

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

Hungarian Journal of Religious Studies

2025. XXI. ÉVFOLYAM 1.

A TARTALOMBÓL

HANULA GERGELY: A hit fogalma Aranyszájú Szent János műveiben

SOMOGYI SZILVIA: A Niceai zsinat hatásának első szöveges nyomai a középkori Magyar Királyságban

FRAZER-IMREGH MONIKA: Heinrich Cornelius Agrippa *Az angyalokról és démonokról*. Bevezetés

SZIJJ MÁRTON: Rudolf Otto és a vallási élmény a pszichológia és a fenomenológia határterületén

SOMODI IMRE: A marxista-keresztény párbeszéd eszmetörténeti kontextusa Magyarországon az 1960–1980-as években

SOMOS RÓBERT: Órigenész: Huszadik homília Jeremiás könyvéhez

FRAZER-IMREGH MONIKA: Heinrich Cornelius Agrippa az angyalokról és démonokról. (*De occulta philosophia*, III. 17–20.)

KENDEFFY GÁBOR: Szent Ágoston: Vallás- és filozófiatörténeti vázlat

CZAKÓ ISTVÁN: Teizmus: Vallás- és filozófiatörténeti vázlat

SZILÁRDI RÉKA: A vallási és társadalmi pluralizmus arcai Kelet-Közép Európában

NEMES MÁRK: Beszámoló a CESAR Bécsben megrendezett nemzetközi konferenciájáról

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

Hungarian Journal of Religious Studies

XXI. ÉVFOLYAM 1. SZÁM

2025

KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE
HUNGARIAN JOURNAL OF RELIGIOUS STUDIES

Vallástudományi folyóirat
Megjelenik évente kétszer
Huszzonegyedik évfolyam, 2025/1. szám

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

Főszerkesztő: Tóth Anna Judit
Főszerkesztő-helyettes: Ilyefalvi Emese

Szerkesztők:
Turcsán-Tóth Zsuzsanna (Tanulmányok)
Németh György (Forrás)
Hanula Gergely (Disputa)
Sarnyai Csaba Máté (Műhely)
Bakos Áron (Hírek): aron.bakos@ubbcluj.ro
Tamási Balázs (Recenziók): tamasib@or-zse.hu

Szerkesztőbizottság:
Adamik Tamás, Bugár István, Fröhlich Ida, Heidl György, Hoppál Mihály, Horváth Géza,
Horváth Orsolya, Frazer-Imregy Monika, Kendeffy Gábor, Kovács Ábrahám,
Máté-Tóth András, Mezei Balázs, Pecsuk Ottó, Ruzsa Ferenc, S. Szabó Péter, Sepsi Enikő,
Szentpétery Péter, Vassányi Miklós, †Voigt Vilmos, Zentai Tünde, Zsengellér József

A Szerkesztőség címe:
1088 Budapest, Reviczky utca 4.
Tel.: 1-483-2900
Szerkesztőségi titkár: Enesey Diána
E-mail: vallastudomanyiszemle@kre.hu
„Hírek” és „Recenziók” rovatunk szerkesztői közvetlenül is fogadnak kéziratokat
a fent jelölt e-mail-címeken.

A folyóirat online elérhetősége: kre.hu/vallastudomanyiszemle
Stíluslap: btk.kre.hu/images/doc/Stiluslap-Vallastudomanyi-Szemle.pdf
Kéziratokat nem őrzünk meg, és nem küldünk vissza.

ISSN 1786-4062 (nyomtatott)
ISSN 2939-6336 (online)

A kiadásért felel: Dr. habil. Csoma Mózes,
a KRE Bölcsész- és Társadalomtudományi Karának dékánja
A folyóirat 30% kedvezménnyel megvásárolható a L'Harmattan Kiadó honlapján: harmattan.hu

Nyomdai előkészítés: L'Harmattan Kiadó
A tipográfiai tervet Pintér Zoltán készítette, a nyomdai előkészítést
Csernák Krisztina, a nyomdai munkákat a Könyvpont Nyomda Kft. végezte.
Felelős vezető: Gembela Zsolt

TARTALOM

Lectori salutem!	5
TANULMÁNYOK	
HANULA GERGELY: A hit fogalma Aranyszájú Szent János műveiben	9
SOMOGYI SZILVIA: A Niceai zsinat hatásának első szöveges nyomai a középkori Magyar Királyságban	23
FRAZER-IMREGH MONIKA: Heinrich Cornelius Agrippa <i>Az angyalokról és démonokról. Bevezetés</i>	39
SZIJJ MÁRTON: Rudolf Otto és a vallási élmény a pszichológia és a fenomenológia határterületén	45
SOMODI IMRE: A marxista-keresztény párbeszéd eszmetörténeti kontextusa Magyarországon az 1960–1980-as években	69
FORRÁS	
SOMOS RÓBERT: Órigenész: Huszadik homília Jeremiás könyvéhez	93
FRAZER-IMREGH MONIKA: Heinrich Cornelius Agrippa az angyalokról és démonokról. (<i>De occulta philosophia</i> , III. 17–20.)	111
DISPUTA	
KENDEFFY GÁBOR: Szent Ágoston: Vallás- és filozófiatörténeti vázlat	129
CZAKÓ ISTVÁN: Teizmus: Vallás- és filozófiatörténeti vázlat	144
MŰHELY	
SZILÁRDI RÉKA: A vallási és társadalmi pluralizmus arcai Kelet-Közép Európában	157
HÍREK	
Beszámoló a CESAR Bécsben megrendezett nemzetközi konferenciájáról, Bécs, 2024. október 4–6. (Nemes Márk)	173
Vámos Péter <i>Óstisztelet a katolikus templomban</i> című előadása a Néprajztudományi Intézetben. Budapest, 2024. október 10. (Sárközi Ildikó Gyöngyvér)	179
Egyházak és kisebbségek: a vallás szerepe az etnokulturális identitások (újra)termelésében. Kolozsvár, 2024. október 10–11. (Benedek Roland Áron)	182
Beszámoló a VI. <i>Interdiszciplináris Vallástudományi Hallgatói Konferenciáról</i> Pécs, 2024. november 8–9. (Pallós Áron)	185
Beszámoló A <i>virtuális kapcsolódások és digitális közösségek</i> című konferenciáról Kolozsvár, 2024. november 21–22. (Beke András)	187

Vallási néprajzi konferencia Bálint Sándor tiszteletére születésének 120. évfordulóján. Budapest, 2024. december 5. (Frauhammer Krisztina)	191
Istenekről, démonokról, Mezőpotámiáról – Még egyszer (egy kiállítás utózóngéi) Budapest, 2024. október 5. – 2025. február 2. (Sárközy Miklós)	194

RECENZIOK

Peter Stuhlmacher: <i>Az újszövetség bibliai teológiája II. – A páli iskolától A jelenések könyvéig – A kánon kérdése – és a Szentírás magyarázata</i> , ford. Koczó Pál. Budapest: Kálvin kiadó, 2024. (Páll László)	203
Nathan Betz: <i>City of Gods: the New Jerusalem of John's Revelation in Early Christianity</i> . Leiden: Brill, 2024. (Kulcsár Géza)	210
D. Tóth Judit: <i>Teológia és retorika Nüsszai Szent Gergely műveiben</i> Budapest: Kairosz kiadó, 2024. (Pataki Elvira)	214
Fenyves Katalin – Vörös Kata (szerk.): <i>A mindenség megismerése. Tanulmányok a 70 éves Gábor György tiszteletére</i> . Budapest: Országos Rabbiképző–Zsidó Egyetem, 2024 (Gaal Bendegúz)	219
Máté-Tóth András – Povedák Kinga (szerk.): <i>Hegemoniák szorításában – Vallás Kelet-Közép-Európában</i> . Budapest: Akadémiai kiadó, 2023. (Barcsa Krisztina)	223
Máté-Tóth András: <i>A konvivencia kihívásai: A vallási sokféleségről Kelet-Közép-Európában</i> . Budapest: L'Harmattan, 2024. (Nagypál Szabolcs)	227
Nyirkos, Tamás: <i>Secular Religions – The Key Concepts</i> . London: Routledge, 2024. (Hoppál Bulcsú)	230
Nyirkos, Tamás: <i>Secular Religions – The Key Concepts</i> . London: Routledge, 2024. (Rixer Ádám)	233

LECTORI SALUTEM!

Jelen kötetben öt tanulmány kapott helyet. Hanula Gergely írása a hit fogalmát vizsgálja Aranyszájú Szent János szövegeiben, a „hit” „hisz” jelentésben használatos görög *pisteu-* szótő előfordulásait elemezve az egyházatya műveiben. Somogyi Szilva a Nikaiai zsinat 1700. évfordulójának apropóján vizsgálja a zsinat legismertebb eredményének, a Nicaea-Konstantinápolyi hitvallásnak az első magyarországi megjelenéseit a hazai középkor liturgikus könyveiben. Frazer-Imregh Monika a szintén e kötetben megjelenő műfordításához kapcsolódó bevezetésében Cornelius Agrippa alakját helyezi el a korabeli szellemi áramlatokban. Szijj Márton a numinózus fogalmát vizsgálja Rudolf Ottonnál, Anton A. Bucher pszichológiai megalkotottságú spiritualitás-értelmezésével összevetve. Somodi Imre a Kádár-korszak keresztény-marxista dialógusát forrásait kutatja, amennyiben a korszakban valóban jelen volt egy – természetesen korántsem egyenlők között – lefolytatott filozófiai párbeszéd.

A kötetben két forrásszöveg fordítása kapott helyet. Somos Róbert, Origenés műveinek avatott tollú fordítója az egyházatya egy Jeremiás könyvéhez írott homiliáját adja közre magyar nyelven. Ezután Agrippa *De occulta philosophiá*jának egy részlete olvasható Frazer-Imregh Monika fordításában. Disputa rovatunk két írása egy már korábban megkezdett sorozatot folytat: a *Magyar Filozófiai Enciklopédia* számára készült írások teljesebb verzióját adja közre, ezek közül az első Kendeffy Gábor tanulmánnyal felérő „Szent Ágoston” szócikke, a második pedig Czákó Istvántól a „Teizmus” szócikk. A Műhely rovatban Szilárdi Réka a Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi Tanszékének tanszék Convivencia Vallási Pluralizmus Kutatócsoport öt éves tevékenységének eredményeit foglalja össze – ehhez kapcsolódóan kötetünkben kapott helyet két, a projekt keretein belül megjelent tanulmánykötet recenziója is.

A kötetet Hírek és Recenziók zárják. Jó olvasást kíván a főszerkesztő:

Tóth Anna

TANULMÁNYOK

A HIT FOGALMA ARANYSZÁJÚ SZENT JÁNOS MŰVEIBEN

HANULA GERGELY

ABSTRACT

The Concept of Belief in the Works of John Chrysostom

This paper examines John Chrysostom's use of *pistis* in his biblical preaching. While he never produced a systematic doctrine of faith, his homilies keep returning to the theme in ways that reveal both continuity with biblical usage and distinctive emphases of his own. The analysis combines TLG-based searches with close philological reading, not with the aim of producing a lexicon entry but rather of tracing how Chrysostom speaks about faith in different exegetical and rhetorical settings.

Particular attention is given to three sets of texts. In the homilies on 2 Corinthians 3:14, faith appears both as a gift of the Spirit and as a human response. In the Genesis homilies, especially through the figure of Abraham, faith is portrayed as trust in God's promise beyond the limits of reason and nature. In the exposition of Psalm 115, faith is linked to acknowledging divine power and giving glory to God. The Johannine homilies add another dimension, depicting faith as a process of gradual clarification and correction shaped by dialogue with Scripture.

For Chrysostom, faith is never merely private conviction. It is both divine gift and human responsibility, requiring obedience, moral effort, and charity. While recent studies, such as Jonathan Tallon's work on metaphor, highlight certain aspects, Chrysostom's treatment proves broader: faith functions as a theological category and a hermeneutical key by which believers navigate between divine condescension and human limitation.

BEVEZETÉS

Aranyszájú Szent János antiokhiai, majd konstantinápolyi püspök öröksége a görög egyházatyáktól fennmaradt szövegek jó egytizedét teszi ki (több mint tízezer hasáb a Migne-féle Patrologia Graeca 47–63. köteteiben és még 24 kötet a Sources Chrétiennes kiadásában). E jelentős irodalmi hagyaték legnagyobb része Szentírást

magyarázó homíliákból áll, de vannak köztük ünnepi beszédek és levelek is. Rendszerezett, az írásbeliség közegére formált kifejtését nem adja a keresztyén tanításnak, de homíliáinak visszatérő eleme a keresztyén életet meghatározó tanítások kifejtése, az „egészséges tanítás” elmélyítése.

Ezért mertem arra vállalkozni, hogy megkíséreljem a keresztyén vallás egyik alapfogalmának, a hitnek a szemantikai mezőjét felvázolni Aranyszájú Szent János kiadott művei alapján. Ez a dolgozat nyilvánvalóan csak egy vázlat. Egyfelől nem állíthatom sem azt, hogy behatóan ismerném az egyházatya minden homíliáját, vagy akár csak nagyobb részüket is. Másfelől pedig Aranyszájúnak csaknem az egész Szentírás értelmezését felölelő hagyatéka értelemszerűen tovább örökíti a fogalom bibliai használatát is, így Kittel πιστεύω, κτλ. szócikkének¹ az adaptálásával kellene kezdenem ezt a munkát. Törekvésem így arra irányul, hogy a hit fogalmának Aranyszájú Szent János műveire jellemző sajátos színezetét megmutassam. E munka során a korpusznyelvészet számítógépes eszközei jól kiegészítik a filológus olvasmányélményeit, és a teológusnak a bibliai szövegből jól ismerttől eltérő használatra talán mégiscsak érzékeny fülét.

A kutatás méretét a TLG-ben feldolgozott Aranyszájú szövegek határozták meg, a mélységét az éveken át forgatott János evangéliumához fűzött homíliasorozat, talán mondhatom így, beható ismerete, és a szerzővel művein keresztül immár két évtizede folytatott állandó diskurzus. Mivel Aranyszájú nem adja rendszerezett kifejtését a hit fogalmának, ezért csak arra vállalkozhattam, hogy szövegeihez minél szorosabban ragaszkodva, arról adjak számot, én hogyan látom, miként tanította az antiokhiai egyházatya a hitről a hívőket. A homíliák nyelvezetének erős retorikus meghatározottsága további óvatosságra int. A szövegek jelentős része őrzi az elhangzás kontextusának a homília (és benne a szavak, mondatok) jelentésére gyakorolt meghatározó hatásait, melyeket a mai olvasó nem, vagy csak alig ismerhet.

A πιστ- szótó nagyszámú derivátumai² (bibliai: πίστις, πιστεύω, πιστός, πιστόω, ἄπιστος, ἄπιστέω, ἄπιστία, ὀλιγόπιστος, ὀλιγοπιστία, Aranyszájúnál még: διαπιστέω, ἐμπιστεύω, ἀξιόπιστος, stb.)³ mellett a jelentésmezőt teológiaiilag meghatározó más

¹ Hanula Gergely, a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karának kutatóprofesszora, a Bibliai Teológiai és Vallástörténeti Tanszék tanszékvezető egyetemi tanára. Bultmann: „πιστεύω, κτλ.”, 197–228.

² A TLG alapján csaknem tízezer előfordulása van a πιστ-tőhöz kapcsolható szótóveknél Aranyszájú Szent János TLG-ben megtalálható műveiben. A keresés során igyekeztem kizárni az azonos alakú, de más szótóvekhöz tartozó találatokat (vö. ἐπίσταμαι, ἐφίστημι, ἐπιστρέφω, ἐπιστέλλω, ἐπιστομίζω, stb.). Jonathan Tallon disszertációjában kimutatja, hogy egy átlagos terjedelmű Aranyszájú-homíliában (kb. 4000 szó) a teljes korpusz átlagában 6–7 előfordulása található a szótó valamely derivátumának (53. old).

³ Ezek közül csak a διαπιστέω nem használatos a görög Bibliában, de Kittel felsorolása csak az újszövetségi előfordulásokat tartalmazza.

fogalmakkal (ἐλπὶς, ἀγάπη, ἔργον, χάρις, βλέπω, ὁράω, stb.) való közös használat vizsgálata éppúgy része volt ennek a munkának.

Egy másik írásomban bemutattam már az Aranyszájú Szent János hit-fogalmához legalábbis részben kapcsolódó, a közelmúltban megjelent tanulmányokat,⁴ melyek közül itt csak Jonathan Tallon disszertációját emelem ki, részben a cím, részben a módszer hasonlósága miatt. Tallon dolgozatának a címe „Faith in John Chrysostom’s Preaching: a Contextual Reading” a téma monografikus feldolgozását ígéri,⁵ ám lényegében a fogalom metaforikus használatáról ír, három területben összegezve azt: a katonai, a gazdasági és a háznéphez kapcsolódó hit-metaforák bemutatásával. Tallon munkamódszere sokban egyezik az enyémmel. Három nagy homíliasorozat szöveganyagára támaszkodva (a Genezis-, a Máté evangélium és Római levél-homíliák), kvantitatív elemzést végez, a TLG keresésre támaszkodva, a találatok közvetlen szövegkontextusának a figyelembevételével.⁶ Munkája nagy alaposságról tanúskodik, és bár a hit-fogalom metaforikus használata valóban igen jellemző az antiokiai egyházatya tanítására, korántsem mondható ez kizárólagosnak. Tallonnak az interneten is elérhető disszertációja mégis lehetővé teszi számomra, hogy az általa elvégzett munkát, és értelemszerűen annak eredményeit, nem kell megismételnem vagy akár csak bemutatnom. Egyetlen általa is levont tanulságot emelek ki, mely talán minden Aranyszájú-olvasónak közös élménye lehet, hogy az egyházatya milyen könnyedén vált a tőhöz kapcsolódó szavak között, azaz, hogy számára is egy fogalmi körhöz tartoznak e szavak.⁷

A HIT-FOGALOM HASZNÁLATÁNAK LEÍRÁSA, MÓDSZERTANI KÉRDÉSEK

Kittel már idézett szótára, vagy az azt példának tekintő, és pusztán terjedelmi okokból nem követő Lampe-féle *Patristic Greek Lexicon*,⁸ az európai tudományosságban addig bevett enciklopédikus megközelítést alkalmazza (Kittel a szemantikai mezőt tekintve alapegységnek, Lampe viszont a lexikográfiában elterjedtebb szótó alapú

⁴ Hanula Gergely: „Aranyszájú Szent János a hit taníthatóságáról” = Kendeffy Gábor; László Emőke (szerk.): Hit, kegyelem, akarat. Teológiai és filozófiai megközelítések az ókorban és a kora újkorban. Megjelenés alatt.

⁵ A bevezetésben némileg pontosítja ezt: „This study seeks to explain the role of faith in John Chrysostom’s preaching through a contextual reading. In particular, it uses the lens of the social metaphors that Chrysostom employs for the Christian’s relationship with God” Tallon: Faith, 16.

⁶ „Each result was then individually examined within its immediate context (typically up to 30 lines either side of the result) for its meanings or associations, and categorised accordingly.” Tallon: Faith, 259.

⁷ Tallon: Faith, 54.

⁸ Lampe: A Patristic Greek Lexicon, VI.

lemmákat). Az utóbbi évtizedek tudományfelfogása nem kedvezett az ilyen átfogó megközelítésnek,⁹ az egyszempontú és többnyire szűk forrásanyagra támaszkodó elemzések terjedtek el, Aranyszájú munkáit illetően főként a pedagógiai és a pszichológiai nézőpont, néhány homília, vagy rövidebb homíliásorozatok elemzésével. Tallon már idézett disszertációja is csak szélesebb forrásfeldolgozásával lép túl ezen a körön.

Munkám során a klasszikus cédulázás módszerét követtem, kissé modernizált formában. A TLG találatait kontextusukban értelmezve gyűjtöttem össze az eltérő használatokat,¹⁰ de céloom egyelőre nem egy lexikoncikk megalkotása volt, hanem annak bemutatása, hogy a Tallon által részletesen elemzett metaforikus használaton túl a hit-fogalom milyen más használata található meg Aranyszájú Szent János homíliáiban.¹¹ A rendszeralkotás e használaton belül, bizonyos magától értődő típusok jelzésén túl, nem része e mostani munkának.

Külön foglalkozunk azokkal a szövegrészekkel, ahol Aranyszájú központi témaként tanít a hitről, amint a hit-fogalomhoz kapcsolódóan általa legtöbbet idézett bibliai helyekkel is.

Még egy megfontolandó szempontot ad Tallon a fogalomhasználat megértéséhez. Vernon Robbinsra hivatkozva arra figyelmeztet, hogy a hit magánszférába utalása, legalábbis ennek általánossá válása talán csak a reformáció idejére tehető, így a negyedik századi kontextusban a fogalom közösségi vetületét kell hangsúlyosabban vizsgálnunk.¹²

A HIT-FOGALOM KIFEJTÉSE ARANYSZÁJÚ SZENT JÁNOS TANÍTÁSÁBAN

Aranyszájú Szent János számos alkalommal szentel hosszabb-rövidebb időt a tanításában a hit mibenlétének kifejtésére. Az egyik legnagyobb terjedelmű tanítása a hitről a 2Kor 3,14 ἔχοντες δὲ τὸ αὐτὸ πνεῦμα τῆς πίστεως, κατὰ τὸ γεγραμμένον, Ἐπίστευσα, διὸ ἐλάλησα, καὶ ἡμεῖς πιστεύομεν, διὸ καὶ λαλοῦμεν értelmezéséről tartott *In illud: Habentes eundem spiritum* című homíliáiban maradt ránk. Az

⁹ Kivétel talán Wendy Mayer folyamatosan frissített Chrysostomos-bibliográfiája, mely az alábbi címen érhető el: https://www.academia.edu/6448870/Chrysostomica_A_Bibliography_of_Scholarship_on_John_Chrysostom_and_Attributed_Writings (megtekintve: 2025.09.25.)

¹⁰ A kontextus kijelölésében nem voltam olyan szigorúan következetes, mint Tallon leírt módszere, sok esetben feleslegesnek találtam a 30–30 sornyi kontextus figyelembevételét (pl. a πιστοί használata igen kis eltéréseket mutat, gyakorlatilag nem kontextusfüggő).

¹¹ A szóhasználat nem feltétlen pontatlan. A korpusz részét képező levelekben alig fordul elő a πιστ-τὸς köthető bármely kifejezés.

¹² Robbins: *The Tapestry*. Vö. Tallon: *Faith*, 69.

elsőben a hit két fajtáját említi,¹³ hogy a „hit Lelke” kifejezés arra a hitre utal, amely az „ismeret hite” (τὴν τῆς γνώσεως), és amely így a karizmák, a kegyelmi ajándékok közé tartozik (εἰς τὴν τῶν χαρισμάτων καταλέγει τάξιν), és egyedül a Lélek ajándéka (τῆς τοῦ Πνεύματος δωρεᾶς μόνον) és nem a mi kegyességünk eredménye (οὐχ ἡμέτερον κατόρθωμα). Így aztán sem érdem nem származik belőle, sem büntetés nem jár a hiányaért, hiszen az ajándéknak ez a természete. Sajátos fordulat a szövegben, hogy ezek után Jézusnak a tanítványokhoz intézett szavait idézi fel, hogy ne annak örüljenek, hogy a lelkek engednek nekik, minthogy a kegyelmi ajándékokból nem fognak üdvözülni. Azaz a csodatétel mögötti hitet is ugyanúgy a karizmák közé sorolja.

Ha viszont ajándék, teszi fel a kérdést Aranyszájú, akkor hogyan mondhatja Pál, hogy „szívvel hiszünk az igazságra és szájjal teszünk vallást az üdvösségre” (R 10,10), vagy máshol, hogy „aki pedig nem fáradozik, hanem hisz abban, aki megigazítja az istentelent, annak Isten a hitét számítja igazságnak” (R 4,5)? És még Ábrahám dicséretét is felidézi, aki „Reménység ellenére is reménykedve hitt” (4,18). Az ellentmondást az idővel oldja fel Aranyszájú: a hit kezdeti lépései az ember jószándékán múlnak, az, hogy engedelmeskedik az elhívásnak. Azután viszont, hogy megkapja a hit ajándékát, a Lélek segítségére szorul, hogy hite szilárd és megingathatatlan maradjon.¹⁴ Az ördög minden igyekezetével azon munkálkodik, hogy kitépje szívünkől, a Lélek viszont meg tudja őrizni azt. Ennek érdekében az ember annyit tehet, hogy minden erejével igyekszik a Lélek jelenlétét megnyerni. Erre szolgál a szüzesség, az emberszeretet és a böjt, de legfőképpen az alamizsnálkodás, mellyel a másik javát szolgáljuk, és amely a leginkább hasonlónak tesz minket Istenhez.¹⁵

A második homíliában fejti csak ki a hit két fajtáját:¹⁶ az egyik, mely csodákra képes, a másik mely istenismerettel ajándékoz meg minket. Nagy hangsúlyt fektet az αὐτὸ névmás értelmére, mely szerint a Szentírás két felében egyaránt megszólaló Lélek azonosságát jelenti. A harmadik homíliában tér rá a két szövetség hit-fogalmának látszólagos különbségére:¹⁷ sokak szerint az Ószövetség népe itt a földön várt viszonzást, áldást hitéért (Καὶ πολλὰ ἔτερα τοιαῦτα αὐτοῖς ἐπηγγείλατο, ἅπερ ἅπαντα κατὰ τὴν παρούσαν ζωὴν αὐτοῖς ἀπεδίδοτο.), az Újszövetség népének tett ígéretek viszont az eljövendő világra vonatkoznak (αὐτοῖς δὲ εἰς τὴν μέλλουσαν

¹³ Chrysostomos: In illud: Habentes eundem spiritum 1,4–5, PG 51 col. 276,3–62.

