lélekből és testből [áll],
- 9 az Atyával egylényegű (*homoousziosz*) az istenség szerint,
- 10 ugyanő velünk is egylényegű (*homoousziosz*) az emberség szerint,
- 11 mindenben hasonló hozzánk, a bűnt kivéve,
- 12 az idők előtt az Atyától született az istenség szerint,
- 13 a napok végén azonban
- 14 ugyanő értünk és a mi üdvösségünkért
- 15 [született] Máriától, a Szűztől, az Istenszülőtől az emberség szerint,
- 16 egy és ugyanaz Krisztus, Fiú, Úr, Egyszülött,
- 17 két természetben
- 18 keveredés nélkül, változatlanul, osztatlanul, elválaszthatatlanul megismerendő,
- 19 a természetek különbsége sosem szűnik meg az egyesülés miatt,
- 20 hanem megmarad mindkét természet sajátossága,
- 21 egy személybe és egy hüposztaszisza egyesülve is,
- 22 nem osztódik vagy válik szét két személyé,
- 23 hanem egy és ugyanaz az egyszülött Fiú,
- 24 Isten, Logosz, az Úr Jézus Krisztus,
- 25 ahogy már a próféták is régtől fogva hirdették róla,
- 26 és maga Jézus Krisztus is tanította nekünk,
- 27 és ahogy az atyák hitvallása ránk hagyományozta.

„Tökéletes az istenségben és az emberségben is”

Mit fejez ki a zsinat meghatározása, milyen Krisztus-kép áll mögötte? Jézus teljességgel Isten és teljességgel ember, ő az Atya örök Fia, s tökéletes ember, mindenben hasonló hozzánk, a bűnt kivéve. Üdvösségünkért megszületett Szűz Máriától (ez az első zsinati definíció, amelyben megjelenik az Istenszülő cím).

Szaknyelven kifejezve: a két természet keveredés nélkül és elválaszthatatlanul létezik egy természetben. Jézus Krisztus egyetlen szubjektum. Az isteni és az emberi tulajdonságok megőrződnek benne — változatlanul Isten, ám emberségét nem olvasztja

<sup>41</sup>A. Grillmeier: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. 2/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert.* Unter Mitarbeit von T. Hainthaler. Freiburg, 1989.

<sup>42</sup>*Tractatus V, III* (M. Elsässer F. Meiner-féle kiadása: 74, 4–5).

magába az istenség. Krisztusban nem két személy létezik (egyrészt az Atya örök Fia, másrészt egy erkölcsileg példás ember, aki azután fiúi rangot nyer); földi létének kezdetétől fogva Isten Fia teljesen és mindenestől egybekapcsolódik emberségével, amely nem önállóan — nem önálló, a második isteni személytől független szubjektumként — létezik, hanem mindenkor a Fiúhoz tartozik, de emberi tulajdonságait nem veszíti el. Jézus egy lett közülünk, de bűn nem volt benne. Nem köztes lény Isten és az ember között, hanem teljességgel Isten és teljességgel ember.

A zsinat hatástörténete azt mutatja, hogy Khalkédóni megnyilatkozása előmozdította a teológiai fogalomkészlet fejlődését. Erőből tanúskodnak a 6. századi szerzők (Bizánci Leontiosz, Jeruzsálemi Leontiosz és mások),<sup>41</sup> akik pontosabban meghatározzák a „hüposztaszisz” és a „prozópon” fogalmát, megvilágítják a két természet egy hüposztasziszban való egyesülését (ez Alexandriai Kírilloosz alapvető intuíciója). A filozófus Boethius (+524) a latin Nyugaton a krisztológiai problematikával szembesülve (512/513-ban) dolgozta ki személy-meghatározását (értelmes természetű oszthatatlan szubsztancia: *naturae rationabilis individua substantia*).<sup>42</sup>

### 7. Keresztény köntösbe öltöztetett újplatonizmus? — Dionüsziosz Areopagitész

<sup>43</sup>*EH III, 12; Heil-Ritter 77, 12–23* [a magyar fordítás alapja a PG szövege (3, 444 AB). Az Egy mint kiindulópont az *EH III, 13*-ban is hangsúlyos (444 C): isteni természete szerint Jézus egy; az egységből kilépve felveszi részekre tagoló természetünket.

A „hellenizálás”, illetve az újplatonizálás egy másik, igen megragadó formájával találkozunk Pszeudo-Dionüsziosznál (a név forrása az ApCsel 17,34). Néhány példa annak érzékeltetésére, miről is van szó. Megtestesülés: „Mert Jézus, az isteni Logosz egy, egyszerű és rejtett valósága a hozzánk hasonló — változás elszenvedése nélküli — megtestesülése által jóságból és emberszeretetből az összetett és látható valóságba jött el, és jóságosan közösségbe és egységbe vont minket magával, és alacsony vonásainkat magasztos módon egyesítette az ő legistenibb vonásaival.”<sup>43</sup>

Megtestesülés és vízen járás: „Ám az egész isteni kinyilatkoztatás legragyogóbb (*ekphanasztaton*) eseménye, Jézusnak a mi természetünk szerinti isteni megformálása (*kath' émasz theoplaszia*) semmilyen szóval ki nem mondható, és semmiféle értelem számára meg nem ismerhető, még a leghatalmasabb angyalok legelsőjének sem. Azt ugyan misztikus módon (*müsztikósz*) megtudtuk, hogy felvette az emberi lényeket [Jézus], azt viszont már nem tudjuk, hogy a szűz véreből milyen, a természetet meghaladó törvény szerint alakult ki, és azt sem, a testi súlyt és anyagi tömeget hordozó lábaival miként járt úgy a cseppfolyós és folyékony elemen, hogy víz nem érte, és nem tudunk semmit Jézus rendkívüli természeti állapotáról (*phüsziológia*) sem.”<sup>44</sup>

Krisztus szerepe a keresztségben: Krisztus „Istenként megszabta a küzdelmeket, bölcsként ezek törvényeit szabta meg, szépként (*kalosz*) pedig meghatározta a győzteseknek járó jutalmakat.

<sup>44</sup>*DN II, 9; Suchla 133, 5–12* [PG 3, 648 A].

<sup>45</sup>EH II, 6; Heil-Ritter 77, 12–23 [PG 3, 401 D – 404 A].

<sup>46</sup>W. Beierwaltes: *Denken des Einen*. Frankfurt, 1985, 154.

<sup>47</sup>János érdemeihez vö. B. R. Suchla: *Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis zu den areopagitischen Traktaten in seiner Philosophie- und theologiegeschichtlichen Bedeutung*. In: Y. de Andia (szerk.): *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*. Paris, 1966, 155–165, kül. 163–165. Vö. Th. Hainthaler in: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2/3*. Freiburg, 2003, 168.

<sup>48</sup>A kérdéskörhöz vö. újabban P. Bruns (szerk.): *Von Athen nach Bagdad. Zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam*. Bonn, 2003 (Hereditas 22).

<sup>49</sup>T. A. Slezák szavai: *Der Neue Pauly 9* (2000), 1107.

És ami még istenibb: jóként beállt a küzdők sorába, szent módon velük együtt küzdött szabadságukért és győzelmükért a halál és a pusztulás hatalma ellen. Ezért pedig a beavatandó (*teloumenosz* — a megkeresztelendő) örömmel bocsátkozik bele a küzdelembe, hiszen isteninek tudja azt. (...) Aláveti magát a jó Úrnak, a küzdelmek vezetőjének, jóságból az első küzdő isteni nyomaiba lép, és az Istenhez hasonlító küzdelmek során legyőzi a megistenülése (*theószisz*) ellen fellépő erőket és hatalmasságokat, és a keresztségben — a misztériumok nyelvén szólva — Krisztussal együtt meghal a bűnnek (vö. Kol 2,12).<sup>45</sup>

Werner Beierwaltes a következőképpen határozta meg Pszeudo-Dionüszosz sajátos helyét a teológiai reflexió vagy a teológiai módszer történetében: „Noha szándéka teljesen keresztény, és bár az Ószövetség és az apostoli kor talaján áll, Dionüsziosz legfontosabb kategóriái a filozófia területéről származnak, és teológiai összefüggésben is megőrizték filozófiai meghatározottságukat. (...) Dionüsziosz teológusként is a filozófiai reflexióból táplálkozik, tudatában volt-e ennek vagy sem; a filozófiai reflexió termékenyíti meg saját gondolatainak kifejtését.”<sup>46</sup>

Ez az ismeretlen Névtelen, Proklosz tanítványa mérhetetlen hatást gyakorolt a keresztény teológiára és misztikára, ami felviláglantja azt, miként lehetett kereszténnyé formálni az újplatonizmust. Mindebben azonban nagy szerepe volt Szküthopoliszi János kommentárjainak is, hiszen *szkholion*jaival János Dionüsziosz műveit beágyazta a keresztény hagyomány folyamatába<sup>47</sup> — János dehellenizálásra vállalkozott volna?

Mindezen túl az újplatonizmusnak gazdag recepciója volt az iszlám teológiában (és misztikában) is; az iszlám tudósok ugyanis behatóan tanulmányozták a görög klasszikusokat (akiket gyakran keresztény szír fordításokon keresztül ismertek).<sup>48</sup>

## Összegzés

Tény, hogy a hellenista világkép hatást gyakorolt a kereszténységre, ám ez a hatás kritikákat is kiváltott, sőt olykor dehellenizálással is találkozunk. A filozófiai reflexió által árnyaltan és világosan meghatározott „hüposztaszisz” fogalmat a kereszténység felhasználta a dogmatikai tantételekben, s ennek következtében az egyházi tanfejlődés bizonyos esetekben a filozófiai fogalmak fejlődésére is visszahatott; erről tanúskodik elsősorban a Khalkédóni zsinat (451) hatástörténete, elegendő csak Boethius személyről adott meghatározására gondolnunk. Platón a közép- és az újplatonizmuson keresztül érezhetően hatást gyakorolt a keresztény teológiára, ám ennek pontos mikéntjét már nem tudjuk meghatározni. „Egyetlen más gondolkodó sem formálta olyan mélyrehatóan az európai önazonosságot, mint Platón. (...) Az egyházatyák keresztény teológiája nem alakulhatott volna ki a platóni fogalmak felhasználása és átvétele nélkül.”<sup>49</sup>

# Ióannés Italos bukása

1965-ben született Pécsen. Tanulmányait az ELTE BTK latin-történelem-ógörög szakán végezte. Jelenleg a PPKE BTK Medievisztika Tanszékének oktatója.

## Psellos és Italos

<sup>1</sup>Mindenekelőtt egyik kiadója, N. Kecsakmadze (*Ioannis Itali opera*. Tbiliszi, 1966).

<sup>2</sup>Igy P. Joannou (*Christliche Metaphysik in Byzanz I. Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Joannes Italos*. StPB 3, Ettal 1956, 9–30); P. E. Stephanou (*Jean Italos, philosophe et humaniste*. OCA 134, Roma, 1949) és L. Clucas (*The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual Values in Byzantium in the Eleventh Century*. München, 1981).

## Psellos beszéde Italos védelmére

<sup>3</sup>N. G. Wilson: *Scholars of Byzantium*. London, 1983, 155sk.

Ióannés Italos 1049 körül költözött Itáliából Konstantinápolyba, ahol előbb a grammatikus Nikétas, majd a polihisztor Psellos tanítványa lett. A kegyvesztetté vált és rövid időre kolostorba vonuló Mikhaél Psellostól 1055 táján örökölte meg a *filozófusok consula* címet. Hogy a hangzatos cím birtokában milyen szerepet töltött be az oktatásban és az udvarban, nem tudjuk; mindenesetre sok tanítványa volt. Alexios Komnénos uralma elején ő maga is kegyvesztett lett, sőt 1082-ben bíróság elé állították és el is ítélték. Az elítélt filozófusra kimondott anatómák bekerültek az ortodox egyház *synodikonjába* is.

Fennmaradt művei alapján Italost néhányan radikális újítnak tartják,<sup>1</sup> a kutatók többsége azonban nem vonja kétségbe ortodoxiáját.<sup>2</sup> Közkeletű vélemény, hogy elítélése és kolostorba kényszerítése a görög egyház látványos ellenlépése volt az úgynevezett első bizánci humanizmus idején a Platón filozófiája iránt megélénkülő érdeklődésre. Korábban is voltak olyanok, akik Platón műveit tanulmányozták, például Phótios konstantinápolyi pátriárka vagy Arethas kaiszareiai érsek, de a Platón iránti érdeklődés mégis Psellos és Italos munkásságában tetőzött a 11. században. Az ortodoxia pedig többek véleménye szerint határozottan fellépett ez ellen.

N. G. Wilson egy érdekes ötlettel toldotta meg ezt a magyarázatot. Psellos egyik beszédének — szerinte: az Italos védelmére írt beszédnek — egy részlete alapján elképzelhető, mondja, hogy Italos bukásában közrejátszott az is, hogy a keleti kultúrát a bizánci fölé helyezte.<sup>3</sup>

Psellos beszédének ez a részlete magyarul így hangzik:

„A görög bölcsesség dicséretét tűzve maga elé Italos fölpanaszolja, s joggal, hogy jóllehet az örökség az utódokat illetné, a barbárok és idegenek örökölték meg a bölcsesség tárházát, melyre semmi jussuk, és szinte egész Hellas és a betelepített Iónia ki lett forgatva az atyai örökségből, a hagyatéék pedig az assyrokhoz, a médekhez és az egyiptomiakhoz csordogált át, s annyira fölborult a rend, hogy barbárok módjára élnek a görögök, görögök módjára a barbárok.

Ha egy görög, tegyük fel, Susába vagy Ekbatanába, Dareios régi székvárosaiba eljutva babylóniakkal kerül kapcsolatba, olyasmikről hall majd, amikről görög létére még sohasem hallott, mindenkit megbámul, s meglehet, akkor hall róla először, hogy a bölcsesség az elseje mindennek. Ha ellenben egy barbár jönne el kérkedve mihozzánk, s Hellas vagy a hatalmunk alatt álló szárazföld lakóival elegendne szóba, a legtöbb embert nem

<sup>4</sup>Psellos beszédének két kézirata és két kiadása van. A korábbi kiadás (E. Kurtz – F. Drexel: *Michaelis Pselli scripta minora magnam partem adhuc inedita I.*

*Orationes et dissertationes.* Orbis Romanus 5, Milano, 1936, or. 9: 50–54) a könnyebb olvasatokat részesítette előnyben és sokszor „javított” a szövegben. Az újabb (A. R. Littlewood: *Michaelis Pselli oratoria minora.* Leipzig, 1985, or. 19: 69–72) a nehezebb olvasatok beemelésével furfangosabbá, mondhatni pszellozibbá tette a szöveget. Ezt idéztem (19, 30–55) és idézem.

#### **Psellos beszédének zárása**

is öszvérnek, hanem egyenesen számárnak tarthatná. A többség ugyanis — nem is a kisebbik fél! — sem a természetről, sem a természetfölöttiről nem tud semmit; a többi viszont azt hiszi, hogy mindent tud, holott még a tudáshoz vezető utat sem ismeri. Némelyek hivatásuknak tartják a bölcsekedést, s legtöbbször csakugyan még tanulja is; mások fennkölt arckifejezéssel trónolnak a katedrán, hosszú szakállal, sápadtan és komoran, összevont szemöldökkel, mocskos köpenyben, kihantolják Aristotelést a síri világból, Hadés zugolyából, és még ki is látszanak venni mindazt, amit ő a homályosság ködébe burkolt. Az ő tömörségének feloldása persze hosszú kifejtést kíván, de üres szavaikkal ők szavalnak csak a titkok tömegéről. Bohócnak tart minket a barbár, tobzódik szűkösségünkben, s nem bölcsebbé, hanem tudatlanabbá válva távozik.”<sup>4</sup>

Beszédében, amely nem maradt ránk, Italos láthatólag nem kímélte az elsősorban Aristotelést magyarázó kortárs filozófusokat, de hogy Wilson felvetése ennek ellenére alaptalan, azt a Psellos-beszéd hagyományozott címe (*Italos dicsérete*), de a beszéd egésze is bizonyítja.

Psellos először azért dicséri Italost, mert az gondosan építette föl beszédét, filozófusként tűrte az őt ért vádakat, és ügyesen terelte a szót arra, amiről tulajdonképpen beszélni akart (2–21). Gyalázóit nem gyalázta viszont, hanem védekezett, de mondanóját is kifejtette (21–24) és „beszédében, mintegy tükörben, saját személy(iség)ét is bemutatta, melyet a hit szépsége formált. Amint ha valakinek szép az alakja” — így Psellos — „elfedheti azt, de ha kigúnyolják, hogy mégsem olyan, felfedve magát megszabadul a gúnytól, így ő is lelke rejtett alakját gyalázóinak feltárva és megmutatva az ellene mondott beszédnek ezt a részét, ahogy illik, elhárította, s önmagát mint a megtestesült szépséget állította példának” (24–30). Majd a fönt idézett rész következik, melyből kiderül, milyen siralmasnak látta Italos (és Psellos) a filozófia helyzetét Bizáncban (30–55). Ezután tér rá Psellos Italos stílusára (56–87), amely szerinte sem hibátlan, hiszen prózája „nem csillog a művészi szépségtől, nem ritmizált és nincs meg benne a szófűzés bája” (57sk.), de a hibákat úgy rója föl Italosnak, hogy az szinte dicséretnek hangzik. Majd a hallgatók felé fordulva így zárja beszédét (87–108):

„Szeretem én a ti újszülött beszéd-sarjaitokat is. Tőlem származnak ugyanis a ti gyerekeitek. Én pedig, az ősapa, nem gyűlölöm az utódot, akármilyen is, akár a feje torz, akár a könyöke béna vagy a lába gacsos. Örömmel fogadom a kis jövevényt, szónoki babáskodással kapom kézbe, nyomban letisztogatom és formázgatom, hogyan mondhattátok volna művészien, visszaadom jó szerencséjének az útról letérőt, és szeretem, még ha torzszülött is. Mert nem vagyok szívtelenebb gyermekeim iránt ama — a nevét már elfeledtem — attikai nőnél. Állapotos volt,

<sup>5</sup>Psellos *Didaskalia pantodapéja* (L. G. Westerink: *M. Psellus: De omnifaria doctrina*. Utrecht, 1948) kis túlzással Proklos teológiai bevezetésének a kivonata. Proklosról másutt így ír: Anastasios „idejében virágzott Proklos, a nagy filozófus, akit én Platón után (a második helyre) teszek”. In: W. J. Aerts: *Michaelis Pselli historia syntomos*. CFHB 30, Berlin — New York, 1990, 52, 32sk. A művet a kiadó elvitatja Psellostól, de a kérdés nem tekinthető lezártnak.

<sup>6</sup>A legmarkánsabb: Chr. Zervos: *Un philosophe néoplatonicien du XI<sup>e</sup> siècle*. *Michael Psellos*. Paris, 1920 [New York, 1973].

### **Psellos és az újplatonizmus**

<sup>7</sup>Joannou: i. m. 96.

<sup>8</sup>P. Gautier: *Le De daemonibus du Pseudo-Psellos*. REB 38, 1980, 105–194 (kül. 128skk.).

<sup>9</sup>Vö. G. Karahalios: *The Philosophical Trilogy of Michael Psellos*. *God — Cosmos — Man*. Diss. Heidelberg, 1970, 10sk.: *Isten oușiája*, 22sk.: *anarkhon*; 33sk.: *metadosis*; 98skk.: *Paradeisos*; 150sk.: *psykhé autokinétos*.