¹⁴ τὸ μὲν παρὰ τὴν ἀρχὴν πιστεῦσαι, τῆς ἡμετέρας εὐγνωμοσύνης ἐστὶ, καὶ τὸ ὑπακοῦσαι κληθέντας μετὰ δὲ τὸ καταβληθῆναι τὴν πίστιν, τῆς τοῦ Πνεύματος δεόμεθα βοηθείας, ὥστε μένειν αὐτὴν διηνεκῶς ἄσειστον καὶ ἀπερίτρεπτον.

¹⁵ Ἐλεημοσύνη γὰρ διὰ τοῦτο λέγεται, ἵνα καὶ τοῖς ἀναξίοις παρέχωμεν· ὁ γὰρ ἐλεῶν, οὐ τὸν κατωρθωκότα, ἀλλὰ τὸν ἡμαρτηκότα ἐλεεῖ· ὁ μὲν γὰρ κατορθῶν, ἐπαίνων ἄξιος καὶ στεφάνων ἐστίν· ὁ δὲ ἁμαρτάνων, ἐλεῶν καὶ συγγνώμης. Ὡστε καὶ κατὰ τοῦτο μιμησόμεθα τὸν Θεόν, ἐὰν καὶ πονηροῖς παρέχωμεν. In illud: Habentes eundem spiritum 2,8 PG 51 col. 288,3–9.

¹⁶ In illud: Habentes eundem spiritum 2,1 PG 51 col. 281,40–282,27

¹⁷ In illud: Habentes eundem spiritum 3,8 PG 51 col. 296,43–297,53

ζῶην τὰ ἔπαθλα καὶ οἱ στέφανοι πάντες εἰσι τεταμειυμένοι). A Zsidókhoz írt levél értelmezésével békíti ki Aranyszájú a két szövetség feszültségét: „A hit pedig a remélt dolgokban való bizalom” (H 11,1), tehát az Ószövetség népe is távolról szemlélte az ígért beteljesedést.

A hit-fogalom másik részletesebb, kissé széttagolt kifejtését a Genezis-homíliákban találjuk Ábrahám hite kapcsán.¹⁸ Itt a Zsidó 11,1 fentebb idézett mondatából kiindulva, Ábrahám példája alapján az értelemnek az ígért hitelt érdemlő voltahoz való hozzáigazításáról beszél (πρὸς τὴν ἀξιοπιστίαν τοῦ ἐπαγγελαμένου τὴν διάνοιαν τείναντες). És hogy még az ígért beteljesedése előtt megkapta hite jutalmát, az tulajdoníttatott neki igazságul (Gen 15,6). Az Isten ígéreteiben ilyen reménykedést állítja hívei elé Aranyszájú, mely emberi gondolatokkal nem próbálja megérteni azt, amit Isten neki mond (μὴ λογισμοῖς ἀνθρώπινους περιεργάσασθαι τὰ παρὰ τοῦ Θεοῦ αὐτῷ εἰρημένα). Az ígért ugyanis túlmutat az emberi természet és logika határain (ὕπερ φύσιν καὶ ἀκολουθίαν τὰ τὴν ἐπαγγελίας ἦν), de ezért számítja be Isten neki igazságul. A böjttel ezeket az emberi gondolatokat lehet féken tartani, de szükségünk is van erre, mert a nekünk adott ígéretek minden emberi gondolatot meghaladnak. Ábrahám nem áll meg Isten elismerő szavainál, hanem erősebb bizonyosságra (πλείονα πληροφορίαν) törekszik. Nem kételkedik az isteni szóban, de szeretné tudni a beteljesedés módját (τοῖς μὲν παρὰ σοῦ λεγομένοις οὐχ οἶόν τέ με διὰ πιστῆσαι· ἀλλ’ ὅμως ἐβουλόμην καὶ τὸν τρόπον μαθεῖν, πῶς αὐτὴν μέλλω κληρονομεῖν), olyan megerősítésre, olyan jelre vágyik, mely gondolatainak erőtlenségét eltörli. Mivel beismeri gyengeségét (ὁμολογοῦντα τὴν οἰκείαν ἀσθένειαν), Isten alkalmazkodik (συγκαταβαίνων) szolgája szükségéhez, és a szövetségkötésben jelt ad neki. Ábrahám történetében Aranyszájú olyan példát állít hallgatói elé, aki nemcsak hithősként emelkedik előttük, de emberi gyengeségükben is megtalálhatják segítségével a követhető utat. Az ígért szava és a nem látott beteljesedés feszültsége jellemzi ezt a példát, amelyet mégis az isteni szó igazol: „Abrám hitt az Úrnak, és ő ezt számította be neki igazságul”.

A harmadik hosszabb tanítás a hitről szintén Ábrahám példájából indul ki a 115. zsoltár magyarázata során,¹⁹ de itt a Róma 4,20 „Isten ígéretében nem kételkedett hitetlenül, sőt megerősödött a hitben dicsőséget adva Istennek” alapján az Isten hatalmának ismerete és elismerése válik hangsúlyossá (πρὸς τὴν δύναμιν εἶδε τοῦ ἐπαγγελαμένου), de megjelenik benne az Isten dicsérete is (δοὺς δόξαν τῷ Θεῷ). Ezután hirtelen váltással az *In illud: Habentes eundem spiritum* homíliákból ismert, a két szövetségben azonos Lélek gondolat kifejtésével folytatja, de most az emberi gondolkodás korlátaival szembeállítva. A Lélek segítsége itt már a hit csúcsaira

¹⁸ In Genesim (Homiliae 1–67) 36–39. homíliák: 36,5 PG 53 col. 339,44–340,18; 37,2 PG 53 col. 343,15–42; 38,1 PG 53 col. 351,5–15; 39,1 PG 53 col. 361,38–49.

¹⁹ Expositiones in Psalmos 115,1 PG 55 col. 321,29–323,11.

való eljutáshoz kell (ἀναβῆναι πρὸς τὸ ὕψος τῆς πίστεως). Röviden kitér a kétféle hit kérdésére, de míg az egyikhez itt is a csodatétel kötődik, a másik ismeret volta már a kegyesség ismereteként (τὴν δὲ γνῶσιν ἔχοντες τῆς εὐσεβείας) fogalmazódik meg. Itt is felteszi a kérdést, hogy számonkérhető-e a hitetlenen hitetlensége, ha a hit minden részében Istentől van,²⁰ de nem ad megnyugtató választ, szerinte abban hibásak, hogy nem teszik erre méltóná magukat (μὴ παρέχουσιν ἀξίους ἑαυτοὺς). Kornéliusz példája után újfogalmazza ezt a feltételt, most már csak meggyőzhető lelket vár az emberektől Isten (ψυχὴν εὐπειθῆ ἐπιζητεῖ). Ezek után rátér a két szövetségben eltérően megjelenő hitre, az újszövetségi ígéretek láthatatlan és szellemi jellegére és időbeli elszakíttóságára, tudniillik, hogy az eljövendő időben fognak beteljesedni, amit azután helyesbít, hogy a most beteljesedő ígéretekhez (a keresztséghez és az úrvacsorához) ugyanúgy hitre van szükség, hiszen ezek is felülmúlnak minden értelmet.

Egészen más képet mutat a János evangéliumához írt homíliasorozat a hitről. Itt a szentírási szöveg erőteljes hit-fogalma dominál. A megismerés és elfogadás állandóan változásnak kitett hite jelenik meg, átszöve a 88 homíliából álló sorozat jelentős részét. Isten emberszeretetéből fakadóan alkalmazkodik emberi korlátainkhoz (συγκατέβη), emberi nyelven szól hozzánk, és befogadóképességünkhöz mértén tanít minket, lépésről lépésre vezetve minket (κατὰ μικρὸν ἐναγόμενοι).²¹ A hit útja mégsem töretlen előrehaladás, az ember nem képes megérteni a magasatos (τὰ ὑψηλά) tanítást, jóllehet Isten az emberi korlátainkhoz alkalmazkodva egyszerű (ταπεινά) formában adja élénk tanítását, mégsem ismeretként (γνώσις) csapódik le, hanem csak sejtésként (ὑπόνοια, ὑποψία).²² A gondviselés mégis úgy vezeti a hívőt, és ezt látjuk a Szentírás egészében, hogy a Szentíró egy-egy mondatával vagy a Szentírás szereplői tetteikkel a hallgató korábbi sejtelmeit, félreértéseit, pontosabban másként-értését helyesbítik (διορθώσασθαι τὴν ὑπόνοιαν,²³ θεραπεύειν ἐκείνην τὴν ὑποψίαν²⁴), téves elgondolását, gyanúját semmivé teszik (ἀναιρεῖ τὴν ὑποψίαν):²⁵

És az evangélista nem hallgatta volna el, hanem kimondta volna nyíltan, hogy a zsidók ugyan másként értették (ὑπώπτευον), jóllehet Ő nem tette magát Istennel egyenlővé, amint máshol is ugyanezt teszi, mikor látja, hogy másként hangzik el

²⁰ Εἰ τοίνυν ὁ Πατὴρ ἔλκει, ὁ Υἱὸς χειραγωγεῖ, τὸ Πνεῦμα φωτίζει, τί ἁμαρτάνουσιν οἱ μὴτε ἔλκυσθέντες, μὴτε χειραγωγηθέντες, μὴτε φωτισθέντες;

²¹ In Joannem 40,3 PG 59 col. 232.

²² In Joannem 43,1 PG 59 col. 246; 38,3 PG 59 col. 215, stb.

²³ In Joannem 17,3 PG 59 col. 111; 23,2 PG 59 col. 140; 38,3 PG 59 col. 215–216; ld. még 27,2 PG 59 col. 160.

²⁴ In Joannem 39,2 PG 59 col. 222.

²⁵ In Joannem 17,2 PG 59 col. 109; vö. 42,2 PG 59 col. 242; 22,2 PG 59 col. 135; 31,1 PG 59 col. 176 stb.

valami, és megint másként értik az elhangzottak értelmét, mint például: »*Rontsátok le ezt a templomot*«, mondta Krisztus, »*és én három nap alatt felépítem*« – az ő testéről szólva. De a zsidók nem értették meg ezt, és azt gondolták, hogy a zsidó templomról beszél, »*Negyvenhat esztendeig épült ez a templom, és te három nap alatt felépítéd?*« Mivel tehát másról beszélt ő, és mást értettek a zsidók, (mert ő az ő testéről beszélt, amazok pedig a saját templomukra értették az elmondottakat,) az evangélista felhívja erre a figyelmet, sőt kiigazítja (διορθοῦμενος) másként-értésüket (ὑπονοίαν), mikor így folytatja: »*Ő azonban testének templomáról beszélt.*« Így hát, ha itt is: Krisztus nem tette magát egyenlővé, sem nem akarta ezt állítani, a zsidók pedig erre értették (ὑπόπτευσαν), itt is kiigazította volna másként-értésüket, és ezt mondta volna: a zsidók ugyan azt gondolták, hogy egyenlővé tette magát az Istennel, ő viszont nem az egyenlőségről beszélt.«²⁶

Erre a folyamatra mondja a samáriai asszony története kapcsán,²⁷ hogy istenfélő módon kell értenünk, és úgy hinni, amint az Írások szólnak (εὐσεβῶς πάντα νοῶμεν, πιστεύοντες ὡς εἶπον αἱ Γραφαί), úgy hidd, amint elhangzanak, a hogyanját ne kutasd (πίστευσον ὅπερ ἠκουσας τὸ δὲ πῶς, μὴ ζήτηι), mert az ember gondolkodása földhözragadt (Πολλὴν γὰρ ἔχει τὴν ἰλὺν τὸ γεῶδες τῶν λογισμῶν). Csak mikor jószándékú a lélek (ψυχὴν εὐγνώμονα) és helyes életet élünk (ὀρθὸν ἐπιδειξώμεθα βίον), akkor kapcsolódik össze gondolkodásunk a mennyei tanítással (τοῖς ἐκεῖσε διδάγμασιν ἀναμιγνύηται). Az „aki abból a vízből iszik, amelyet én adok neki, soha többé meg nem szomjazik” (J 4,14) mondatot a lelki dolgok ígéretének nevezi (Ἐπαγγελία γὰρ ἦν πνευματικῶν), szembeállítva a láthatókkal (οὐχ ὁρωμένων πραγμάτων), ezzel a hitnek az isteni ígéretekhez kapcsolódó jellegét is megmutatva.

Az egyes szentírási szereplők (zsidók, tanítványok, Nikodémus, samáriai asszony, stb.) eltérő reakciójának bemutatásával Aranyszájú újra és újra a hit eltérő fokozatait tárja hallgatói elé. A teljes hitetlenséget, sőt a megbotráncozást, mint a hitetlenség-nél is rosszabbat (οὐ μόνον οὐκ ἐπίστευσαν, ἀλλὰ καὶ ἐσκανδαλίσθησαν),²⁸ a csoda látását váró zsidók erőtlen hitét, a tanítványok értetlenségből a feltámadott Krisztust látva megerősödött, bátor, Uruk tanítását húsvét után megértő hitét, a samáriai asszonynak az Írást nem ismerő, de Krisztust elfogadó, tanúságtevő hitét. De a hit nemcsak az egyén, hanem Isten népe életében is változó mértékben van jelen.²⁹

²⁶ In Joannem 38,3 PG 59 col. 215–216.

²⁷ In Joannem 24,3 PG 59 col. 147.

²⁸ Ugyanott.

²⁹ In Joannem 31,1 PG 59 col. 175.

A HIT-FOGALOM HASZNÁLATÁNAK VONÁSAI ARANYSZÁJÚ SZENT JÁNOS HOMILIÁIBAN

• *Elhisz valamit, meg van győződve valamiről* – Εἰ μὲν πιστεύεις, ὅτι ἀληθὴς ἐστιν ὁ ἀνὴρ.

Ad populum Antiochenum 15,5 PG 49 col. 160,58–161,3; οὐδὲ γὰρ αὐτὸς τοῦτο πιστεῦειν ἔχω ὅτι σφῆζεσθαι ἔνεστι τὸν οὐδὲν εἰς τὴν τοῦ πλησίου κάμνοντα σωτηρίαν. *De sacerdotio* 6,10 SCh 272; διδάξαι βούλομαι τοὺς ἀνθρώπους, μὴ ἀπλῶς τοῖς λόγοις προσέχειν, μηδὲ, ἐὰν εἴπῃ τίς τι κατὰ τοῦ ἑτέρου, πιστεῦειν εὐχερῶς· ἀλλὰ πρότερον αὐτοὺς ψηλαφήσαντας ἀκριβῶς καὶ δι' αὐτῶν τῶν πραγμάτων τὴν πείραν καταμαθόντας, οὕτω πιστεῦειν χρῆ. Καὶ διὰ τοῦτο ἐν Γραφῇ ἑτέρα ἔλεγε· Μὴ πιστεύετε παντὶ λόγῳ. *In quadriduanum Lazarum* 1 PG 48 col. 781,17–30.

• *Hisz valakinek, hagyja magát meggyőzni* – καὶ ἐπίστευσας τοῖς παρὰ τοῦ ὄψεως εἰρημένους *In Genesim* (hom) 16,4 PG 53 col. 130,11–12; Ἄν μάθῃ λέγειν ὁ υἱός σου· Πίστευσον, οὐ δυνήσεται εἰς θέατρον ἀναβῆναι, οὐδὲ εἰς καπηλεῖον εἰσελθεῖν, οὐδὲ ἐν κύβοις διατρίψαι.

Ad populum Antiochenum 20,8 PG 49 col. 210,38–46;

• *Hiszi valaminek a valóságát (nem kételkedik)* – Νῦν μὲν γὰρ τοσαύτην ἔσεσθαι μοι πιστεύω τὴν κόλασιν, ὅσην ἀπαιτεῖ τῶν ἀμαρτημάτων τὸ μέγεθος. *De sacerdotio* 6,10 SCh 272; Πιστεύω γὰρ, ἔφην, τῷ καλέσαντί σε Χριστῷ, καὶ τοῖς ἰδίοις ἐπιστήσαντι προβάτοισι, ὅτι τοσαύτην ἐκ τῆς διακονίας ταύτης κτήσῃ παρρησίαν, ὡς καὶ ἡμᾶς κατὰ τὴν ἡμέραν ἐκείνην κινδυνεύοντας εἰς τὴν αἰωνίον σου δέξασθαι σκηνὴν. *De sacerdotio* 6,13 SCh 272; Τῶν γὰρ ὀρωμένων ἀξιοπιστοτέραν δεῖ τὴν τοῦ Θεοῦ ἀπόφασιν πιστεῦειν εἶναι. *Ad eos qui scandalizati sunt* 1,6 SCh 79; Ἄλλ' οὐκ ἀμφιβάλλεις, πιστεύεις δὲ ὅτι προνοεῖ, καὶ πέπεικας σαυτὸν τοῦτο *Ad eos qui scandalizati sunt* 8,11 (SCh 79).

• *Hisz valamit (mint az ismeret egy fajtája)* – Καὶ ὅρα πῶς ἄρχεται· Κύριε, ὁ Κύριος ἡμῶν. Τῶν μὲν γὰρ ἄλλων τῶν οὐ πιστευόντων εἰς αὐτόν, ἐνὶ τρόπῳ Κύριός ἐστιν, ἡμῶν δὲ διπλῶ· τῷ τε ἐξ οὐκ ὄντων ποιῆσαι, τῷ τε γνωσθῆναι παρ' ἡμῶν. *Expositiones in Psalmos* 8,1 PG 55 col. 107, 6–9; ἀλλ' ἴσμεν σαφῶς καὶ πεπιστεύκαμεν, *Epistulae* 142 PG 52 col. 697; Οὐδὲ γὰρ δύναται τις μυσταγωγεῖν τὸν μὴ πιστεύσαντα πρότερον· πιστεύει δ' ἂν οὐδεὶς, ἀπειρώς ἔχων τῶν λεγομένων *De Pentecostae* PG 52 col. 808,55–7; οὐ βούλει με εἰδέναι σαφῶς καὶ πιστεῦειν ὅτι προνοεῖ πάντων ὁ Θεός *Ad eos qui scandalizati sunt* 5,1 SCh 79.

• *Hisz valamit (nem törve az emberi logikának alávetni)* – Ὅταν οὖν ἀκούσῃς τὸ, Ἐποίησε, μηδὲν ἕτερον περιεργάζου, ἀλλὰ κάτω κύπτων, πίστευε τῷ λεχθέντι *In Genesim* (hom.) 2,2 PG 53 col. 28,54–56; Μὴ τοίνυν ἡμεῖς περιεργαζώμεθα τὸ πῶς, ἀλλὰ τοῦτο μόνον πιστεύωμεν, ὅτι ἐκέλευσε καὶ ὑψώθῃ ἡ ἄβυσσος *In Genesim* (hom.) 26,4 PG 53 col. 234,20–2; Ἄλλ' ὁ πατριάρχης οὐ πρὸς τὰ ἀπὸ τῆς φύσεως κωλύματα ἑώρα λοιπὸν, ἀλλ' εἰδὼς τὸ εὐμήχανον τοῦ Δεσπότη, καὶ ὅτι δημιουργὸς ὢν τῆς

φύσεως, καὶ ἐξ ἀπόρων πόρους εὐρεῖν δύναται, καθάπερ εὐγνώμων οἰκέτης, οὐ περιεργάζετο τὸν τρόπον τῶν γινομένων, ἀλλὰ παραχωρεῖ τῇ ἀκαταλήπτῳ αὐτοῦ προνοίᾳ, καὶ ἐπίστευσε τοῖς εἰρημένοις. *In Genesim* (hom.) 38,1 PG 53 col. 351.28–34.

• *Hisz valakiben* – Ποίαν γὰρ ἂν σχοίεν συγγνώμην, τὸν Χριστὸν μὴ δεξάμενοι, οἱ μέλλοντες ἐκείνῳ πιστεύειν; Διό φησίν· «Ἵνα κριθῶσι πάντες οἱ μὴ πιστεύσαντες τῇ ἀληθείᾳ», τοῦτ' ἐστὶ, τῷ Χριστῷ. *Ad eos qui scandalizati sunt* 12,5 SCh 79; Τούτῳ διεστήκαμεν τῶν ἀπίστων, τῷ κρίσεις ἐτέρας περὶ τῶν πραγμάτων ἔχειν. Ὁρᾷ τὸν οὐρανὸν ὁ ἄπιστος, καὶ προσκυνεῖ· θεὸν γὰρ εἶναι νομίζει· ὁρᾷ τὴν γῆν, καὶ θεραπεύει, καὶ πρὸς τὰ αἰσθητὰ κέχηεν. Ἀλλ' ἡμεῖς οὐχ οὕτως· ἀλλ' ὁρῶμεν τὸν οὐρανὸν, καὶ τὸν πεπονηκότα αὐτὸν θαυμάζομεν· οὐ γὰρ θεὸν αὐτὸν, ἀλλ' ἔργον εἶναι Θεοῦ πεπιστεύκαμεν. *De Lazaro* 5,2 PG 48 col. 1020.45–53;

• *A hit tárgya* – Μὴ τοίνυν μέχρι τοῦ παρόντος βίου τὰ ἡμέτερα συγκεκλεισθαι νομίζομεν, ἀλλὰ πιστεύομεν, ὅτι πάντως ἔσται κρίσις καὶ ἀναπαύσεις τῶν ἐνταῦθα παρ' ἡμῶν γινομένων ἀπάντων. *De Lazaro* 4,3 PG 48 col. 1011,9–13; Πιστεύομεν γὰρ, φησίν, ὅτι ὁ ἐγείρας τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, καὶ ἡμᾶς διὰ Ἰησοῦ ἐγερεῖ καὶ παραστήσει σὺν ὑμῖν. *De resurrectionem mortuorum* 3 PG 50 col. 421,54–62; καὶ δογματικὸς οὗτος ὁ λόγος· εἰς γὰρ τὴν περὶ τῆς ἀναστάσεως ὑπόθεσιν καθεῖναι παρασκευάζομαι. Αὕτη δὲ ἡ ὑπόθεσις ποικίλη τις ἐστίν, ὁμοῦ καὶ εἰς δόγματα ἡμᾶς διορθοῦσα, καὶ τὸν βίον ἡμῶν ρυθμίζουσα, καὶ τὴν τοῦ Θεοῦ πρόνοιαν ἀπάσης ἀπαλλάττουσα κατηγορίας. Καὶ ὥσπερ ἀπιστουμένη, τὴν ζωὴν ἀνατρέπει τὴν ἡμετέραν, καὶ μυρίων κακῶν ἐμπίμπλησι, καὶ τὰ ἄνω κάτω ποιεῖ· οὕτω πιστευομένη, τοὺς περὶ τῆς Προνοίας ἡμῖν συνεισάγει λόγους, καὶ πολλὴν τῆς ἀρετῆς παρασκευάζει ποιεῖσθαι τὴν ἐπιμέλειαν, καὶ μετὰ πολλῆς τῆς σπουδῆς τὴν κακίαν φεύγειν, καὶ γαλήνης ἅπαντα καὶ εἰρήνης πληροῖ. *De resurrectionem mortuorum* 1 PG 50 col. 417,10–418,6;

• *A gondviselésbe vetett hit* – Εἰ δὲ ἐχθρῶν τοσαύτην ποιεῖται πρόνοιαν, τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ καὶ θεραπεύοντας αὐτὸν κατὰ δύναμιν τὴν αὐτῶν πῶς περιόψεται ποτε; *Ad Stagirium a daemone vexatum* (lib. 1-3), 1,5 PG 47 col. 437, 54–59; Εἰ μὲν οὖν πρὸς τινὰ μοι τῶν ἀπίστων ὁ λόγος ἦν, ἢ τῶν αὐτομάτως ἅπαντα φέρεσθαι νομίζοντων, ἢ τῶν πονηροῖς δαιμονίοις τοῦ κόσμου τὴν πρόνοιαν ἀνατιθέντων, πολλῆς ἂν μοι πραγματείας ἐδέησεν, ἵνα πρῶτον τὴν πεπλανημένην δόξαν ἐκβαλῶν, καὶ πείσας εἰδέναι τὴν ἀληθῆ τὸ παντὸς πρόνοιαν, οὕτως ἐπὶ τὸ παρακαλεῖν τρέψω τὸν λόγον· ἐπειδὴ δὲ τῇ τοῦ Θεοῦ χάριτι ἀπὸ βρέφους τὰ ἱερὰ γράμματα οἶδας, καὶ τὰ ἀληθῆ καὶ σωτήρια δόγματα διαδεξάμενος ἐκ προγόνων πιστεύεις ἀκριβῶς ὅτι μέλει περὶ πάντων τῷ Θεῷ, καὶ μάλιστα τῶν πιστευόντων αὐτῷ, τοῦτο ἀφέντες τὸ μέρος, ἐτέρωθεν ποιησόμεθα τὴν ἀρχήν. *Ad Stagirium a daemone vexatum* (lib. 1-3), 1,2 PG 47 col. 427,31–42;

• *A hit egyetemessége* – Οὐκ ἔστι θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ Πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς, ἵνα ἀπόληται εἰς τῶν μικρῶν τούτων περὶ τῶν πιστευόντων εἰς αὐτόν λέγων. Βούλεται μὲν γὰρ καὶ τοὺς μὴ πιστεύοντας αὐτῷ σωθῆναι μεταβαλλομένους

καὶ πιστεῦσαι πάντας, καθὼς καὶ ὁ Παῦλος φησὶν· Ὁς θέλει πάντας ἀνθρώπους σωθῆναι, καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν. *Ad Stagirium a daemone vexatum* (lib. 1-3), 1,5 PG 47 col. 437,37-43;

• *Hit és látás viszonya* – Εἰ ἀπιστεῖς τῷ λόγῳ, πίστευε τοῖς πράγμασι. *Sermo antequam iret in exsilium* PG 52 col. 429,19; Εἰ δέ τις βούλοιο περιεργάζεσθαι, καὶ λέγειν, καὶ ποῦ αὐτὸν μετέθηκε; καὶ εἰ μέχρι τοῦ παρόντος διήρκεσε; μανθανέτω μὴ λογισμοῖς ἀνθρωπίναις κατακολουθεῖν, καὶ τὰ παρὰ τοῦ Θεοῦ πολυπραγμονεῖν, ἀλλὰ πιστεύειν τοῖς λεγομένοις. Ὅταν γὰρ ὁ Θεὸς ἀποφαίνεται τι, οὐ δεῖ ἀντιβλέπειν τοῖς ῥηθείσιν, ἀλλὰ τὰ παρὰ τοῦ Θεοῦ λεγόμενα ἀξιοπιστότερα ἡγεῖσθαι, κἂν μὴ φαίνεται τῶν ὑπὸ τοῖς ὀφθαλμοῖς κειμένων τοῖς ἡμετέροις. *In Genesim* (hom) 21,4 PG 53 col. 181,3-11; Ἐπεὶ γὰρ καὶ ἀπὸ τῶν παλαιῶν διηγημάτων, καὶ ἀπὸ τῶν νεαρῶν παιδεύεσθαι ἔργων, ὥστε τοὺς παχυτέρους αὐτῶν ἀπὸ τῶν γινομένων καὶ τοῖς ἤδη γεγεννημένοις πιστεύειν, καὶ διπλοῦν καρποῦσθαι τὸ κέρδος, καὶ τὴν ἀκοὴν αὐτοῖς ἀντὶ ὅσως γίνεσθαι. *Expositiones in Psalmos* 47,2 PG 55 col. 219,37-50; Μὴ τοίνυν, ἐπειδὴ μὴ ὀρᾷς αὐτά, ἀπίσται· ἐπεὶ οὐδὲ τὴν ψυχὴν ὀρᾷς, καὶ ὅμως πιστεύεις ἔχειν ψυχὴν, καὶ ἄλλο ψυχὴν εἶναι τι παρὰ τὸ σῶμα *In Joannem* 25,2 PG 59 col. 149,60-62;

• *Hit és tudás viszonya* – Θεὸς γὰρ ἦν ὁ τὰ πάντα σοφία τινὶ καὶ δημιουργία οἰκονομῶν. Εἰ γὰρ καὶ ἡμεῖς διὰ τὴν τῶν λογισμῶν ἀσθένειαν καταλαμβάνειν μὴ δυνάμεθα τὸν τρόπον τῶν γεγεννημένων, ἀλλ' ὅμως πιστεύομεν, ὅτι τῷ βουλήματι αὐτοῦ πάντα εἴκει, καὶ ὅπερ ἂν προστάξῃ, τοῦτο εἰς μέσον παράγεται. *In Genesim* (hom) 15,3 PG 53 col. 122,23-28; Εἰ δὲ οὐ σφόδρα πιστεύεις ὑπὲρ τῶν μελλόντων, ἀπὸ τῶν παρελθόντων λάμβανε τὴν ἀπόδειξιν. *Expositiones in Psalmos* 110,6 PG 55 288,52-53; Ἐπίστευσα, διὸ ἐλάλησα. Τοῦτέστι· Πίστεως χρειαῖ πρός τὰ ἐπαγγελλούμενα· καὶ γὰρ ἐγὼ ταῦτα ἐννοῶν, καὶ ἀναλογιζόμενος, καὶ τὴν πίστιν εἰσαγαγὼν, πάντα θόρυβον ἐξήγαγον. Ὁ τοίνυν Παῦλος τοῦτό φησιν, ὅτι καὶ ἐν τοῖς ἡμετέροις τοῖς αἰσθητοῖς καὶ ὀρωμένοις ἀγαθοῖς πίστεως χρειαῖ. Εἰ δὲ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς, πολλῶ μᾶλλον ἐν τοῖς νοεροῖς. Εἰ γὰρ ἴνα καταδέξωνται, ὅτι τὴν πόλιν ἀπολήψονται τὴν αὐτῶν, πίστεως αὐτοῖς ἐδέησε· πολλῶ μᾶλλον ἡμῖν τοῖς τὸν οὐρανὸν ἀναμένουσιν. Ὅταν γὰρ μέγα τι ᾗ, καὶ τὴν διάνοιαν ὑπερβαῖνον, καὶ λογισμῶν ἀνώτερον, ταύτην δεῖ παραλαμβάνειν, ἀλλὰ μὴ τῇ ἀνθρωπίνῃ ἀκολουθίᾳ τὰ πράγματα ἐξετάζειν. Ἡ γὰρ τοῦ Θεοῦ θαυματουργία πάντων τούτων ἀνωτέρα. Ὡστε καὶ διὰ τοῦτο ἐπιστομίζοντας τοὺς λογισμοὺς πρός τὴν πίστιν ἀνατρέχειν δεῖ, καὶ δοξάζειν τὸν Θεόν. Ὁ γὰρ λογισμοῖς φιλονεικῶν τὰ ἐκείνου εὕρισκεν, οὐ δοξάζει αὐτόν, τῇ τῶν οἰκείων λογισμῶν ταπεινότητι τῆς ἀφατοῦς οἰκονομίας αὐτοῦ ὑποβαλεῖν βουλόμενος. *Expositiones in Psalmos* 115,2 PG 55 col. 321,10-28; Οὐχὶ νοεῖτε, ἀλλ', Οὐ πιστεύετε. Ὅταν μὲν γὰρ πρός ἐκεῖνά τις δυσκολαῖνῃ, ἢ διὰ τοῦ νοῦ λαβεῖν ἔστι, καὶ μὴ ῥαδίως καταδέχεται, εἰκότως ἂν ἄνοιαν ἐγκαλοῖτο· ὅταν δὲ ταῦτα μὴ δέχεται, ἢ λογισμῶ μὲν οὐκ ἔστι λαβεῖν, πίσται δὲ μόνῃ, οὐκ ἔτι ἀνοίας, ἀλλ' ἀπιστίας ἐστὶ τὸ ἔγκλημα. *In Joannem* 27,1 PG 59 col. 157,53-61;

• *Hit és cselekedet viszonya* – Οὐ γὰρ ἀρκεῖ πρὸς τὴν τῆς καθαρότητος ἡμῖν φυλακὴν, τὸ βαπτισθῆναι καὶ πιστεῦσαι μόνον· ἀλλὰ δεῖ, εἰ μέλλοιμεν ταύτης διαπαντὸς ἀπολαύσεσθαι τῆς φαιδρότητος, ἄξιον αὐτῆς παρέχεσθαι βίον. *In Joannem* 10,3 PG 59 col. 76,32–35; Ὁ πιστεύων εἰς τὸν Υἱὸν, οὐ κρίνεται· ὁ πιστεύων, οὐχ ὁ περιεργαζόμενος· ὁ πιστεύων, οὐχ ὁ πολυπραγμονῶν. Τί οὖν, ἂν ἀκάθαρτον βίον ἔχη καὶ πράξεις οὐκ ἀγαθὰς; Μάλιστα μὲν τοὺς τοιοῦτους οὐδὲ γνησίους εἶναι πιστοὺς ὁ Παῦλος φησὶ. Θεὸν γὰρ ὁμολογοῦσιν εἰδέναι, τοῖς δὲ ἔργοις ἀρνοῦνται. Πλὴν ἐνταῦθα ἐκεῖνό φησιν, ὅτι κατ’ αὐτὸ τοῦτο οὐ κρίνεται, ἀλλὰ τῶν μὲν ἔργων χαλεπωτέραν δώσει δίκην, ἀπιστίας δὲ ἔνεκα οὐ κολάζεται διὰ τὸ πιστεῦσαι ἅπαξ. *In Joannem* 28,1 PG 59 col. 163,21–31; Καὶ τί λέγω περὶ μέρους δόγματος; Κἄν γὰρ εἰς τὸν Πατέρα τις καὶ τὸν Υἱὸν ὀρθῶς πιστεύσῃ, καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, βίον δὲ μὴ ἔχη ὀρθόν, οὐδὲν αὐτῷ κέρδος τῆς πίστεως εἰς σωτηρίαν. *In Joannem* 32,2 PG 59 col. 185,17–33;

• *A hit és az ígéreték viszonya* – Μὴ τοίνυν πρὸς τὴν οἰκείαν ἀσθένειαν ἀφορῶντες πολυπραγμονῶμεν τὰ παρὰ τοῦ Θεοῦ γινόμενα, μηδὲ πρὸς τὴν φυσικὴν ἀκολουθίαν ἀποβλέποντες σχίζωμεν τὸν λογισμόν, ἀλλὰ καθάπερ εὐγνώμονες οἰκέται, εἰδότες τοῦ ἡμετέρου Δεσπότη τοὺς ὑπερβάλλουσας δύναμιν, πιστεύωμεν αὐτοῦ ταῖς ὑποσχέσεσιν, καὶ ἀνώτεροι γινώμεθα τῆς φυσικῆς ἀσθενείας, ἵνα καὶ τῶν ἐπαγγελθέντων ἐπιτεύξωμεθα, καὶ τῆς παρ’ αὐτοῦ ἀπολαύσωμεν εὐνοίας, καὶ κατὰ δύναμιν ἡμετέραν τιμήσωμεν τὸν Θεόν. Μεγίστη γὰρ αὕτη τιμὴ παρ’ ἡμῶν εἰς αὐτόν, τὸ θαρρεῖν αὐτοῦ τῇ δυνάμει, κἄν ἐναντία ᾗ τὰ τοῖς ὀφθαλμοῖς τῆς σαρκὸς ὁρώμενα. *In Genesim (hom)* 49,2 PG 54 col. 446,19;

• *A hit mint hermeneutikai szabály* – Καὶ γὰρ τοῦτο δεῖ πιστεῦναι ὅτι ἐγένετο (ἐγένετο γὰρ), καὶ τὸ ἐξ αὐτοῦ, εἰς τύπον τοῦ Χριστοῦ. *Expositiones in Psalmos* 9,4 PG 55 col. 127,3–6; Ἄκουσον τοῦ αὐτοῦ λέγοντος· Ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ τὰ πέρατα τῆς γῆς· οὐχ ὅτι χεῖρας ἔχει ὁ Θεός, ἀλλ’ ἵνα μάθῃς ὅτι ἡ δύναμις αὐτοῦ ἡ προνοοῦσα πάντων, αὕτη ἐστὶν ἡ συγκρατοῦσα καὶ διαβαστάζουσα τὸ σῶμα τῆς γῆς. Ἀλλ’ οὐ πείθῃ τοῖς εἰρημένοις; Πίστευσον τοῖς ὁρωμένοις· καὶ γὰρ καὶ ἐφ’ ἐτέρου στοιχείου τὴν θαυματουργίαν ταύτην ἔστιν εὐρεῖν. *Ad populum Antiochenum* 9,4 PG 49 col. 108,27–33; Ἄλλως δὲ καὶ διδασκαλία αὕτη ἀρίστη, μὴ τὴν συνάφειαν περικόπτειν τοῦ λόγου, μηδὲ μέρος λαβόντας προσκαθεῖσθαι ἐκεῖνῳ, ἀλλ’ ἄνωθεν τοῦ διηγήματος ποιεῖσθαι τὴν ἀρχήν. Περὶ τίνος τοίνυν διαλεγόμενος ὁ Παῦλος ταύτης ἐμνήσθη τῆς προφητικῆς φωνῆς; Περὶ ἀναστάσεως καὶ τῆς τῶν μελλόντων ἀγαθῶν ἀπολαύσεως, ἃ καὶ λόγον ὑπερβαίνει πάντα, καὶ νοῦν καὶ διάνοιαν. Ἐπεὶ οὖν λόγον ὑπερέβαινε πάντα, καὶ ἐρμηνευθῆναι ταῦτα οὐχ οἷόν τε ἦν, πίστεως δὲ πρὸς τὸ παραδέχεσθαι χρεῖα, ἵνα μὴ ταραττῆται ὁ Ἰουδαῖος, μηδὲ ἀπατάσθαι νομίζῃ, ὡς ψυχραῖς φουσώμενος ἐλπίσι, προφητικῇ ῥήσει τὴν ἀγνωμοσύνην αὐτοῦ διορθοῦται μονονουχὶ λέγων, ὅτι Οὐ καινὸν τι πρᾶγμα ἐπιζητῶ, πίστιν, ἀλλὰ παλαιὸν ἀγαθόν. Καὶ γὰρ ὁ Παῦλος οὕτως ὁ δὲ προφήτης μέλλων καὶ αὐτὸς περὶ τινων ἀγαθῶν ἐν τῷ παρόντι προφητεύειν τοῖς Ἰουδαίοις συμβησομένων, καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ἀκολουθίαν ὑπερβαινόντων, ἵνα

μηδεὶς ἀπιστεῖν ἔχη, οὕτως ἀπῆρξατο τοῦ ψαλμοῦ λέγων· Ἐπίστευσα, διὸ ἐλάλησα. *Expositiones in Psalmos* 115,1 PG 55 col. 319,57–320,18; τὸν δὲ Θεὸν τὸν τοσοῦτον ἡμῶν ἀφεστηκότα ἐν ἅπασι, τὸν αὐτοσοφίαν ὄντα, τὸν οὐδέποτε διαμαρτάνοντα, πολυπραγμονήσομεν; Καὶ ὃν μὲν ἔδει λογισμοὺς ἀπαιτεῖν, τούτῳ πιστεῦσομεν ἀπλῶς, ὃ δὲ ἔδει μόνῳ πιστεῦειν, τοῦτον εὐθύνας καὶ λόγους τῶν πραττομένων ἀπαιτήσομεν, καὶ δυσχερανοῦμεν τὴν ἄγνοιαν; Καὶ ποῦ ταῦτα ψυχῆς εὐσεβοῦς; *Ad Stagirium a daemone vexatum* (lib. 13), 1,7 PG 47 col. 441,30–43; Ὡστε ὅταν ἀκούσης ὅτι «Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε», ἐκεῖνο νόμιζε ἀκούειν ὅτι τὸν Θεὸν οὐδεὶς ἔγνω οὐσιωδῶς μετὰ ἀκριβείας ἀπάσης. Καὶ περὶ τῶν Σεραφίμ δὲ ὅταν ἀκούσης ὅτι ἀπέστρεψαν τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ τὴν ὄψιν ἐτείχισαν, καὶ τὰ Χερουβὶμ δὲ ὅτι τὸ αὐτὸ τοῦτο πάλιν ἐποίησαν, μὴ ὀφθαλμοὺς μηδὲ κόρας εἶναι νόμιζε – σωμάτων γὰρ οὗτος ὁ σχηματισμός – ἀλλὰ διὰ τούτων τὴν γνώσιν αὐτῶν αἰνίττεσθαι, πίστευε τὸν προφήτην. Ὅταν οὖν λέγῃ ὁ προφήτης ὅτι συγκαταβαίνοντα τὸν Θεὸν ἰδεῖν οὐκ ἤνεγκαν, οὐδὲν ἄλλο λέγει ἀλλ’ ἢ ὅτι τὴν γνώσιν αὐτοῦ τετρανωμένην καὶ ἀκριβῆ τῆς καταλήψεως ἐνέγκειν οὐ δύνανται, οὐδὲ τολμῶσιν ἀτενὲς ἰδεῖν πρὸς τὴν ἀκραιφνῆ καὶ ἀκέραιον οὐσίαν, ἀλλ’ οὐδὲ πρὸς αὐτὴν τὴν συγκατάβασιν. Τὸ δὲ ἀτενὲς ἰδεῖν, τὸ γνῶναι ἐστὶ. *De incomprehensibili dei natura* Sch 28 bis 4,220–233;

Természetesen a listát még hosszan lehet folytatni, és a használatok típusait tovább finomítani, rendszerbe szedni, ezt a munkát nem is akarom abbahagyni. Ez a lista mégis elegendő ahhoz, hogy Aranyszájú Szent János hit-fogalmának összetettségéről és tanításához alkalmazott voltáról egy vázlatos képet kapjunk.

BIBLIOGRÁFIA

- Bultmann, Rudolf: „πιστεύω, κτλ.” = Kittel, Gerhard – Friedrich, Gerhard (eds.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Vol. 6. Stuttgart: Kohlhammer, 1959. 197–228.
- Downing, F. Gerald: Ambiguity, Ancient Semantics, and Faith = *New Testament Studies* 56/1 (2010), 139–162., <https://doi.org/10.1017/S0028688509990221>
- Glad, Clarence E.: *Paul and Philodemus. Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychagogy*, Leiden, Brill, 1995., <https://doi.org/10.1163/9789004267275>
- Hanula Gergely: *Chrysostomos Szentírás-magyarázata. A Szentírás értelmezése a János evangéliumáról elmondott homíliákban*. Budapest: Kálvin Kiadó, 2018.
- Laird, Raymond: *Mindset, Moral Choice and Sin in the Anthropology of John Chrysostom*. Sydney: St Pauls Publications, 2012.
- Lampe, G. W. H. (ed): *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon, 1961.
- Mitchell, M. M.: *The Heavenly Trumpet. John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation*, (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 40). Tübingen: Mohr, 2000.
- Perczel István: *Isten felfoghatatlansága és leereszkedése. Szent Ágoston és Aranyszájú Szent János metafizikája és misztikája*. Budapest: Atlantisz, 1999.
- Robbins, Vernon K.: *The Tapestry of Early Christian Discourse: Rhetoric, Society and Ideology*. London: Routledge, 1996.

- Rylaarsdam, David: John Chrysostom on Divine Pedagogy. The Coherence of His Theology and Preaching. Oxford: Oxford University Press, 2014., <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198715382.001.0001>
- Tallon, Jonathan R. R.: Faith in John Chrysostom's Preaching: a Contextual Reading. A thesis submitted to the University of Manchester, 2015., https://research.manchester.ac.uk/files/54573362/FULL_TEXT.PDF (megtekintve: 2025.09.25.)

A NICEAI ZSINAT HATÁSÁNAK ELSŐ SZÖVEGES NYOMAI A KÖZÉPKORI MAGYAR KIRÁLYSÁGBAN

SOMOGYI SZILVIA¹

ABSTRACT

„2025 – Nicaea 1700”

*The Earliest Textual Traces of the Influence of the Council of Nicaea
in the Medieval Kingdom of Hungary.*

The impact of the first ecumenical council of the Christian Church, the Council of Nicaea (325), on the development of ecclesiastical dogma—and, through it, on Christian thought up to the present day—can hardly be overestimated. The 1700th anniversary of the council’s convocation has brought, and continues to bring, a remarkable revival of international historical, theological, dogmatic, art historical, and reception-historical research, as well as the synthesis of centuries of scholarly results worldwide. Hungarian ecclesiastical historiography, for its part, may contribute to these international currents with smaller or greater additions in the field of reception history.

This brief communication seeks, on the one hand, to explore how, where, and in what form a person who had renounced paganism and embraced Christianity in the Kingdom of Hungary – itself converted around the turn of the first millennium—and their descendants a century later encountered those tenets of the Christian faith that had been taking shape in the universal Church since the Council of Nicaea. On the other hand, it attempts to trace the earliest textual vestiges of this reception preserved in Hungarian sources. Among these, particular attention is given to one of the earliest surviving witnesses – the so-called Hartvik Agenda (also known as the Agenda Pontificalis) – and to the Latin text of the Niceno-Constantinopolitan Creed preserved in its conciliar *ordo*. The study concludes with several brief historical-philological and critical remarks concerning this text.

¹ A szerző ELTE HTK BTK Moravcsik Gyula Intézet tudományos munkatársa, illetve az MCA Collegium Professorum Hungarorum kutatója. A tanulmány az MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíjának támogatásával készült.

BEVEZETÉS

A keresztény egyház első egyetemes zsinatának, a niceai zsinatnak (325) a hatása az egyház dogmáinak fejlődésére, ezáltal pedig máig hatóan a keresztény gondolkodásra, aligha túlbecsülhető. A zsinat megtartásának 1700. évfordulója a vele kapcsolatos nemzetközi történeti, teológiai, dogmatikai, művészettörténeti, recepciótörténeti kutatások megélénkülését, a sok évszázados kutatás eddigi eredményeinek összegzését hozzák magukkal világszerte. A magyar egyháztörténeti kutatás ezek főszórához a maga részéről kisebb-nagyobb recepciótörténeti adalékokkal is hozzájárulhat.

E rövid közlemény részben azt a kérdést járja körül, hogy az ezredfordulón kereszténnyé lett Magyar Királyságban egy a pogányságot elhagyó és a kereszténnyé váló ember, valamint egy évszázaddal későbbi utódai hol, hogyan és milyen formában találkoztak a keresztény hit azon tételeivel, amelyek az egyetemes egyházban már a niceai zsinat óta formálódtak. Másrészt ezek recepciójának a hazai forrásokban ránk maradt legkorábbi szöveges nyomait kísérli meg kitapogatni és ezen források közül az egyik legkorábbihoz – az ún. Hartvik-agenda, vagy más néven Agenda Pontificalis zsinati ordójában ránk maradt niceai-konstantinápolyi hitvallás latin szövegéhez – apró történeti-filológiai kritikai megjegyzéseket is fűz.

1. A FIDES, AZ ORATIO DOMINICA, A CREDO, A CREDULITAS, A SIMBOLUM ÉS A KÖZÉPKORI HÍVŐ

Solymosi László az 1515-ös veszprémi zsinati határozatokhoz írott bevezetőjében, a szentségekről szóló határozatokat értelmezve írta le, hogy a középkori hívők körében a késő középkori Magyar Királyságban a bérmlásra is többnyire gyermekkorban került sor, amint pedig a gyermek olyan életkort ért el, amikor a rosszat a jótól már meg tudta különböztetni, gyónást is végzett. Ez utóbbi pedig alkalom volt a plébánosok számára, hogy megbizonyosodjanak róla, híveik tudják a Miatyánk, az Üdvözlégy és az Apostoli Hitvallás szövegét.² A késő középkori esztergomi zsinati könyv szövegváltozatai már a 14. század utolsó harmadában tartalmazták azt az előírást, a keresztség szentségéről szóló részben, hogy a keresztszülők tanítsák meg maguk, vagy taníttassák meg kereszty gyermekeiknek az Apostoli Hitvallást – a latin szöveg szerint „Symbolum scilicet Credo” – valamint a Miatyánkot – a latin szöveg szerint „Pater Noster scilicet Dominica Oratio”.³ A középkori Magyar Királyság határozata e tekintetben nem egyedi, egyrészt ez az előírás a zsinati határozatok

² A veszprémi egyház 1515. évi zsinati határozata, 20.