így mondja a történet, az apja azonban, úgy tűnik, nem engedte neki, hogy anya legyen, hanem azt akarta, hogy a lánnyal együtt pusztuljon el a magzat is, s titkon a bábát bujtogatta. De a bába nem egészen úgy tett, ahogy meghagyták neki. Kígyót rejtett az ölébe, s amint a vajúadás után megszületett a gyermek, kisurrant vele, majd odaült az először szülő nő mellé, alátette a kígyót, és felkiáltott: Jaj, micsoda szörnyűség, kígyót szültél, nem csecsemőt! A gyermekágyas anya erre részvéttel rögtön azt válaszolta, hogy bugyoláld csak be, mamóka, hiszen olyan kedves nekem, mint a saját lelkem; majd magához ölelte és megcsókolta a kígyót. Attikai volnék magam is, a gyermekeimet pedig még ennél az asszonynál is jobban szeretem. Lelki vajúdással születek titeket, és a ti újszülött beszédeiteket is szeretem, melyek majdan megférfiásodjanak és erős karoktól duzzadjanak. De születek ám nekem addig is! Hiszen semmi sem virulhat ki, ha meg nem született előbb.”

Ebből a zárásból egyértelmű, hol, mikor és miért beszélt Psellos. A szónoklattánár dicséri itt tanítványát, akinek stílusán még lehet és kell is csiszolgatni, de lényegében jól oldotta meg feladatát: meggyőzően beszélt. A bevezetésből még az is sejthető, miről kellett Italosnak — egy másik tanítvány után másodikként szólva — beszélnie. A *diastasis* és *diairesis* szavakból következtethető ki, hogy Psellos a Szentháromság személyei közötti viszonyról tűzött ki tételt tanítványai elé.

Psellos, aki maga is foglalkozott a Háromság misztériumával, eklektikus filozófus volt. Munkáiban gyakran hivatkozik tüntetőleg Platónra, de Platón (és Aristotelés) mellett az újplatonikusok, például Proklos fogalmait és gondolatait is felhasználja,<sup>5</sup> elannyira, hogy néhányan egyenesen újplatonikus filozófusnak tartják, mindenekelőtt a *De operatione daemonum* című munkája alapján.<sup>6</sup> Ha korai műveiben annak mutatkozik is, mondják mások, idővel eltávolodott ifjúkori újplatonizmusától.<sup>7</sup> Műveinek érdemes kiadója pedig újabban kétségbe vonta, hogy a *Timotheos avagy a daimónokról* című dialógus, mely ugyancsak újplatonikus színezetű, Psellos műve volna.<sup>8</sup>

Aristotelést, különösen logikai munkáit, a teológusok is használták, Damaszkuszi Szent János pedig, mint közismert, Platón mímésis-elméletére alapozta legerősebb érveit a képrombolók elleni vitában. Klasszikus szerzőként bárki olvashatta Platont, műveinek tanulmányozása csak akkor vált veszélyessé, ha tanait teológiai kérdések eldöntésébe akarták bevonni. A „hivatalos” ellenszenv tulajdonképpen oka a késő ókor újplatonizmusa volt, mely a legfőbb kérdésekre kínált a keresztény tanítással ellentétes válaszokat. Psellosnak is, ha túlságosan messzire ment, a kappadókiai atyák, elsősorban Nazianzoszi Szent Gergely tekin-télye mögé kellett visszahúzódnia.<sup>9</sup>

<sup>10</sup>Michaelis Pselli  
*commentarii in Physicen  
Aristotelis*. Übersetzt von  
J. B. Camotius,  
Neudruck der ersten  
Ausgabe (Venedig 1554)  
mit einer Einleitung von  
Ch. Lohr, CAGL 1,  
Stuttgart, 1990, VIII–XV.s

<sup>11</sup>P. Joannou: *Ioannes  
Italos: Quaestiones  
quodlibetales*. StPB 4,  
Ettal 1956; 1. jegyz. és  
J. Guillard: *Une lettre  
de (Jean) l'Italien au  
patriarcho?* TM 9,  
1985, 175–179.

#### Az Italos elleni vádak

<sup>12</sup>J. Guillard: *Le  
Synodikon de  
l'Orthodoxie, édition et  
commentaire*. TM 2,  
1967, 1–316; Italosra:  
57–61 és 188–202.

#### Italos elítélése

Közvetlen utókorától eltekintve Psellos „(új)platonizmusa” alig volt hatással a későbbi bizánci gondolkodásra, Aristotelészhez írt magyarázatait azonban nagy becsben tartották, s nem csak Bizáncban.<sup>10</sup>

Mindent összevetve, míg Psellos olyan írónak tekinthető, aki filozófusnak tartotta magát, Italos valódi filozófus volt. Nem írt annyit, mint Psellos, megbélyegzése pedig hozzájárulhatott ahhoz, hogy csak néhány műve maradt fenn.<sup>11</sup>

Ha ezeket a munkákat szembeesítjük a filozófusra kimondott tizenegy anatómával, nem találunk érintkezési pontokat. Ezen azonban aligha kell csodálkoznunk: lehet, hogy Italos tanította mindazt, amit neki tulajdonítottak, de nem írta le, vagy ha igen, akkor ezek a művek elvesztek. Lehetséges azonban, hogy elítélésének egészen más oka volt.

Az Italosra vonatkozó anatómákból a következő vádak különíthetők el: Krisztus természetének firtatása (185–189), tévtanok bevezetése az emberi lélekről és a teremtésről (190–192), a *metempsykhósis* („lélekvándorlás”) hite (193–197), az anyag és a (platóni) ideák örökkévalóságának tanítása (198–202), az egyházatyák és az egyetemes zsinatok tanításának elvetése (203–208), a szűzi fogantatás és általában a csodák vitatása (209–213), a görög filozófia öncélú tanulmányozása (214–218), a semmiből való teremtés tagadása (219–224), a test szerinti feltámadás tagadása (225–233), a praeexistens lélek és az *apokatastasis* („örök visszatérés”) elfogadása; tanítás a mennyei királyság pusztulásáról (234–242). Az utolsó egység az Italos és követői tévtanait elfogadók ellen szól (243–246).<sup>12</sup>

Megfogalmazása miatt érdemes szó szerint is idézni a hetedik anatómát (214–218): „Azokra, akik elmerülnek a hellén tudományokban, s nemcsak művelődés végett tanulmányozzák, hanem azok tévtanait követik is, s ezekben mint igazakban hisznek; és annyira ráadják magukat, mintha ezekben volna a bizonyosság, hogy titokban vagy nyíltan másokat is bevezetnek és kételkedés nélkül tanítják ezeket, anathema!”

Ami a többi vádat illeti, azok igencsak általánosak és a keresztény tanítás olyan pontjaira mutatnak, melyeket a görög filozófia sohasem tudott elfogadni, például a semmiből való teremtést vagy a test feltámadását. Így éppen a synodikon anatómáiból következik, hogy Italos nem írt olyan módszeres összefoglalást, amely miatt elítélhették volna.

1082. március 13-án, az ortodoxia ünnepén — a képtisztelet visszaállításának (843) emléknapiján — ítélte el Italost egy világiakból és egyháziakból álló bíróság. A filozófusnak valamivel korábban a pátriarkai zsinat előtt kellett megjelennie. Minthogy azonban a felhergelt tömeg kis híján meglincselte a Hagia Sophiában — az a hír járta, hogy Eustratios pátriárka hajlik a megbocsátásra —, a császár, Alexios Komnénos maga vette kéz-

<sup>13</sup>J. Gouillard: *Le procès officiel de Jean l'Italien, les actes et leurs sous-entendus*. TM 9, 1985, 133–174.

<sup>14</sup>Joan M. Hussey: *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*. Oxford, 1990, 145.

#### Elítélésének háttere

<sup>15</sup>M. Angold: *Church and Society in Byzantium under the Comneni. 1081–1261*, Cambridge, 1995, 50–54.

be az ügyet. Fennmaradt a per bírósági jegyzőkönyve és az ítélet császári megerősítése.<sup>13</sup> Ezekből és az anatómákából tudható az is, hogy mivel vádolták Italos *néhány évvel korábban*. Az első alkalommal, az 1076/77-es pátriárkai zsinaton általában és nevek említése nélkül ítélték el azokat, akik filozófiai alapon foglalkoztak teológiai kérdésekkel. Italos a zsinat határozatait ellene irányuló támadásnak érezte, nem is ok nélkül. Tiltakozva kért vizsgálatot maga ellen, de Kosmas pátriárka csöndben elejtette az ügyet. Dukas Mihálynak, a császárnak (1071–1078) ekkor még sikerült megvédenie kedves filozófusát.

Italos szoros kapcsolat fűzte a Dukasokhoz: néhány művét az uralkodó-család tagjainak ajánlotta, sőt 1077-ben még diplomáciai küldetésre is vállalkozott. Származása miatt — Italos Dél-Itáliában született, feltehetőleg normann apától — Dukas Mihály őt küldte Itáliába az egyre veszélyesebbé váló normann Robert Guiscard „lecsillapítására”.<sup>14</sup>

Alexios Komnénos hatalomra kerülése (1081) pecsételte meg Italos sorsát, akit végül még képprombolással is megvádoltak. Italos minden neki fölrótt tévedést elismert, de a képprombolás vádját következetesen tagadta. Az ortodoxia ünnepnapjára időzített kirakat-perrel a császár nemcsak a Dukasok régi híveit akarta megfélemlíteni, hanem potenciális ellenzékét, a hivatalnok-arisztokráciát is. A hivatalnokok között pedig nem kevés Italos-tanítvány volt. A főváros népére és a szerzetesekre támaszkodva Alexios az ortodoxia bajnokaként lépett föl Italos és köre ellen — hogy megerősítse akkoriban még törekeny uralmát és a birodalmat egységbe kovácsolja a normannok, s általában a „latinok” ellen.<sup>15</sup>

Ha Psellos megérte volna, ha a császárvárosban érte volna meg Alexios uralmát, minden bizonnyal Italossal együtt állt volna a bíróság előtt — bár az udvar minden rezdülésére érzékeny mester talán időben érzékelte volna a veszélyt, és ékesszólóbban védekezett volna, mint tanítványa. Mindez persze feltevés csupán, hiszen Psellos utolsó éveiről szinte semmit sem tudunk, halála éve is bizonytalan. Az viszont, hogy az *Italos discérete* című beszédében Psellos nem az Alexios meghurcolta Italosról beszélt, tény.

BORBÉLY SZILÁRD

# Szabálytalan zsolozsma

( 1 )

**Vesperás****Antifóna**

Mert este lett, a félelem  
Erőt vett lelkeinken.  
A Végső Napon ágyazunk,  
Szívéinkben kétely nincsen:  
Fölbredünk majd Test szerint. —  
Csak addig alszunk ébren.  
Ha rossz vagyok, Isten megint.  
De nem kell mást, csak kérnem.  
S majd visszaalszom én megint...  
Akár a Lélek lent a mélyben,  
Ahonnan fölkiált, hogy „Végem!”  
S a könnyeim az arcomon,  
Mint tövisek, szemembe szúrnak,  
Míg bánatom a lelkemig hat,  
Akár a tűz, akár tüzes vas:  
Nem látja Krisztus Voltomat,  
S a Gyilkosoknak hódolat!

( 2 )

**Matutium****Responzórum**

Mert mikor a nap alászáll,  
eltűnik minden festék.  
Amikor a szegény Lázárt  
már mindenütt keresték.

Lassú lények hallgatása  
zúg, mint súlyos esti ének!  
S a Halottnak látására  
elhanyaglik már a Lélek.

Krisztus, ő az! aki meghal  
mindörökre, ó Remény,  
mihez fogjon, aki nem vall,  
nincsen már több Költemény!

( 3 )

### Nokturnus

#### Invitatórium

(...)

Az Elrejtett Kincs példája  
eszünkbe juttathatja,  
hogy Halálnak prédája,  
aki aztat kutatja!

(...)

#### Benedictus-antifónia

„Nem élni könnyebb!” — Jézus mondta  
az Olaj-fák hegyén.

Mikor Halálra várt naponta,  
mint egy Cserépedény.

A Lélek olyan, mint a Vétek:  
leesik könnyedén

az asztalról, ahol reméltek  
borozni: Te meg én.

Míg Teste, melynek kópertája  
bepecsételve rég,  
már úton van a Boldogságra,  
mint egy expresszlevél...

Te jöjj el Este, Rózsakertem  
elnémul, mint a Szóm.

Jöjj el Halál, te jöjj el értem,  
legyél Te Olvasóm!

( 5 )

#### Benedictus-antifónia

Jó Halálnak boldogsága  
légy velünk ma éjjel,  
hogy ha szívünk nem találna  
nyugtót, adj a késsel!

Hogy sokáig ne szenvedjünk  
gyilkosok kezébe',

jó Halál, Te jöjj el értünk  
Krisztusunk helyébe!

Küldj rablókat, katonákat,  
akik tudnak ölni,  
hogy feledjük el a fákat,  
s mindent, ami földi.

Részlet a *Halotti Pompa*.  
Szekvenciák című, a Kal-  
ligram Kiadónál az idei  
Költészet Napjára megje-  
lenő kötetből.

# *De profundis*

*Es ist ein Stoppelfeld, in das ein schwarzer Regen fällt.  
Es ist ein brauner Baum, der einsam dasteht.  
Es ist ein Zischelwind, der leere Hütten umkreist.  
Wie traurig dieser Abend.*

*Am Weiler vorbei  
Sammelt die sanfte Waise noch spärliche Ähren ein.  
Ihre Augen weiden rund und goldig in der Dämmerung  
Und ihr Schoß harrt des himmlischen Bräutigams.*

*Bei der Heimkehr  
Fanden die Hirten den süßen Leib  
Verwest im Dornenbusch.*

*Ein Schatten bin ich ferne finsternen Dörfern.  
G"ttes Schweigen  
Trank ich aus dem Brunnen des Hains.*

*Auf meine Stirne tritt kaltes Metall  
Spinnen suchen mein Herz  
Es ist ein Licht, das in meinem Mund erlöscht.*

*Nachts fand ich mich auf einer Heide.  
Starrend von Unrat und Staub der Sterne.  
Im Haselgebüsch  
Klangen wieder kristallne Engel.*

# *De profundis*

*Tarló az, amibe fekete eső hull.  
Barna fa az, ami magányosan áll.  
Sziszegő szél az, ami üres tanyák közt kavarog.  
Mily szomorú ez az este.*

*A falu határában  
A szelíd árva elhullott kalászokat gyűjtöget.  
Tágra nyílt, aranyló szemmel pásztázza az alkonyi tájat  
És öle már várja az égi vőlegényt.*

*Hazatérve  
A pásztorok a csipkebokorban találták meg  
Az édes test elfoszlott tetemét.*

*Csak árny vagyok a sötét falvaktól messze.  
I-ten szótlanságát  
Ittam a berek kútjából.*

*Homlokomhoz hideg fém ér  
Pókok keresik a szívem.  
Fény az, ami a számban kihuny.*

*Éjszaka ligetes réten találtam magam,  
A csillagok szennyétől és porától dermedten.  
A mogyoróbozótban  
Újra kristályangyalok szóltak.*

Vajda Károly fordítása

# Georg Trakl De profundis-ának margójára

VAJDA KÁROLY

1969-ban született Budapesten. Irodalmár, hermeneuta. Tanulmányait az ELTE BTK germanisztika szakán, majd Jénában és Heidelbergben végezte. Jelenleg a Nyugat-Magyarországi Egyetem Apáczai Csere János Tanítóképző Főiskolai Kar Idegen nyelvi és Irodalmi Tanszékének munkatársa.

<sup>1</sup>Vö. Lőrincz Csongor: *Kérügmá és literalitás*. In: uő: *A líra medialitása*. Anonymus, 2002, 207.

## **Scriptura és litteratura**

<sup>2</sup>Vö. Wolfgang Paulsen: *Deutsche Literatur des Expressionismus*. Peter Lang, 1983, 102.

A zsidó-keresztény kultúrkör hagyománytörténések mind hermeneutikailag, mind pedig irodalomelméletileg kétségkívül egyik legjelentősebb kihívását *scriptura* és *litteratura* kölcsönös viszonylagossága és viszonylagos kölcsönössége jelenti. Hiszen amiként a bibliai kinyilatkoztatás csak az irodalmiság dimenziói között aktualizálódhat és konkretizálódhat történő jelegű hitté, hitlétté, úgy az irodalmi önkifejeződés, az irodalmi lét is újból és újból ráhagyatkozik a Szentírás megteremtette nyelvi lehetőségekre. Az irodalomírás és az irodalmi írás ezen egymásra vonatkoztatottsága legfőképpen a kimondatlan kimondhatatlannal (*dem Unsäglichem*) és a Megnevezett Megnevezhetetlennel (*dem Unbenennbaren, háSém*) szembeni permanens nyelvi-irodalmi transzgresszióból fakadóan teszi képlékennyé a szkripturális és a literatúrális beszédmód között meghúzott, történetileg meghatározott, determinált mezsgyét.<sup>1</sup>

Georg Trakl költészetének kapcsán ugyanakkor különösen élesen szembesülhetünk olyan filológiai törekvésekkel, melyek épp hogy a *scriptura* és *litteratura* irodalmiságának elhatárolásában bizonyulnak érdekeltnek. Az a részben irodalomtörténeti, részben irodalomelméleti irritáció, mely különösen szembeötlően járta át a Trakl-filológiát, talán abba a kérdésbe fókuszálható a legszembéletesebben, hogy a hagyománytól, így a vallási hagyománytól is elidegenedő, intencióiban pedig elidegenítő expresszionizmus előterében minként harsanhat föl olyan irodalmi hang, mely nem a kinyilatkoztatás irodalmának csendesesen magától értődő ignorálásából, hanem épp ellenkezőleg, annak sajátos megidézéséből nyeri autenticitását? Amikor a hitelesség e földidéző mozzanatában a főként irodalomtörténeti szempontokat érvényre juttató Trakl-filológia egy „invertált és introvertált vallásosságot” vél fölfedezni, „melyben Isten már sem nem ragadható meg [*sic!*], sem nem fogható föl [*sic!*]; de még csak elképzelni sem képzelhető el, hanem egy elidegenedett mennyben kap helyet”, mely „már csak a visszaját, a poklot teszi megtapasztalhatóvá”,<sup>2</sup> akkor félreérthetetlenül a *scriptura* és *litteratura* között levert évszázados cölöpök akkurátus karbantartásnak lehetünk tanúi. Amikor pedig Trakl költészetét jellemzendő a szakiro-

<sup>3</sup>Gerhard P. Knapp: *Die Literatur des deutschen Expressionismus*. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1979, 37.

### Irodalomírás és irodalmi írás viszonya

<sup>4</sup>Lásd Wolfgang Binder: *Trakls späte Lyrik*. In: uő: *Aufschlüsse*. Artemis, 1976, 359.

### Trakl költészetének literál–szkripturális vonatkoztatottsága

<sup>5</sup>Karlheinz Deschner: *Kitsch, Konvention und Kunst*. Paul List, 1957, 163.