³ *Leges ecclesiasticae* III., 261.

feltárt, 13. század végi nyugat-európai forrásaiban is szerepel,⁴ ez a szövegrész is onnan való átvétel,⁵ másrészt a IV. lateráni zsinat (1215) utáni klasszikus egyházmegyei zsinati könyvek tucatjai, sőt százai írják elő ezen imádságok tudását a híveknek Európa-szerte.⁶

Ha a magyar államalapítást megelőző, karoling-kori egyházi (és velük vegyesen világi jellegű) előírásokra, kapitulárekra tekintünk, akkor azt találjuk, hogy maga az előírás, amely a keresztény híveknek több imádság fejből tudását irányozza elő, a középkori nyugati egyház viszonylag korai és viszonylag egységes hagyománya, a 8. században már nagyon jól adatolható. Többek között már a 796-os friuli zsinat – ennek a zsinatnak a „filioque” niceai hitvallásba való beillesztésével kapcsolatban is szerepe volt⁷ – határozatai között szerepel, hogy korra, nemre és társadalmi állapotra való tekintet nélkül minden hívőnek kívülről (*memoriter*) kell tudni a hitvallást (*Symbolum*) és a Miatyánkot (*Oratio Dominica*).⁸ Ilyen jellegű határozat ismétlődött meg a Nagy Károly konstantinápolyi követi szerepét is ellátó Haito (Hetto) bázeli püspök 813 előtt keletkezett határozatgyűjteményében, amely az Apostoli Hitvallás (*Symbolum Apostolorum*) és a Miatyánk (*Oratio Dominica*) memoritert írja elő a hívek számára latinul és saját nyelvükön⁹ is, amely tudás a hit bizonyítását szolgálja úgy az imádságok szóbeli elmondása, mind szívbéli vallása által.¹⁰

Adémar de Chabannes (Ademarus Cabannensis 989–1034) francia szerzetes, krónikairó, a kereszténnyé vált Magyar Királyság kortársa. A magyar történetírásban leginkább idézett és egyúttal legvitatottabb krónikás híre szerint Ottó császár (980–1002) lándzsát küldött István királynak.¹¹ Ezzel a korai magyar történelem szempontjából igen fontos értesülésével forrásértéküket tekintve bár nem vetekszenek

⁴ A késő középkori esztergomi zsinati könyv nyugati forrásairól: Somogyi: Az esztergomi szinodális könyvről, 3–10., Somogyi: Az esztergomi egyházmegye, 738–742.

⁵ Durand: Instructions et constitutions, 13.

⁶ Az érett középkor nyugat-európai zsinati határozatainak szövegtörményeit tartalmazó Corpus Synodali adatszolgáltatás a *symbolum* keresztszóra 99 találatot ad.

⁷ Grzywaczewski: Filioque, 568.

⁸ MGH Conc. 2, 1., 189.: „Symbolum vero et orationem dominicam omnis Christianus memoriter sciat, omnis aetas, omnis sexus omnisque conditio, masculini, feminae, iuvenes, senes, servi, liberi, pueri, coniugati in nuptaeque puellae, quia sine hac benedictione nullus poterit in caelorum regno percipere portionem.”

⁹ A legújabb szakirodalom szerint a latin nyelvű imádságok korai, akár 11. század elején/közepén is szükségképpen létező korai magyar fordításai nyomot hagytak a magyar nyelv egyházi szókészletének alapszavai, pl. az egyház kifejezés jelentésének alakulásán. Részletesen erről ld. Tóth Endre: Mióta járunk templomba? (Templom és egyház) 93–107., különösen: 103–107., 111. és 113.

¹⁰ MGH Capit. episc. 1., 210.: „Secundo iubendum, ut oratio dominica, in qua omnia necessaria humanae vitae comprehenduntur, et symbolum apostolorum, in quo fides catholica ex integro comprehenditur, ab omnibus discatur tam Latine quam barbarice, ut, quod ore profitentur, corde credatur et intelligatur.”

¹¹ Gerics – Ladányi: Szent István lándzsája, 3.

a 11. század első évtizedeiben írt zsinati beszédei – latin címük szerint *Sermones ad synodum* – tény azonban, hogy utóbbiak igen kevésbé ismertek a magyar történetírásban. Általában véve e forrás jelentőségét az adja, hogy a magyar államalapítással és a kereszténység felvételével gyakorlatilag egy időben létező, élő egyházi gyakorlatokat ír le – vagy legalábbis ezt feltételezhetjük – még ha szövegei nem is a magyar viszonyokat figyelembe véve készültek és nem is egy közvetlenül a keresztény hitre tért nép számára íródtak. Beszédeit a zsinatokon megjelenő papság számára jegyezte le, útmutatásul. Adémar szövege ezeknek a püspöki gyűléseknek (*episcoporum concilia*) évente kétszeri megtartásával számol, mégpedig az elsőt pünkösd előtt négy héttel, a másodikat pedig október idusára ütemezve.¹² Mind az éven belüli ütemezése ezeknek a püspöki – kvázi tartományi, korai a szakirodalomban a világiak részvétele miatt vegyes zsinatoknak nevezett – gyűléseknek, mind pedig annak előírása, hogy a megjelenő püspökök fontos feladata a zsinatok alkalmával a keresztény hit dogmáiról való tárgyalás,¹³ a *Sermones*ban a Pseudo-Isidorusi törvénygyűjtemény előírásaira megy vissza.¹⁴ A zsinati beszédek közül a *De Symbolo* című nyilvánvalóan azért foglalkozik kiemelten a Hitvallással és magyarázatával, hiszen e szöveg foglalja magában a keresztény hit dogmáit a hívek felé a papok által közvetíthető és közvetítendő módon. A Miatyánk (*Oratio Dominica*) és az Apostoli Hitvallás (Ademár latin szövegében *Symbolum seu Credulitas*) szövegének a hívek általi fejből való tudása Ademár értelmezésében nem csak a keresztény hitbe való belépő, hanem maga a különbség, amely az embert az állattól, a keresztényt a többiektől megkülönbözteti, mert aki a Hitvallást és a Miatyánkot nem tudja az „quasi non homo sed pecus est”, mert nem tudja hitét megvallani.¹⁵ Ezen szövegek fejből való tudása mind a katekizáció, mind a keresztség, mind pedig a bértálás

¹² Bon: Les Sermons d'Adémar de Chabannes, 155.

¹³ Bon: Les Sermons d'Adémar de Chabannes, 155.: „Et sicut canones apostolorum precipiunt ut episcoporum concilia bis in anno fiant (unum in quarta septimana a Pentecosten; alterum in duodecimo die mensis octubris), ut inter se invicem dogmata pietatis, id est catholicae fidei, explorent et emergentes ecclesiasticas contentiones amoveant, ita post apostolos constitutum est a sanctis episcopis qui in locis eorum successerunt ut bis in anno concilium minorum episcoporum, id est presbiterorum, cum majore episcopo, id est qui eis preest, celebretur, maxime propter catholicam fidem, ut ab omnibus firmissime teneatur”.

¹⁴ PL 130. col. 283–284.: „Propter ecclesiasticas causas, et quae existunt controversias dissolvendas sufficere visum est bis in anno per singulas provincias episcoporum concilium fieri. Semel quidem post tertiam hebdomadam Pascalis festivitatis, ita ut in quarta hebdomada quae consequitur, id est media Pentecoste compleatur, admoneant autem provinciales episcopos hi qui in civitatibus, id est in metropolitanis civitatibus degunt, secundum vero concilium Idibus Octobris habeatur, qui dies apud Graecos Yperberataei mensis decimus invenitur, in ipsis autem conciliis et presbyteros et diaconos presentes esse oportet, et omnes quotquot se laesos existimant, et synodicam expectare sententiam, nec liceat aliquibus apud semetipsos concilia sine metropolitanorum episcoporum conscientia facere, quibus de omnibus causis constat permissum esse iudicium.”

¹⁵ Bon: Les Sermons d'Adémar de Chabannes, 28.

előfeltétele.¹⁶ A 11. század eleji Ademár-féle kíváncsalom e ponton szintén klasszikus Karoling-kori szöveg adaptációja, Theodulfus Aurelianensis 812 körül a keresztség szentségéről íródott művére megy vissza, amely a gyermekek keresztténnyé válásának folyamatában szintén nagy jelentőséget tulajdonít a kereszteny hit tételeit tartalmazó szövegek megtanulásának.¹⁷ Ademár azt tartja kíváncsnak, hogy a papok a híveknek naponta többször mondják el az Apostoli Hitvallást (*Simbolum*), mivel ez a hit alapja („hoc enim fundamentum fidei est”). Megkülönbözteti továbbá ezt a rövidebb (Apostoli) Hitvallást, a hosszabbtól (*Credulitas Maior*), amelyet az egyszerűség kedvéért hívjunk itt most Nicea-Konstantinápolyi hitvallásnak, amelynek a vasárnapi miséken az evangélium után kell elhangoznia.¹⁸

A 11. század első felében élt Berno reichenai apát (c. 970–980–1048), Ademárhoz hasonlóan szintén az éppen keresztténnyé lett Magyar Királyság kortársa; mind Szent István királyhoz, mind Péter királyhoz írt levele, még ha csak kivonatos formában maradtak is ránk, szintén az államalapítás korának kiemelkedő történeti forrásai. A mind II. Henrikkel (973–1024), mind III. Henrikkel (1017–1056) fontos kapcsolatot ápoló Bernónak levelein¹⁹ kívül számos zene- és liturgiátörténeti adatot fenntartó műve is ránk maradt. Az apát a misézés rendjéről szóló írásában (*De quibusdam rebus ad missae officium pertinentibus libellus*) hasonló adatot tartott fent, mint Ademár: a Niceia Hitvallást – latin szövegében *Simbolum*, ám ebben az esetben a szó egyértelműen azt jelenti, mint Ademárnál a *Credulitas Maior* – a misében az evangélium után énekelendő, mégpedig nem a niceai, hanem a konstantinápolyi zsinat szerinti fordításban.²⁰ Berno szövegében megemlékezik arról is, hogy a hajdani galliai és hispániai területek liturgikus gyakorlata eltér Róma liturgikus

¹⁶ Bon: Les Sermons d'Adémar de Chabannes, 28–29.: „Talis nullomodo ad cateizandum (*sic ed.*) neque ad baptizandum neque ad confirmandum tenere aliquem debet, quia has duas brevissimas locutiones dicere non novit”.

¹⁷ PL 105., col. 223–240., kül. 226–227.

¹⁸ Bon: Les Sermons d'Adémar de Chabannes, 28.: „Maiorem vero Credulitatem, quae in concilio Constantinopolitano concordata est, ubi adfuerunt episcopi numero centum quinquaginta, omnibus dominicis diebus ad missas post Evangelium publice recitate, similiter in Natale Domini et Theophania atque Ascensione! Quam maiorem Credulitatem in tempore Theodosii maioris dictatam, quam greci sicut et latini frequentant omnibus dominicis diebus, haec brevis Credulitas a Petro et aliis apostolis dictata comprehendit, nisi quod illa longior et propter haereticos, ista brevior propter omnes laicos, ut eam memoriter tenere etiam omnes parvuli et rustici atque idiotae valeant.”

¹⁹ Györffy, Georgius: *Diplomata Hungariae Antiquissima* 130–134.

²⁰ Berno Avgiensis: *Tractatus Liturgici*, 66.: „Symbolum quoque fidei catholicae post Evangelium recitatur, ut per sanctum Evangelium corde credatur ad iustitiam, per symbolum autem ore confessio fiat in salutem. Quod tamen non secundum Nicenum concilium, sed secundum Constantinopolitanum animus translatus. Concilio quoque Toletano statutum est id omni dominico secundum morem orientalium ecclesiarum decantari.” A szöveget idézi, valamint a kontextusról ott részletesebben ld.: Bruns: *Filioque in der hl. Messe*, 248.

gyakorlatától abban a tekintetben, hogy utóbbi helyen nem énekelték egészen II. Henrik koráig a Hitvallást a misében, ezt pedig azzal okolták meg, hogy ott volt korábban is éneklendő, ahol az eretnecség – ti. az ariánus – elterjedtebb volt.²¹ E mondatok háttérének megértéséhez itt szükséges röviden feleleveníteni azt a szinte minden szakirodalomban megjelenő eseménysort, miszerint a III. toledói zsinattal (589) kezdődött el az a folyamat, amely során az ariánusokkal szemben a Fiú és a Szentlélek istenségét erősítendő bekerült a Hitvallásba a „filioque” betoldás, ám ez az újítás hosszú fejlődés eredményeképpen szilárdult csak meg; III. Leó pápa (795–816) a 9. század elején, hogy a keleti és nyugati egyház közötti törésvonalak ne mélyüljenek, még nem tartotta általánosan éneklendőnek/mondandónak a filioque betoldást a Hitvallásban. A betoldás éneklése éppen II. Henrik császárrá koronázása idején (1014) újra előtérbe kerülő téma a nyugati egyházban.²²

A szakirodalom állításainak megfelelően azt hihetnénk, hogy a III. toledói zsinat (589) és II. Henrik császárrá koronázása (1014) közötti időszakban ránk maradt forrásokban értelemszerűen az Alpoktól északra a filioque betoldásával, az Alpoktól délre fekvő területeken pedig anélkül találjuk meg a Nicea-Konstantinápolyi Hitvallás szövegét. A helyzet azonban talán nem ennyire magától értetődő. Ha a kódexek tucatjaiba bemásolt latin szöveget véletlenszerűen ellenőrizzük, akkor vegyes másolati/használati gyakorlatot találunk a 8. és 9. században, a Karoling-reneszánsznak tekinthető időszakban. A kérdéses betoldás helyén a 8. század első felére datálható, angol területről származó liturgikus könyv a következő szöveget hozza: „*Spiritum Sanctum vivificatorem ex patre procedentem*”.²³ Egy, a 8. és 9. század fordulójára keltezett, veronai másolatnak gondolt, tehát Alpoktól délről származó kódex szövegváltozata: „*et in Spiritum Sanctum, qui ex patre et filio processit*”.²⁴ Ezzel szemben a szintén egészen pontosan ugyanerre az időpontra keltezett, délbajor területekről származó másolati kódexnek gondolt szövegváltozat: „*et in Spiritum sanctum dominum vivificantem, qui ex patre filioque procedit*”.²⁵ Egy 9. század elejére datálható, délnyugat-német területen készült másolatnak gondolt kódex hasonló szöveghelye ellenben: „*et in Spiritum Sanctum dominum et vivificantem ex patre procedentem*”.²⁶ A példák végén pedig, az 1020 körül keletkezett, ún. II. Henrik-féle pontifikáléban²⁷ értelemszerűen: „*Spiritum vero Sanctum non genitum, non creatum, neque factum, sed de patre et filio procedentem*”. Ha másolati kódexek tucatjaiban vizsgálnánk meg a *Credulitas Maior* szövegét, minden

²¹ Berne Avgiensis: *Tractatus Liturgici*, 249.

²² Grzywaczewski: *Filioque*, 570–573.

²³ Salaberga Psalter, Berlin Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. Ham. 553. 1r.

²⁴ BSB Clm 6407. 106v.

²⁵ BSB Clm 14470. 156v.

²⁶ BSB Clm 6330. 55v.

²⁷ Bamberg Msc. Lit. 53. 8v.

bizonyval azt találnánk, amit a kiragadott példák is mutatnak, a *filioque* betoldás egyre több másolatban nyert magának teret a 8. század vége és a II. Henrik császár koronázása közötti két évszázadban, ám a szöveget – ez esetben nem csak filológiai, hanem e szavak értelme jelentőségéből adódóan dogmatikai értelemben sem lehet – tökéletesen véglegesen egységesnek tekinteni még a 8. és 9. században.

Ademár zsinati beszédében kiemelt jelentőséget tulajdonít a Hitvallás – a szövegrészben az Apostolit értve alatta – papok által hívek felé való közvetítésének. A papoknak azt tanácsolja, hogy ha bárki a hívek közül hozzájuk fordulna azzal a kérdéssel, hogy mit és hogyan higgyen, akkor a Hitvallást kell neki elmondani és magyarázni. Ha pedig a papok bárki olyat is találnának, aki egyetlen szónak is ellentmondana belőle, arról tudják, hogy nem igaz keresztény, hanem a pusztulás fia és eretnek.²⁸

A fentieket összefoglalva, ha a keresztény Magyar Királyság születésével kortárs egyházi gondolkodók írásaira, az addigra már legalább kétszáz éve a klasszikus kánonjog előtti egyházjogi forrásokban általánosan görgetett előírásokra, és több liturgikus műfajból kinyerhető adatokra tekintünk, akkor a hit alaptételeit tartalmazó szövegekkel, legalábbis elvileg, minden hívőnek, a királytól a megkeresztelkedő népig, igen hamar találkoznia kellett keresztény vallásának gyakorlása során, igaz ez még azzal a megkötéssel is, hogy e hívek által számukra olvasott vagy énekelt, vagy általuk tanulás útján kívülről elsajátított szöveg apró szövegváltozatbeli eltéréseket még tartalmazhatott.

2. A HITVALLÁSOK HASZNÁLATÁNAK LEGKORÁBBI KÖZVETLEN ÉS KÖZVETETT SZÖVEGES NYOMAI A 11. SZÁZADI MAGYAR KIRÁLYSÁGBAN

Az alábbiakban röviden arra térek ki, hogy a korai Hitvallások szövegei, vagy a rájuk való értelmező utalások, lehetséges képi ábrázolásaik hogyan találtak utat a 11. századi hazai latin nyelvű, műfajiság tekintetében is színes, legkorábbinak gondolt írásbeliségébe.

A Niceai Hitvallás szövegét, illetve egészen pontosan annak a Breviarium Hipponenséből származó, rövid anathema-záradékkal kiegészített változatát a

²⁸ Bon: Les Sermons d'Adémar de Chabannes, 28.: „Vestrisque plebibus crebro suadete ut, si quem invenerint eos interrogantem quomodo credant vel quam fidem teneant, mox dicant ei hanc Credulitatem, et dicent ita se firmiter credere”, „Si ego aliquando aliquem inveneritis, qui non in omnibus ita credat sicut haec Credulitas pronunciat, vel si unum verbum ex hac Credulitate contraxerit, scitote eum nullomodo esse de vera Christianitate Christi, immo esse filium perditionis et haereticum”.

Hartvik-agenda néven ismert liturgikus kódex tartotta fenn.²⁹ Egy szintén e kódexben ránk maradt *Sermo de fide* című beszéd a Credo – itt az Apostoli Hitvallás (*Simbolum Apostolorum*) egy szövegváltozatát értve alatta – előtt hangzott el.³⁰ A beszéd egyik motívumeleme a *scutum fidei*, a hit pajzsa. Noha a kutatás tudomásom szerint eddig nem kötötte semmilyen módon össze ezt a sermót és az Intelmeket, motívumkincsükben a *scutum fidei* közös. Az Intelmeknek A katolikus hit megtartásáról szóló fejezetében a hit pajzsa utalás szintén egy másik Hitvallás, az Athanasius-féle *Quiscunque vult* szövegét hívja elő a szövegben.³¹ A (művészet) történeti irodalom szintén máig idézett,³² bár ma már korántsem (általánosan) elfogadott, ifj. Horváth János klasszika-filológus tézise a koronázási palást latin nyelvű verses feliratairól, amelyek forrásvidéke alapján ő a kazula ikonográfiai programjában egy Credo ábrázolást látott.³³

A.

Magától értetődően a Hitvallás(ok) szövegének közvetítése és magyarázata a keresztény hitre térők számára az egyháziak vállán nyugodott. A dogmákat distinkció-szerűen – gondoljunk akár az Apostoli, akár a Niceai Hitvallásra – tartalmazó szöveg ismerete, lehetőség szerinti megértése és a hit a benne foglalt tételekben az, ami elválaszt egy keresztényt egy nem kereszténytől és/vagy egy keresztényt egy (áriánus stb.) eretnektől. Bár a középkori egyház története – akár a 11. század végi gregorián reform, a Gratianus-féle kánonjog egységesülése, akár a IV. lateráni zsinat (1215) utáni egyházmegyei zsinatok felől nézve – szövegeiben és szertartásaiban egyre inkább uniformizálódó intézmény történeteként írható le, a korábbi időszak liturgikus könyveiben fennmaradt zsinati szertartásrendek (ordók) még nem teljesen egységesek. Noha ezek a 7. század végétől a 12. század elejéig ismert ordók gyakran tartalmaznak egymásnak megfelelő szertartáselemeket, közöttük kisebb-nagyobb eltérések is megfigyelhetők. A 10–11. századi (vegyes) zsinatok szertartásrendjét leíró ordók ilyen, sok helyen közös eleme, hogy a zsinatok kezdetén egy diakónus az egyház nagy tekintélyű korai zsinatainak határozatait tartalmazó kódexből, amelyet az ordók általában *codex canonum*nak neveznek, felolvassa, hogy hogyan kell zsinatot tartani. A másik szertartáselem, hogy az egybegyűlt egyháziak előtt általában szintén egy diakónus, az ordók által a niceai zsinatra (325) hivatkozva

²⁹ Pontificale Chartvirgi 6.

³⁰ Pontificale Chartvirgi 68., a beszédről részletesen: Madas: Középkori prédikációirodalmunk, 72–73.

³¹ Havas: Intelmek, 16–19.

³² Pl. Jánoska Amália: Koronázási palást.

³³ ifj. Horváth: Legrégebbi magyarországi latin verses emlékeink, 1–19.

felolvasa, hogy mit kell tartani a hitről.³⁴ Az ordók egy része szövegében meg is őrizte az itt következő szöveget, más részük viszont csak a felolvasás tényére utalt. Legkorábbi liturgikus kódexeink közül ilyen zsinati ordót csupán egyben találunk.

A Hartvik-agenda, Agenda Pontificalis, vagy újabban szintén használt nevén Chartvirgus-pontifikále a középkori Magyar Királyság területéről ismert egyik legkorábbi liturgikus (tartalmú) kódexünk.³⁵ Őrzési helye Zágráb. A Hartvik-agenda a szakirodalomban zágrábi triásznak nevezett három korai liturgikus kódex egyik darabja az Esztergomi benedikcionáléval és a Szent Margit-szakramentáriummal együtt.³⁶ A kódex és a benne található liturgikus tartalom rendkívül korai datálása miatt kutatása kiemelt jelentőségű. E kutatás a 20. század elejétől kezdve több nyomvonalon haladt: zenetörténészek, liturgiátörténészek, paleográfusok, kodikológusok, irodalomtörténészek és történészek kutatták a könyv és a tartalom eredetét, korát, forrását.³⁷ Főleg Madas Edit kodikológiai és paleográfai megfigyeléseinek és eredményeinek nyugszik széles körben elfogadott datálása: az írás a 11–12. század fordulójára jellemző, bizonyos helyesírási jellegzetességei miatt lehetséges datálása megelőzi a zágrábi triász egy másik tagjának, a Szent Margit-szakramentáriumnak a datálását.³⁸ A korábbi kutatás kevert tartalmú,³⁹ más műfajokkal kiegészített szakramentáriumnak, vagy ordinárius könyvvel kevert pontifikálénak tartotta. Földváry Miklós e liturgikus könyvtípusra vonatkozó, nagyívű, európai kitekintésű vizsgálata alapján maga a benne található liturgikus tartalom műfaját pontifikáleként határozta meg. A pontifikále az a liturgikus könyvtípus, amely általában véve a püspöki szertartások rubrikált szövegét tartalmazza. Az Agenda Pontificalisba ezen szertartások közül három nagy egység ordóinak rubrikált szövege került be, mégpedig a, bizonyos egyházkormányzati rítusoké b, a liturgikus év rendhagyó szertartásaié és c, bizonyos exodiasztikus szertartásoké.⁴⁰ Földváry Miklós abból a tényből kiindulva, hogy a püspöki ordók egy része nem szerepel a kötetben, azt feltételezi, hogy a pontifikále mintapéldánya eredetileg két kötetes volt, és az Agenda Pontificalis eredetileg csak a feltételezett mintapéldány második kötetének szöveganyagát hagyományozta ránk.⁴¹ A kódexre vonatkozó vizsgálata

³⁴ Ahogy a szövegek fogalmaznak, MGH Ordines 250.: „ubi de fide catholica tractatur, qualiter omnes christicolae unum deum in trinitate et trinitatem in unitate fiducialiter venerari, corde credere, ore profiteri et incessanter excolere debeant.”

³⁵ Kritikai szövegkiadása: Pontificale Chartvirgi. A kódexről írt monográfia: Földváry: Egy úzus születése.

³⁶ Morin: Manuscripts liturgiques, 54–60., Földváry: Egy úzus születése, 53.