<sup>6</sup>Eckhard Philipp: *Expressionistische Lyrik*. In: Horst Albert Glaser (ed.): *Deutsche Literatur VIII*. Rohwolt, 1982, 320.

dalom azt állapítja meg, hogy „Traklnál a civilizáció előli menekülés, az apokaliptikus idők érzete és a sötét, ismeretlen jövőtől való szorongás örökösen visszatérő motívumok”,<sup>3</sup> akkor nemcsak joggal érezhetjük úgy, hogy egy korszaktörténeti szingularitásból fakadó értetlenség radikalizálódik elméleti szempontból is katasztrofális félreértéssé, amennyiben épp a szöveghatárokat ki-kezdő, átjárhatóvá, áthághatóvá tevő szkripturális vonatkozások értődnek a korszak támasztotta kihívások ignorálásának eszközeként, hanem ismételten tudatosulhat bennünk, hogy az irodalomírás és az irodalmi írás közötti határ áthágása irodalomelméletileg milyen mértékben esik szankciók alá. Az egyik oldalon a személyes hit mértékétől függően hiteles, mind teológiai, mind pedig filológiai értelemben zárt megértési kánon tételeződik, a másik oldalon pedig a költői teremtőerő és innováció (*poiésis*) arányában nyílt, nyitott irodalmiság. Ez a fajta epochál-historiografikus szemlélet, noha nem tagadja az inter- és transztextuális filológia vizsgálati módszereinek alkalmazhatóságát vagy akár alkalmazandóságát, e vizsgálatok eredményességét szűkíti szinte minimálisra, amikor abból a kimondatlan alaptételből indul ki, hogy a szentírás irodalomra történő gyakori rájátszás, vagy helyesebben az azzal folytatott játék olyan tudatos költői mozzanat (adott esetben deviancia), mely a vallási irodalom hagyományát poétikai, azaz alkotói inventáriumként, mintegy „kőbányaként”<sup>4</sup> kiaknázva e beszédhagyománynak csupán sématorédekeit hasznosítja, s így voltaképpen sem a vallási hagyománytörténet irodalmiságát nem vonja be az irodalomelmélet látókörébe, sem ön maga hittudományi relevanciáját nem igazolja. E szemléletmód kétségtelenül szavatolja a *litteratura* autonómiáját és emancipációját a *scripturával* szemben, de csakis azon az áron, hogy részben feledi, részben elfedi az irodalomírás és az irodalmi írás közti azon kölcsönös viszonylagosságot és viszonylagos kölcsönösséget, melynek erőterében a napnyugati irodalom nem csupán létrejött, de történik: van.

A szkripturális és literatúrális beszédmódot egymástól mereven elszakító, azaz mindegyiket külön-külön abszolutizáló, s egymásra legföljebb önmagukban adottként vonatkozó filológiai alapeszménnyel szemben Trakl költészete talán azért is bizonyulhatott esendőnek, mert a „vonatkoztatási sémákként”, azaz teljességgel metafizikus, hiszen hylomorphikus, Gadamer fogalmával élve mythopoiétikus alpanyagtárként, *horribile dictu* sufniként elgondolt hagyománynak már a korai Trakl-recepció számára is egyértelmű innovációja<sup>5</sup> első ránézésre magyarázhatónak tűnik e költészet „varázslatos szókombinációiból”, valamint abból a körülményből, hogy e *mytho-* és *logopoiésis* „mindent egybevetve igen szűk”, ám mégis sokrétűen kombinálható „szókészletből” (*hylé*) merít.<sup>6</sup> Ezért nagyobb talán Trakl költészetének esetében még a szokásosnál is a filológus kísértése arra, hogy egy-egy a

zsidó-keresztény kinyilatkoztatás irodalmát irodalmian megidéző beszédmozzanat értelmezésekor egy másik Trakl-vers hasonló megfogalmazásának egybevetésével igyekezzék megalapozni interpretációját, vagy legalábbis meghatározni értelmezési horizontjának középpontját. E gyakorlat egyik legtolakodóbb következménye ugyanakkor az, hogy a konkrét literatúra literál-szkripturális vonatkoztatottságának fölismerése helyett jobbra tisztán literatúrálisnak vett szóképek szemantikai szintetizálása zajlik.

Mint ahogy ezt Rilke *Duinói elégiái* irodalomtudományos recepciójának története is példázza, az egyes költeményeket — historiografikus és produkcióesztétikai indíttatásból — adott korszak költészetévé, vagy akár életművé összesítő szövegszínopszis a lételméleti hermeneutika felől tekintve könnyen válhatnak a preontológiai értelmezéstan irányába tett jelentős visszalépéssé, amennyiben a rész-egész dialektikájaként ismerteti félre a hermeneutikai kör mibenlétét, indukálva, ámbár korántsem indokolva így okkasionálisan eljáró értelmezéskísérleteket. Ezek egyik legfenyegetőbb veszélyét Gadamer abban látja, hogy még az esetenként „egybe is hangzó párhuzamok a költői beszéd keltezte rezonanciát áthangolják”.<sup>7</sup>

<sup>7</sup>Hans-Georg Gadamer:  
*Mythopoietische  
Umkehrung in Rilkes  
Duineser Elegien*. In:  
*Gesammelte Werke*  
XIX. J. C. B. Mohr (Paul  
Siebeck), 1993, 290.

#### **De profundis**

Amikor tehát az alábbiakban *scriptura* és *litteratura* e könnyen áthangolható rezonanciáját Trakl *De profundis* című versének értelmezése közben igyekszünk megragadhatóvá tenni, engedjék meg a trakli úgynevezett életmű egészét mint több szempontból is problémás elméleti alakzatot figyelmen kívül hagyunk, s a konkrét vers értelmezendőségének szempontjából kizárólag a verset magát instanciának tekintenünk.

Az első versszak, mely a 130. bűnbánati zárandokzsoltárt idéző címet követi közvetlenül, hangulati tájleírás. A jelen időben megjelenített táj az esőtől áztatott komor tarló, a leveleitől megvált fa és az üresen álló tanyák képével a vers jelen idejét késő őszi hónapok elégikus és már-már közhelyes téridejébe helyezi.

A második versszak, bár szintén jelen idejű elbeszélésbe ágyazódik, nagy kontraszttal szakad el az előbbieken körénk terített késő őszi tájtól. Nyár derekán járunk, aratásidő van, hiszen a falu határában a szelíd árva „még” gyűjti az elszórt, vagyis hátrahagyott kalászokat. A versszak utolsó sorának tanúsága szerint asszonyi korba lépett, hajadon lány magányossága és a pirkadat vagy alkonyat<sup>8</sup> ténye együtt a lány árvaságával a Szentírás egyik karitatív rendelkezésére való egyértelmű allúzióként érthető.<sup>9</sup> A vonatkozó szakirodalom helyesen ismerte föl a párhuzamot — a héber kánonban nem véletlenül az Énekek énekét követő — Ruth könyvének második fejezetével,<sup>10</sup> mely erotikát sem nélkülöző elbeszélésével az említett tórai rendelkezés megvalósulásának egy konkrét esetével szolgál. A második versszak utolsó sora ugyanakkor olyan *prokatalipsis* is egyben, mely beteljesületlen földi életet sejtet, s kiutal a versszak behatárolta téridőből.

<sup>8</sup>A német *Dämmerung*  
szó teljességgel  
kétértelmű.

<sup>9</sup>MTörv 24,21: „Ha le-  
szüreteled szőlődöt, utá-  
na már ne böngésszél,  
maradjon az a  
jövövénynek, árvának  
és özvegynek.”

<sup>10</sup>Wofram Malte Fues:  
*Die Welt ist in den  
Fugen*. Georg Trakls  
*Gedicht „De profundis”*.  
In: uő.: *Text als  
Intertext*. C. Winter,  
1995, 23.

Szemben a zsoltáros Dávid, idegen népből származó, s fiatal özvegyként Júdeába vetődő dédanyjával, a Trakl-vers árvájának öle nem kulcsolódik földi vőlegény köré. Az égi jegyes említése, azaz a szövegeközi párhuzam távolodó jellegűvé tétele baljós diszszonanciát kelt a második versszak eddigi, hangsúlyos harmóniájával szemben.

„... a csipkebokorban  
találták meg /  
Az édes test elfoszlott  
tetemét.”

A harmadik versszak múlt idejű elbeszélése az eddig kitárt két idősíkot, a késő őszi fekete sivárság idejét és a nyár derekának aranyló alkonyatát egy harmadik idősíkkal kapcsolja össze, melyre a vers elbeszélését kvázinarratív instanciaként koncipiáló lírai én önreflexiójához képest elbeszélői múlt. A késő őszi beköszöntével falujukba gulyáikat visszahajtó, s ezért az első versszakban említett nyári lakjaikat üresen hátrahagyó pásztorok a csipkebokor mélyén fölfedezik az „édes test elfoszlott [verwest] tetemét”. Az emberi halandóságnak a temetlenség botránnyában döbbenetessé váló élménye különös hangsúllyal terheli meg e versszak eseményeit. A hegyekből téltre a völgyekbe hazatérő pásztorok a második versszakban megjelenített, völgyben fekvő falu felé félúton, azaz a kalászgűjtögetés helyétől távolabb, egy lombját vesztett tövisbokorban találják meg a lány maradványait. E sorok tömörségük mértékében egyértelműek: A csipkebokor nem véletlenül lett a szkripturális hagyományban a kinyilatkoztatás helye. Áthatolhatatlanságában, megközelíthetlenségében lakhatatlan, belakhatatlan világi tér. Nem olyan hely tehát, ahol menedéket keresve egy végét érző beteg elrejtőzködhetnék. Vagyis a lány nem halhatott természetes halált: meggyilkolták. A tettes egy félreeső helyen, egy sűrű, tüskéi miatt megközelíthetetlen és áthatolhatatlan bokorban rejtette el áldozatát, melyre a pásztorok majd csak hónapok múltán, elbomlott állapotban találhatnak rá. A történeteket elbeszélő lírai én mégis édesnek nevezi a lány testét. Az „édesség” e tudata értelemszerűen nem fakadhat a meglelt tetem látványából. A lírai én tehát a harmadik versszakban nem csak azt vallja be, hogy a csipkebokor a számára jól ismert,<sup>11</sup> hanem azt is, hogy már a második versszakban kívánsággal tekintett a lányra. Hogy e kívánság megmaradt-e a képzelet kiszínezte erotikus vágy határai között, s az „édes test” képzelet csupán e fantáziálások *epitheton ornansa*, vagy ennél jóval több és súlyosabb: az árva lányon erőszakot tevő kégyilkos elszólása, már sejthető ugyan, el azonban még nem dönthető.

<sup>11</sup>A bokorra vonatkozóan határozott névelőt használ, s azt ezáltal ismertként tételezi.

<sup>12</sup>Vö. Ter 4,14

<sup>13</sup>A vonatkozó szakirodalmat leginkább okkasionális eljáráshagyományra tűnik megakadályozni ezen összefüggés megértésében. Különösen szemléletes példáját adja ennek Gunther Kleefeld vonatkozó pszichoanalitikus tanulmánya. Ő ugyan konstatálja a kégyilkosság tényét, de a gyilkos kilétét már nem tudja megállapítani, mert addigra már régen átváltott a vers korábbi, H<sup>1</sup> jelzetű kéziratban maradt „változatának” értelmezésére, azaz elhagyta a vers egzegetikai terét.

Vö. Gunther Kleefeld: *Das Gedicht als Sühne*.

Max Niemeyer,  
1985, 141sk.

A negyedik versszak az első versszak idősíkján, jelen időben zajló önmeghatározás tere. A lírai én az őszi est sötétjébe burkolódzó falvaktól távol bujdokoló, Kain alakját idéző árny.<sup>12</sup> Ha kételyeink voltak is eddig a lírai én és a meggyilkolt árva viszonyára vonatkozóan, akkor e kétségeink most semmivé foszlanak.<sup>13</sup> A lány édességének tudása, ismerete, valamint a lírai én és öntudata egyértelműen a bűn tudatában kapcsolódnak egybe, s igazolják vissza együtt az e büntudat nélkül nehezen magya-

„I~ten szótlanságát /  
Ittam a berek kútjából.”

rázható címválasztás értelmét. A lírai én jellemző módon e ponton ismét elbeszélő műltra vált és így a tett idejébe vezet vissza: a berek közepén álló kútból I~ten hallgatását itta. E kijelentés ereje két forrásból táplálkozik. Egyrészt a kút életet adó mélységeit I~ten megnyilatkozásának helyévé avatja, s így a Teremtőt és Léteztetőt önönmagához mint teremtetthez és léteztetethez az egyik legelemibb életszükséglet kielégítésében viszonyítja, másrészt I~ten megnyilatkozását akként nem csak megérti, de vízként, azaz életet adó elemként magáévá is teszi, él belőle és él általa. I~tennek e kinyilatkozás helyetti megnyilatkozása ugyanakkor bibliai kontextust is von a versszak köré, s e szövegösszefüggésben nem csak a trakli vers merít a szkripturális hagyományból, hanem egyúttal a vonatkoztatott tórai hely is fölülíródik, átpolarizálódik a vers specifikus léttapasztalatával. I~ten ugyanis a gyilkos tette hallgatással felel, nem szól, mint tette azt Kain esetében, vagy akár prófétája útján még Dávid idejében. Válasza hallgatás, németül *Schweigen*, ami a szólás tudatos visszatartását jelenti. Érthetnők ezt egyfajta negatív eschatologia értelmében: az emberiség immár a reveláció deszcendens ágába lépett, I~ten kivonul a világból. Ám a vers ezt az értelmezési irányt nem hitelesíti, sőt egyenesen kizárja, amennyiben I~ten iható, befogadható, életet is adó hallgatásáról, azaz megnyilatkozásának világimmanens történéseiről, zajlásáról beszél. A vers ezen a ponton szkripturális transztextualitásában továbbírja a Szentírás hagyományát, ha tetszik, belép az apokrifek sorába, amennyiben I~tent kollektív jelenünkben korszakspecifikusan cselekvőként érti és érteti. I~ten ugyanis éppúgy nem hagyja a büntettet válasz nélkül, mint a Genézisben. Csak míg ott a hagyománytörténet egyik első mozzanataként a bűn dimenzióinak verbális érzékeltetésének médiumában konfrontálja a bűnöst tetteivel és annak következményeivel, addig itt — a hagyománytörténet egyik végső mozzanataként — az intő, szembesítő szó értő megvonásával a transztextuális rezonancia feszültségébe helyezi a bűnös ön-, azaz éntudatát: privációként, vagyis az intő átoktól való megszabadításként és egyszersmind megfosztásként engedi megélni a büntett fölvetette kérdésre adott isteni választ.

„Homlokomhoz  
hideg fém ér...”

E priváció az ötödik versszak első sorában teljeseedik ki. A kéjgyilkosságban bűnös lírai én homlokát hideg fém érinti. Ismét a jelen idő síkján találjuk magunkat. Miként I~ten Kainra jelt „ad”, mely élete végéig védi a bujdosólót bűnének megtorlásától, ne kerteljünk: a vérbosszútól, azaz amiképpen Kain az isteni jel permanens élményében éli maradék életét, akként érinti hideg fém a vers lírai énjének homlokát. A hideg billog nem hagy jelet: a jel hiányát jel-öli, a jel megvonását jel-képezi. A versszak igéinek jelen ideje ugyanakkor iteratívumokként érteti. A jeltől való megfosztás vagy megszabadítás, a pókok szív felé törekvése, a fény kialvása mind-mind folyamatosan zajló következményei a

nonverbális isteni megnyilatkozásnak. Az utóbbi kép szignifikáns másságában megidézi Jesájá próféta látomását, amikor is a kerubok egyike parazsat vesz az oltárról, hogy azt a próféta szájához érintse, szerevén így neki bűneitől megtisztulást.<sup>14</sup> Ha e bibliai hely kontextusába helyezzük a trakli verset, akkor a modifikáció egyértelműen követi azoknak az alterizáló allúzióknak az irányát, melyekről az eddigiekben szó esett. A bibliai parázs izzó melege elsődlegesen forróságérzetet közvetít, a trakli vers inkább a fény-érzékre hat. Mivel a fény a lírai én szájában alszik ki, ezért a fényt hidegnek, elnyelhetőnek tűnik, s ez összekapcsolja I-ten vízként fölhörpintett hallgatásával. A harmadik sor mondatszerkezete pedig az első versszak nominális tájbrázolásra utal vissza egybekapcsolva az ötödik versszak idősíkját az elsővel.

„A mogyoróbozótban /  
Újra kristályangyalok  
szóltak.”

<sup>15</sup>Ennek ideje alatt  
későősszel egyszerűen  
megfagyott volna.

<sup>16</sup>A német *Unrat* szó  
spermát is jelenthet.

<sup>17</sup>Vö. Ter 26,4;  
Kiv 32,13; MTörv 1,10;  
MTörv 10,22;  
MTörv 28,62

<sup>18</sup>Ter 37,9; Szám 24,17

Az utolsó versszak ismét elbeszélő múlt időre vált. Feltételezhető és ezért egyben kétséges is, hogy a „berek” és a „ligetes rét” (*Hain* bzw. *Heide*) ugyanarra a helyre vonatkoznak. Az viszont bizonyos, hogy nyár van, hiszen a lírai én hosszantartó öntudatlan állapotból riad föl.<sup>15</sup> Azaz a negyedik versszak utolsó két sorának, vagyis az isteni szótlanság fölhörpintésének idősíkjára jutottunk vissza. Az öntudatlanságából ébredő kéjgyilkos dermedten fedezi föl magán a csillagok porát és szennyét,<sup>16</sup> s egyben döbben rá tettére is. Az utolsó versszak második sorában említett csillagoknak a vers zárlatának tagadhatatlan kozmikus dimenzióinak kijelölésén, s a napszak meghatározásán túl biblia összefüggéseket mozgósító szerep is juthat. A biblia szóhasználatban, isteni jövendölés részeként e szó ugyanis gyakran utal az utódok nagy számára,<sup>17</sup> de jelentheti *expressis verbis* egy adott családban élő gyermekeket is.<sup>18</sup> A *csillagok pora és szennye* kifejezés tehát közvetlen kapcsolatot teremt(het) a kéjgyilkosság mozzanataival és érthető a priváció további momentumaként: a nyelvi jel jelöltjei „por és szenny” maradhatnak csak, a bibliai jövendölésre a tudatvesztés mozzanata a személyes felelősség elgondolkodtató oszcillációjához is vezet. Ekkor üti meg az ön- és büntudatra ébredő kéjgyilkos fülét a mogyoróbokorból szóló kristályangyalok hangja. Az isteni kinyilatkoztatás hírmondóinak szervesen létezőkként való megjelenítése egyértelműen a megkezdett privatív sor következő láncszeme. Hangsúlyosan az alterizáló bibliai kontextualitás jelenségkörébe tartozik, hogy az angyalok nem a csipke-, hanem mogyoróbokorban jelennek meg, s hangjuk nem artikulált emberi szó, hanem nyelvelőtti, talán a zene irányába is ható csengő hang. Az ennek a fajta „kinyilatkoztatásnak” a gyakoriságát jelző szó ugyanakkor az *amphibolia* feszültségével tölti föl a vers utolsó mondatát, amennyiben eldönthetetlen, hogy a kristályangyalok nyelvi kinyilatkoztatásként értelmezhetetlen csengő-bongó megnyilatkozása milyen összefüggésben áll az önkívületben elkövetett gyilkossággal: a tettől való óvasként értelmezen-

<sup>19</sup>Vö. Ter 4,5

„Az Örökkévalóban  
reménykedtem...”

<sup>20</sup>Ve hu jifde et Jiszraél  
mikol ávonotáv.

<sup>21</sup>A nefesről, tehát arról  
a lehelet-lélekről van  
szó, melyet I~ten a  
teremtéskor az emberbe  
lehelt, s mely a zsoltár  
tanúsága szerint a  
bűnben az egyetlen  
kapocs maradt bűnös  
és a Szent között.

<sup>22</sup>Az őrséget az ellenség  
területén életveszélyben  
végigrettegő katonákra  
kell itt gondolnunk.

A zsidó-keresztény  
litteratura és scriptura  
közös palimpszesztusa

dők-e,<sup>19</sup> vagy éppen ellenkezőleg, az ismétlődő tudatzavart kísérő, azt beharangozó akusztikus élményként. Ezt az egzegetikai dilemmát a vers zárata nyelvileg is erősíteni látszik, amikor eltérve a német szintaxis leggyakoribb főmondati szórendjétől, de egyszersmind persze követve a vers mondatainak leggyakoribb szintaktikai alakzatát, a mondat alanyát a fordított szórend segítségével késleltetve, utolján hozza tudomásunkra, erősítve föl így az egyedülálló szókapcsolat jelentését, jelenthetőségeit.