³⁷ Kutatástörténeti összefoglalását ld.: Földváry: Egy úzus születése, 52–75., a kutatást megalapozó egyik legfontosabb korábbi mű továbbá: Kniewald: Hartwick, 1–21.

³⁸ Madas: Középkori prédikációirodalmunk, 53.

³⁹ Török: Liturgikus kódexek, 70–71.

⁴⁰ Földváry: Egy úzus születése, 93.

⁴¹ Földváry: Egy úzus születése, 74.

nyomán kibontakozó újszerű tézise továbbá, hogy a kódexben található szövegeket az esztergomi székesegyházban található, teljesen egyedi jellegzetességeket mutató pontifikáléről másolták le. Szerinte a liturgikus szöveganyag ebben az esztergomi műhelyben készült el. Ez a lokális jellegzetességeket mutató liturgia Földváry nézete szerint a 11. században, Szent István korában készült el.⁴² Az esztergomi mintapéldányról készült Hartvik-agendát szerinte az 1080-as vagy 1090-es években másolhatták le, és semmi nem zárja ki, hogy a másolat eredetileg is a zágrábi egyház számára készült és annak alapításakor került oda.⁴³ A kódex zágrábi használatának nyomai a 12. századtól, de a 13. század elejétől kezdve bizonyosan adatolhatók. Földváry azzal bizonyítja elméletét a liturgikus úzus esztergomi eredetéről és lokális sajátosságairól, hogy a középkori Magyar Királyság későbbi szerkönyveiben a korai hagyomány eme lokális jellemzői hosszú ideig megfigyelhetők voltak.⁴⁴

Még ha csak a kódex másolásának datálását fogadnánk is el, és a benne lévő liturgikus tartalom összes elemének esztergomi és Szent István-kori eredetével kapcsolatos kételyeknek helyet hagynánk is, akkor is a zsinati ordóban megjelenő utalás a niceai zsinatra, valamint a Niceai Hitvallás szövegének bemásolt változata időben az egyik első igazi kézzel fogható bizonyítéka a szöveg hazai recepciójának. Különös filológiai „csemegévé” teszi a kódexben található szövegváltozatot záradéka: „Eos autem, qui dicunt: Erat, quando non erat, et quia ex nullis existentibus factus est vel alia substantia dicentes mirabilem filium dei, hos anathematizat ecclesia catholica et apostolica disciplina”.⁴⁵ A záradékból és a kritikai szövegkiadás azonosításából is világos, hogy a szövegben a Niceai Hitvallásnak az a szövegváltozata szerepel, amelyet a III. kartagói zsinat (397) a Breviarium Hipponenséből vett. Erdő Péter magyar fordításában e szövegrész Breviarium Hipponense nyomán: „Azokat pedig, akik azt mondják: „Volt, amikor nem volt” és „mivel a nem létezőkből teremtetett” vagy „más lényegből”, s ezzel változandónak mondják Isten Fiát, kiközösíti a katolikus egyház és az apostoli fegyelem.”⁴⁶ A kanonikus szövegváltozatokban Isten Fiának változékony jelzője a latin változatokban *convertibilem* et *demutabilem* formában szerepel. Az MGH-kiadás a Hartvik-agenda *mirabilem* – csodálatos jelentésű – szövegváltozatát a *mutabilem* helyett keletkező másolati hibának tartja. Természetesen a hibásan másolt záradék által elvész a hittételeket formálisan is pontos szavakkal szövegező értelem a mondatból. Nem deríthető ki, hogy csak lankadt a másoló figyelme, vagy már a mintakódexben is szerepelt a hiba, vagy esetleg nem értette a nem túlságosan egyszerű részt. Mindenesetre különös, hogy a dogmatikai tartalmat érintő szarvashibát később, a kódex feltételezhető zágrábi középkori

⁴² Földváry: Egy úzus születése, 74–75.

⁴³ Földváry: Egy úzus születése, 75.

⁴⁴ Földváry: Egy úzus születése, 101.

⁴⁵ MGH Ordines 377.

⁴⁶ Erdő: Breviarium Hipponense, 261.

használata során nem javították ki a margón sem. Akármennyire szembetűnő is a dogmatikai tételt érintő másolati hiba, a zsinati ordót ennek a rendtartástípusnak a nyugati fejlődési kontextusában vizsgáló Földvály azt állapította meg, hogy noha az ordó javarészt olyan korábbi szövegelemekből építkezik, amelyek számos más zsinati rendtartásban is megtalálhatók, a Hartvik-agenda rendtartásának sajátos jellegzetességei, legegényibb tételei dogmatikai olvasmányszövegei.⁴⁷ Ezek a szövegek pedig éppen a hittel, és a Szentháromságtannal összefüggő imák és olvasmányok.

B.

A Hartvik-agenda egy másik pontján is felbukkan egy Credo-szövegváltozat, mégpedig a nagycsütörtöki krizmaszentelési szertartás elején, ahol azt egy, a hitről – latin címe szerint *Sermo de fide* – szóló sermo vezeti be. E sermóra Madas Edit kutatásai hívták fel a figyelmet, aki a szerkönyv e beszédének elemzése kapcsán mutatta ki, hogy a Credo szövegének elemzése a legkorábbi időktől fogva fontos szerepet tölthetett be a hazai prédikációs gyakorlatban.⁴⁸ Szerinte Szent Gellért elveszett homiliáriumának elején is valamiféle Credo magyarázat állhatott.⁴⁹ Ennek analógiájára Karoling-kori és 12. század eleji sermonáriumokat hozott példaként,⁵⁰ de az általam fent idézett Adémar de Chabannes-féle 11. század eleji zsinati beszédgyűjteménynek is az egyik központi tartalmi elemi a Credo-magyarázat.

A Hartvik-agenda hitről szóló sermójának vezérmotívuma a hit pajzsa (*scutum fidei*).⁵¹ A hit pajzsa a középkori nyugati keresztény szimbolizmus általánosan elterjedt vizuális ábrája, amely diagram formában ábrázolta az Athanasius-féle hitvalláson (*Symbolum Quicunque*) nyugvó Szentháromság-tant. A képi ábrázolás első példái csak a 12. század elejéről ismertek, magától értetődően a hit pajzsa motívumának, e bibliai szöveghelynek, a *Symbolum Quicunque* szövegének és a keresztény hitnek, valamint a hit védőinek a szöveges összekapcsolása ennél jóval korábbi.

Ennek szöveges példája hazai latin nyelvű irodalmunk szintén igen korai – leginkább elfogadott datálása 1015 körüli, amely kitolható még az 1020-as évek első feléig⁵² – példája, a Szent Istvánnak tulajdonított Intelmeknek a katolikus hit megtartásáról szóló fejezete. A rész filológia érdekessége, hogy a szöveget fenntartó kései kódexek kisebb részében szerepel csak a legutóbbi kritikai kiadást készítő Havas László által

⁴⁷ Földvály: A zsinattartás rendje, 30–32.

⁴⁸ Madas: Középkori prédikációirodalmunk, 72–73.

⁴⁹ Madas: Középkori prédikációirodalmunk, 17.

⁵⁰ Madas: Középkori prédikációirodalmunk, 17.

⁵¹ Madas: Középkori prédikációirodalmunk, 73. A *scutum fidei* biblikus szövegeleme: cf. Eph. 6,16.: „Mindehhez fogjátok a hit pajzsát, ezzel elháríthatjátok a gonosz minden tüzes nyilát.”

⁵² Intelmek VII–IX.

is elfogadott *scutum* olvasat, amely a hagyomány egy ágában *statumra* romlott.⁵³ Történeti szövegkritikai érdekessége pedig, hogy a Szentháromságtan hangsúlyozása miatt a fejezet bizonyos részeinek Szent István-kori datálásával kapcsolatban Engel 1813-ban,⁵⁴ Mátyás Flórián pedig 1881-ben kételyeket támasztott.⁵⁵ Érveiket – ezek szerint a Szentháromságtan ilyen hangsúlyozásának csak később, az egyházszakadás (1054) után, vagy akár a 12. század elején volt értelme, ebből adódóan ez egy későbbi szövegbetoldás – Gouth Kálmán 1942-ben a Századok hasábjain elevenítette fel.⁵⁶ Téziseire még abban az évben válaszolt Deér József, hangsúlyozva „Hogy ebben az esetben nem komoly érvel, hanem csupán hiperkritikától sugallott egyszerű találgatással van dolgunk, semmi nem bizonyítja jobban, mint hogy a VIII–IX. század oktató kapituláráiban és zsinati szövegeiben ismételtelen találkozunk a szentháromság-tannak az Intelmekkel lényegében egyező kifejtésével”.⁵⁷

Hartvik-agenda hitről szóló beszéde a nagycsütörtöki krizmaszentelés élén	Intelme, A katolikus hit megtartásáról szóló fejezet
„Similiter, fratres, qui pro criminibus suis a Deo fugit, et fastus e[st] membrum diaboli, si redire vult ad creatorem suum, Deum omnipotentem, in primis habere debet fidei scutum , unde possit se defendere contra universitas fraudes diaboli. Maxima et prima omnium virtutum est fides catholica , quam qui habet, etiam si bona alia fecerit, non prosunt ei, quia, sicut homo non potest[t] se de[f]endere a vulnere, si non habet clipeum, sic etiam non potest peccator se defendere ab insidiis diaboli, qui est invisibilis , si non habet fidem.” ⁵⁸	„Si vero scutum retines fidei , habes etiam galeam salutis. His quidem armis mentis contra invisibiles et visibiles legitime dimicare poteris inimicos . Nam Apostolus dicit: «Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit». Fides ergo, de qua loquor, haec est, ut patrem Deum omnipotentem, factorem totius caeli et terrae et unigenitum eius filium, dominum nostrum Iesum Christum de Sancta Maria virgine Angelo annuntiante natum ac pro totius mundi salute in crucis patibulo passum et Spiritum sanctum, qui per prophetas et apostolos atque evangelistas locutus est: Unam Deitatem perfectam, indissolubilem, incontaminatam esse firmiter credas et sine omni ambiguitate teneas. Haec est fides catholica , quam sicut Athanasius dicit, nisi quisquis fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit.” ⁵⁹

⁵³ Intelmek 16.

⁵⁴ Engel: Geschichte, 132–133.

⁵⁵ Mátyás: Fontes domestici, 224–225.

⁵⁶ Gouth: Egy forrás, 43–44.

⁵⁷ Deér: A szentistváni Intelmek, 442.

⁵⁸ Pontificale Chartvirgi, 68.

⁵⁹ Intelmek, 16–18.

C.

Mind a Hartvik-agenda zsinati ordójában, mind a nagycsütörtöki krizmaszentelést megelőző, hitről szóló sermóban, mind az Intelmek katolikus hitről szóló fejezetének szövegében a niceai zsinatra visszamenő Hitvallásokra és Szentháromságtanra való utalások szövegesek. Ezek mellé tehetnénk még feltételesen egy rövid szöveges elemeket is tartalmazó képi ábrázolást. A koronázási palástként ismert kazulát – miseruhát – Szent István és Gizella királyné 1031-ben adományozták a székesfehérvári Szűz Mária egyháznak.⁶⁰ A díszes kazulára hímzett igen rövid, leoninus hexameterben írt latin nyelvű feliratok ebből adódóan biztosan latin nyelvű irodalmunk legkorábbi rétegéhez tartoznak.⁶¹ Ezek konkrét forrásaiként, vagy legalábbis eszmei forrásvidékeként ifj. Horváth János olyan 6. századi, Pseudo-Augustinusnak tulajdonított, a Credóról és magyarázatáról szóló beszédek azonosított, amelyek erősen hatottak a Credo középkori képi ábrázolásaira, ebből adódóan magát a palástot is a Hitvallás valamiféle képi ábrázolásaként értelmezte.⁶² Ez a tézise utóbb nem vált széles körben és kritika nélkül elfogadottá. A koronázási palástról doktori disszertációt is író Kovács Éva művészettörténész sokkal inkább a középkor egyik legelterjedtebb, 5. században keletkezett himnusz, a Tedeum ábrázolását látta a kazula képi ábrázolásában,⁶³ Tóth Endre pedig a Mindenszentek liturgiáját és a Laudest.⁶⁴ Jelen tanulmány ennek a problémának a megoldásához nem kíván és nem is tud hozzájárulni, csupán annyit tehetünk hozzá a fenti megoldási javaslatokhoz, hogy azok közül az egyébként a Szentháromságtan dogmáját szövegező Credo ábrázolását azért tartjuk a legkevésbé valószínűnek, mert ebben az esetben, még ha az ikonográfiai program központjába Krisztus ábrázolása kerül is, a Szentháromság másik két eleme sokkal kevésbé hangsúlyos a kompozícióban.

ÖSSZEGZÉS

A filológia kutatások szerint a magyar államszervezés kortársának, Adémar de Chabannes sermóinak autográf kéziratai közvetlenül szentföldi utazása és halála (1034) előtt, 1029 után, legvalószínűbben 1031 és 1033 között keletkeztek.⁶⁵ E beszédek nem csak a francia területek, hanem az egész nyugati, közvetlenül a gregorián reformot megelőző prédikációs gyakorlatának elsőrangú forrásai. Adémar zsinatokra írott

⁶⁰ Kovács: *Species modus*, 18.

⁶¹ ifj. Horváth: *Legrégebbi magyarországi latin verses emlékeink*, 1.

⁶² ifj. Horváth: *Legrégebbi magyarországi latin verses emlékeink*, 1–19.

⁶³ Kovács: *Species modus*, 27–28.

⁶⁴ Tóth: *A koronázási palást*, 83–85.

⁶⁵ Bon: *Les Sermons*, XX–XXI.

beszédeinek témaválasztásai részben előrevetítik azt a sokkal későbbi, IV. lateráni zsinat (1215) utáni gyakorlatot, amikor is a zsinatot celebráló püspökök a szentségekről és azok kiszolgáltatásának módjáról szólnak papjaikhoz. Témaválasztásának másik súlypontja a katolikus hit (*Sermo de catholica fides*). Prédikációinak bűvópatakként visszatérő eleme a Szentháromságtan magyarázata, melyet gyakran a Hitvallások mondatokba rendezhető állításaira, ún. distinkcióira fűz fel.⁶⁶ Hitről szóló beszédének váza az Athanasius-féle *Quicumque vult* Hitvallás mondataihoz főzött terjedelmes magyarázat.

Adémár <i>De fide catholica</i> beszéde	Az Intelmek „A katolikus hit megtartásáról” fejezete
Quam, id est istam fidem catholicam, nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternum peribit. Omnes haeretici neque integram neque inviolatam fidem tenent, quia violant eam et dirumpunt, quando plus adiciunt , aut minuunt aut supermittunt, sicut in Sinbolo aut in Psalmo est scriptum.	Si qui aliquando infra tuam inveniantur potentiam, (quod absit!), qui hanc collationem sanctae trinitatis dividere vel minuere sive augere conantur, hos ipsos scias esse haeresiarchae servos et non sanctae ecclesiae filios.”

A fenti szövegkapcsolat Ademár 1020-as évek végére keltezett beszéde és a szintén ennél valamivel korábbra keltezhető Intelmek között nem filológiai, ám az Intelmek e szöveghelyének motívumválasztásával kapcsolatban olyan jellegű kritika nem merülhet fel, hogy az ne lenne jellemző Szent István korára, ne lennének kortárs nyugati párhuzamai. Épp ellenkezőleg, mind az Intelmek fejezet, mind a Hartvik-agenda zsinati ordójának egyedi dogmatikai olvasmányai olyan, az 1020-as és 1030-as évek nyugati kereszténységére jellemző korszerű teológiai és dogmatikai tartalmak, amelyeknek igen fontos elemei a Hitvallások és azok magyarázatai. A fentiek alapján a niceai zsinaton megfogalmazott Niceai Hitvallás magyarázatának és általában véve az ősegyházi hitvallások prédikációs magyarázatának lehetett valamiféle reneszánsza az ezredforduló és Krisztus halála ezredik évfordulója között. Ez az időszak gyakorlatilag egybeesett Szent István uralkodásával. Hogy ez a „divathullám” ne érte volna el az országot, főleg a király uralmának második felében, amikor a Szentföldre zarándoklók utazásuk során érintették a Magyar Királyságot, aligha hihető. Talán épp ez a hatás hagyott nyomott a bemutatott hazai szövegméleken is.

⁶⁶ Bon: Les Sermons, XXXII–XXXIV.

BIBLIOGRÁFIA

- A veszprémi egyház 1515. évi zsinati határozata. Közzéteszi Solymosi László. Budapest: Argumentum Kiadó, 1997.
- Bamberg, Msc. Lit. 53: Staatsbibliothek Bamberg., <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsboo140779?page=20,21> (2025. 03. 17.)
- Berno Avgiensis Tractatus Liturgici cura et studio Henry Parkes. (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 297.) Turnhout: Brepols, 2019.
- Bon, Bruno: Les Sermons d'Adémar de Chabannes. Edition de Manuscrit de Berlin. Tome Premier. Thèse de doctorat. Langue et littérature latines médiévales. (École Pratique des Hautes Études). 2009.
- Bruns, Peter: „Rom hat sich unserem gütigen König unterworfen”: Kaiser Heinrich II. und das Filioque in der hl. Messe = Rolker, Christof: Kaiser Heinrich II. Herrschaft, Handschriften und Heiligkeit im Mittelalter. Bamberg: University of Bamberg Press, 2024. 243-255., <https://doi.org/10.20378/irb-94579>
- BSB Clm. 6330: München, Bayerische Staatsbibliothek., <https://iif.biblissima.fr/collections/manifest/1d600313fcdf7ec7d7b209d05969caeea3281462> (2025. 03. 17.)
- BSB Clm. 6407: München, Bayerische Staatsbibliothek., <https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsbo0036088?page=213> (2025. 03. 17.)
- BSB Clm. 14470: München Bayerische Staatsbibliothek., <https://iif.biblissima.fr/collections/manifest/ceeb5db1d99e6688dbd954bca3edaec694c4e703> (2025. 03. 17.)
- Corpus Synodaliū: Local Ecclesiastical Legislation in Medieval Europe. Ed. Dorin, Rowan., www.corpus-synodaliū.com (2025. 03. 03.)
- Deér József: A szentistváni Intelmek kérdéséhez = Századok 76 (1942)/9-10, 435-452.
- Engel, Johann Christian: Geschichte des ungrischen Reichs. Wien: In der Camesinaschen Buchhandlung. 1813.
- Erdő Péter: Az afrikai egyház legrégibb joggyűjteménye, a Breviarium Hipponense = Magyar Sion 12 (2018)/2, 255-271.
- Mátyás Flórián: Historiae Hungaricae fontes domestici. Quinque Ecclesiae: Taizs, 1881.
- Földváry Miklós István: Egy úzus születése I.: A Chartvirgus-pontifikále és a magyarországi liturgia megalkotása a XI. században. Budapest: Argumentum Kiadó, 2017.
- Földváry Miklós István: A zsinattartás rendje a Hartvik-agendában = Magyar Egyházzene 19 (2011/2012), 3-32.
- Gericz József - Ladányi Erzsébet: A Szent István lándzsájára és koronájára vonatkozó források értelmezése = Levéltári Szemle 40 (1990)/2, 3-14.
- Gouth Kálmán: Egy forrás két történelemszemlélet tükrében = Századok 76 (1942)/1-3, 43-64.
- Grzywaczewsky, Józef Ks.: Filioque comme un problème Theologique et ecclésiastique = Vox Patrum 33 (2013), 559-579., <https://doi.org/10.31743/vp.4488>
- Györffy, Georgius: Diplomata Hungariae Antiquissima accedunt epistolae et acta ad historiam Hungariae pertinentia. Volumen I. Ab anno 1000 usque ad annum 1131. Budapestini: in aedibus Academiae Scienciarum Hungaricae, 1992.
- ifj. Horváth János: Legrégibb magyarországi latin verses emlékeink = Irodalomtörténeti Közlemények 60 (1956)/1, 1-19.
- Instructions et constitutions de Guillaume Durand le Spéculateur publiées d'après le manuscrit de Cessenon. Ed. Jos Berthelée - M. Valmary. Montpellier: Imprimerie Delord-Boehm et Martial, 1900.
- Jánoska Amália: Koronázási palást = Kőszeghy Péter (főszerk.) - Tamás Zsuzsanna (szerk.): Magyar Művelődéstörténeti Lexikon. Középkor és kora újkor. VI. Budapest: Balassi Kiadó, 2006. 78-80.

- Kniewald, Károly: Hartwick győri püspök Agenda Pontificalis-a = Magyar Könyvszemle 65 (1941)/1, 1–21.
- Kovács Éva: Species Modus Ordo. Válogatott tanulmányok. Budapest: Szent István Társulat, 1998.
- Leges ecclesiasticae regni Hungariae et provinciarum adiacentium opera et studio Ignatii comitis de Battyán episcopi Transsilvaniae collectae et illustratae. Tomus tertius. Claudiopoli MDCCCXXVII.
- Madas Edit: Középkori prédikációirodalmunk történetéből. A kezdetektől a XIV. század elejéig. Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó, 2002.
- Monumenta Germaniae Historica. Capitula episcoporum. Pars I. Ed. Peter Brommer. Hannover: Hahnsche Buchhandlung 1984.
- Monumenta Germaniae Historica inde ab anno Christi quingentesimo usque ad annum millesimum et quingentesimum. Ed. Societas aperiendis fontibus rerum germanicarum medii aevi. Legum sectio III. concilia. Tomi II. Pars I. Concilia aevi Karolini. Tomus I. Pars I. Recensuit Albertus Werminghoff. Hannoverae et Lipsiae: Impensis Bibliopolii Hahniani. MDCCCXVI.
- Monumenta Germaniae Historica. Ordines De Celebrando Concilio. Ed.: Herbert Schneider. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1996.
- Morin, Germain (OSB): Manuscrits liturgiques hongrois des XIe et XIIe siecles = Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 6 (1926), 54–67.
- Patrologiae cursus completus [...]. Patrologiae Latinae Tomus CV. [...] Traditio Catholica saeculum IX. anni 821–836. Theodulfi Aurelianensis episcopi, sancti Eigilis abbatis Fuldensis, Dungali Reclusi, Ermoldi Nigelli, Symphosii Amalarii presbiteri Metensis opera omnia. [...] ed. J.-P. Migne. Tomus unicus. Paris: Migne, 1864.
- Patrologiae cursus completus [...]. Patrologiae Tomus CXXX. [...] Appendix ad saeculum IX. Isidori Mercatoris Decretalium [...] cura et studio Henrici Denzinger [...] Tomus unicus. Paris: Migne, 1853.
- Pontificale Chartvirgi saeculi XI exeuntis de Hungaria (Strigoniense?) (Zagrabiae, Knjižnica Metropolitana MR 165). Edidit: Nicolaus Stephanus Földváy. (Monumenta Ritualia Hungarica III. Bibliotheca Scriptorum Medii Recentisque Aevorum). Budapest: Argumentum Kiadó, 2013.
- Sancti Stephani Regis Primi Hungariae Libellus de Institutione Morum sive Admonitio Spiritualis. Szent István Erkölcstanító Könyvecske avagy Intelmek I. Textum edendum curavit, apparatu critico et translatione instruxit Ladislaus Havas. Debrecini: ex officina typographica Universitatis Scientiarum Debreceniensis, MMIV.
- Salaberga Psalter, Berlin Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. Ham. 553., https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN838718817&PHYSID=PHYS_0007&DMDID=DMDLOG_0002&view=overview-toc (2025. 03. 17.)
- Somogyi Szilvia: Az esztergomi egyházmegye késő középkori zsinati tevékenységéről és zsinati könyvéről = Századok 155 (2021)/4, 725–760.
- Somogyi Szilvia: Az esztergomi szinodális könyvről: új források, redakciók és szövegtöbbségek nyomában: Előtanulmány egy disszertációfejezethez = Magyar Könyvszemle 135 (2019)/1, 1–17., <https://doi.org/10.17167/mks.2019.1.1-17>
- Tóth Endre: A koronázási palást. Budapest: Nemzeti Múzeum, 2023.
- Tóth Endre: Mióta járunk templomba? (Templom és egyház) = Ephemeris Hungarologica 4 (2024/1) 93–127., <https://doi.org/10.53644/EH.2024.1.93>
- Török József: A 11–12. századi liturgikus kódexek tipológiája = Szelestei N. László (szerk.): Tanulmányok a középkori magyarországi könyvkultúráról. Az Országos Széchényi Könyvtárban 1986. február 13–14-én rendezett konferencia előadásai. Budapest: Országos Széchényi Könyvtár, 1989, 63–76.

HEINRICH CORNELIUS AGRIPPA AZ ANGYALOKRÓL ÉS DÉMONOKRÓL

Bevezetés

FRAZER-IMREGH MONIKA¹

ABSTRACT

Heinrich Cornelius Agrippa On Angels and Demons. Introduction

This is a Hungarian translation of Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim's *De occulta philosophia*, Book III, Chapters 17–20. The translation of the four chapters is preceded by an introduction, which, after a brief presentation of the author and his works, concisely describes their content. Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486–1535) was a successor of the Renaissance intellectual movement, whose Neoplatonic branch was founded by Marsilio Ficino (1433–1499), whose Hermetic line was strengthened by Ludovico Lazzarelli (1447–1500), and whose Christian Kabbalistic interpretations were initiated by Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494). This intellectual movement sought to give a new philosophical-theological aspect to Christianity, which had previously practiced scholasticism based on the teachings of Aristotle, by involving ancient Neoplatonic thinkers, Iamblichus' theurgy, the *Corpus Hermeticum*, and medieval Jewish Kabbalism. In *De occulta philosophia*, Agrippa sought to help the human soul return to the divine realm by restoring ancient natural magic and hermeticism, also using the results of the Kabbalah. To this end, he drew on the work of his immediate predecessors, the most important of whom, in addition to Ficino and Pico, were Johann Reuchlin, Filippo Beroaldo, Francesco Zorzi, Paolo Riccio, and Pietro Crinito. The chapters presented here describe the hierarchy of angels and demons, their orders, names, and roles.

Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486–1535) annak a reneszánsz szellemi áramlatnak a folytatója, amelynek újplatonikus ágát Marsilio Ficino (1433–1499) alapította meg, hermetikus vonalát Ludovico Lazzarelli (1447–1500) erősítette, keresztény kabbalista értelmezéseit pedig Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) kezdeményezte. Ez a szellemi áramlat az ókori újplatonikus gondolkodók,

¹ Frazer-Imregh Monika, dr. habil. (1966), reneszánsz-kutató, klasszika-filológus, italianista, KRE Ókortörténeti és Segédtudományi Tanszék.

a iamblichosi theurgia, a *Corpus Hermeticum* és a középkori zsidó kabbalisztika bevonásával igyekezett az addig az Aristotelés tanításain alapuló skolasztikát művelő kereszténységnek egy újabb filozófiai-teológiai aspektust adni.

A kölni származású gondolkodó szülővárosában és Párizsban tanult teológiát és skolasztikus filozófiát. Andreas Canter, a kölni egyetem újító szellemű rektora vezérlete alatt megismerkedett idősebb Plinius *Naturalis historiájával*, a közelmúltig Albertus Magnusnak tulajdonított *Speculum astronomiae*-val,² és Ramon Llull írásaival is. 1509-től Párizsban tagja volt egy titkos társaságnak, amely hermetizmus és keresztény kabbalával foglalkozott, és ugyanebben az évben Ausztriai Margit támogatását élvezve a Dôle-i egyetemen tartott előadásokat Johann Reuchlin kabbalista művéről, a *De verbo mirificóról*.³ Előadásaiért elnyerte a teológiai doktorátust, azonban ugyanezek miatt Jean Catilinet ferences prior feljelentette mint „judaizáló eretneket”, így távoznia kellett Burgundiából. Ekkor körvonalazódott benne az ókori természeti mágia és a hermetizmus helyreállításának terve, amelynek első eredményeit *De occulta philosophia* címmel a würzburgi Johannes Trithemius (1462–1516) bencés rendi apátnak küldte el 1510 áprilisában, miután az év elején személyesen is felkereste a német tartományok legnagyobb mágikus könyvtárát létrehozó tudós szerzetest. Trithemius újabb szempontokat adott számára, és az újplatonikus theurgia kortárs művelői felé irányította őt, egyben intette, hogy művét csak nagyon szűk körben terjessze. Így Agrippa csak kéziratban adta azt tovább barátainak, miközben újabb irodalmat gyűjtött az átdolgozásához. 1510-ben I. Miksa császár diplomáciai szolgálatában Angliába utazott, ahol megismerkedett Ficino nagy tisztelőjével, az újplatonikus eszméket dédelgető humanista John Colet-val, a Szent Pál katedrális dékánjával.

1511-ben követte I. Miksát Itáliába, és teológusként részt vett az 1512-es pisai zsinaton, amelyet néhány bíboros II. Gyula pápa zsinata ellenében hívott össze. 1518-ig maradt Itáliában,⁴ ahol IX. Palaiologos Vilmos, Monferrati örgróf (1494–1518), és III. Károly, savoyai herceg (1486–1553) szolgálatában állt. Ezalatt hosszasan tanulmányozta Ficino és Pico műveit, valamint Ficinónak az újplatonikus szerzőkből: Plótinusból, Porphyriosból, Iamblichosból, Proklosból, Synesiosból és Psellosból készített fordításait és ezekhez írt kommentárjait is, aminek a nyomát a *De occulta philosophia* mindhárom könyvében felfedezhetjük. Személyesen, illetve levelezés révén megismerkedett a keresztény kabbala kortárs képviselőivel: Agostino és Paolo

² A mű az asztrológiát érintő vitákra reagálva kategorizálja az ilyen tárgyú írásokat a következő besorolás szerint: elfogadható, részben elfogadható, illetve elvetendő. Zambelli: *The Speculum Astronomiae*, 43–74. Albert attribúcióját erősen kétségbe vonta Rutkin: *Sapientia Astrologica*, 291–293, 501–502; Paravicini Bagliani: *Le Speculum Astronomiae*, és Roy: *Richard de Fournival*.

³ Reuchlin: *De verbo mirifico*. Első kiadása: Basileae 1494.

⁴ Prost: *Corneille Agrippa*, 205–285, Nauert: *Agrippa and the Crisis*, 35–54.

Riccióval (az utóbbi I. Miksa kikeresztelkedett magánorvosa volt).⁵ Továbbá a Paviai Egyetemen a *Lakomáról* (1512-ben) és Ficino *Corpus Hermeticum*-fordításáról, a *Poimandréről* (1515-ben) nagy hatású előadásokat tartott.⁶

Második legjelentősebb művének címe *De incertitudine et vanitate scientiarum atque artium declamatio invectiva* (Vádbeszéd a tudományok és a filozófia bizonytalansága és hiábavalósága kapcsán, 1526).⁷ Ebben kora tudományai – főként az orvoslás, a teológia és a jogtudomány – siralmas állapotát bírálja, és a legtöbb kutató 'szkeptikus szatíráként' emlegeti.⁸ A könyvben több helyen látszólag tévedésként tünteti fel a mágiát tárgyaló, fiatalon írt enciklopédiáját, ezeket a sorait azonban Paola Zambelli és Vittoria Perrone Compagni az Agrippa leveleiben szereplő ellenkező megnyilvánulások mérlegére helyezi.⁹ Sok viszontagság után a *De occulta philosophia* végső változata Agrippa pártfogója, a kölni érsek és választófejedelem, Hermann von Wied közbenjárására jelenhetett meg 1533-ban, a hely és a kiadó feltüntetése nélkül.

Az itt közölt részletek az angyalok és démonok hierarchiáját, rendjeiket, neveiket és szerepköreiket ismertetik. Ez a tematika valójában már a megelőző fejezetekben is felbukkan, ahol Agrippa az isteni emanációkról, a tíz szefirottról (10. fej.) és az isteni nevekről (11–12. fej.) beszél. A közvetlenül megelőző 16. fejezet tisztázza az értelmek (*intelligentiae*) és a daimónok (*daemones*) fogalmát. Az utóbbiakkal kapcsolatban Agrippa rögtön tisztázza, hogy ezek nem egyenlőek a gonosz démonokkal, hanem a „tudás, értelem és bölcsesség birtokosai”. Három nemük van: Isten közelében az égfelleti értelmi szférák, utánuk az égi értelmek, amelyek az egyes egek és bolygók élén állnak mint a világ hét kormányzója, továbbá az állatöv tizenkét daimónja, az „arculatok”¹⁰ harminchat daimónja, majd a „quináriusok”¹¹ hetvenkét daimónja és az elemek négy daimónja. A daimónok harmadik neve a földi dolgokban segédkező daimónok rendje. Ezek számára és típusaira vonatkozóan a platonikusokra

⁵ Paolo Riccio (1506–1541) Pico és Reuchlin téziseit bővítette és fejlesztette tovább a kabbalista és keresztény források eredeti szintézisében. Schmidt-Biggemann: *Christian Kabbala*, Schmidt-Biggemann: *Ésotérisme et Kabbale chrétienne*, 47–56.

⁶ Prost: Corneille Agrippa, 1, 262–263. A nyitóelőadások címei: *Oratio in praelectionem Convivii Platonis, amoris laudem continens* és *Oratio habita Papiae in praelectionem Hermetis Trismegisti de potestate et sapientia Dei anno MDXV*. Az utóbbit kiadta Zambelli: *Cornelio Agrippa: Testi scelti...* 119–136.

⁷ Agrippa: *De incertitudine*, van der Poel: *Cornelius Agrippa*, 153–184, 269–274.

⁸ Keefer: *Agrippa's Dilemma*, Zambelli: *A proposito del De vanitate*, Zambelli: *Cornelio Agrippa nelle fonti*, 185–199.

⁹ Perrone Compagni: *Introduction*, in Uő: H. C. Agrippa von Nettesheim, 7. Zambelli: *A proposito del De vanitate...*

¹⁰ Minden csillagjegyen három „arculat” (*decan*) van, amely a 30 fokos jegyből 10–10 fokot ural.

¹¹ A „quináriusok” 5–5 fokot uralnak az ekliptikán.

(Platónra, Poklosra és Plutarchosra) és az egyházatyákra (Athanázzra, Ágostonra és Nazianzoszi Gergelyre) hivatkozik.

A 17. fejezettől keresztény szemszögből mutatja be, elsősorban Dénesből kiindulva az angyali rendeket (*De coelesti hierarchia*, VI. col. 200C–201A.), de még mindig bevonva a vizsgálódásba Proklos (*Theologia Platonica*, III. 14.) és Iamblichos (*De mysteriis*, II. 7–9. 83–90.) beosztásait. Példáit az egyes rendekhez az Ószövetségből vett számos idézetből hozza. A fejezet végén Reuchlin (*De arte cabalistica*, III; sig. N4v) és Paolo Riccio (*In Apostolorum symbolum*, sig. cr–v.) művei alapján az angyali rendeknek a zsidó hagyományban (a kabbalában) adott neveit ismerteti.

A 18. fejezet a Szentírásból vett sűrű példákra támaszkodva a gonosz démonok rendjeit, bukásukat és különféle természeteket tárgyalja. Nem nevezi meg azokat a teológusokat, akikre hivatkozva előadja, hogy szerintük a démonok kilenc rendje az angyalok kilenc rendjével áll szemben: az első a hamis istenek; a másodikak a hazugok szellemei; a harmadik rendben az igazságtalanság vagy a harag edényei; a negyedikben következnek a gaztettek megbosszulói; az ötödik rendben jönnek a szemfényvesztők, akiknek a fejedelme a Sátán; a hatodikban a légies hatalmak, akik járványokat gerjesztenek; a hetedik helyen a fúriák, a háborúk és pusztítások szerzői; a nyolcadik helyen állnak a kémek és a rágalalmazók, ahol azt is megemlíti, hogy az ördög (görög *diabolos*) neve innen származik; végül az utolsó helyen a megkísértők vagy cselvetők.

Az ördögök mint valahai angyalok bukását illetően számos egyházatyát és auktort idéz névvel és műcímmel együtt Agrippa, többek között Ágostont (*De incarnatione Verbi ad Ianuarium*, I. 3. col. 1177.), Pherekdyést (Zorzi: *De harmonia mundi...*, I. 3. 9. f. 46v), a Poimandrést (14.), Plutarchost (*De vitando aere alieno*, 7. 830E–F). Ezután lakhelyük, tevékenységük és megjelenési formáik és idejük szerint csoportosítja a démonokat a Szentírás különböző helyeit citálva és újabb egyházatyákat (Eirénaioszt, Iustinus mártírt, Jeromost) elősorolva. Végül azt az órigenési tanítást ismerteti (*A princípiumokról*, I. 6. 3.), miszerint némely démonokra a megváltás vár, mert bűnbánat gyakorlása után a feltámadásban visszatérhetnek Istenhez.

A 19. fejezet témája a daimónok teste, ahol Agrippa végigveszi az egyházatyák különböző nézeteit néhány antik költői referenciával egyetemben Vergiliustól és Orpheustól; valamint hivatkozik még a pogányok közül Apuleiusra, a bizánci új-platonikusok közül pedig Psellosra. Az angyalok testetlen voltára nézve Aquinói (*De potentia*, VI. 6–7.) és ál-Dénes tanúságait hozza (*De divinis nominibus*, VII. 2. col. 868B), az ellenkező nézetre nagy Vazul és Nazianzoszi Gergely példáját hozza. A démonok testének légies-tüzes természetére vonatkozóan Ágostont idézi a *De Genesi ad litteram* című művéből (III. 10.). Apuleiusnak azt a feltételezését idézi (*Sókratés istene*, 16. 154.), miszerint a daimónok legnemesebb fajtája testetlen. Psellosnak pedig azt a meggyőződését ismerteti, hogy bár az angyalok és a démonok is rendelkeznek testtel, mindazonáltal ezek a testek különbözőek, minthogy az angyalok anyagtalan,

a démonok pedig anyagi testtel bírnak. Ezért érezhetnek az utóbbiak fájdalmat is, amire Agrippa Vergiliust idézi (*Aeneis*, VI. 260.) A daimónoknak a négy elemnek megfelelő típusait az orphikus hagyomány alapján taglalja, ehhez Calcidius szó szerint is citálja (*In Platonis Timaeum commentarius*, II. 134–135. 196–197.). Végül Rhodiginusra támaszkodva (*Lectio-num antiquarum*, I. 27.) a különböző elemekhez kötődő daimónok női vagy férfi alakban való megjelenését ecseteli az antik mitikus alakokkal (naiádok, dryadok, szatírok, faunok stb.) összefüggésben, ehhez még Ágostont is idézi (*Az Isten városáról*, XV. 23.).

A 20. fejezet a jó daimónok által nyújtott védelmet tárgyalja a gonosz démonok ellen. Kiindulásként a gonosz démonok ellenséges voltát szögezi le, akik távol tartására az isteni gondviselés állította mellénk az őrző angyalokat. Itt a Tóbiás könyvének példája mellett (8:3) Hésiodost idézi az isteni őrzőkről (*Munkák és napok*, 252–255.) Az egyes ember számára tehát egy jó és egy rossz daimón van kijelölve, mindkettő a maga irányába igyekszik őt terelni, és magához hasonlóvá formálni, de végső soron az egyén kezében a döntés, hogy melyiket követi. Péter levele (2 Péter 2:19) után Órigenést idézi (*A princípiumokról* áll a szövegben, valójában itt: *Kel-sos ellen*, VIII. 44.), hogy a szentek a gonosz démonokat legyőzve meggyengítik azok seregét. A jó és a rossz daimón befolyására és annak eredményére még a *Corpus Hermeticum* (IX. 3–4; X. 20–21.) és Iamblichos (*De mysteriis*, II. 6. 81.) tanúságát hozza. Majd a Zsoltárokból (91:11.) hoz példát arra, hogy egy emberre több angyal is felügyel, végül pedig az emberek közötti természetesnek tűnő alá- és fölérendeltséget a hierarchiában különböző helyet elfoglaló őrzőangyalokkal hozza összefüggésbe. Ezt az érvelését antik példákkal is megtámogatja a homérosi himnuszokat (XXV.) citálva, továbbá Plutarchostól (*De Romanorum fortuna*, 7. 319F–320A) Marcus Antonius és Octavianus alakjainak viszonyát Zorzi közvetítésével (*De harmonia mundi...*, I. 3. 4. ff. 41v–42r.) felidézve.

A részletünket követő fejezetek tovább folytatják ezt a tematikát: a 21. fejezetben az országokat és az egyént vezérlő daimónokról esik szó, és azok esetleges harmóniájáról vagy ellentétességéről. Ennek alapján az egyén láthatja, hogy bizonyos helyeken miért alakulnak kedvezőbben a dolgai. A 22. fejezet az ember három jó daimónjának vagy őrzőjének típusait tárgyalja, ezek az Istentől adott, a születéséből származó, a harmadik pedig a mesterségéből fakadó segítő. A 23. fejezet az angyalok nyelvéről szól, a 24–28. pedig a szellemek és angyalok neveiről. A további fejezetek egészen a 33. fejezetig a jó daimónok megnyerésének és a gonosz daimónok legyőzésének módjait ecseteli.

BIBLIOGRÁFIA

FORRÁSOK

- Agrippa von Nettesheim, Heinrich Cornelius: *De incertitudine et vanitate scientiarum atque artium declamatio invectiva*, Köln: Novesianus, 1531.
- Beroaldo, Filippo: *Commentarium in Asinum Aureum Apulei*. Bologna: Benedetto Faelli, 1500.
- Perrone Compagni, Vittoria (ed.): *H. C. Agrippa von Nettesheim: De occulta philosophia*. Leiden – New York – Köln: Brill, 1992.
- Reuchlin, Johann: *De verbo mirifico*. München: Saur, 1993.

SZAKIRODALOM

- Keefer, Michael: Agrippa's Dilemma: Hermetic 'Rebirth' and the Ambivalences of 'De vanitate' and 'De occulta philosophia' = *Renaissance Quarterly* 41 (1988) 4.sz., 614–653., <https://doi.org/10.2307/2861884>
- Nauert, Charles: *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*. Urbana: University of Illinois Press, 1965.
- Paravicini Bagliani, Alessandra: *Le Speculum Astronomiae, Une enigme? Enquête sur les manuscrits*. Firenze: SISMEL, 2001.
- Prost, August: *Corneille Agrippa, sa vie et ses oeuvres. I–II*. Paris: Champion, 1881–1882.
- Roy, Bruno: Richard de Fournival, auteur du *Speculum astronomiae*? = *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 67 (2000), 159–80.
- Rutkin, H. Darrell: *Sapientia Astrologica: Astrology, Magic and Natural Knowledge*, ca. 1250–1800, vol. I (Archimedes 55), Berlin: Springer, 2019., <https://doi.org/10.1007/978-3-030-10779-6>
- Schmidt-Biggemann, Walter: Christian Kabbala: Joseph Gikatilla (1247–1305), Johannes Reuchlin (1455–1522), Paulus Ricius (d. 1541), and Jacob Böhme (1575–1624), *The Language of Adam / Die Sprache Adams* (Wolfenbütterer Forschungen 84), ed. A. Coudert. Wiesbaden: 1999.
- Schmidt-Biggemann, Walter: *Ésotérisme et Kabbale chrétienne, Histoire comparée des littératures de langues européennes*, (Sous-série renaissance, Vol. II: *La Nouvelle Culture – 1480–1520*), ed. E. Kushner. Budapest/Amsterdam: 2017.
- van der Poel, Mark: Cornelius Agrippa, the Humanist Theologian and his Declamations. Leiden: 1997, 185–224. archive.org/details/corneliusagrippaooooopoel/page/n5/mode/2up (2024. február 02.)
- Zambelli, Paola: A proposito del *De vanitate scientiarum atque artium* di Cornelio Agrippa = *Rivista critica di storia della filosofia* 15 (1960), 167–181.
- Zambelli, Paola: Cornelio Agrippa nelle fonti e negli studi recenti = *Rinascimento* 8 (1968), 173–176.
- Zambelli, Paola: *The Speculum Astronomiae and its Enigma* (Boston Studies in the Philosophy of Science 135). Latin text and English tr. of *Speculum astronomiae*, Dordrecht (Boston): 1992., <https://doi.org/10.1007/978-94-017-3467-7>

RUDOLF OTTO ÉS A VALLÁSI ÉLMÉNY A PSZICHOLÓGIA ÉS A FENOMENOLÓGIA HATÁRTERÜLETÉN¹

SZIJJ MÁRTON

ABSTRACT

*Rudolf Otto and the Religious Experience at the Intersection
of Psychology and Phenomenology*

What would Rudolf Otto think about psychology and spirituality? Ideally, qualitative research can contribute to understanding the inner dimensions of religiosity and spirituality without adopting a reductionist approach to the subject matter. Their task is not to provide answers but to explore. In *The Psychology of Spirituality*, Anton A. Bucher aims to summarize the facets of spirituality and spiritual experience based on such research while attempting to define the subject. What is spirituality, and how relevant is it today? How do people experience it? What are its physiological effects, and how can it be “utilized”? Does spirituality evolve? Is it opposed to religion? Just as we cannot speak of religion or spirituality in generalized terms, the same applies to psychology, and yet, psychological approaches can benefit the study of religion. But the reverse is also true: the work of Rudolf Otto and like-minded theologians and philosophers of religion can aid psychology, as spirituality and the psychology of spirituality cannot be understood without religion. In this paper, I explore the intersections of phenomenology, religion, and psychology by comparing Rudolf Otto’s views on religious experience with the research findings presented by Anton A. Bucher and the conclusions he draws from them.

1. BEVEZETÉS

A „spiritualitás” finoman szólva is a szabadon használt és előítéletektől terhes fogalmak közé tartozik. Anton A. Bucher feltevése szerint a mai értelemben vett

¹ A szerző a Szegedi Tudományegyetem Filozófia Doktori Iskolájának doktorandusza. A tanulmány írását a KRE BTK Horváth Orsolya: A modern filozófiai gondolkodás teológiai gyökerei című egyéni kutatói pályázata támogatta.

spiritualitás individuális konnotációval bír,² míg a vallás közösségi térben mozog, azonban a *spirituális élmény* vallási kontextusban is előfordul. Eszerint az intrinzik vallásosság és a spiritualitás átfedésben állnak egymással³ és a spirituális élmény lényegében megfeleltethető a vallási élménynek.⁴ Tehát a bucheri spirituális élményt átélheti egy bizonyos vallást követő személy is, aki a maga élményét az általa követett hit motívumaival tapasztalja és az is, aki nem elkötelezett egyetlen vallás mellett sem, de rendelkezik hittel, avagy a *maga módján vallásos*, vagy pedig *spirituális, de nem vallásos*. A spiritualitás minőségi jellemzője az autentikus élmény⁵ és annak visszatérő elemei, míg a különbség jellemzően az élmények keretezésében és a bennük megjelenő vallási-kulturális motívumok változatosságában rejlik.

Rudolf Otto kulcsfogalma a vallási tapasztalat meghatározására a *szent*. Ebben elsődleges az irracionális, a numinózus megtapasztalása, majd ez egészül ki a sémákkal, vagyis a racionális, erkölcsi komponenssel. Mindkettő a priori jellegű, és közöttük ún. kontrasztharmónia áll fent, amely a két pólus egymást kiegészítő voltát jelenti. A dolgozatban Otto numinózusának elemeit és a szentet vetem össze a spirituális élmény struktúrájának elemeivel és a spiritualitás tágabb értelemben vett jelentésmátrixával, miként az Anton A. Bucher *A spiritualitás pszichológiája* című művében kirajzolódik.

a szent	
numinózus (irracionális)	sémák (racionális)
a numinózus elemei	
kontrasztharmónia	

A protestáns teológus Otto a vallások közötti párhuzamok és a numinózus élmény sajátlagosságának kutatása során annak meglétét nem csupán a kereszténységen belül gondolta fellelhetőnek.⁶ A misztikus élményt (pl. a buddhisták *szúnjátáját*) azonosította a numinózus élménnyel,⁷ így előbbi is az abszolútum vagy annak egy

² Vö. „A szent és a mindenható megélésének szintere a szakralizált szelf lett, amely önmaga dönti el, mi számít spirituálisnak és mi nem.” Bucher: *A spiritualitás*, 17.; továbbá Uo., 31.

³ Bucher: *A spiritualitás*, 18.; 72.

⁴ Uo., 17.

⁵ Uo., 16.

⁶ Almond: Rudolf Otto, 114. és Otto: *Mysticism East and West*, V.

⁷ Lásd pl.: Otto: *A szent*, 29–41.; 81.; 107.; 128–131. Érdemes lenne utánajárni, ez vajon mennyiben tudható be Hegel hatásának, amennyiben Hegel szerint „Az embernek mármint önmagát kell semmissé tennie.” Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, 142–143.; és lásd továbbá Davidson: Rudolf Otto’s, 12., ahol a szerző a „spirituális” kifejezéssel is jelöli az ottoi „élményt”.

aspektusának közvetlen megélését jelenti, és nincs feltétlen kapcsolata okkult módszerek alkalmazásával. Bucher a misztikát Ottohoz hasonlóan értelmezi; a bevett vallások misztikus szerzőivel, és csak a spirituális élménnyel hozza összefüggésbe, így ő sem foglalkozik olyan módszerek vallásgyakorlatban betöltött szerepével, mint a tarot, a numerológia vagy az asztrológia.