Hiányos marad ugyanakkor minden olyan értelmezése a versnek, mely nem vet számot annak a címben megalapozott transztextualitásával. A megidézett, már csak rövidségével is erőteljes, a bűnbánati zsoltárok közé tartozó bibliai fohász (*táchnáun*) utolsó sora azt a bizonyossággá sulykolt reményt fogalmazza meg, hogy nem lehet olyan bűne Izraelnek, a népnek, az egyénnek, melytől I~ten meg ne váltaná.<sup>20</sup> A reménynek a 130. zsoltárban bizonyossággá radikalizált megfogalmazása kétségtelenül egyértelmű kapcsolatban áll azzal a beszédshituációval, melyben a Trakl-vers kéjgyilkos lírai énje szólni kényszerül. A két ima, a literatúrális és a szkriptúrális fohász, a két vers, a bibliai és a trakli költemény határai ugyanakkor nem csak ezen a ponton bizonyulnak képlékenyek. A zsoltár szemantikailag és szintaktikailag is egybefonódó ötödik és hatodik verse ekképpen hangzik: *Kiviti háSém, kivotá náfsi, veIidváró hochálti. Náfsi LáÁdonSém misomrim Lábóker, somrim Lábóker*. Azaz magyarul: *Az Örökkévalóban reménykedtem, lelkem<sup>21</sup> reménykedett benne, s jobban vártam szavára, lelkem Ú~ramra, mint örök a reggelre, örök<sup>22</sup> a reggelre*. Vagyis a zsoltár — miképp a trakli vers is — a bűntudatára ébredő ember I~ten szava iránti vágyát, szomját önti szavakba. Azt a szomjat, melyet a vers lírai énje I~ten kútból merített hallgatásával olt, mert hogy olthat. A transztextuális kapcsolat jelzéseként is értelmezhető, hogy a zsoltárban megfogalmazott várakozás kifejezésére a Luther-fordításban használt *harren* — mára már igencsak archaikusan csengő — ige a trakli vers második versszakában az árvára vonatkoztatva visszatér.

A vers, mint láttuk, merít is szentírási párhuzamosából, de egyszersmind olyan erősen és autentikus módon is fakad saját korának irodalmiságából, hogy nemcsak magára vonatkoztatva teszi értelmezővé és értelmezendővé a Szentírást, hanem önmagát is belehelyezi az egymást kölcsönösen értelmező irodalmi megnyilatkozások és kinyilatkoztatások hagyománytörténetébe. A trakli vers „hagyományossága” tehát nem merül ki egyfajta bibliai hagyomány értő megidézésében, ennél jóval nagyobb jelentőségű szellemtörténeti eseményt visz végbe, hiszen föloldja az önmaga és az általa hivatkozott literál-szkriptúrális toposzok közötti határt, s ezáltal a tórajavító *szófér* féltőn óvatos gondosságával beleírja, belejavítja magát a zsidó-keresztény *litteratura* és *scriptura* közös palimpszesztusába.

# Hova, merre?

Egyedül Tiéd az a nyár,  
 ahol házad falát  
 szüntelen mossák  
 a víz és a fény hullámai.  
 Hova, merre is rezegnek  
 a távíródrótok  
 forró hívásai,  
 a visszhangtalan szavak?  
 Neved s hazádat  
 mondják: képzeletnek,  
 látomásnak,  
 váagnak,  
 Mondják az üdvösségnek is....

# Megnyílt

Ágyat vetettél, este van,  
 s alattam megnyílt az árok.  
 Bevégzed, ami hátra van:  
 kioltasz holdat, csillagot.  
 Az ég koporsófedelét  
 — hangtalan szertartás — lezárod.

# Leszáll

Leszáll a temetőre már  
 a súlyos, barokk alkonyat.  
 Hallom az első Halotti Beszédet  
 gyönyörben remegő fák  
 felett,  
 És a zuhanó ég  
 alatt.

# Barbara Nichtweiß-szal Erik Petersonról

GÖRFÖL TIBOR

Barbara Nichtweiß 1985 és 1993 között a mainzi püspök asszisztenseként dolgozott, 1993 és 2000 között a mainzi egyházmegye arcualatformáló munkacsoportjában tevékenykedett, 2000-tól pedig az egyházmegye kiadványsorozatát gondozza, a püspöki tanácsadó testület tagja. Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk [Erik Peterson. Élete és munkássága új megvilágításban] című igen terjedelmes (közel ezer oldalas) doktori értekezése 1992-ben jelent meg a Herder kiadónál, s azóta is számos tanulmányt szentelt Peterson gondolkodásának.

Minthogy a 20. századi teológián belül Erik Peterson a hellenizmus — judaizmus — kereszténység témakörének legelmélyültebb, nemcsak történeti, de rendszeres teológiai szempontok szerint is tájékozódó kutatója volt, úgy tűnt, tematikus számunk keretében hasznos lehet alakjának rövid bemutatása (Peterson egyik rövid írása a Vigilia 2004. 3. számában olvasható).

Az elmúlt években a teológia iránt érdeklődők számára meglepő, ám örömteli eseményt jelentett, hogy a német Echter kiadónál, az Ön irányítása alatt, Erik Peterson válogatott írásai címmel több kötetes sorozat indult útjára. Miként foglalná össze ennek a „válogatásnak” az alapelveit, amely sokkal több szöveget ad a kezünkbe, mint amennyit azok olvashattak, akik korábban esetleg úgy vélték, teljesen ismerik Peterson életművét? És hogyan jutott el személyesen Ön Petersonhoz?

Erik Peterson életében megjelent művei már évtizedek óta nem voltak hozzáférhetők. Az új kiadás, a *Válogatott írások* célja ezért elsősorban az, hogy újra kézbe adja Peterson fő műveit — elsősorban a *Theologische Traktate* [Teológiai értekezések] (1951/1994) és a *Marginalien zur Theologie* [Teológiai széljegyzetek] (1956/1995) című tanulmányköteteket —, továbbá összegyűjtsön olyan tanulmányokat és írásokat, amelyek a legkülönbözőbb helyeken jelentek meg.

Peterson élete során kiadott szövegei úgyszólván csak a csúcsát jelentik egy jóval nagyobb jéghegységnek: hagyatéka, amelyet a torinói egyetemen őriznek (*Biblioteca Erik Peterson*), szokatlanul gazdagnak bizonyult. Peterson szinte teljesen nyomdakész állapotban hagyta hátra Németországban, majd Olaszországban tartott teológiai és történelmi tárgyú egyetemi és egyéb előadásait; a kéziratok között azon kívül egy sor személyes feljegyzés is található, és fennmaradt korának jelentős személyiségeivel folytatott megragadó levélváltása is. Élete meghatározó fordulópontjai (1930: katolizálás, 1933: kényszerű áttelepülés Olaszországba) megakadályozták Petersonat abban, hogy ezt a terjedelmes kéziratanyagot nyomtatásban is megjelentesse.

Számomra a hagyatéknélkülözhetetlen forrást jelentett annak a munkának a során, amelynek keretében 1992-ig doktori érteke-

zésemen dolgozva lehetőségem volt átfogóbban kutatni Erik Peterson életét és gondolkodását. Ezek a források olyan értékesek, hogy úgy gondoltam, saját munkámon túl a nyilvánosság és a további kutatás számára is teljes formájukban hozzáférhetővé kell válniuk. Peterson életműve csak így fejthet ki hatást a jövőben. Hogy részt veszek ebben a vállalkozásban, az hálámnak egyszerre jele és tárgya is.

A kötetek a katolikus egyház támogatásával jelennek meg; a tudományos tanácsadók között ott van Karl Lehmann bíboros úr is. E nagyszabású feladatot azonban nem támogatja semmiféle intézmény, és azok a tudósok, akik részt vesznek a kéziratok átírásában és szerkesztésében, egyéb tevékenységük mellett, minden anyagi juttatás nélkül végzik munkájukat. Ez azzal jár együtt, hogy az új kötetek kiadását egészen gyakorlati szempontok határozzák meg, vagyis a sorozat egy-egy kötetének megjelenése annak függvénye, hogy az említett feltételek mellett milyen kéziratokhoz, illetve témakörhöz találunk hozzáértő munkatársakat. Minthogy a kéziratok gyakran idéznek ókori (főként görög) forrásokat, és olaszországi oktatói munkája alatt tartott előadásait Peterson olasz nyelven vetette papírra, munkánkat számos nehézség terheli. Ezért nagy öröömre szolgál, hogy sikerült számos olyan tekintélyes idősebb és fiatalabb katolikus és evangélikus tudóst találnunk, akik készek közreműködni (és-pedig nagy lelkesedéssel) a szövegek kiadásában.

Elsőként Erik Peterson evangélikus teológusként Bonnban (1924 és 1929 között) tartott nagy egzegetikai előadásainak kiadására találtunk megfelelő szakembereket. Időközben megjelentek Peterson magyarázatai a Római levélhez (1997) és a János-evangéliumhoz (2003), hamarosan megjelenik a Jelenések könyvéhez írt kommentár (2004), s reményeink szerint a Lukács-evangéliumhoz és az első Korintusi levélhez készített kommentár kiadásával 2005-ig maradéktalanul bemutatathatjuk Peterson oktatási tevékenységének ezt a dimenzióját. Az említett kötetek közül több tematikus szempontok szerint áll össze, vagyis az újszövetségi írásokhoz fűzött teológiai magyarázatokon kívül az adott szöveghez kapcsolódó történeti vagy szisztematikus írásokat, töredékeket és leveleket is tartalmaz, például a János-evangélium (3. kötet) esetében kánontörténeti, a Jelenések könyvénel (4. kötet) teológiai-politikai szövegeket. Peterson 1926-ban írt, az ókori *acclamatio*kat vizsgáló doktori és habilitációs értekezésének (*Heis Theos*) kibővített új kiadásával (2004 őszi) a vallás- és egyháztörténeti dimenzió kerül majd előtérbe, s a magam részéről örömmel nézek elébe az egyházzal és a teológiával foglalkozó írásokat (köztük egy Aquinói Tamásról tartott előadást és a Karl Barth-tal folytatott vita dokumentumait) tartalmazó kötetek összeállításának.

Az utolsóként említett Heis Theos című dolgozatról kitérünk, hogy szerzőjének egészen sajátos helyzete volt a korabeli teológián belül. Könyvében Ön így fogalmaz: Peterson „éppúgy közös vonásokat mutat a történeti iskola képviselőivel, mint azokkal, akik a teológiai-dogmatikai gondolkodás megújításán fáradoztak” (297). Miként alakult ki Petersonnál a teológiai, történelem- és okortudományi kutatás eltérő területeinek ez a különös összefonódása?

Az Ön által a vitairatok között említett Die Kirche [Az egyház] című írás többek között az egyház kialakulásával kapcsolatos megfontolásai miatt váltott ki nagy visszhangot. A korban, érthető módon, igen problematikusnak mutatkozott Peterson-

A történelmi és a teológiai kutatás feszültséggel teljes párhuzamossága kezdettől fogva jelen van a keresztény és a tudós Peterson életében. Ő maga nyilatkozott úgy, hogy egyetemi tanulmányai alatt végzett tisztán történeti kutatásai elsősorban az aszkézis és a vallási, illetve felekezeti (Petersonra egzisztenciálisan egyre nagyobb súllyal nehezedő) kérdések előli kitérés szándékából fakadtak. Ebből a szükségből azonban már igen korán erényt kovácsolt, mivel felismerte, hogy a szakszerű és megalapozott történeti és filológiai kutatásnak felbecsülhetetlen értéke van a teológiában, és a korban oly gyakori felszínes szellemtörténeti áttekintésekkel szemben az aprólékos, lemondással teli kutatást helyezte előtérbe. Mindezzel párhuzamosan olthatatlan szenvedéllyel vizsgálta a teológia nagy kérdéseit is. Teológiai szenvedélye — történeti felismeréseinek egyre szilárdabb alapjára támaszkodva — folytonosan megnyilatkozott, például a *Was ist Theologie?* [Mi a teológia?] (1925) és a *Die Kirche* [Az egyház] (1928/1929) című, nagy feltűnést keltő vitairataiban, amelyekben Peterson a korabeli evangélikus teológia fogyatékoságaira és belső ellentmondásaira hívta fel a figyelmet.

A történeti és a dogmatikai dimenzió azonban Peterson számos írásában kölcsönösen is átjárja egymást, ami egyben teológiai programot is jelent: a bibliai-keresztény hit ugyanis egyfelől nem fejthető le történelmi gyökereiről, s nem torzítható valamiféle ahistorikus, absztrakt gnózássá, másfelől nem szorítható a történelmi fakticitás síkjára sem, mivel eredete és célja — Isten, az egész lét teremtője és az egész kinyilatkoztatás forrása — transzcendens a történelemhez képest. Peterson úgy vélte, hogy az egyházi hit hagyományának és történetének megnyilatkozásai és eseményei csak a kinyilatkoztatás és a történelem efféle dialektikus egymásra vonatkoztatásával értelmezhetők megfelelően. Elvégre nem létezhet kétféle — egy történelmi és egy dogmatikai, egymással tökéletes ellentétes — igazság, hangsúlyozta Peterson. E felismerés révén többször is szembehelyezkedett a kutatás uralkodó elgondolásaival, illetve a korszellemmel, és biztos ösztönrel új utakat nyitott a dogmatikai és történeti vizsgálódások számára.

Peterson e rendkívül tömör (mindössze néhány oldalas) írása jellegzetes példája a történeti és a dogmatikai szempontok említett összekapcsolódásának. Peterson itt abból a nyilvánvaló feszültségből indul ki, amelyet Alfred Loisy jól ismert állítása fejez ki: „Jézus Isten országát hirdette, és erre jött az egyház.” Ezt a kérdést Peterson még élesebben veti fel, kiemelve, hogy Isten országát Jézus a zsidóknak hirdette, és erre olyan egyház jött, amely lényegileg zsidókból és pogányokból áll. Az, hogy Jézus és az általa küldött apostolok igehirdetése eleinte kizárólag a zsidóknak szólt, az evangéliumokban és a többi újszövetségi könyvben éppoly világosan megmutatkozik, mint az a tény, hogy a pogányok eleinte csu-

nak az az elgondolása, hogy az egyház megalapításának oka az, hogy a zsidók elvetették a Messiást. Milyen esélyei lehetnek mégis ennek az eszkatologikus ekkleziológiának a dogmatikai gondolkodásban (könyvében Ön e megközelítés pozitív hozadékait igyekszik ki mutatni)?

pán mintegy kiskapun keresztül részültek az üdvösségben, annak nyomán, hogy az elsődleges címzetek elfordultak a Jó Hírtől. A korai egyház csak hosszas vívódás után szólította meg közvetlenül és fogadta el a pogányokat.

Peterson nem volt hajlandó arra, hogy ezeket a világosan megmutató tényeket többé-kevésbé véletlenszerű „történelmi fejlődésnek” tekintse, vagy bizonyosfajta statikus ekkleziológia keretében egyszerűen belesimítsa a dogmatika épületébe. Arra törekedett, hogy teológiai síkon is értékelje és értelmezze ezt a folyamatot, ahhoz hasonlóan, ahogy ezt már Pál is megtette (Róm 9–11). A Római levél e fejezeteihez fűzött magyarázatait 1933-ban Peterson *Die Kirche aus Juden und Heiden* [A zsidókból és pogányokból egybehívott egyház] címmel önálló formában is megjelentette, s ezzel az egyik első volt azoknak a modern teológusnak a sorában, akik a zsidók kiválasztását — az idők végezetéig fennálló, vagyis eszkatologikus isteni misztériumként felfogva — *teológiai síkon* értelmezték. Ám a pogányok meghívására is Isten akaratából, a Szentlélek cselekvésének hatására került sor, amit például az Apostolok Cselekedete tanúsít. Ezért Peterson nem látta okát annak, hogy a korai kereszténység körében végbement „akut hellenizálást” (Adolf von Harnack) eleve tévútnak minősítsük.

Az egyház kialakulását vizsgáló gondolkodásnak ez a korban egészen új üdvtörténelmi horizontja azt is maga után vonta, hogy világosabban kitűnt: az egyház köztes jelenség; egyrészt eszkatologikus valóság, amely nem választható el Jézustól és a benne elközéltetett istenuralomtól, másfelől nem is azonos Isten uralmával, s ezért nem is végső célja Isten kegyelmi cselekvésének: az egyház önmagán túlnyúl. Ami ma, a II. Vatikáni zsinat után magától értetődik számunkra, azt a korabeli katolikus teológia megütközéssel fogadta; ekképpen azonban Peterson egyben a bibliai és patrisztikus forrásokból táplálkozó eszkatologikus ekkleziológia útját is előkészítette. Joseph Ratzinger bíboros, aki már korán merített Peterson gondolataiból, 1991-ben úgy nyilatkozott, hogy Peterson „elsőként dolgozta fel és értelmezte katolikus módon” a Loisy-féle problematikát.

1935-ben Peterson még egy írást jelentetett meg *Die Kirche aus Juden und Heiden* [A zsidókból és pogányokból egybehívott egyház] címmel; itt a következőket írja: „A Szentírás allegorikus, illetve tipologikus egzegézise szükségeszerű követke-

Minthogy a korabeli egzegézis és dogmatikai teológia már semmi-féle érzékenységet nem tanúsított az allegorikus, illetve a tipologikus értelmezéssel szemben, Peterson elsősorban arra törekedett, hogy egyáltalán újra feltárja ennek a magyarázatnak a teológiai értelmét. Az Írás értelmezésének ezt a formáját ugyanis nem a korai egyház ötlötte ki, hanem már magában az Újszövetségben is jelen van (Pál leveleiben és a Zsidó levélben, de az evangéliumokban is): általa a keresztény hit tartalmai, illetve az egyház önértelmezése Izrael üdvtörténetének horizontján fejezhető ki. A tipologikus írásértelmezés segítségével tehát egyfelől a kereszténység alapjának egyik összetevőjeként őrizhető meg az Ószövet-

ményként adódik abból, hogy nem a test szerinti zsidók, hanem az egyház a valódi Izrael." Peterson azok között tartjuk számon, akik az allegorikus értelmezés megújításáért szálltak síkra — miben jelölhetők meg írásértelmezésének sajátosságai?

Peterson nevének hallatán elsőként szinte mindenkinek a Der Monotheismus als Problem [A monoteizmus mint politikai probléma] című tanulmány jut az eszé-

ség és így a zsidó gyökerek is, másfelől egészen új karizmatikus szabadság is kifejeződik benne: a kereszténység szabad a pusztza „betűtől”, amely öl, és a „testtől”, amely önmagában nem használ semmit (pusztán „test szerint”, vagyis merőben történeti alakként Jézusnak sem lenne jelentősége üdvösségünk szempontjából, hangsúlyozza Peterson a János-evangéliumhoz fűzött magyarázataiban).

Ebben a lelki írásmagyarázatban, amelyet már az Újszövetség is gyakorol, Peterson meghatározott kinyilatkoztatás-felfogást is felfedez: Isten nem elvont tételeket és alapelveket közölve nyilatkoztatja ki magát, hanem konkrétan: olyan eseményekben, képekben és szimbólumokban, amelyek egyszerre fedik fel és fedik el őt, s kölcsönösen egymásra utalnak. Ezért Peterson szerint a tipologikus-allegorikus egzegézés, amely számot vet a bibliai szövegeknek ezzel a jellegzetességével, teológiai szempontból mélyebb és sokkal inkább megfelel a kinyilatkoztatás titkának, mint az az értelmezés, amely kizárólag szekuláris, külső mércékkel közelíti meg a Bibliát, illetve többé vagy kevésbé tudatosan az értelmező szubjektív szándékait követi. Az egyház számára a Szentlélek, és nem az emberi lélek (szellem) a Szentírás hiteles értelmezője, s Peterson szerint az allegorikus írásértelmezésben éppen ez fejeződik ki objektív módon.

Egzegetikai előadásában Peterson azonban többnyire nem értelmezte allegorikus módon az Újszövetséget, és pedig azért, mert nézete szerint a vázolt elveket követő allegorikus írásértelmezés közege az egyház istentisztelete (nem véletlen, hogy a tipologikus, illetve allegorikus értelmezéssel főként liturgikus, homiletikus és kateketikai szövegekben találkozunk), s nem az egyetemi előadóterem, ahol tudományos oktatásnak és vitának kell zajlania (vö. Petersonnak a Római levél magyarázatához fűzött bevezető megjegyzései). Ezért egzegetikai előadásában Peterson nagyban támaszkodott a modern szöveg- és irodalomkritikai, valamint vallástörténeti eszköztárra — legalábbis amennyiben hasznosnak találta egy-egy teológiai magyarázat előkészítésére. Egzegézisén belül a legfontosabb a teológiai magyarázat. Értelmezései során pedig olykor allegorizálásba is bocsátkozik: például a *Was ist der Mensch?* [Mi az ember?] című értekezésében allegorikus módon értelmezi Jézus és a bűnös asszony találkozását (Lk 7,37–39) (a szöveg a Lukács-evangéliumról tartott egzegetikai előadásának néhány szakaszát tartalmazza).

A tanulmányt napjainkban egyáltalán nem kizárólag kritikák érik; számos történész és teológus szemében összességében helytálló megközelítése a politikai teológiának, még ha bizonyos részletkérdésekben olykor más állásponton vannak is. Az írás értelmezés- és hatástörténetét nem utolsósorban azért kísérte annyi vita, mert a politikai teológia meghatározott formájának „megroppantására” vállalkozva maga is teológiai-politikai célt követett: 1935-ben írá-

be. Ezt az isten egyetlenségének gondolatában gyökerező hellenista birodalmi ideológián kritikát gyakorló írást az elmúlt harminc év során nemcsak filológiai szempontból bírálták, de a benne kifejtett szentháromságtani megfontolásokat is problematikusnak találták (a katolikus teológiát illetően elég csak a Metz-iskolára gondolnunk). Miként határozható meg a mű maradandó jelentősége?

sával Peterson azzal az akkoriban Németországban terjesztett „birodalmi ideológiával” fordult szembe, amelynek az egységet hangsúlyozó elgondolásai — például „egy Isten, egy birodalom, egy egyház, egy Führer” — már-már Isten országának megvalósulásaként állították be a nemzetiszocialisták új „országát”. Peterson szerint azonban alapvetően lehetetlen, hogy a kereszténység tálján Istent bárki újra olyan közvetlen módon konkrét politikai-hatalmi összefüggések és célok szolgálatába állítsa, mint ahogy az például az ókorban a kereszténység előtt még szokás volt.

A tanulmányban Peterson kimutatja, hogy kudarcba fulladt minden olyan ókori kísérlet, amely a szentháromságos Isten lényegét fogalmilag a politikai struktúráknak megfelelően igyekezett kifejezni. Noha legfontosabb állításait a keresztény eszkatológia politikai és jogi eredetű fogalmak segítségével fogalmazta meg (ez Peterson teológiájának egyik alapvető belátása), a középpontot, az istenfogalmat illetően már semmiféle szerepük nincs. A szentháromságtan önálló fogalmak kidolgozását tette szükségessé, és még ezeket a fogalmakat is analóg módon kell értenünk, önmagukban egyenesen paradox jellegűek. Peterson szerint éppen ebben mutatkozik meg az élő Isten szabadsága, amely nem fogható be semmiféle emberi fogalommal. Ezeket a gondolatait Peterson 1923/1924-ben Aquinói Tamásról tartott előadásában fogalmazta meg, amelyet Karl Barth (aki maga is beült az előadásokra) igen nagyra tartott, s amely jelentős hatással volt teológiájának későbbi kibontakozására.

Peterson monoteizmus-traktátusával szemben felhozható, hogy a szentháromságtan pontos megfogalmazása, vagyis a 4. század után is hivatkoztak a (szentháromságos) Istenre politikai rendszerek és eszmék megalapozása érdekében. Amennyire a hagyatékban fennmaradt elszórt jegyzetekből kiolvasható (ezek közül néhány a következő hetekben megjelenő *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte* [A Jelenések könyve és politikai-teológiai szövegek] című kötetben is szerepel), Peterson nem tagadta, hogy a szentháromságos Istenbe vetett hitnek meghatározott következményei vannak a társadalmi és politikai viszonyok megítélésére nézve. Ez azonban nem egyenértékű azzal, mint ha Istent teljességgel és közvetlenül kisajátítanánk egy meghatározott politikai célnak vagy rendszernek. Isten országa éppen hogy nem „ebből a világból” való, másfelől azonban elevenen érinti e világ ideológiákat gyártó „országait”, sőt adott esetben el is törölheti őket. A keresztény eszkatológia ugyanis elsöpörte „a természetes és történelmi renden belül létező abszolút valóságként értelmezett” politikumot — állítja Peterson a Római levélhez írt kommentárjában. Különböző összefüggésekben Peterson azután többször is reflektált a teológiának és a politikának erre a dialektikus kapcsolatára. Úgy vélem, hogy meglátásai és elgondolásai — beleértve a monoteizmus-traktátust is — ko-

runkban, a vallási gyökerekből táplálkozó politika, sőt hadviselés különböző válfajai között izzó globális feszültségek korában éppoly aktuálisak, mint lejegyzésük idején.

*Peterson gondolkodásának talán legeredettebb és legszebb dimenziója az angyalok világa, a liturgia és a keresztény misztika összefüggéseiről kidolgozott elmélete. Hogyan vázolhatók föl ezek az összefüggések?*

Az 1920-as évektől Peterson egyik fő érdeme volt, hogy az angyalokat kiszabadította a magánjellegű, népies vallásosság területéről, s újra a teológia lényegi témájaként foglalkozott az angyaltannal. Az ókorban az angyalokat is bizonyosképpen „politikai” természetű lényeknek tekintették, gondoljunk csak a népek angyalaira vagy az Isten mennyei udvartartásáról kialakított elképzelésre. Peterson szerint az angyalok Isten transzcendens nyilvánosságát jelenítik meg, amely betör a földi világ nyilvánosságába. Így például Jézus életének rejtett eseményeit (születését, olajfák-hegyi imádságát) a Bibliában az angyalok megjelenése olyan eseményeknek mutatja, amelyeknek eszkatologikus értelemben nyilvános, sőt kozmikus súlyuk és jelentőségük van. Ugyanez állítható az egyház liturgiájának különböző formáiról, amelyekben igen gyakran kifejezésre jut, hogy az angyalok is részt vesznek bennük. Az angyalok azt jelzik, hogy az istentiszteleti cselekmény végzésére egybegyűlő egyház nem magánjellegű földi társulás, hanem részt vesz abban az eszkatologikus, transzcendens és örök istentiszteletben, amely a mennyei város ünnepi közösségében zajlik (a város görögül *polisz* — innen az egyház valódi „politikai” természete). A Zsidó levél és a Jelenések könyve részletesen beszél minderről. A földi és a mennyei egyház összekapcsolódása különösen a *Sanctus*ban nyilvánvaló: a dicsőítő énekkel az emberek egyesülnek az angyalokkal Isten színe előtt. Ez pedig az ókori felfogás szerint fokozottan „misztikus” pillanat; ez egyébként ma a bizánci istentiszteletben még világosan érezhető (kerub-himnusz).

Ez a misztika-értelmezés az ókori kereszténységben egy egész életformát meghatározott, hiszen a szerzetes arra törekedett, hogy meghosszabbítsa ezt a pillanatot, az Isten színe előtt az angyalokhoz társuló dicsőítést, már amennyire ez a földi keretek között lehetséges: ezt szolgálták a nap folyamán és éjszaka végzett imádságok és az „angyalokhoz hasonló” élet kialakítását célzó aszkézis.

Ezeket a gondolatokat Erik Peterson 1935-ben kiadott *Von den Engeln* [Az angyalokról] című írásában fejtette ki. Heinrich Schlier helyesen állította: ez az írás valóban Peterson „szívéből fakadt”. Az a vágy, hogy az angyalokhoz hasonlóan éjjel-nappal Isten színe előtt állhasson, egyetemi éveitől egészen 1960-ban bekövetkezett haláláig ott lüktetett Peterson szívében. Életének egyik nagy rejtélye, hogy miért nem sikerült tette váltania ezt a vágyat, azaz miért nem lett szerzetes (bencés).

Peterson életében a katolizálása utáni éveket rendkívül szomorú visszasságok terhelték. Korábbi alkotóerejével ellentétben az utolsó két évtizedet — legalábbis a „laikus” szemében — hallgatás és zárkózottság jellemzi. Milyen teológiai változások felelnek meg ennek az egzisztenciális visszahúzódnak?

1930 után a katolikus egyháznak nemigen sikerült megfelelő lehetőségeket biztosítani Erik Petersonnak. Ennek számos oka van: minthogy áttérőről volt szó, némi bizalmatlansággal kezelték teológiáját. Gondolkodásán ugyan végigperzselt a protestáns teológia és kutatás kritikai tüze, és ezáltal igen éretté vált, s mélyen meggyökerezett a Biblia és a korai egyház világában, éppen ezért azonban ugyanakkor nem sok rokonságot mutatott a korabeli katolikus akadémiai teológia uralkodó formáival. Peterson amellet laikus volt, a katolikus egyházban viszont akkoriban csakis papok oktathattak teológiát. Bár megpróbálta pappá szenteltetni magát, kísérlete kútba esett. Ezért azután 1933-ban feleségül vett egy fiatal olasz nőt, s a következő években a házaspár öt gyermeknek adott életet. Minthogy Petersonnak jóformán egyáltalán nem volt jövedelme, a család igen szűkös anyagi körülmények között tengődött. Eleinte Peterson Németországban és a szomszédos országokban tartott előadójtaival még tudott keresni némi pénzt, a nemzetiszocialisták azonban befagyasztották ezt a lehetőséget, majd a háború kitörésével végképp lehetetlenné váltak a németországi utazások és publikációk. 1937-től szerény tanári munkát ajánlottak Petersonnak Rómában, a Pápai Keresztény Archeológiai Intézetben, ez azonban egyáltalán nem volt elegendő a népes család eltartására, ráadásul kizárólag történelemtudományi feladatokat rótt Petersonra. Csak 1947-ben nevezték ki az „ókor és kereszténység” tárgy rendkívüli tanárává.

Ezekben az években Peterson rendkívül tudományos igénnyel megírt — és a laikus számára nehezen érthető — történelmi tanulmányokat jelentetett meg, amelyekben számos úttörő elgondolás fedezhető fel; ezeknek az írásoknak egy része az 1959-ben megjelent, *Frühkirche, Judentum und Gnosis* [Korai kereszténység, zsidóság és gnózis] című tanulmánykötetben látott napvilágot. Újszerű tudományos eredményei között említhető például, hogy kimutatta a gnózis zsidó gyökereit, és feltárta az enkratizmus eredetét. A hagyatékban efféle kérdéseket taglaló szaktudományos — olaszul lejegyzett — előadásszövegek is találhatóak; ezek az előadások kétségkívül még ma is jelentősek, és ezért kiadásuk is kívánatos lenne. Feltűnő, hogy ebben az időszakban Peterson elsősorban az ókori kereszténység és zsidóság kapcsolatát vizsgálta. Gondolkodásának teológiai dimenziója már nem tudott a korábbihoz hasonló gazdagságban kibontakozni: jellemző módon a *Marginalien zur Theologie* [Teológiai széljegyzetek] címet adta annak az 1956-ban kiadott karcsú tanulmánykötetnek, amelynek a végén már csak töredékek sorakoznak. E késői teológiai írások és aforizmák különösen mélyek, gyakran pedig egészen talányosak. A modern világtól való tudatos *retractatióról* tanúskodnak: Peterson nagyfokú, teológiai okokból fakadó bizalmatlansággal viseltetett a technicizálódás, a gazdaság és a fogyasztás térnyerésével szemben.

A legnagyobbak (Barth és Schlier mellett nemkülönben Daniélou, Congar, Orbe, Ratzinger stb.) mindig igen nagyra becsülték és megragadóan eredetinek ítélték Peterson gondolatait. Észrevehető-e az újabb teológusnemzedékek körében is a termékeny recepció jelei? És megtétele szerint egyáltalán milyen vonatkozásban bontakozhatna ki ma efféle recepció?

Igen, szerencsére sikerül kiemelni Petersont a felejtés homályából, és sikerül felhívni rá az újabb teológusnemzedékek figyelmét. Az elmúlt tizenkét év során összesen hét teológiai doktori értekezés íródott, illetve készül Petersonról, emellett pedig különböző témáknak szentelt más átfogóbb monográfiák, könyvek és tanulmányok láttak napvilágot. A feldolgozás munkájából katolikus és evangélikus kutatók, német, olasz, spanyol, s olykor francia és amerikai teológusok is kiveszik a részüket; ide sorolhatjuk műveinek németországi kiadását és írásainak az említett nyelveken való új fordításait is.

Az érdeklődés hosszú időn keresztül elsősorban a „politikai teológia” kérdésre, illetve Peterson és Carl Schmitt kapcsolatára irányult. E kérdések ma is eleven viták tárgyát képezik, ám újabban behatóbban foglalkoznak Peterson eszkatológiájával, teológia- és egyházfogalmával, misztikaértelmezésével, a vértanúságról kidolgozott teológiájával, krisztológiájával és antropológiájával is. Annak, aki elmélyed benne, Peterson világa számos lehetőséget kínál: mivel teológiája mélyen az újszövetségi és a patrisztikus forrásokból táplálkozik, segítséget nyújthat a későbbiekben — például a felekezetek között — kialakult korlátok meghaladásában; pontosan átgondolt fogalmai az embert egyszerre elmélyült és rugalmas gondolkodásra kényszerítik; különböző tudományterületeket összefogó érdeklődése olvasóitól és kutatóitól is horizontjuk kitágítását követeli; határozott és tömör megfogalmazásai pedig folyvást vitára sarkallnak. Peterson teológiáját nem langyos kompromisszumok formálják: olyan teológia, amely a mai napig nem vesztette el ízét!



Marc Chagall: Keresztre feszítés

MÁTHÉ ANDREA

# Egymásra utaltan

„Az értékes dolgok sebezhetősége szép,  
mert a sebezhetőség a létezés jegye.”<sup>1</sup>

A szerző esztéta. Legutóbbi írását 2003. 11. számunkban közöltük.

<sup>1</sup>Simone Weil:  
*Jegyzetfüzet* (Ford.  
Bárdos László és  
Jelenits István.) Új  
Mandátum Könyvkiadó,  
„Emberhalász Könyvek”,  
Budapest, 1993, 66.

Olyan korszakokban, amikor a látvány, a dekoratívítás, a tökéletesített megjelen(it)és — a reprezentáció — szintjén az esztétizálás és a külső szépség, a mesterségesen létrehozott arányosság jelenik meg követendő mintaként, harsányan feltárul mindezek ellentéte is, mindaz, amit elfedni szeretne. Hogy van aránytalanság, hogy létezik mértéktelenség, szabálytalanság, van a csúnya és a rút. Az a látszat, mintha két különböző dimenzióhoz tartoznának, és nem egyazon világ ugyanolyan jogosultsággal rendelkező megjelenései volnának. Holott minden, ami megjelenik, a „létezés jegyét” hordja magán; és mindaz, ami a létbe vettetett: sebezhető, sérthető, megkarcolható. De — ha hiszünk Simone Weilnek — az értékes dolgok sebezhetősége: szép.

Az emberi test természetes szépségét kétségbe vonni annyi, mint képmás-voltát megkérdőjelezni. A testábrázolások szabad voltának tagadása vagy igenlése ezt a témát írja, rajzolja, festi, faragja körül — a teóriákban, a művészetben, a gyakorlatban. A test, amely önmagában is világ, csak úgy teljes, ha más testekhez kapcsolódik, és úgy egész, ha a belelehelte lélek itatja át. Az önmagában-világ-test is világokat hordoz magában, a testrészek mikrokozmoszát, amelyek egymásra utaltsága tagadhatatlan. „Márpedig sok ugyan a tag, de a test egy. Nem mondhatja a szem a keznek: »Nincs rád szükségem!« Sem a fej a lábaknak »Nincs rátok szükségem!«”<sup>2</sup> Amíg a test minden tagja egészségesen — egész-en, egész-ként — működik, addig nem tudatosul a részek szerepe. Az együttlét, együttmozgás, együttalkotás nem más, mint öntudatlan harmónia, a szép(ség) összhangja. De abban a pillanatban, amikor egyetlen tag megsérül, felbomlik ez az egyensúly, az egész válik sebzetté. És a test minden tagjának sajnó ez a seb. Könnyebb ezt belátni, amikor saját testünkről van szó, nehezebb, ha a másik testéről, és még nehezebb, ha egy egész közösség teste sajnó a fájdalomtól. Még nehezebb azt a sebet látni és gyógyítani, amely nem hagyja magát diagnosztizálni és helyreállítani. Sokkal nehezebb, ha ez a test tökéletesnek és szépnek tünteti fel magát, és minden módon elfedni igyekszik a sérüléseket, a (meg)sértett helyeket. Ilyenkor egy általános kényelmetlenség-érzet, feloldhatatlan „rossz-közérzet” uralkodik el, amely újra és újra ismétli, létrehozza — re-produkálja — az újabb sebeket: fe-

<sup>2</sup>1Kor 12,20–21.

lelőtlen beszédben, sértegetésekben, meggondolatlan cselekedetekben, kiszámíthatatlan és megbízhatatlan, következményekkel nem számoló döntésekben.

<sup>3</sup>Grünwald Golgotájának (Isenheimi oltár) keresztre feszített Krisztusa egyike azoknak a képeknek, amelyek a szépség és a borzalom iszonyatának és botrányának találkozását meg tudják jeleníteni.

Mag a Keresztre-feszített és a művészetben a keresztre-feszítés ábrázolása nem más, mint a sebezhető és sebzetten (is) szép test felmutatása és megmutatkozása;<sup>3</sup> egyszerre jeleníti meg azt, hogy a test roncsolható, és roncsolt is lesz a világban, de azt is, hogy ez a sebezhetőség szép, mert a megváltás, a megtisztulás előjele mindenki — a közösen élők minden tagja — számára. Nem választja szét sem a látvány szintjén, sem lényegileg a mesterségesen előállított arányok szerinti szép testet és a rongyokba burkolt, megtört, aránytalannak ható tagokat, hanem együtt-létükben, elválaszthatatlanságukban tárja elénk a létnek és a létezőknek ezt a misztériumát. És talán ebben a „botrányosan szép” jelenetben, a „prés” és az „átpréselődés” nyomán lehetne megtalálni a tagok egységét, egyé tartozását — szépségben és rútságban, tisztaságban és mocsokban, erőben és gyengeségben. Ebben a szűk résben érzékelhető, hogy a másik én vagyok, én pedig hordozom a másikat: az arcát és minden tagját.

<sup>4</sup>Csehov írja, hogy az ember bármit vállal, csak azt nem, hogy nevétséges legyen.

Ennek felismeréséhez és megéléséhez az is szükséges, hogy elfogadjuk saját kiszolgáltatottságunkat, sebezhetőségünket, rászorultságunkat, vagy ahogy Simone Weil nevezi: szerencsétlenségünket. Nincs olyan ember, aki ne tiltakozna az ellen, ha szerencsétlenné nevezik; hasonló ez ahhoz, mint nevetségessé válni valahol valaki(k) előtt.<sup>4</sup> Pedig minden létező átéli a szerencsétlenség-érzés rövidebb vagy hosszabb időszakait. De hogy túl is élhesse „természetfölötti kenyérre van szüksége”.<sup>5</sup> És ez a kenyér mindenki számára adatik, a test minden egyes tagja számára ugyanolyan módon, különbségtétel nélkül — és némán kiált azért, hogy elfogadásra leljen. És e kenyér által és révén minden tag egysége és összetartozása felviláglik: magát az emberi létet helyezi új világosságba; azt, hogy „Istenben szeretni sokkal nehezebb, mint gondolnánk”.<sup>6</sup> Mert perspektíva-váltást igényel; azt, hogy ne csak lássam és tudjam, hanem át is érezzem, hogy minden seb, ütés és bántás minden tagot érint, minden tagnak fájdalmat okoz — nekem is; Istennek is; és minden jó szándékú, tiszta alapú tett és szó hozzájárul az egész öröméhez — feloldást ad a szenvedésre.