Bucher nem törekszik Isten vagy a transzcendencia létével kapcsolatos válaszokat megfogalmazni, illetve katolikus hite mellett sem kezel kiemelt módon egyetlen vallást sem. Arra keres válaszokat, hogy az ember hogyan viszonyul a lélekhez, a transzcendenciához vagy a lét értelméhez.⁸ Habár a kutatások nagy része, amelyekre támaszkodik, pszichológiai, módszere mégis nevezhető fenomenológiai beállítottságúnak. Ez jellemzi Rudolf Otto módszerét is, aki hasonlóképpen nem közvetlenül Istennel foglalkozott, hanem az ember isten(i)re vonatkozó közvetlen tapasztalatát vizsgálta.⁹

Mivel az ottoi és a bucheri koncepciók összevetésére törekszem, ezért tárgyalásuknál megőrzöm eredeti fogalomhasználatukat (Otto esetében a *numinózus* vagy *vallási élmény*, Bucher esetében a *spirituális élmény* kifejezéseket használom), abban az esetben pedig, amikor az ilyen jellegű tapasztalatot általánosságban értem, az élmény kifejezéssel jelölöm.¹⁰

2. PSZICHOLOGIA ÉS SPIRITUALITÁS

Noha a pszichológia már a kezdetektől fogva mutatott érdeklődést a vallási jelenségek vizsgálata iránt, sokáig többnyire kritikus, nem ritkán leegyszerűsítő hozzáállást mutatott feléjük. Ez volt jellemző Sigmund Freudra és pszichoanalízis modelljére¹¹ vagy az ötvenes években kialakuló, az ember lelki jelenségeit viselkedése felől vizsgáló és meghatározó behaviorizmusra. Vallási és spirituális nézőpontból pedig – tehát egyfajta transzcendencia létéből kiindulva – még a behaviorista iskolát időben követő humanisztikus irányzat is kritika tárgya lehet, hiszen jóllehet, értékként fogja fel a spiritualitást, de az ilyen jellegű élményeket végső soron az emberi elméből eredeteti.¹² Az első pszichológiai irányzat, amely már „összebékíthetőbbnek”

⁸ Bucher: A spiritualitás, 9–10. és 12.

⁹ Otto: A szent, 151.

¹⁰ Megjegyzendő, hogy a jelen tanulmányban csupán Bucher szóhasználatának kedvéért maradok a *spirituális élmény* kifejezésnél, ugyanis a különböző pszichológiai irányzatok egyéb megnevezéseket is alkalmaznak, pl. *csúcsélmény* (humanisztikus, Abraham Maslow); „transzélmény” (transzperszonális, pl. Stanislav és Christina Grof); illetve hivatkoznak rá általánosabb értelemben „nem-hétköznapi”- vagy „módosult tudatállapotként” is. A fogalmak között kisebb-nagyobb jelentésbeli különbségek előfordulhatnak.

¹¹ Gyimesi: A freudi, 107–121.

¹² Scotton – Chinen – Battista: Textbook of Transpersonal, 52–61.

tűnhet a vallási megélések dimenziójával és kevésbé vádolható „pszichologizmussal”, a hetvenes években kialakult transzperszonális pszichológia, amely már inkorporál is magába spirituális gyakorlatokat (például transzlégzés), illetve az emberi életet és annak sorseseeményeit sem csak immanens, hanem transzcendens kontextusban fogja fel, miközben lényegéhez tartozik az a felfogás, hogy a fejlődéshez és megismeréshez szükséges a racionalitás mellett az intuíció, avagy az irracionalitás pólusa is.¹³ Végül a pszichológia főbb ágai közül a legújabb az integrál, amely a kétezres évek elejétől a nyugati pszichológia és a – főként keleti – vallási hagyományok gyakorlati-misztikus elemeit kívánta átfogó rendszerben ötvözni, és amelynek terápiás módszertanában a spirituális élményt előidéző gyakorlatok fontos szerepet kapnak.¹⁴ Anton A. Bucher nem tartozik egyik fent említett irányzathoz sem, kötete főleg empirikus kutatásokra épül, és a pszichológiának a téma szempontjából releváns irányzataira mind hivatkozik.

A kötet nem kísérli meg a spiritualitás fogalmának egzakt meghatározását, de a pszichológia különféle területein végzett kutatásokat, vallástudományi munkákat, a neurobiológia és a kvantumfizika eredményeit felhasználva áttekintést nyújt az intrinzik vallásosság jelenségeiről, miközben a külső, hagyományosabb vallási formák helyzetéről is új információkkal szolgál.¹⁵ Bucher műve a vallástudomány szűrőjén keresztül nézve szubsztanciális megközelítést alkalmaz, hiszen a spirituális élmény általános struktúráját, annak lényegét és mibenlétét igyekszik feltárni főbb jellegzetességeinek meghatározásával. De milyen képet rajzolnak ki a pszichológiai kutatások vallásról, spiritualitásról és a vallási, illetve spirituális élményről? Mennyiben fér össze ez a kép a vallástudomány egyik legfontosabb alakjának, a száz évvel ezelőtt alkotó Rudolf Otto nézeteivel, aki szintén a vallási élmény lényegét, mibenlétét és struktúráját igyekezett meghatározni? Mennyiben áll szemben egymással vallás, vallásgyakorlat és spiritualitás?

3. RUDOLF OTTO ÉS ANTON A. BUCHER MUNKÁSSÁGÁNAK RÖVID ÖSSZEFOGLALÁSA

Otto a huszadik század elején egy „varázstalanított”, ráció által uralt modern világban alkotott, melyben a vallási tartalmak jelentősége az általános szekularizáció okán a gondolkodás főáramlataiban visszaszorulóban volt, és a racionalizálódás a protestáns teológiát sem kerülte el. A többek mellett lutheri, schleiermacheri, platóni és kierkegaard-i hatások alatt álló Otto számára az ember irracionális, intuitív oldalának

¹³ Bővebben lásd: Maslow – Assagioli – Wilber: Bevezetés, 10., 50., 54., 68.

¹⁴ Lásd: Wilber: Integral Psychology.

¹⁵ A kötet frissebb kutatásokon alapuló, átdolgozott kiadása 2014-ben jelent meg (az általam felhasznált magyar kiadvány ennek 2018-as fordítása). Az első kiadás 2007-es.

visszaemelése, a megismerő én szubjektív élményének középpontba helyezése volt a fő cél,¹⁶ amihez szükségesnek tartotta fellelni a vallási élmény sajátlagosságát és feltárni a vallási a priorit. A *szentben* megkísérelte kidolgozni a vallási élmény általános struktúráját,¹⁷ ami magába foglalta az irracionális numinózus-élményt és racionális „sémáját”, amely az élmény erkölcsi vetületét rajzolja elő. A racionális és irracionális minőségek kontrasztharmóniája szerint elengedhetetlen egy Istenre irányuló teljesebb megismerés elérésének érdekében.¹⁸ Otto ugyan szerette volna az intuitív megismerés fontosságát kihangsúlyozni és azt a tudományos diskurzusba visszaemlíteni, azonban magát modern tudósnak tartva nem vett fel tudományellenes attitűdöt sem, inkább a tudomány és a vallás közötti harmónia mellett állt ki.¹⁹

Behatóan foglalkozott a buddhizmussal, a hinduizmus több ágával, a judaizmussal és az iszlámmal, mert úgy tartotta, hogy ezek megismerése nemcsak a vallási egészről ad pontosabb képet, de a keresztény Isten teljesebb ismeretéhez is hozzásegíthet.²⁰ Összehasonlító vallástudományi munkái közül kettő különösen kiemelendő: *Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum* (L. Klotz. Gotha, 1930) és a *West-östliche Mystik* (L. Klotz. Gotha, 1926), melyekben a vaisnavizmus és a saivizmus egy-egy központi tanítójának nézeteit vetette egybe a keresztény tanítással, és csakúgy, mint *A szentben*, a vallási élmény megjelenési formáira összpontosított.

Feltételezhető, hogy a vallási alapélmény meghatározása gyakorlati céljainak megalapozását szolgálta,²¹ melyek közé egyházi, teológiai és politikai reformok is tartoztak, de fontos volt számára a világ vallásai közötti kapcsolat erősítése, párbeszéd kialakítása, és nemcsak a kereszténység, de a vallási egész „védelme” is. A tudományok területén sem volt kevésbé ambíciózus: egy vallással foglalkozó tudomány (*Religionswissenschaft*) megalapozása, a vallás fogalmának megalapozása, illetve a vallástörténet és a vallásfilozófia fogalomrendszereinek egységesítése is érdekelte.²² Rövid időre politikai pályára lépett, valamint kezdeményezésére jött létre egy a világ különböző vallásaihoz kötődő tárgyak múzeuma is. Otto rengeteget utazott főleg a Közel- és Távol-Keleten (Japánban zen-kolostorban is élt), utazásai pedig jelentős hatással voltak tudományos tevékenységére. Munkájában végig előtérben állt az élmény közvetíthetőségének, objektíválásának, az irracionális racionális dimenzióban történő kifejezésének problematikája.

Anton A. Bucher svájci katolikus teológus, a Salzburgi Egyetem oktatója, főbb kutatási területei a vallásosság, a vallási nevelés és a spiritualitás pszichológiája.

¹⁶ vö. Otto: *A szent*, 18.

¹⁷ Uo., 231.

¹⁸ Gooch: *The Numinous*, 25.

¹⁹ Alles: *Genealogy*, 238.

²⁰ Gooch: *The Numinous*, 25.

²¹ Uo., 202.; Almond: *Rudolf Otto*, 112.

²² Otto: *A szent*, 250.

1996 óta publikál, jelen írásban feldolgozott kötete egyetemi kurzusok részét képezi. A tanulmányban vizsgált művének legfőbb célja a spiritualitás fogalmának egyértelműsítése. A hetvenes évek óta a vallásgyakorlás individualizálódásának vagy privatizációjának folyamata a new age-es tanítások népszerűsödésével és a vallási pluralizmus térhódításával összefüggésben úgy változtatta meg a vallásos viselkedésről való elképzeléseinket, hogy közben a modernista szekularizációs paradigma is megkérdőjeleződött. A „spiritualitás” népszerűvé vált, a fogalom többszörösen átértelmeződött,²³ Bucher pedig e népszerűségnek három fő okát látja: az intézményes vallás hitelvesztése az individualizált posztmodern korban, a spiritualitás lelki és testi egészségre gyakorolt pozitív hatása és a spiritualitás különböző területeire vonatkozó tudományos bizonyítékok.²⁴

Mivel a jelenséggel az utóbbi évtizedekben a pszichológia több ága is foglalkozni kezdett,²⁵ az empirikus kutatások és tudományos művek ezrei magukkal hozták a „spiritualitás” kifejezésének további konnotációit. Szükséges tehát a kulcsfogalom tisztázása egy olyan korban, amikor „a szent és a mindenható megélésének színtere a szakralizált szelf lett, amely önmaga dönti el, mi számít spirituálisnak és mi nem.”²⁶

Bucher szándéka a másfélezer általa szemlézett kutatás alapján a spiritualitás mint jelenség struktúrájának lehetőleg elfogulatlan megfogalmazása. A spiritualitást legfeljebb „munkadefiníció”²⁷ segítségével írja le, tudatosan kerülve az egzaktsgot.²⁸ Látszólag azonban állást foglal, amikor a Descartes-ra visszavezetett „objektivistika paradigma” meghaladásáról ír.²⁹ Elsősorban kvantumfizikai kutatásokra, másodsorban régi hagyományokra (például *Upanisadok*) hivatkozva foglalja össze, hogy szellem és tárgy szétválasztása miért lehetetleníti el a spirituális élmények megértését, illetve pozitívként értékeli, hogy a pszichológia mára meghaladta azt a „redukcionista” attitűdöt, melynek keretei között a spirituális élményeket kizárólag immanens okokra, pl. neurokémiai folyamatokra vagy ösztönjelenségek regresszív megélésére vezette vissza.

Az öt fő részből álló könyvből kettő – melyek a kötet összesen felét teszik ki, (lásd 121–223.) a spiritualitás egészségre gyakorolt hatásaival és terápiás alkalmazásának lehetőségeivel foglalkozik. Bucher úgy a vallásgyakorlást, mint a spirituális beállítódást „hasznosnak” és a lelki és testi egészség vonatkozásában pozitívnak

²³ Bucher: A spiritualitás, 30–31.

²⁴ Uo., 15.

²⁵ Uo., 9–11.

²⁶ Uo., 17.

²⁷ Uo., 73.

²⁸ Bucher empirikus irányultsága és a táblázatok használata mellett sem tartja számszerűsíthetőnek és statisztikailag mérhetőnek a spiritualitást (62.), azonban úgy véli, hogy tudományos keretek között elengedhetetlen legalábbis körülbelüli mérőeszközökkel is megvizsgálni. (42.)

²⁹ Lásd azonos c. fejezet: Bucher: A spiritualitás, 21.

tartja, de felhívja a figyelmet esetleges káros hatásaikra és a velük való visszaélések lehetőségeire is.

Rudolf Otto és Anton A. Bucher szemléletmódjai között azonban fontos különbség, hogy míg Otto hozzáállásában nyíltan apologetikusnak tekinthető úgy a vallási egész, mint a protestantizmus viszonyában és elsősorban teológusként fellépve határozott kijelentéseket tesz, Bucher, noha nem tűnik mindenben teljes mértékben pártatlannak, sokkal óvatosabban fogalmaz, illetve munkájának inkább a jelenségkör feltárása a célja, mintsem a vele kapcsolatos feltevések bizonyítása.

4. A MÓDSZEREK ÖSSZEVETÉSE

4.1. PÁRHUZAMOK

Ottora és Bucherre egyaránt a vallásfölöttiség nézőpontja jellemző, hiszen az élmény sajátlagosságának keresésekor azt nem zárják egyetlen vallási hagyomány keretei közé sem, hanem inkább a hagyományok közötti megfelelések vagy közös jellemzők keresésére törekednek az élmény struktúrájának minél teljesebben feltárása érdekében. Ennek oka, hogy Bucher a spiritualitásra való hajlamot emberi alaptulajdonságnak tekinti, Otto pedig a numinózus megnyilvánulásának tapasztalatát véli egyetemesnek, sőt minden vallás lényegi alapjának.³⁰ A numinózus élménye nem függ időbeli vagy kulturális modalitástól, tehát vallástól független, egyéni, szubjektív élmény. Ezek alapján mindkettejükre fenomenológiai beállítódás jellemző, azért is, mert egyikük sem közvetlenül Istennel, hanem az embernek az abszolútumról való tapasztalatával foglalkozik³¹ – noha Otto mindezt teológiai céllal teszi.³² Humanizmussal ugyanakkor egyikük hozzáállása sem jellemezhető – ez Ottoval kapcsolatban talán nyilvánvaló is –, Bucher pedig eleve nem tekinti feladatának az Isten létéről vagy nemlétéről való ítéletalkotást.

³⁰ Vö. Görföl – Máté-Tóth: Világvallások A–ZS, 674.

³¹ Otto: A szent, 134. (Otto számára minden bizonnyal sajátjai mellett Luther és Pál élményei, Jób története, valamint a hagyományok leírásai voltak kiemelkedő hatással e tekintetben. Buchernél ez abban érhető tetten, hogy számtalan kvalitatív, élménybeszámolókra épülő kutatást dolgozott fel, melyek eredményeit táblázatokban is közli. Az „introspekció” módszere mindkettőjüknél alapvető.)

³² Gooch: The Numinous, 26.

4.2. ELTÉRÉSEK

Mindkét megközelítésben megjelenik a funkcionális nézőpont is, azonban e téren akadnak eltérések. Amíg Otto célja Isten teljesebb ismeretéhez való eljutás a numinózus és a szent feltárása által (ez egy konkrét, teológiai jellegű episztemológiai cél), addig Bucher a spiritualitásra leginkább az egészség és a kapcsolódás dimenzióiban gondol, a megismerés kérdése az abszolútummal, a világ és az egyén életével kapcsolatos értelemadásban, vezetettség-érzésben és célszerűség feltételezésében mutatkozik meg (lásd 2. táblázat). Mindez Buchernél a jóllét kérdéséhez tartozik, míg Ottonál a tét a bűnbocsánat és a megváltás elnyerése.

4.3. HATÁRTERÜLETEK

Az élmény kutatásakor jelen esetben is legalább négy tárgykör, a fenomenológia, a pszichológia, a teológia és az összehasonlító vallástudomány határán állunk. Gyakran hiába tételezzük fel, hogy az e területeken alkotó szerzők ugyanazt állítják vagy tárgyalják, az eltérő fogalmi keretezés, gondolkodásmód és sokszor a közöttük lévő időkülönbség okán a megértés nem a legegyszerűbb. Rudolf Otto halálakor a jelenlegi főbb pszichológiai irányzatok közül csak kettő létezett, és még C. G. Jung előtt is huszonnégy évnyi munka állt.³³ Ám ha elfogadjuk, hogy Otto az emberi lélek vallási-spirituális részét, az „abszolútummal” való kapcsolatának élményét vizsgálta, illetve tekintetbe vesszük a pszichológia fősodrában az elmúlt hetven évben bekövetkezett változásokat annak vallási jelenségekre vonatkozó vizsgálataiban, akkor megengedhető, hogy noha a jelenlegi pszichológiai fogalomkészlet mellőzésével tette ezt, munkája mégis proto-pszichológiai jellegű. Továbbá a Bucher által alkalmazott megközelítés lehetővé teszi, hogy fenomenológia és pszichológia között átjárhassunk.³⁴ Ennek célja az ezen tudományterületek által vizsgált élmény előtérbe helyezése a fogalmi keretekkel szemben ott, ahol ez megengedhető.

³³ Otto: A szent 1917-ben jelent meg; Rudolf Otto 1937-ben, Carl Gustav Jung pedig 1961-ben hunyt el.

³⁴ Edmund Husserl pszichológiára vonatkozó kritikáira is érdemes a fentieket tekintetbe véve visszaemlékeznünk. Lásd Husserl: Az európai tudományok, 261–264.

5. AZ ÉLMÉNY MEGHATÁROZÁSÁNAK KÍSÉRLETEI

5.1. A NUMINÓZUS ÉLMÉNY RUDOLF OTTO SZERINT

A „numinózus” elnevezés a latin „numen” főnévből ered, melynek jelentése „isten(ség), isteni akarat, erő”. Így lesz a numinózus olyan kategória, amely nem közvetlenül Istent, hanem Istent, vagy az isteni erő megtapasztalását jelenti.³⁵ Otto ezt legpontosabban *A szentben* határozza meg:

Az értelmezés (...) sajátos, numinózus kategóriájáról és valamiféle numinózus érzelmi hangoltságról beszélek, amely mindig ott bukkan elő, ahol ezt az értékelési kategóriát alkalmazzák, vagyis ahol úgy vélik, hogy egy tárgy numinózus. Mivel ez a kategória teljesen *sui generis*, ezért – minden más primer és alapvető tényhez hasonlóan – (...) csak körülírható.³⁶

Otto tehát alapvető tényként írja le és önmagából vezeti le, és pontosan *e sui generis* minőség okán jellegét és lényegét, állítja, csak körülírni lehetséges.³⁷ Több helyen is hangsúlyozza a numinózus élmény „egészen más” jellegét, amely annak természetfeletti voltát jelenti, vagyis hogy nem természetes érzelmek mennyiségi felfokozása, hanem minőségileg más azokhoz képest.³⁸ Ebben a megközelítésben igyekszik különbséget tenni „esztétikai gyönyör”, „etikai emelkedettség” és az „áhitat élményének vallásos üdvössége” között is.³⁹

Ez a dolog azonban, vagyis a *vallási szempontból* misztikus valami, a valódi *mirum* – talán ez a legtalálhatóbb kifejezés – az „egészen más”, (...) ami idegen és ami álmélkodásra készítet, ami kívül esik a megszokott, a megértett és a meghitt területén, és ezért teljes egészében kívül esik azon és ellentétben áll azzal, és ezért lelkünket döbrent csodálkozással tölti el.⁴⁰

Itt elsősorban a *misztérium tremendum*, a *fascinans* és a *majestas* fogalmait érdemes kiemelni. A *misztérium tremendum*, a „rettentő titok” érzete az ottoi élmény egyik alapelemeként a természetfeletti, *egészen más* minőséggel való találkozásokor a szubjektumot döbbenettel, irtózással, megrendüléssel és ámulattal (*fascinans*) tölti el, amely mélysége és ereje okán fenségességgel (*majestas*) ruhazza fel, vagyis

³⁵ Mezei: *A szent antinómiája*, 123.

³⁶ Otto: *A szent*, 46.

³⁷ Uo., 50.

³⁸ Alles: *Toward a Genealogy*, 325.

³⁹ Horváth: *Vallási élmény*, 52–53.

⁴⁰ Otto: *A szent*, 35.

a fenséges hatalom abszolút fölényének és az átélő leértékelődésének (*teremtőményérzet*)⁴¹ érzetével jár. Lényeges, hogy a kontrasztharmónia már itt is megjelenik az elrettentés-elbűvölés (*tremendum-fascinans*) minőségeiben,⁴² valamint az is, hogy az élmény *egészen más* jellege kívül esik a megértés területén, tehát valóban irracionális, posztlogikus jelenségről van szó.

A numinózus minden Otto által leírt elemét és a hozzájuk tartozó minőségeket így foglalhatjuk össze:

Tremendum: megráz; elrettent; irtóztat; borzalom; félelem

Majestas: teremtményérzet (önmagam leértékelése; az Én annihilációja); abszolút fölény és hatalom

Energikusság

Misztérium: titkos / titokzatos / rejtett; megütközés; *mirum*; csodálat / csodálkozás; egészen más (semmi / szűnjáta) → *a misztérium szintjei*: 1. álmélkodásra készítet; 2. paradox; 3. antinomikus (megragadhatatlan; felfoghatatlan)

Fascinans: lenyűgöz; vonz; elbűvöl; elragadtat; üdvözít; ünnepélyesség; dagályosság; kegyelmi élmény; dionüszoszi kábulat; szubjektív, üdvözítő értéket ad

A nyers / démoni respektus: orgé theou (isteni harag)

Bámulatos: váratlan; rejtélyes; semmihez sem hasonlítható

Augustum: fenséges; felülmúlhatatlan; világfölötti; végtelen érték; objektív, önmagában véve tiszteletet parancsoló érték; a teremtményérzetben megjelenő önleértékelés oka

5.2. A SPIRITUÁLIS ÉLMÉNY

Bucher sem csupán empirikus kutatásokra, de hasonlóan Ottohoz, bevett vallások misztikus irodalmára és rendszereire (például buddhizmus és kereszténység) is támaszkodik. Két helyen adja meg a spirituális élmény „ideiglenes” definícióját: „... a spiritualitás (...) magva az összekapcsolódás, egyrészt horizontálisan a társas világgal, a természettel és a kozmosszal, másrészt vertikálisan egy az ember felett álló, mindent átfogóval, végsővel, lelkivel, szenttel, sokak számára Istennel”.⁴³ Valamint: „A spirituális élmény lényege, hogy az egyén felismer valami nála erősebbet és átfogóbbat, ami valaki számára az Isten, másnak egy magasabb, értelmet nyújtó valóság.”⁴⁴

Érdemes azonban egy összefoglaló táblázatban is áttekinteni, hogy a spiritualitás miként és milyen formákban jelenik meg Buchernél:

⁴¹ Uo., 19.

⁴² Horváth: Vallási élmény, 57.

⁴³ Bucher: A spiritualitás, 73.

⁴⁴ Uo., 214.

<i>A spiritualitás orientációi Anton A. Bucher szerint⁴⁵</i>		
<i>az egyénnek önmaga felé</i>	<i>teista vagy ateista abszolútum felé⁴⁶ (vertikális)</i>	<i>élő és élettelen környezet, közösség felé (horizontális)</i>
kiteljesedés	istenhit elmélyülése	kapcsolódás a természet-hez, ⁴⁷ az élővilághoz
testi, lelki egészség	tisztelet, magasabb hatalom érzete ⁴⁸	harmónia a természettel, az élővilággal
önmeghaladás	a világ működésének intuitív megértése az abszolútum megismerése (hozzá való közelebb kerülés) által	a természet iránt érzett áhítat
belső erő, énhatékonyság	ima, meditáció, egyéb módszer alkalmazására való késztetés	a világ jelentéstelisége
éberség, tudattágulás	közvetlen kapcsolat	a természet teleologikus kibontakozásának érzete
belső béke	istenélmény (egészen az <i>unio mysticáig</i>)	kapcsolódás másokhoz
életöröm		kedvesség, szeretet, bizalom, tisztelet, megbocsátás
cél, identitásérzés, vezetettség ⁴⁹		altruizmus (mélyebb empátia), törődés
a hétköznapi tevékenységek megszentelődése		kozmosz egységélmény
anyagi javak devalvációja		
idealizmus ⁵⁰		
fájdalmas események könnyebb elfogadása		
nagyobb egész része		

⁴⁵ A kötet anyagát összefoglaló, saját táblázatom. Továbbiakért lásd Bucher: *A spiritualitás*, 63.; 52.; 47.; 53.; 54.; 55–56.; illetve *A spiritualitás kvalitatív kutatása* c. rész fejezeteit (31–42.)