<sup>5</sup>„A szerencsétlenné, hogy merjen szembenézni szerencsétlenségével, természetfölötti kenyérre van szüksége.” Simone Weil: i. m. 15.

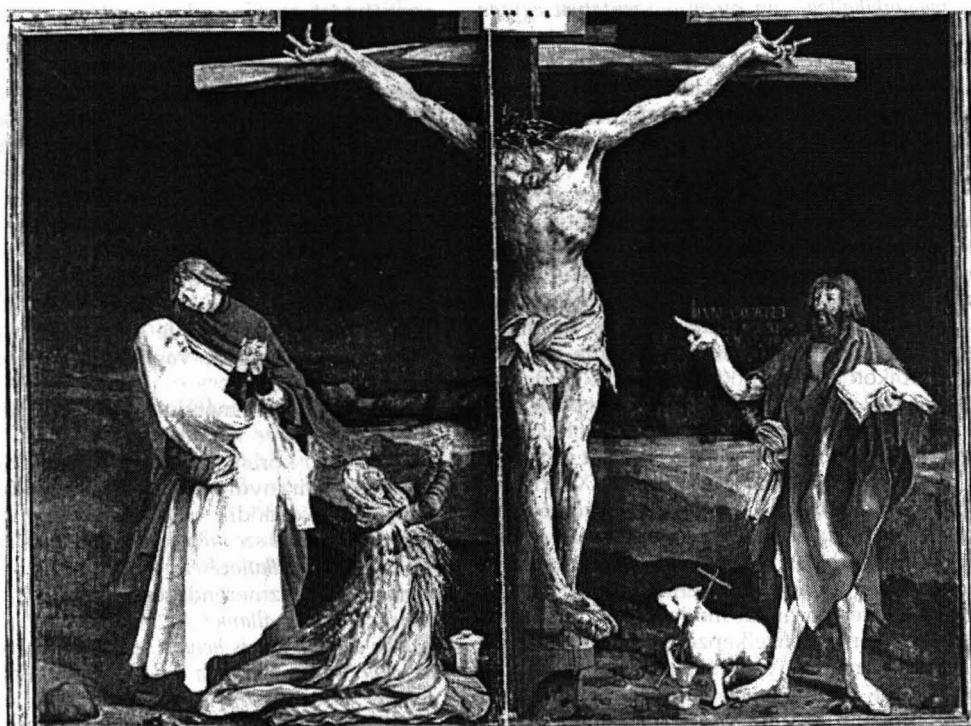
<sup>6</sup>Simone Weil: i. m. 86.

Nem véletlen, hogy a test és a vér felajánlása és átnyújtása közvetlenül és a megtört(et)ésben történik: előjele ez a megroncsolt szép(ség) botrányának, a megaláztatás-vállalás nagyságának és megszabásúságának, az önfelajánlás és önátadás teljességének. Ma, amikor az ember és a teste is elveszettnek látszik, újragondolandó és újragondolható: mit jelent az, hogy „Ez az én testem, mely értetek és mindenkiért adatik...” A test tagjainak egysége a megtörtés repedésein, a kiszolgáltatottság résein, a rászorultság nyiladékain át található meg — ennek nyomain haladva

<sup>7</sup>Simone Weil: i. m. 78.

lehet az örömhöz és az egységhez — az egység öröméhez, harmóniájához — elérni. Hiszen „minden lény hangtalanul kiált azért, hogy másként olvassák”.<sup>7</sup> Újra meggondolandó: hívást kaptunk és hívást kapunk naponta arra, hogy ezt a(z) — ordításokban, feleselésekben, szidalmazásokban, lenézésekben, egymásra-mutogatásokban, széthúzásokban meglévő — hangtalan, tisztulásra vágyódó — kiáltást megtanuljuk olvasni. És az olvasat alapján megtanuljuk a testet a maga egészében egységre irányuló cselekvésre szólítani.

A Húsvét a mindig megélésre és újraélésre váró ártatlanság hívása. A Keresztnek, a fájdalmas, szenvedéssel teli kiszolgáltatottság negatív jelének pozitív kiegészítője a kisedet rászorultságának és kiszolgáltatottságának szólítása a jászolban. Hogy örömmel és tiszta vágyakkal mondhassunk igent mindarra, ami ajándékként adatik, és elfogadásra vár, és képesek legyünk elutasítani mindazt, ami méltatlan képmásvoltunkhoz — a Jászol és a Kereszt jegyében.



Matthias Grünewald: *Golgota* (Isenheimi oltár)

## EDITH STEIN LEVELE XI. PIUSZ PÁPÁNAK

2003. február 15-én nyitották meg a kutatók előtt a Vatikán Titkos Levéltárának azt a részlegét, amely a Szentszék és Németország 1922 és 1939 közötti (vagyis XI. Piusz pápasága alatti) kapcsolatára vonatkozó dokumentumokat tartalmazza. A korábban nem ismert iratok közül kiemelkedik Edith Stein levele, amelyet 1933. április 12-én küldött a pápának. Az írógéppel írt, lepecsételt levelet az akkori beuroni bencés főapát, Raphael Walzer (Edith Stein lelkivezetője) juttatta el a pápának a Vatikánban tett látogatása alkalmával.

Edith Stein így vall eredeti szándékáról: *„Az utóbbi hetekben folyton azon gondolkodtam, hogy tehetnék-e valamit a zsidókérdésben. Végül megszületett bennem egy terv: minél előbb Rómába utazom, és magánkihallgatáson kérem a Szentatyát egy enciklika kiadására. Ilyen lépést azonban nem akartam önhatalmúan megtenni.”* Érdeklődésére Rómából azt a választ kapta, hogy mivel túl sok a jelentkező, magánkihallgatásra szinte semmi esélye sincs. Ezért döntött amellett, hogy levélben fordul a pápához.

1933 volt az az év, amikor Hitler átvette a hatalmat, s már készen állt az első ötven koncentrációs tábor. Márciusban az alkotmányosság áldozatul esett a nemzetiszocialista önkényuralomnak. Megszűnt a sajtó- és szólásszabadság, csakúgy, mint a gyülekezési jog vagy a levéltitok. Amikor Amerika és Anglia a német áruk bojkottjára szólított fel, a náci 1933. április elsejétől a zsidó üzletek, áruk, orvosok, ügyvédek és tanárok bojkottjával válaszoltak, amivel megkezdődött a zsidók szervezett üldözése.

Egy nappal később nyitotta meg XI. Piusz, a „jubileumok pápája”, a rendkívüli szentévet Jézus Krisztus halálának emlékezetére (az egyház történetében először emlékeztek meg ilyen ünnepelességgel erről az eseményről).

Edith Stein prófétai módon előre látta a zsidók elleni minden elképzelést felülmúló, vad, abszurd, megmagyarázhatatlan és kegyetlen hadjáratot, s azt is megjegyezte, hogy rövid időn belül ugyanez az üldözés vár a katolikusokra is. Arra is figyelmeztet, hogy ha az egyház nem emeli fel szavát a náci népiirtás ellen, az később súlyosan rányomja bélyegét az egyház megítélésére, hiszen „vétkesek közt cinkos, aki néma” (Babits). Lelke mélyéig felháborítja, hogy a náci visszaélnek Krisztus nevével. A tiszta fajiság

melletti propaganda ugyanis keresztény terminológiát használt, a párt kívánt magává az egyházzá, az istenhívők valódi új közösségévé („Wesensmitte”) válni.

Levelének sorsáról s a hozzá fűzött reményéről Edith Stein a következőket írja: *„Tudom, hogy a Szentatyá megkapta a leveletem. Kevés idő múlva áldását kaptam a magam és hozzátartozóim részére. Egyéb nem történt. Később azonban gyakran gondoltam arra, vajon ez a levél nem jut-e néha eszébe. A következő években ugyanis lépésről lépésre bekövetkezett mindaz, amit akkor a német katolikusok jövőjéről előre megírtam.”*

Edith Stein levele fontos írás, de lényegében semmi új adalékkal nem szolgál XI. Piusz pápának és államtitkárának, Eugenio Pacellinek (a későbbi XII. Piusz pápának) egyházi vagy politikai megítéléséhez. Éppen a Szentszék tudta legjobban, mi a náciizmus, és milyen fenyegető veszélyt jelent nemcsak a katolikusok és zsidók, de az egész világ számára. Edith Stein április 12-én írta meg levelét, de nem tudhatta, hogy a Szentszék más személyektől, zsidó szervezetektől, német püspököktől, tábori lelkészeketől számos információt kapott a kialakult helyzetről, s hogy Eugenio Pacelli (XI. Piusz kérésére) már április 4-én utasította a németországi nunciust, Cesare Orsenigót, hogy figyelmeztesse a nemzetiszocialista kormányt: ne üldözze a zsidókat; és kéri a nunciust, hogy tájékozódjon, milyen úton-módon lehetne eredményt elérni. A pápának pedig mérlegelni kellett, segít-e azzal, ha felemeli hangját, vagy csak súlyosbítja a helyzetet.

XI. Piusz 1937. március 14-én tette közzé *Mit brennender Sorge* kezdetű (nem latinul, hanem németül írt) körlevelét, amely a náciizmus bűntettei ellen irányult. Az enciklika a következő szavakkal kezdődik: *„Égő aggodalommal és növekvő rémülettel szemléljük az egyház fájdalmas útját és a hívek nélkülözését.”* A továbbiakban elítéli a náciizmus eszmerendszerét: *„Aki a fajt, vagy a népet, vagy az államot (...) mindenek fölé, még a vallási értékek fölé is helyezi, és azokat bálványozza, az eltorzítja és felborítja a dolgok Isten által teremtetett és akart rendjét.”* A körlevél közzététele azonban a német katolikusok számára kegyetlen üldöztetés kezdetét jelentette, amely csak a második világháború kitörésekor enyhült.

Edith Steinnek ez volt az utolsó hivatalos levele, amelyet mint a Collegium Marianum Német Tudományos Pedagógiai Intézet docense írt alá, tanári pályáját fel kellett adnia. Még

ugyanabban az évben belépett a kölni kármelita kolostorba. 1942. augusztus 9-én Auschwitzban halt vértanúhalált. II. János Pál pápa 1998-ban avatta szentté.

Az alábbiakban a teljes levelet közöljük, szövegű fordításban.

TÓZSÉR ENDRE

Szentatyá!

A zsidó nép gyermekeként, aki Isten kegyelméből immáron tizenegy év óta a katolikus egyház gyermeke vagyok, bátorkodom a kereszténység atyjának tudomására hozni azt, ami németek millióit aggasztja.

Hetek óta olyan eseményeknek vagyunk szemtanúi Németországban, amelyek teljesen semmibe veszik az igazságosságot és az emberességet, a felebaráti szeretetről nem is beszélve. A nemzetiszocialista vezetők éveken át szították a zsidók elleni gyűlöletet. Most, hogy a kormányzati hatalmat a kezükbe vették, és követőiket felfegyverezték — akik között bizonyíthatóan bűnözők is találhatóak —, a gyűlölet elvetett magvai kikeltek. Mostanáig még megengedte a kormány, hogy törvénytelenések történjenek, de arról, hogy ez milyen mértékű volt, nem lehet képet alkotni, mert a közvéleményt elhallgattatták. Amennyire személyes kapcsolataim révén meg tudom ítélni, egyáltalán nem elszigetelt, kivételt képező esetekről van szó. Külföldi véleménynyilvánítások nyomására a kormány „enyhébb” módszerekre tért át, és kiadta a jelszót: „Egyetlen zsidónak sem görbülhet meg még egy haja szála sem!” Bojkott-nyilatkozatával azonban, amellyel megfosztja az embereket gazdasági tevékenység kifejtésétől, polgári méltóságuktól és hazájuktól, sokakat kétségbeesésbe kergetett: az utóbbi héten pusztán a személyes ismeretségi körömben öt olyan öngyilkosságról szereztem tudomást, amelyek ezeknek a támadásoknak a következményei. Meggyőződésem, hogy olyan általános jelenségről van szó, amely sok áldozatot fog még követelni. Sajnálhatjuk, hogy szerencsétleneknek

nem volt elég belső tartásuk sorsuk elviselésére. A felelősség, ha nagyrészt azokat terheli is, akik erre kényszerítették őket, ám azok szintűgy felölősek, akik szótlanul túrik mindezt.

Minden, ami történt, és ami ma is nap mint nap történik, egy magát „kereszténynek” nevező kormány műve. Hetek óta várják és remélik nemcsak a zsidók, hanem hűséges katolikusok ezrei Németországban — és gondolom, az egész világon —, hogy Krisztus egyháza fel emeli szavát, hogy megakadályozza ezt a visszaélést Krisztus nevével. A fajnak és az államhatalomnak ez az istenítése, amellyel a rádió minden nap tömi az emberek fejét, nem nyilvánvaló eretnakség-e? A zsidó vér elleni megsemmisítő hadjárat nem meggyalázása-e Megváltónk, a Boldogságos Szűz és az apostolok emberi mivoltának? Nem áll-e mindez szöges ellentétben Urunk és Üdvözítők viselkedésével, aki még a keresztben is imádkozott üldözöiért? És nem sötétolt-e ennek a Szentévnnek a krónikájában, amelynek a béke és a kiengesztelődés évének kellett volna lennie?

Mi mindannyian, akik az egyház hűséges gyermekei vagyunk, és éberem figyeljük a Németországban uralkodó állapotokat, az egyház megítélése szempontjából a legrosszabbtól tartunk, ha a hallgatás még sokáig tart. Meggyőződésünk szerint ez a hallgatás nem lesz képes arra, hogy a békét a jelenlegi német kormánnyal tartósan elérje. A katolicizmus elleni harc átmenetileg még csendben és kevésbé brutális formákban folyik, mint a zsidóság elleni, ám nem kevésbé szisztematikusan. Nem telik el hosszú idő, és Németországban a katolikusok nem tölthetnek be többé semmilyen hivatalt, hacsak nem hódolnak be feltétel nélkül az új politikai irányzatnak.

Öszentsége lábaihoz borulva kérem apostoli áldását.

DR. EDITH STEIN  
(sajátkezű aláírás)

a Német Tudományos Pedagógiai Intézet docense  
Münster, Collegium Marianum

## NACVINÁK GERGELY ANDRÁS: A SZEM BŐJTJE

Nacsinák Gergely András könyve első ránézésre az ortodoxia ikonfestészetéről szóló tanulmánygyűjtemény. Valójában ez a téma- és műfaj-meghatározás egyaránt félrevezető. Senki ne tolja félre e könyvet azzal, hogy őt az ikonok nem érdeklik különösebben! Mert az mindazoknak melegen ajánlható, akiknek fontos a keresztény hit és annak jövője — bármelyik keresztény felekezethez tartozzanak is.

Nem kétséges, hogy *A szem bőjtjét* kevés kivételtől eltekintve olyanok fogják olvasni, akik *nem* az ortodox kereszténység világában nőttek fel, akik az ikonokhoz a nyugati kultúrában formálódott szemmel, szívvel, értelemmel közelítenek. Ezek a megértési feltételek pedig óhatatlanul feszültségben vannak azzal, ahogy maga az ortodoxia tekint önmagára és ikonjaira. Ezért telitalálat a könyv műfajának megválasztása. Ugyanis nem tárgyak hasonlósága alapján ronkítható tanulmányok csokrát tartjuk kezünkben, de nem is egy szigorú strukturájú, egységes gondolatmenetet kifejtő értekezést. Inkább azt mondhatjuk: *egy könyvről van szó*, ami *különböző műfajú* írásokra (esszékre, hol tudományos igényű, hol csak alapismereteket nyújtó tanulmányokra, sőt néhol úti élmény-beszámolókra) tagolódik, mely írások azonban mind *ugyanazt* veszik célba: utat készítenek az ikonfestészet által kifejezett legmélyebb valósághoz.

A könyv tehát nem egy, az olvasó számára legfeljebb a mű végén felsőléli összkoncepcióból indul ki, hanem „alulról”, konkrét kérdések, jelenségek, sőt egy-egy ikon felől. Ez egyrészt megfelel annak a tényleges élethelyzetnek, ahogy „mi” nyugati olvasók leginkább találkozunk ezzel a világgal — más tanulmányok során valamely sajátos kérdésre bukkanva, betévedve egy ortodox istentiszteletre, vagy megcsodálván egy alig értett, ránk mégis mélyen ható ikont —, másrészt ismerős megközelítésmód ez az indukzív gondolkodásra hajló nyugati ember számára.

Ez a műfajválasztás teszi lehetővé, hogy a könyv valóban a várható olvasóknak szóljon, számukra legyen informatív, de mindenképp fölért minden egyes írásban a lényegre koncentráló. Merthogy a könyvnek van *egy* lényege, amit nem elhalványít, hanem kiemel a sokféle téma bemutatása. Csak ízelítőként a tematikus gazdagságból: az első három, „diakrizisnek” nevezett írás alapfogalmak tisztázásával akar várha-

tó akadályokat elhengeríteni a nyugatról érkező ember útjából, hogy azután a kötet címadó tanulmánya hasonló célból arra késztesen, hogy kritikusan reflektáljunk a belénk ivódott — a szó szoros értelmében vett — látás-módra.

Az *Istenszülő oltalma* című írás némi huncutsággal olyan ikontípust mutat be elsőként, amit „egy látomás látomásának” nevezhetünk, ami így joggal remélhető, hogy felvillanyozza az (ön)reflexiók szövevényében otthonos mai embert. Az ikon színeiről írva olvasunk az ikonfestés számára kánonként szolgáló kötelező hagyomány és az individuális alkotás szabadságának egymáshoz való viszonyáról — hogy néven nevezessék a farkas, hogy lássuk, mennyire igaz az ortodox kultúra individuumot felszámoló jellegére vonatkozó toposz. Külön kis írások foglalkoznak a keleti egyház 12 kiemelt ünnepével, azok ikonjaival. Sok mindent megtudhatunk az ikonfestészet létrejöttéhez vezető történelmi folyamatról, a technikai feltételekről, csakúgy, mint az ikon-ikonosztáz-templom viszonyrendszerről, vagy — a hagyományos ikonfestészetet Görögországban a 20. században felújító Fótisz Kondoglu kapcsán — az ortodoxia mai viszonyáról saját ikonfestészeti hagyományához.

Ez a műfaji és tematikus sokszínűség teszi lehetővé, hogy az ikonfestészet irodalmának két alapvető irányzata megjelenjen. A kritikai történettudomány illetve művészettörténet szemléletmódja is (amelynek talaja természetesen a nyugati tudományosság), és a teológiai-spirituális is (ahogyan az ortodoxia maga érti ikonjait). Bár a kettő között ma már természetesen van párbeszéd, e dialógusnak igen rögös az útja. Nacsinák Gergely András alapvető igénye az ortodox felfogásé, mégsem csak kötelező penzumként tudja le kötelezettségeit a másik irányba, hanem komolyan végigvitt elemzésekben jelenik meg ez a szemléletmód is. Az általa használt terminológia szerint így beszélhetünk az ikonfestészet létrejöttének *külső és belső* feltételeiről — s még ha ez a megkülönböztetés vitatható, vagy legalábbis leegyszerűsítésnek tűnik is, létjogosultságot biztosít mindkét oldalnak.

A „belső” szemléletmód elsőbbségét az az alaptétel biztosítja, hogy az ikonok gyökeresen *más jelenségnek* tekintendők, mint a nyugati kultúra műalkotásai, beleértve a hasonló funkciójú(nak tűnő) szentképeket. Míg Nyugaton még a szentképek is megmutatnak, ábrázolnak valamit — tehát alapvetően Én-Az viszonyrendszerben léteznek —, addig az ikon megszólít,

Én-Te viszonyban akar lenni a rá tekintővel. Merthogy minden, ami ikonnal kapcsolatos — annak készítése, szemlélése (no és magyarázása is) —, tisztán vallási aktus. Innen nézve például érthetővé válik, hogy az ikonfestészetben miért „felejtenek el” számos, az antikvitástól örökölt festészeti fogást, és ábrázolják például a szenteket mindig szemből, miért „nem ismerik” a perspektívát, a teret, a természetes fényviszonyokat — egyáltalán a természetet. Az ikonok ugyanis nem fizikai, hanem *metafizikai valóságot* kívánnak ábrázolni, pontosabban közvetíteni.

Ez pedig azt jelenti, hogy az ikonok csak *egy megjelenési formáját* jelentik annak a valóságnak, ami más módokon is hozzáférhető az ember számára a templomépítészetben, a himnuszalkotásban, a teológiában, és mindenek előtt a liturgiában. Nem arról van szó, hogy a felkészült elemző kellő történelmi távlatból megállapítja hasonló gondolatok, stílusbeli jellegzetességek létét egy adott kor kultúrájának különböző megnyilvánulási formái között, hanem arról, hogy mindezeknek az alkotásoknak van egy alapvető, tudatos szándéka, hivatása. Ez akkor is így van, ha a tudatosulás sok évszázados folyamat, s ha a könyvben a felmutatni szándékolttól *theologia perennis* történelmi kibomlásának bemutatása kicsit túl egyenes vonalú. Gyönyörűen érzékelteti ezt az alapgondolatot a kötet utolsó előtti írása, amely a „nem szemlélhető ikonról” szól, a hangból épült ikonról, az egyik nagy himnuszalkotó, Szír Szent Efrém kapcsán. Ez az a pont, ahol egy nyugati művészettörténész azonnal „Out”-ot kiált — az ikonokról elmélkedő pedig értetlenül néz rá vissza.

No de ha az ikonfestészet lényege valóban annak teológiája, adódik a kérdés: igaz a van-e — most már nem a szerzőnek az ikonokra, hanem az ikonoknak ránk nézve? A kérdés jogos, és mégsem az, legalábbis nem az a teológiai irányzatok közötti teológiai viták értelmében. Nem csak azért nem, mert az ikonokkal való teológiai beszélgetésben nem csak a „beavatottak”, a teológiailag képzettek vehetnek részt.

A kötet írásai egyre-másra hozzák eléink az ortodox teológia gondolatait, kérdéseit és döntéseit. Az ezekkel való szembesülés szokatlan élményt jelent a nyugati kereszténységben otthonos ember számára. Kevés kivételtől eltekintve ismerősök a fogalmak, az alapvető dogmatikai tételek, hisz a világkereszténység majdnem teljes egészének közös kincséről, az első ökumenikus zsinatok által rögzített alapokról van szó, a Szentháromságtanról, a krisztológia alapösszefüggéseiről. Az otthonosság érzése mégis váratlanul vált át újra és újra a legnagyobb csodálkozásba. A megszokottól egészen eltérő

összefüggések, távlatok, tendenciák bomlanak ki szó szerint „szemünk láttára”, hiszen sokszor még a kép is megtalálható a könyv végén, mellyel teológiai vitát folytathatunk.

Tehát, igazuk van-e az ikonoknak, elfogadható-e teológiájuk? Természetesen lehet ösztönösen „a pisztolytáskához kapni”, lehet felidézni érveket és ellenérveket a hitvitázó irodalom hatalmas tárházából, különösen is akkor, amikor az ikonok teológiai hátterének felvázolásánál konkrét és a saját, katolikus vagy protestáns meggyőződésünktől eltérő kitételekkel találkozunk. Az ikonokkal való teológiai beszélgetésnek van azonban egy másik, ezt részben megelőző, részben helyettesítő, részben átformáló lehetősége. Teológiai tételeket nemcsak egymással szembehelyezni lehet, hanem lehet azokban elmélyedni, megpróbálni teljesebben megragadni jelentésüket. Lehet ebben a társalgásban mélyebb, tisztább megértésre és hitre jutni. Merthogy nemcsak az ikonok hasonlítanak a (verbális) teológiára, hanem az is az ikonokra — és mindkettő az összes többi módra, ahogy a lényeg, maga a keresztény hit misztériuma kifejezésre jut az e földi valóságban csak töredékesen látó, halló, megértő ember számára.

Bár ma, az újpogányság korában talán nagyobb szükség van rá, mint bármikor korábban, ennek a könyvnek a segítségével nem csak az ortodox keresztény hagyománnyal találkozhatunk, amiből a legnagyobb nyitottság esetén is valószínűleg sok minden idegen, a magunk számára nem integrálható marad. Ezzel Nacsinak is tisztában van. Sőt, az ortodoxiát oly vonzónak mutató könyvben újra és újra megszólal a figyelmeztetés: a kereszténység keleti hagyománya nem az a kódös miszticizmus, melyben öntudatlanná szédülhet a megfáradt nyugati ember agya. A Nyugaton megízeltlenül sőt senki ne akarja jobb híján az ortodoxiával megporcukrozni. Ezért olyan fontos a miszticizmustól elválasztani az igazi misztikát (mely a harmadik, a talán legjobb és legfontosabb „diakrizis” célja).

A párbeszédén túl mást is tanulhatunk e találkozásból: azt, hogy jobban viszonyuljunk saját hagyományunkhoz is. Tanulhatjuk belőle saját értékeinkben keresni a legmélyebbet, azt a hitforrást, amiből azok táplálkoznak. Természetesen a nagy katolikus festők, vagy Bach zenéje nem olyan szigorú teológiai alapokra épülő kánonhoz igazodik, mint az ikonfestészet, és ezért sokkal könnyebben tévesztjük szem elől a legfontosabbat. Pontosan ezért fontos megismerni azt az ikonfestészetet, ami a lehető legnagyobb intenzitással igyekszik kifejezni a keresztény hittapasztalatot. (*Kairosz*, Budapest, 2003)

ZALATNAY ISTVÁN

## XERAVITS GÉZA: ÁTALAKULÓ HAGYOMÁNYOK

### Tanulmányok a qumrâni közösség, a korai zsidóság és a születő kereszténység irodalmáról

A szerző bevallása szerint az érdeklődő olvasó több év kutató munkájának az eredményeit tartalmazhatja kezében. A kötetben szereplő tizennégy tanulmány csokorba gyűjtése azért is mondható örvendetesnek, mivel így a magyar olvasókör számára azok is hozzáférhetőkké válnak, amelyek eredetileg rangos nemzetközi szakfolyóiratokban jelentek meg. Egymáshoz való kapcsolódásuk révén pedig gazdag áttekintést nyújtanak egy vallás- és kultúrtörténeti szempontból igen fontos és meghatározó kor (Kr. e. 3. – Kr. u. 1. sz.) zsidó irodalmáról, illetve betekintést engednek abba, hogy a születő kereszténység első irodalmi alkotásai miként kapcsolódnak ehhez az irodalomhoz. A tanulmányokból (lásd például *Qumrân messianisztikus elképzelései és a korai kereszténység*, 137–158; illetve *Korai zsidó modellek a Boldogságmondások irodalmi formájához*, 159–170) körvonalazódik az a zsidó vallási és szellemi háttér, amely joggal tekinthető annak a melegágyának, amelyben fokozatosan kibontakozik majd a Názáreti Jézust Krisztusnak vallók közössége.

Felépítését tekintve a kötet négy részre tagolódik. Az *Általános Tanulmányokat* tartalmazó első részt (11–36) már csak azért is kiemelném, mivel az a vallásköziség, vagyis a „különböző vallások egymást gazdagítják, avagy egyszerűen csak adott rendszerüket új szempontokkal színező kétoldalú viszonyá”-nak (13) a tárgyalása mellett a kánon kérdését is felveti a zsidóságon, illetve a qumrâni közösségen belül. Ezt követi az *Ószövetségi alakok újraértelmezései* című második rész (37–102). Az itt olvasható *Megjegyzések az 'Emberfia' alakjának egyes korai zsidó értelmezéseire* című tanulmány (92–102) segíthet az Újszövetségben is szereplő kifejezés jobb megértésében és eszmetörténeti háttérének a megismerésében. A harmadik rész az *Ószövetségi témák feldolgozásait* (103–133) tartalmazó tanulmányokat tömöríti. Itt elsősorban a Jézussal is kortársnak mondható *Qumrân messiási elképzeléseinek korai történetére* (123–133) hívnám fel a figyelmet, hiszen ez a teológiai téma — a Messiás-várás — a Krisztus-hívők közösségében is központi fontosságú. A negyedik rész *Az Újszövetség korai zsidó örökségét* (135–182) elemző három tanulmányt

tartalmazza, melyek a születő kereszténység és a kortárs zsidóság teológiai reflexiói közötti párhuzamokra igyekeznek fényt deríteni.

A kötet egyetlen 'szépséghibája' a nagyon is vitatható „korai zsidóság” kifejezés használata, helyesebben szólva annak a meg nem magyarázása. Mihez viszonyítva „korai” ez a hellenisztikus kori zsidóság? Ennek fényében hogyan értelmezhető a babiloni fogság előtti korhoz való viszonya? A terminológiai bizonytalanságról tanúskodó angolszász szakirodalommal ellentétben a francia már jó két évtizede következetesen az *intertestamentáris (szövetségközi)* kifejezést használja, és a jelek arra mutatnak, hogy a különböző nyelveken (az angolt és a németet is beleértve) egyre inkább ez a meghatározás kezd elfogadottá válni. Talán magyarul is megmaradhatunk emellett.

Szépséghibája ellenére, az egyes tanulmányok módszerét, felépítését és tartalmát tekintve — a külön-külön hozzájuk kapcsolódó szakirodalmi tájékoztatóról nem is beszélve —, ez a kötet vitathatatlanul kiemelkedő teljesítménynek tekinthető a hazai szakirodalomban. Beszédesen tanúskodik arról, hogy megfelelő hozzáállással és hozzáértéssel itthon is nemzetközi színvonalúra lehet emelni a vallástörténeti kutatást.

Külön ki kell még emelni a kötet értékét növelő fontosabb kifejezések magyarázatát (188–189), valamint a használatát megkönnyítő idézett szerzők (190–193) és idézett helyek (194–203) mutatóit. Kétségtelen, hogy Xeravits Géza személyében reményteljes kutatót és felkészült szakembert üdvözölhetünk, akinek további műveit érdeklődéssel várjuk. (*L'Harmattan*, „Coram Deo”, Budapest, 2003)

JAKAB ATTILA

## AKATHISZTOS KÖNYV

Magyar nyelven először látott napvilágot a bizánci műfajú dicsérőnekek, a Görög Katolikus és az Ortodox Egyházban egyaránt kedvelt akathisztoszok, az „álva mondott himnuszok” egész kötetre való gyűjteménye.

A himnuszköltészet e különleges darabjairól a Vigilia hasábjain a közelmúltban (2003. 12) már szót ejtettünk. Az akathisztosz hymnoszok magyar nyelven való megjelenésének azonban gazdagabb a története, mint amiként feltételeztük (amit a Vigilia több olvasója is jelzett). A legrégebbi, leghíresebb dicsérőnekeket, az Is-

## ÖRÖMSZERZŐ KÖLTŐK

tenszülő Szűz Máriához, illetve az Édes Jézushoz szóló „akafasztokat” (régii görög katolikus szóhasználat) egy ungvári kiadású görög katolikus imakönyvben már az 1890-es évektől több ízben is közreadták. A magyar nyelvű ortodox szertartás- és imakönyvekbe mindeddig csak az Istenszülő akathisztosz himnosza került be, amely egyúttal a szertartásrend része is (Nagyböjt ötödik hetében); ezenkívül még néhány folyóiratban és egyéb kiadványban, elsősorban jelenhetett meg e műfaj pár darabja, ezáltal is jelezve a hívők igényét ezeknek az imádságoknak a közzétételére és megismertetésére.

Éppen ezért kíváltképpen meglepetésünkre és őszinte örömünkre szolgál, hogy több mint ötszáz oldalon immár magyar nyelven olvashatjuk ennek a számos országban ma is élő, imádságos költészetnek a legszebb alkotásait. A válogatás, amely minden bizonnyal több orosz nyelvű akathisztosz-köteten alapul, valóban széles körű: megtaláljuk benne a Krisztushoz és az Istenszülőhöz fűződő ünnepektől kezdve a legnagyobb szentek, többek között Szent Demeter, Csodatévő Szent Miklós és Szent Katalin, valamint a magyar származású Szent Mózes tiszteletére, emlékére írott dicsőítőéneket is. (Ez utóbbi akathisztosza némileg átdolgozva már korábban, 1997-ben megjelent Ivancsó István Magyar Mózesről szóló könyvében.)

A kötet fordítója, Lakatos László nehéz feladatra vállalkozott: nem csupán azért, mert negyvenöt dicsőítőéneket ültetett át magyar nyelvre, hanem azért is, mert az akathisztoszok „hagyományosan” bonyolult, grammatikai-szintaktikai kötöttségekben bővelkedő nyelvezetét nem könnyű anyanyelvünkön gördülékenyen visszaadni. Ez a nehézség a narratív jellegből is adódik: az egyes himnuszokban verses formában kerül sor a szentek életének, illetve az ünnepek történetének, eseményeinek elbeszélésére, miközben a legmélyebb hitigazságokat a költészet változatos stíluseszközeivel ragadja meg az alkotások (többnyire ismeretlen) szerzője.

A Kárpátalján kinyomtatott akathisztosz-gyűjteményt a szertartáskönyvek egyszerűsége, méltósága jellemzi. Az egyes dicsőítőénekeket jól előkészítik a tematikájukhoz szorosan kapcsolódó pár mondatos bevezetők, illetve ugyanitt az adott ünnep kiemelt tropáionja (éneke), valamint — mindezekkel tökéletes egységben — egy-egy szép ikon látványa. Ekként válhat ez a könyv sokak számára lelki örömet és imádságos elmélyülést egyszerre adó, különleges, vizsgálató olvasmánnyá. (*Csomai Görög Katolikus Egyházközség, Beregszász, 2003*)

HAVASI ÁGNES

Éppen könyveimet rendeztem, s a múltba révedve forgattam Török Sophie és Kótzsián Katalin 1947-ben a Cserépfalvinál megjelent, apámnak dedikált gyűjteményét, a *Költőnők antológiáját*, amikor csomagot hozott a postás, s a papírburkolatát lefejtve ugyanez a könyv került elélem, mintegy annak bizonyosságául, hogy bármennyit beszélünk is a versek iránt tanúsított vonzalom kihűléséről, azért a költészet nem halt meg, merész kiadók jóvoltából újra meg újra szembesülhetünk a múlt és a jelen lírájával, s ez annak reményét kelti, hogy az értékek iránti érzékenységünk sem szűnik meg végérvényesen.

Török Sophie bevezetőjében egy izgalmas kérdés is fölvetődik: nevezetesen a műfordítás, mint beleérző és értelmező tevékenység mikéntje. A kérdést az a tény tette (teszi) időszerűvé, hogy a költőnők versét jórészt férfiak tolmácsolták, s így — mint a bevezetőben olvassuk — egyik-másik műalkotás élesebb kontúrokat kapott. S ha az általa válogatott magyar költőnőket olvassuk, ezekben többnyire valóban érezni a „női lélek” ihlető jelenlétét, azt a finomságot, amely például Kaffka Margit líráját hatja át. Azóta azonban a versízlés és vele a műfordítás gyakorlata is módosult. Nemes Nagy Ágnes költészetét vagy műfordításait aligha nevezhetjük nőiesnek, ugyanolyan pontos és hiteles, mint férfitársai. Mindenesetre felhőtlen örömmel lapozgathatunk a gyűjteményben, amelyben az emberi érzések és vágyak a legkülönbözőbb hangszerelésben szólalnak meg. Hadd idézzem példaképp a 13. században élt Mechtild von Magdeburg tiszta, szép könyörgését: „Üdvözlégy, örök élő Isten! / Enyém vagy mindenek felett. / Végtelen az én öröömöm, / hogy őszintén beszélhetek veled. / Ha ellenségem űz nagyon, / te tárt karod közé futok, / hadd sírjam ott ki bánatom, / ha hozzám hajolsz kegyesen...” (Rónay György fordítása).

A vers és vele az ízlés változása, kitágulása honi földön alighanem Tandori Dezsővel kezdődött, de legalább ilyen fontos a Londonban élő, a hazai irodalomban is egyre inkább helyére kerülő Határ Győző ösztönzése is. Sokoldalú, olykor meghökkenítő, máskor derűt fakasztó, játékos, mégis komoly életművét a legkülönbözőbb műnemek jelenléte teszi teljessé, amelyeknek közös jellemzője a létről és a művészetek szerepéről történő, egészen egyéni eszmélkedés. Nem véletlen, hogy egyik legtalálóbb méltatását filozófusnak, Hanák Tibornak köszönhetjük. Minden tiszteletünk G. Komoróczy Emőkéé, aki a hatalmas terjedelmű életművet most monográfiában tekintette át: kiemelve újdonságait, amelyek közül nyomatékkal értel-

mezi az író egyik legfontosabb törekvését, a műfaji határok felbontását. Mindezt a modern irodalom egyik jellegzetes tónusával, nem kevés iróniával teszi, annak gesztusával, aki pontosan tudja, hogy töredékesen látunk, az egészet nem birtokolhatjuk. A monográfus pontosan érzékeli és hitelesen jeleníti meg az író műveinek mozgóhatárát, jó és rossz küzdelmét, amelynek végeredményét majd az idő dönti el. Határ Győző műveinek sorsát is erre a jótékony időre bízta, szerencsénkire ez a pályakép segít a tájékozódásban, s közelebb visz egy nagyszabású írói kísérlet megértéséhez.

Tóth Árpád, aki élesszemű kritikusa is volt kortársainak, egy verseskötet ismeretében idézte Diderot paradoxonát: „akkor cselekszik-e helyesebben a művész, ha átengedi magát érzelmei bőségének, vagy ha öntudatos józansággal, mestersége korlátainak hűvös szemmelátartásával beszél akkor is, mikor könnyeket akar kicsalni a szemekből!” A francia bölcselő a színészre célozott, de nyugodtan behelyettesíthetjük a művész helyébe a költőt, s a beszéd helyébe az írást, s máris eljutunk korunk lírai költészetének legnagyobb, nyitott kérdéséhez. Gondolkodás fegyvelme és az érzés bősége Egyszerre jellemzi például Fecske Csaba költészetét, amelynek vonzó sajátja a játékoság is. Új kötete önvallomások mellett verseket is tartalmaz, s ezek közül nem egy azt bizonyítja, hogy nemcsak a természetleírás a költő erőssége, hanem a beleélés is. Emlékezetes *Várakozás* című szonettje: „az Úr kiválasztotta Mária / vagyok Názáret városából / egy kert szerény virága kis buta / akire anyja néha rászól // mit sem tudok és mit sem értek én / teszem a dolgomat főzök mosok / imát mormolok szobám rejtékén / mitől van az hogy szívem úgy sajog // csodálkozom mi volt ez Gábrriel / nem érthetem testembe mért jön ő / hiszen kövek közt elvetél a mag // előre félem mit hoz a jövő / kételkedem de lelkem énekel / Uram belém törölted arcodat.” Önelemzése, önvizsgálatai azt éreztetik, hogy küzdelmesen ugyan, de megteremtette belső egyensúlyát, amely harmonikus, kiegyensúlyozottá, értékek letéteményesévé formálta líráját.

Az egyensúlyért vívott küzdelem győzelmi esélyei mutatkoznak Barna T. Attila *Félfárbócon* és Baán Tibor *Lombhullató idő* című kötetében. Egyikük sem kezdő, Baán Tibor a középnemzedék tagja, Barna T. Attila is túl van a harmadikon. Közös jellemzőjük a harmóniára, az áttetszőségekre való törekvés, jóllehet Baán Tibor szemléletmódjára, verskultúrájára az avantgárd is hatott, nem véletlenül biztatta pályakezdőként Kassák Lajos. Tehetségük igazolására kicsit önző módon Barna T. Attila Rónay György emlékének szentelt *Ősz Szárszón* című versét

idézem: „Néhány megmaradt dália / hideg sárga lobogása a kertben, / s túl a tó, a szenvedélytelen / hullámlás, mely, te tudtad, halhatatlan, / bár a hullámok halandók; / szép fegyelme a pusztulásnak, / nem jelzi még, csak olykor, zizegő nesz, / ahogy vén diófád /tünődve ejti egy-egy levelét; / mint utolsó vers, olyan egyszerű ez, / lent füvek, gyümölcsök csillogó csendje, / fent üres, ragyogó kék derű.”

Lehet, hogy meghaladott ízlésre vall, de én ezt a csillogó csendet és kék derűt kedvelem, s azt remélem, a líra ezt jeleníti meg további története során.

(Az ismertetett kötetek adatai: Török Sophie – Kótzian Katalin: *Költőnők antológiája*. Nap Kiadó, 2003; G. Komoróczy Emőke: *Határ Győző életműve*. Stádium, 2003; Fecske Csaba: *Szárnyak, gyökerek*. Gonda Könyvkiadó, 2003; Baán Tibor: *Lombhullató idő*. Hungarovox Kiadó, 2003; Barna T. Attila: *Félfárbócon*. Hungarovox Kiadó, 2003)

RÓNAY LÁSZLÓ

## PIARISTA ISKOLADRÁMÁK I.

A *Régi Magyar Költők Tára* sorozat újabb tagjával ismerkedhet meg az olvasó: a protestáns, minorita, pálos és jezsuita iskoladrámákat követően megjelent a piaristák által tanulmányi célokra írott drámák első kötete is. Huszonegy szöveget (drámát, színlapot és közjátékot) közölnek benne betűhíven, szakszerű jegyzetekkel és magyarázatokkal ellátva. Ezek közzétételük formában maradtak fenn, többségük most jelenik meg először. Témájuk rendkívül változatos, kezdve az ószövegségi történetek színrevitelétől a vérbő humorú, népies meseszálal szőtt komédiáig. Előadták külföldi szerzők drámáit is, mint Terentius, Plautus vagy Molière, igaz, kellőképp átírva. Dugonics András például így jellemezte Plautustól átvett *Menekmus* című drámáját: „Magyarra fordított, s — motskaiból ki-tisztított.”

Hazánkban 1642-ben telepedtek le először a piaristák, Podolin városában. Néhány év múlva már többek közt Nyitrán, Debrecenben, Veszprémben, Vácott és Pécsen is alapítottak rendházakat és iskolákat, ahol jobbára szegény sorsú gyermekeket tanítottak. Bár a rendalapító, Kalazanci Szent József tiltakozott az iskolai színház ellen, később mégis nagy szerepet kapott az oktatásban. Jellemformáló, erkölcsösségre nevelő szerepe volt, a tanulók megismerkedhettek az egykor élt szentek és hősök életével, s nem utolsósorban megtanulhatták a színpadi szereplést.

Természetesen a vígjátékok sem nélkülözik az erkölcsjavító, nevelő célatot: Hagymási Imre vígjátéka a lopás szégyenletességét és következményeit állítja példának az ifjak elé, míg a

kötetben olvasható másik írása a nagyravágyás megcsúfolásáról szól. Hasonló elgondolás alapján szerkesztették meg a tragédiákat, tragikomediókat is: Benyák Bernát drámájában királytükörként is értelmezhető jó tanácsokat ad a zsidó főpap Joásnak, Júdea ifjú királyának. Mondanivalójának lényege: „Ugy iparkodjál, hogy a' te erköltseidet szeresse, tsudálja a' nép-ség, az Úr Istennek pediglen kellemetessek legyenek.” Története azt példázza a mindenkori közösségnek, hogy az Úr türelmes, időt ad a gonoszoknak a megtérésre, kipróbálva ezzel övéinek hitét és hűségét is. Később azonban annál nagyobb kínokkal fizet meg a vétkes, jelen esetben Athália, a bűnös királyné.

A drámákat olvasva nem kerülheti el figyelmünket az ékes magyarsággal írott szöveg szépsége, elevensége; példaként a kötet bármelyik oldaláról lehetne idézni. Érdemes figyelni a drámákban előforduló népies, ízes élőnyelvi fordulatok jelenlétére is. A vígjátékokban eleve adott a lehetőség a nem konvencionális elemek szerepeltetésére. Hagymási Imre *Garabontzás László* című vígjátékából idézünk, ahol a címszereplő ily módon hozza tudomására jókívánásait: „Hogy a patvar nem tudta meg emészteni a tőkkel bélelt fejű emberét...”, avagy egy másik szereplő szájából: „Eregy akár a tatár ország szélére, bornyu bőrrel bélelt, kaba elméjű bolond.”

Olyan színművekben is találkozhatunk hasonló elemekkel, melyeknek témája akár kizáró ok is lehetne a köznapi megnyilvánulások szerepeltetésére. Dugonics *József eladatása* című drámájában Lévi így zúgolódik öccse ellen: „Ne busui, meg mutatom, hogy nekedis csak kettő az orod luka, mint nekem, Te sem vagy jobb a Deakné vásznánál!” Feszültséget csökkentő szerepe lehetett Jákob fiainak komikus jelenete is: Simeon pálinkát ad testvérének, akit „kődök csömör gyötör”. Utóbbi a nedűt drágább medicinának nevezi „minden mesterséggel szörzött orvosság-nál”. Simeon jó tanácsa: „minden reggel ély vele, nincs az a nyavala, mellyet ki nem űz belőled”.

Sokatmondó az alábbi Bolla-idézetet „A többi merő játékos költemény”, azaz a műfaji köztötségeken, a hagyományon és a rendi szabályokon túl minden egyes darab egyedi vonásokat hordoz. Lehet ugyan, hogy kevés volt az eredeti gondolatot megfogalmazó drámaíró (a fordítások, átvételek miatt), de ezen az alapon túljutva akár az elkészült szövegek nyelvezetét, a komikum megjelenési formáit tekintve is igazi magyar művekként kell számon tartani őket. (*Akadémiai Kiadó — Argumentum, Budapest, 2002*)

KIS TÍMEA

## TÖRMÖR LÉTIGAZSÁGOK Hajdú László festményei a ráckevei Keve Galériában

Hajdú László pályaszakaszait szemlélve nem hangozhatik túlzónak a kérdés: a magába mélyedésnek egyáltalán vannak-e határai? Ez a bölcselemmel telített befelé fordulás, paradox módon, a nyíltságnak olyan tárnáit nyitotta meg, amelyekben a képszerkezeten, a színvilágon túl világosan látszik — jóllehet nem látványelem — egy, a szakralitással valamiképp érintkező különleges érték is. A megfestett, bensőből jövő *csönd*. Nem harsog, nem tolakszik, a horizont fölötti és alatti tartományt: az eget és a földet nem akarja átrendezni. Egyszerűen csak van. A lazúrosan festett rétegek *időkazamatáiban* éppúgy, mint a tér illúzióját keltő — egymáshoz való viszonyukban mindenképpen drámai — vonalakban.

Ennek a különleges *fénnyel kísért csöndnek*, bár Hajdú vonzódik (vonzódott) a konstruktív lírai formákat átjáró, vonalárkait mélységben kihangsúlyozó sugarakhoz, semmi köze Caspar David Friedrich és Turner romantikus panteizmusához (holott mindkét klasszikus fényírót kedveli). Sokkal inkább rokon Barcsay Jenő megszenvedett, valaminő belülről jövő mélység lámpáit „működtető” feketéivel. Csakhogy Hajdú több színből álló idő- és emlékezésrétege mélytűzűvé válván is „kifehéredik”, azt sugallva a nézőnek, hogy a festő számára létigény, mert a fizikai jelenségnél mindig valóságosabb ez a tisztulás. Vagyis az egyszerűsödés belső parancsra történik. A művész nem egy külső szemhez, az ismeretlen néző szeméhez és elvárásaihoz igazodik, hanem saját rendjéhez.

Az évtizedek alatt többször átrendeződött pálya új és új szakaszai azt bizonyítják, hogy a korai nagy hatású, expresszív „tájélmény” — noha a végtelen illúzióját keltő tengert már akkor is a *látomás* éltette — fokozatosan átalakult. Egy kis túlzással: a lélek síkjára költözött. Maga után vonva az egyetemes kultúra, főképp a kereszténység, és az ókortól máig hullámozó „szentek” — egy misztikus gondolkodó, egy reneszánsz festőklasszikus, egy fénytől itasult látnok (ugyancsak piktor), egy, Erdély aranyát s vele együtt a kompozíciós rend és a tartás fegyelmét Szentendrére hozó hallgatag — világképét, erkölcsét, gondolati fegyelmét, alkotásvágyát. Ha, akár nyomvonalakban, fölidézzük ezt a mérhetetlen gazdagságot, azonnal kiviláglik, hogy Hajdú Lászlónak volt honnan visszavennie. Minthogy meditatív alkat — ez korántsem jelent érzelemszegénységet —, jelképekre redukálódott festői világát belső tükörként

használja. Ez a szakraizálódó én, jöllehet az erkölcs nem csak isteni tulajdonság, a legnagyobb biztonsággal őrködik az érték fölött. A *horizont* mint megkerülhetetlen vonal számára — vall is erről — a véges és a végtelen (vagyis a *lét és nemlét*) kérdését szimbolizálja. Ő — erre erkölcs is predesztinálja — mindig a végtelen felé nyújtózik. Ebben az ösztönösen megérett és tudatosan őrzött érzékmozzanatban mindennél jobban ott van az alkotó szabadság iránti igénye. Az, hogy félelme ellenére is — modern Ikarosz-ként — érintkezni akar a kozmosszal, tudáséhségét jelzi. Konok akaratát: a tenger mélyéből és a barlang labirintusából is kijutni a fényre!

Egyszerű, tömör, még a külső szemlélőt is megnyugtató (vagy épp fölkavaró) légigazságok vannak Hajdú László képein. A hosszú idő alatt egymásra hordott festékrétegek (gyakran spaklival történik a struktúra-alakítás), bármily szép (mondjam azt, érzéki?) is a faktúra, hallatlan küzdelemtől tanúskodnak. Valamiféle szünetlen belső égés kivetüléséről. Ebből a szempontból, s ez a tárlat anyagán ugyancsak jól látszik, szinte nincs is különbség a nagyobb méretű vásznak (*Nagy távolságok*, 2001; *A láthatatlan fény*, 2001) és a kisebb méretű papírképek (akvarellkréta, akrill) között — jöllehet az előbbieket hatásosabbak. Egészen kivételes hatású a Caspar David Friedrich emlékének ajánlott *Láthatatlan fény* (2001), melynek diagonális fekete vonalai (vonalarcai) úgy vágják három részre a szemet ugyancsak lassú poroszkálásra készített horizontot, hogy szinte beleborzongunk a hasítás élményébe. Mindezt erősíti a faktúra — a violettek felületen megcsiláló türkiz — káprázata.

De mindezek ellenére a ráckevei tárlat nóvumát az Olaszországban készült, kisebb méretű papírképek (akvarell, akrill), és ugyancsak a római élményt (ittthon földolgozó nagy vásznak jelentik. Az előbbiből — *Domus homo* címmel — 2002 végén Hajdú egy kisebb kollekciót már bemutatott a szentendrei Artériában. A művészt az örök város, *emberi hajlékot* kínálván neki, igencsak magához vonzotta. Ám ezalatt nemcsak a két hónapig tartó lakozást értem, hanem a reneszánsz műveltségnek azt a palotáját, ami a szellemi javak mellett a látható valóságban — az égetett színe tégllakban, a kupolákban, boltívekben, oszlopokban, sikátorokban, az utca és tér kövezetében, a szökökutakban stb. — szintén formát öltött.

Elemi erejű volt a velük való találkozás. Hajdú hegyesszögei, nyilegyenes vonalai, büszke átlói egyszerűcsak — megúván a feszes tartást — kisebb s nagyobb mértékben elkezdtek görbülni. Ez az enyhe, ám az égnek még így is boltozatot adó „kanyarulat” a várost sokat fényké-

pező művészt — ne hangozzék ez túlzásnak — akarva-akaratlan fölvezette Istenhez. Vagy legálábbis *ahhoz* — a nagy úthoz — hasonló élménnyel töltötte el. A kis papírlapokon a szakrális tér — mintha a fény volna az ajtója — *kinyílt*, s ezen a kis résen vagy tágra tárt nyíláson beszüremlettek az antikvitást mint formaélményt fölidéző motívumok. Szinte mindüknek a római architektúra — vagy annak átszellemített változata — az alapja. S a színvilágot is, a szürkétől a violettig, a kádiumtól a barnáig, a feketéig, a látott valóságot a bensőben átfordító s azt újra előhívó átváltozás-teremtés-kényszer határozza meg. A művész sosem utcaképet rajzol — ezért a mérete nagyság szerint alakuló sorozatai a fotó pillanatrögzítéseinél gazdagabban mutatják Rómát —, hanem a sajátos érzélem tartományából kibányászott valóság artisztikus mását. A halhatatlan „köveket” az őt elborító élmény révületében.

Hogy mélyen megélt élmény kivetülése a *Domus homo*-sorozat — alapozó szerepe letagadhatatlan —, az a későbbi, itthon készült, nagy méretű Róma-vásznakból is határozottan kitetszik. Szakrális jellegre utaló címük — *Ahítat*, *Fohász*, *Hallgatás* — *In memoriam Barcsay* (mindhárom 2003-as keltezésű munka) — talán előrevetítenek valamit az őket létrehozó élmény: a hit körüli bolyongás és a valaminő megrendültségre reflektáló elcsöndesedés aurájából. Plasztikaként ható *fényfelületüket* a jobbára vastag festékrétegre segédszerszámmal húzotta (föül boltozatosan elhajló), bátor lendületű vertikális vonalaknak köszönhetik. Ezek a párhuzamosan futó, más-más színben — az okker-melegbarna-zöld-földtől a gyász barnájáig — megjelenő *sínpárok* szinte vonzzák a szemet, hogy kövesse a *térképző* kanyarulatok tölcserűen befelé húzó mélységét.

A színvilágot tekintve a *Fohász* (129x52), ez az égetett színeával lefokozott narancs-okker *ima* áll a legközelebb a szent városhoz; valóságos fényalagút hatását kelti. Viszont a Szentendrére átplantált Róma-élményt legintenzívebben a három gesztussor plasztikáját drámaian mutató, a festékkarabázdák keresztesződésében (második fázis) bizonyos megfeszítettség élményt sugalló *Hallgatás* című vászon adja vissza. A kép alcíme a Hajdú Lászlónak is meszterként szolgáló Barcsayt idézi. Az előtte való főhajtás attól csak megrendítőbb, hogy nem Róma arany-fény babérijával történik, hanem valamelyik székely porta mohos deszkakapujának elmúlás-igézetében.

SAKOLCZAY LAJOS

## SOMMAIRE

- ÁBEL HALMOS: L'Évangile de la résurrection  
JÓZSEF ZSENGELLÉR: Corps et esprit

*Hellénisme, Judaïsme et Christianisme*

- GÉZA XERAVITS: Judaïsme et hellénisme  
ATTILA JAKAB: L'héritage de Philon d'Alexandrie  
THERESIA HAINTHALER: La pensée grecque dans le christianisme ancien  
ZOLTÁN FARKAS: L'échec de Jean Italos  
☒ Entretien avec Barbara Nichtweiß sur Erik Peterson

## INHALT

- ÁBEL HALMOS: Das Evangelium der Auferstehung  
JÓZSEF ZSENGELLÉR: Leib und Seele

*Hellenismus, Judentum und Christentum*

- GÉZA XERAVITS: Judentum und Hellenismus  
ATTILA JAKAB: Das Erbe von Philo  
THERESIA HAINTHALER: Griechische Denkelemente im frühen Christentum  
ZOLTÁN FARKAS: Der Sturz des Ioannes Italos  
☒ Gespräch mit Barbara Nichtweiß über Erik Peterson

## CONTENTS

- ÁBEL HALMOS: The Gospel of Resurrection  
JÓZSEF ZSENGELLÉR: Body and Soul

*Hellenism, Judaism and Christianity*

- GÉZA XERAVITS: Judaism and Hellenism  
ATTILA JAKAB: The Heritage of Philon  
THERESIA HAINTHALER: Hellenist Thinking in Early Christianity  
ZOLTÁN FARKAS: The Fall of John Italos  
☒ Interview with Barbara Nichtweiß about Erik Peterson

Főszerkesztő és felelős kiadó: LUKÁCS LÁSZLÓ

Szerkesztő: BENDE JÓZSEF Szerkesztőségi titkár és tördelő: KÁLMÁN ZOLTÁNNÉ

Munkatársak: GÖRFÖL TIBOR (Teológia), HAFNER ZOLTÁN (Szépirodalom), ROCHLITZ KYRA (Mai meditáció)

Szerkesztőbizottság: HORKAY HÖRCHER FERENC, KALÁSZ MÁRTON, KENYERES ZOLTÁN,

KISS SZEMÁN RÓBERT, POMOGÁTS BÉLA, RÓNAY LÁSZLÓ, SZÖRÉNYI LÁSZLÓ

Indexszám: 25 921 HU ISSN 0042-6024; Nyomás: Veszprémi Nyomda Rt.

Lapunk megjelenését a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma

Nemzeti Kulturális Alapprogramja támogatja



Szerkesztőség és Kiadóhivatal: Budapest, V., Piarista köz. 1. IV. em. 420. Telefon: 317-7246; 486-4443; Fax: 486-4444. Postacím: 1364

Budapest, Pf. 48. Internet cím: <http://www.vigilia.hu>; E-mail cím: [vigilia@vigilia.hu](mailto:vigilia@vigilia.hu). Előfizetés, egyházi és templomi árusítás: Vigilia

Kiadóhivatala. Terjeszti a Magyar Posta Rt. ÜLK, a Magyar Lapterjesztő Rt. és alternatív terjesztők. A Vigilia csekk számla száma: OTP. VII.

ker. 11707024-20373432. Előfizetési díj: 1 évre 2.520,- Ft, fél évre 1.260,- Ft, negyed évre 630,- Ft. Egy szám ára 240,- Ft. Előfizethető

külföldön a KKV-nál (H-1389 Budapest, POB 149.). Ára: 50,- USD vagy ennek megfelelő más pénznem/év.

SZERKESZTŐSÉGI FOGADÓÓRA: KEDD, CSÜTÖRTÖK 10-14 ÓRA. KÉZIRATOKAT NEM ŐRZÜNK MEG ÉS NEM KÜLDÜNK VISSZA.

Ára: 240 Ft

# VIGILIA

## SZEMLE

- XERAVITS GÉZA    Átalakuló hagyományok
- Akathisztos Könyv
  - Örömszerző költők
  - Piarista iskoladrámák I.
  - Tömör létigazságok. Hajdú László festményei a ráckevei Keve Galériában

A SZEMLÉKET ÍRTÁK    Havasi Ágnes, Jakab Attila, Kis Tímea,  
Rónay László és Szakolczay Lajos

## KÖVETKEZŐ SZÁMAINKBÓL

- A summák világa
- Kereszténység Kínában
- Lélektan és spiritualitás
- Európa és kereszténység
- Fried István, Halasi Zoltán, Pákozdi István, Pór Péter és Tüskés Tibor tanulmánya
- Albert Zsuzsa, Balogh B. Márton, Kemény Katalin, Lászlóffy Aladár, Tandori Dezső, Vasadi Péter, Villányi László és Visky András írása

ISSN 004260242-4



9 770042 602425