⁴⁶ A spirituális ateizmusról bővebben lásd Bucher 67.

⁴⁷ Jelen esetben a „természet” kifejezés a „világ” és a „teremtés” kifejezésekkel szinonim.

⁴⁸ Bucher: *A spiritualitás*, 107. és 214. alapján.

⁴⁹ Bucher: *A spiritualitás*, 57. alapján.

⁵⁰ A teodícea értelmében (vö. 2.1. táblázat, Bucher 47.)

5.3. PÁRHUZAMOK

Az élmény irányultságát és szerkezetét tekintve több hasonlóságra is bukkanunk. A misztérium, a tremendum és a démoni respektus kivételével a bucheri spiritualitás az összes többi ottoi élményjelleggel tartalmazni látszik. Noha a spiritualitás bír immanenciára irányultsággal, alapvetően egy természetfeletti minőséggel való kapcsolat, amely magával hozza az önátadást és az önmeghaladást, valamint az éntudat leértékelését a környezet vagy egy magasabb létező javára (lásd *majestas* és teremtményérzet).⁵¹ Az energikusság⁵² az énhatékonysággal és a belső erővel állítható párhuzamba. A *fascinans* és az *augustum* minőségei pedig az abszolútum vagy a természet iránt érzett áhítatban, tiszteletben, önmagának egy nagyobb egész részeként való felismerésében (lásd a schleiermacheri függőség-érzetet és az ottoi teremtményérzetet) mutatkoznak meg, amely során a spirituális ember hite elmélyül, környezetével harmóniába kerül. A hétköznapi tevékenységek megszentelődése és a természet iránt érzett áhítat, habár lehetetlenség volna minden esetben kivizsgálni transzcendens eredetét, Ottonál is megjelenik,⁵³ és nem feltétlenül immanenciára utal, hanem arra, hogy a természetfeletti élmény katalizátoraként érzékszervi okok is szolgálhatnak.

A numinózus élmény episztemológiai funkciója (Isten teljesebb megértése) itt is megjelenik: az abszolútum mélyebb ismerete nemcsak az egyén életét strukturálja és ad számára vezetetségerzetet, de csakúgy, mint Ottonál, intuitív megismerésben részesít a teremtés működésével, teleologikus kibontakozásával kapcsolatban. Talán a legfontosabb egybecsengés, hogy mind Bucher, mind Otto egy felsőbb hatalom által kiváltott áhítatot és az ezzel együtt járó önleértékelést tekinti az élmény egyik kiemelt elemének.⁵⁴

Mi mondható el a *tremendum* (megrázkódtatás), a misztérium (paradox, anti-nomikus rejtélyesség, felfoghatatlanság), és az isteni harag elemeiről? Fontos, hogy Bucher megközelítése, ellentétben Ottoéval, nem az élmény *pillanatára*, hanem a spiritualitás *egészére* irányul, így noha a táblázat magában foglal élményelemeket, az ottoi koncepcióval szemben egy statikusabb állapotot igyekszik megragadni.

Ugyanakkor a fenti három ottoi minőség tökéletesen jelen van a Roberto Assagioli és a Grof házaspár által „spirituális válságnak” vagy „spirituális krízisnek”

⁵¹ Bucher: A spiritualitás, 38.

⁵² Otto: A szent, 32–33.

⁵³ Otto: A szent, 88.

⁵⁴ Lásd különösen Bucher, A spiritualitás, 72. Bucher itt Bianchira hivatkozik, aki szerint az áhítat fontosabb komponens az élménnyel kapcsolatban, mint a vallási felekezethez tartozás. Lásd még ehhez a 47. oldalon található táblázatot (Humanisztikus-fenomenológiai spiritualitást mérő skála), amely szerint a transzcendens dimenzióban való hit tipikus állítása a természetfeletti élmény során megtapasztalt áhítat, csodálat és tisztelet érzése.

elnevezett jelenségben.⁵⁵ Ezzel kapcsolatban Bucher így fogalmaz: „Az ilyen válságok mélyen megrendíthetik a korábbi identitást. (...) »Elárasztottak a felismerés hullámai, és mindent magukkal sodortak, mint egy földrengés.«”;⁵⁶ „A »spirituális válság« során rendkívüli változások léphetnek fel a tudatállapotban, amelyek gyakran ijesztőek, félelmetesek és kibillentik az egyént a megszokott kerékvágásból.”⁵⁷ Az ilyen jelenségek gyakran átmeneti látás- vagy hallásvesztéssel, egyéb érzékszervi zavarokkal és mentális kibillenésekkel járnak.⁵⁸ Kedvező esetben, amennyiben egészségesnek számító (neurotipikus) emberek élik át, adaptív élményekké válnak és segítik az egyén fejlődését, míg kevésbé szilárd személyiség szerkezettel rendelkezőknél inkább regresszió jele, vagy ahhoz vezethet. Egy ilyen krízist kiváltó mély élményt előidézhethet meditációs gyakorlás, pszichedelikumok használata, halálközeli élmény, vagy úgynevezett „kundalini-ébredés” is. Bucher szerint ez minden esetben egzisztenciális fordulópontot jelent, és az esetek nagy többségében „jelentős pozitív változást hoz” az ember életében. A kundalini-ébredésre pedig jellemző az intenzív érzelmi hullámmászás, fényélmények, boldogság, testet elöntő energia érzése. Bucher többek között a halálközeli élményeket és az Avilai Szent Terézhez vagy Keresztes Szent Jánoshoz is köthető „lélek sötét éjszakáját” is ide sorolja.⁵⁹ A spirituális krízis gyakran a természetfeletti vel való kapcsolat kezdetét, a felé való kinyílást jelenti; megrázkódtatást keltő és fordulópont-jellegében, erőttől áthatottságában pedig közel áll Otto *orgéjához* és *tremendumjához*. Emlékezhetünk A szent mottójára Goethe-től: „Legnagyobb osztályrészünk a borzadály; bármily nagy ára van, a meghatottak benne érzik át a legnagyobbat.”⁶⁰

Végül: „A kelet nyugat, a nyugat pedig kelet” – írja Rudolf Otto a *West-östliche Mystik* című, Adi Sankara és Eckhart mester tanításait összehasonlító munkájában.⁶¹ Otto a numinózus élményt a vallások alapjának és okának tekintette⁶² és a misztikus élménnyel kapcsolta össze,⁶³ melytől a hitet elválaszthatatlannak tartotta.⁶⁴ Otto továbbá A szent *majestas*-szal kapcsolatos kiegészítő fejezetében⁶⁵ William James leírása alapján e minőséggel az *unio mystica* állapotát is összefüggésbe hozta.⁶⁶

⁵⁵ Bucher: A spiritualitás, 107–110. és vö. Grof – Grof: Spirituális válság.

⁵⁶ Bucher: A spiritualitás, 107.

⁵⁷ Uo.

⁵⁸ Itt eszünkbe juthat Szent Pál esete (ApCsel 9,3–9.) vagy Luther toronyélménye.

⁵⁹ Bucher: A spiritualitás, 111. és 113.

⁶⁰ J. W. Goethe: Faust. 2. rész. Ford. Kálnoky László.

⁶¹ Otto: *Mysticism East and West*, XVI.

⁶² Otto: A szent, 16.

⁶³ Vö. Otto: *Mysticism East and West*, V.; Schlamm: Rudolf Otto, 394.; Otto: A szent, 213. és 29–41.

⁶⁴ Almond: Rudolf Otto, 128.

⁶⁵ Otto: A szent, 211.

⁶⁶ A misztikának vallásokat összekapcsoló vagy azok alapját képező funkciója van der Leeuw-nél is megtalálható, lásd A vallás fenomenológiája 438–441.

A fentiek értelmében a vallási élmény nyers és irracionális magva, a numinó-zus élmény párhuzamba állítható a spirituális élménnyel, hiszen a kettő egyaránt vallásoktól független és strukturálisan hasonló tulajdonságokkal bír.

5.4. ELTÉRÉSEK

Otto azonban az élményt a kereszténység fogalmi keretében vizsgálta, és összehasonlító kutatásait is ebben a szellemenben végezve a maga „rendszerét” is ennek megfelelően gondolta el. Erről bővebben a következőkben lesz szó, ám két eltérést már itt szükséges megemlíteni.

Otto kontrasztharmóniája nemcsak a fenti esetben, de az irracionális dimenziójában is jelen van, mégpedig a *tremendum* és a *fascinans*, az elrettentés-elbűvölés egymást kiegészítő jellegében, melynek legfelsőbb fokozata nézete szerint a megfeszítettetés.⁶⁷ Otto emellett a szótériológiát tartja a vallás legfontosabb elemének, s ebből kiindulva helyezi a kereszténységet a többi világvallás fölé.⁶⁸ A keresztény Istent „minőségileg magasabbra” helyezi a többi vallás abszolútumainál,⁶⁹ még Visnunál is, dacára annak, hogy elismeri a kereszténység főbb ágai és a vaisnavizmus teológiája és vallásgyakorlata közötti jelentős párhuzamokat.⁷⁰ Otto számára a numinó-zus élmény ugyan egyetemes, azonban a kereszténységben lelhető fel legtisztábban az önátadás által elnyerhető isteni kegyelem motívuma, az isteni létezővel való „meghitt” kapcsolat legfelsőbb foka pedig a bűntől való megváltás kegye; Krisztust pedig a megfeszítettetés eseménye emeli Krisna alakja fölé.⁷¹

6. DIVINÁCIÓ ÉS SPIRITUÁLIS INTELLIGENCIA

6.1. A DIVINÁCIÓ

Rudolf Otto a szent átélésének és felismerésének képességét a „divináció” kifejezéssel jelöli, amely összevethető az úgynevezett „spirituális intelligenciával”. A divináció

⁶⁷ Otto: A szent, 194.

⁶⁸ Uo., 187.

⁶⁹ Uo., 189.

⁷⁰ Otto: India's Religion of Grace, 21. Otto a személyes istenség (Ísvara) megléte miatt a hinduizmus bhakti irányzatát a kereszténység „legkomolyabban vehető vetélytársaként” írja le.

⁷¹ „Indiának nincs Keresztje, nincs Golgotája és nincs Megváltója sem.” Otto: India's Religion of Grace, 108.

lehetővé teszi az isteni világkormányzás megsejtését⁷² és a szent felismerését,⁷³ tehát alapvetően intuitív megismerésen alapszik, nem logikai összefüggések síkján ragadható meg. Otto szerint a numinózus esetében a platóni bábáskodó módszer is csak érzelmi alapú meggyőzésre lehet alkalmas,⁷⁴ hiszen nem lehet tanítani vagy átadni, csakis felkelteni annak érzetét.⁷⁵ Emellett azonban a divináció magában foglalja az intuitív tapasztalatra adott racionális reflexiót is (vagyis az egyszerre intuitív és kontemplatív)⁷⁶ – tehát az *isteneszmé etikaivá tétele* is divináció során megy végbe.

Divináció ⁷⁷		
(szintetikus a priori megismerés átélésén keresztül)		
<i>Mikéntjei</i>	<i>Eszközei</i>	<i>Szintjei</i>
belátás	tehetség	1. befogadó
felfedezés	<i>sensus numinis</i>	2. próféta (vallási teremtőerő)
felismerés	vallási intuíció	3. fiúság (önmaga a numinózus megnyilvánulása)
ráismerés	intuitív megragadás	
	hajlam	
	vallási ösztön	

Otto koncepciójának legalábbis intuícióra vonatkozó része erős platóni, kanti⁷⁸ és schleiermacheri hatásokra vezethető vissza (bár utóbbival több tekintetben itt is vitába száll). A divináció képességét tehetségként⁷⁹ és hajlamként⁸⁰ írja le, s mint

⁷² Otto: A szent, 171.

⁷³ Uo., 169.

⁷⁴ Lásd Uo., 173.

⁷⁵ Uo., 83. és 162.: „Nem a *hit* állítja Szókratész mellé, hanem a *belátás*. De éppen ez a jellemzője minden a priori ismeretnek, nevezetesen: hogy a saját belátásunk bizonyosságával jelenik meg egy állítás igazságában, mihelyt az állítást magát világosan kimondjuk és megértjük. Ami azonban Szókratész és Adeimantos között itt lezajlott, az a vallás történetében minduntalan megismétlődött.”

⁷⁶ Uo., 190.

⁷⁷ Lásd Uo., 169–196.

⁷⁸ Uo., 136–137. és 172–173.

⁷⁹ Zenei tehetséghez hasonlítja, lásd pl. Cserhádi: Rudolf Otto, 96.

⁸⁰ Otto: A szent, 183.

ilyen, noha lehetőség szerint ma is bárkiben meglehet,⁸¹ mégsem rendelkezik vele mindenki. A divináció során a lélek (*Gemüt*) egyesül az ősalappal (*Urgrund*),⁸² amely az abszolútumhoz való közelebb kerülésként értelmezhető (vö. 2. táblázat), és legmagasabb fokán a Krisztusban megjelenő szent felismerése megy végbe, amely a megigazulás, az újjászületés és a bűnbocsánat élményével jár,⁸³ s ezek további intuitív megismerések sorát hozzák, melyek ideális esetben a dogmák és tanítások alapjául hivatottak szolgálni.

A divinációnak alacsonyabb fokozatai is lehetségesek, itt Goethét hozza példának, aki a numinózusnak csak a démoni részét (*orgé*) ismerte fel, „az isteni és a szent szintjét nem”,⁸⁴ vagyis elmaradt annak „a legmélyebb értékként és szent öntörvényként való felismerése”.⁸⁵ Ebből arra következtethetünk, hogy a divináció befogadó-szintjén legalább e három további szintről beszélhetünk; Otto azonban a két felsőbb (próféta és Fiú) szintet nem tárgyalja részletesebben, habár a profétáéről megjegyzi, hogy ott már nemcsak befogadás, de alkotás vagy a környezetre hatás is létrejön.⁸⁶

6.2. A SPIRITUÁLIS INTELLIGENCIA

Míg Otto a divinációt tehetségként azonosítja, a Bucher által bemutatott kutatások egy része genetikai adottságokhoz köti a spiritualitásra való hajlamot.⁸⁷ Figyelemre méltó továbbá, hogy a pszichológiai megközelítések inkább önálló személyiségrészként kezelik azt⁸⁸ – így pedig Mircea Eliade *homo religiosus*-a is eszünkbe juthat.⁸⁹

Ugyan még nincs egységesen elfogadott meghatározás a jelenségre, de jellemzően az értelemadással, egyfajta magasabb tudatossággal és az összekapcsolódás élményével hozzák összefüggésbe. King alapján Bucher a spirituális intelligencia négy dimenzióját különbözteti meg: az ember és a világegyetem közötti viszonyt, a személyes élettel kapcsolatos értelemadást, a transzcendenciával való kapcsolatot és a „magasabb tudatállapotok” elérésének képességét.⁹⁰ A transzcendenciával való összeköttetést illetően említhető még DeCicco & Stroink „Metaperszonális szelf”

⁸¹ Uo., 185.

⁸² E kifejezést Otto Jakob Böhmétől kölcsönözte. Lásd Uo. 129–130.

⁸³ Uo., 190. és 192–193.

⁸⁴ Uo., 177.

⁸⁵ Uo.

⁸⁶ Uo., 198.

⁸⁷ Bucher: A spiritualitás, 96.

⁸⁸ Uo., 52. és 49.

⁸⁹ Bucher megjegyzi továbbá, hogy Jung az individuáció folyamatára „spirituális utazásként” tekintett. (105.)

⁹⁰ Uo., 54.

skálája,⁹¹ amely Hood miszticizmus skálájával mutat összefüggést. Az előbbieket, illetve a „Spiritualitás mint multidimenzionális univerzális tapasztalat” (Meezenbroek) skála alapján⁹² a spirituális intelligencia összességében a 2. táblázatban jelölt attitűdök kialakítását és élmények elérésének képességét jelenti.⁹³

7. A VALLÁS ÉS A SPIRITUALITÁS FEJLŐDÉSE

7.1 OTTO VALLÁSFEJLŐDÉS ELMÉLETE

A vallás és a spiritualitás fejlődésének elmélete szorosan összefügg a divináció és a spirituális intelligencia koncepcióival – különösen nyilvánvaló ez Otto esetében, aki számára kulcsfontosságú, hogy az irracionális pólus kiegészül a racionálissal.

Az irracionális, amely először a démoni respektus nyers élményeként nyilvánul meg, a racionális dimenziótól függetlenül is bejárja a maga fejlődési fokait (csodálat/álmélkodás; paradoxon; antinómia – lásd 5.3. fejezet), és noha ezeket csupán lábjegyzetben említi meg,⁹⁴ világosan látható, hogy az élmény intenzitásában eltérő szinteket határoz meg. Még a numinózus racionalizálásától és erkölcsivé tételétől függetlenül írja le, hogy a démoni respektus érzése („miután maga is bejárt néhány fokozatot”) az istenfélelem fokozatára emelkedik, ahol a respektusból áhítat, az irtózatból pedig szent borzongás lesz, végül eltűnnek a „hamis megfelelések és kapcsolatok” és „a numéntól való függőség és a numenben megtalált boldogság viszonylagos érzései abszolúttá válnak”, „a numenből isten és isteni valóság lesz”.⁹⁵

Otto a vallásgyakorlás korai formáitól kezdve végigköveti a vallási élmény megjelenését és kibontakozását is a történelemben,⁹⁶ amelyekben a numinózus elemei fokozatosan, egymást követve jelennek meg.⁹⁷ A vallási élmény „általános

⁹¹ Uo.

⁹² Uo., 55.

⁹³ A divináció mint intuitív megismerés és az erre adott reflexió azonban hangsúlyosabban korrelál a spirituális intelligencia Ken Wilber szerinti értelmezésével. A spirituális fejlődés kapcsán Bucher elsősorban Wilber elméleteire támaszkodik (76–86.), ám Wilber előbbiről a Bucherénél frissebb, *The Religion of Tomorrow* c. kötetében ír bővebben (különösen 50–63. és 81–253.). Wilber a fejlődés két eltérő tengelyéről beszél. Az első a tudatfejlődés vagy „felébredés”, amelyen az élmény mélyül vagy intenzívebbé válik, a másik a személyiségfejlődés vagy „felnövés”, amelyen belül Wilber „legalább” huszonnégy fejlődésvonalat vagy intelligenciatípust különböztet meg, amelyek egyike a „spirituális intelligencia”. Ennek lényege, hogy a másik tengelyen megélt élményt az ember milyen módon építi be személyiségébe, azaz miként tekint rá, hogyan értelmezi azt.

⁹⁴ Otto: *A szent*, 135.

⁹⁵ Uo., 134.

⁹⁶ Uo., 141–155. A vallás megjelenése a történelemben c. fejezet.

⁹⁷ Uo., 156.

történelmi fejlődéséről” beszél, amelyben a numinózus élmény hatására megjelenő vallások az egységes vallási egész részei.⁹⁸ Otto a következő jelenségeket tekinti a vallás „előszobáinak”, amelyek annak kialakulására komoly hatást gyakoroltak: halotthit, halottkultusz, lélekhit, lélekkultusz, varázslás, mese, mítosz, a természet erőinek tisztelete, az erő (*orenda*) eszméje, fetisizmus, totemizmus, növények és állatok kultusza, démonizmus és polidémonizmus. Közös bennük, hogy bizonyos formában megjelenhetnek vallásos érzülettől függetlenül is, de csak akkor válnak a vallás első mozzanataivá, ha megvannak bennük a numinózus másból le nem vezethető elemei.

A varázslás esetében „minden teóriától mentesen” a dolgok befolyásolása és szabályozása a cél, pl. esőcsinálás és más „naiv analógiás cselekedetek”. Ebben a numinózus „rejtélyes erőként” van jelen, és ide kapcsolódik a hatalom (*orenda*) érzése is. A halottkultusz még nem tartalmazza a numinózus irtózatot, de az undor, a halálfélelem és a fenyegetettség megjelenése okán annak előszobája lehet. A lélekhit esetében a fejlődés során a *lélek* valamiféle respektust kiváltó, „rejtélyes kísértet”, és ez alakul később szellemekké, hérószokká, démonokká, szentekké, istenekké. A *dolgok élő voltába vetett hit* pedig nem animizmus, hanem bennük a numinózus kategóriájának felismerése – így válnak a természeti jelenségek fokozatosan természeti istenségekké. Végül a mese és a mítosz is akkor válhat a vallás előzményévé, ha megvan bennük a csoda (vagyis a numinózus) eleme.

Otto tehát valamelyest megfordítja a maga korában népszerű elképzeléseket: nem ezek a jelenségek vezettek a vallás kialakulásához, hanem a numinózus⁹⁹ fokozatosan egyre teljesebb megnyilvánulása hozta őket életre. S noha ennek érzékelését evolúciós fejlődés teszi lehetővé, oka mégsem materiális, hanem egy „szellemi valóság”, amely az ember számára egyre mélyebben tárja fel magát.¹⁰⁰

Otto számára azonban a teljes vallási élmény csakis a numinózus erkölcsi, racionális elemeivel való kiegészülésében írható le, mely során abba a „kötelező”, a „jogszerű” és a „jó” ideái és ideáljai fokozatosan beépülnek, s így válik maga a szent is „jóvá” és – az Ószövetség istenét példának felhozva – a „jó” „szentté”. Mindez nem a numinózus kiszorítása, hanem annak „új tartalommal való megtöltése”.¹⁰¹

Egy vallás ilyen jellegű fejlettsége abban mérhető, hogy benne a numinózus élménye mennyiben egészül ki a racionális sémával. E folyamat minden vallásban végbemegy,¹⁰² Otto mégis a kereszténységben látta e kontrasztharmóniát a leg-

⁹⁸ Uo., 156–157.

⁹⁹ Amelyről ezt jegyzi meg (148.): „Hasonlóan az összes többi lelki őselemhez, az ember szellemi életének fejlődése során ez is felbukkan a maga idejében, s attól fogva egyszerűen jelen van.”

¹⁰⁰ Uo., 148.

¹⁰¹ Uo., 135.

¹⁰² Uo., 196. és 135.

kifinomultabban megnyilvánulni, így ezt tekintette a legtokéletesebb vallásnak.¹⁰³ „A numinózus egyre tisztább, egyre erőteljesebb racionalizálása és erkölcsivé tétele a legfontosabb része annak, amit ‘üdv történetnek’ nevezünk, és amiről azt hirdetjük, hogy magának az istennek az egyre mélyülő önmegnyilatkozása.”¹⁰⁴ – Otto tehát a kontrasztharmónia e kibontakozását megfeleltette az Üdv történetnek, így a vallási élmény sajátlagosságát és fejlődését végső soron keresztény fogalomrendszerrel kereste és abba ágyazta bele, és mint a divinációval kapcsolatban is látható, ennek a teleológiának Krisztust tette meg a végpontjává.¹⁰⁵

7.2. A SPIRITUALITÁS FEJLŐDÉSE

Bucher a spiritualitás fejlődésének pszichológia előtti és pszichológia szerinti modelljeit (előbbieket csak igen tömören) mutatja be.¹⁰⁶ Az élmény fejlődését misztikus hagyományokra és motívumokra hivatkozva adotttnak veszi (pl. Jákob létrája; Püthagorasz; meditáció a hinduizmusban és a buddhizmusban), a „keleti és nyugati meditációs szintek” összevetését külön táblázatban közli,¹⁰⁷ és a spirituális fejlődést ezek alapján főleg a megtisztuláshoz és a tudatszintek megemelkedéséhez kapcsolja.

A pszichológiai szintmodelleknél az életszakaszokra bontva vizsgált empirikus adatok mellett¹⁰⁸ Fowler hitfejlődési, Oser és Gmünder vallásos ítéletalkotásra vonatkozó elméleteit és Peck spiritualitásmodelljét mutatja be, a legnagyobb hangsúlyt azonban Ken Wilber fejlődésmodellje kapja.¹⁰⁹

A pasztorálpszichológus Fowler nem annyira hittartalmakat, mint a transzcendenciával való kapcsolaton keresztül az élet értelmének kialakítását vizsgálja. A fejlődés iránya a belső indulatok szimbolikus alakokra és fantáziákra vetítésétől fokozatosan halad az önálló felfogások alkotásán keresztül az „összekapcsoló”, majd „univerzáló” szintekre, ahol az egyén felismeri a vallások közös lényegét, majd megjelenik benne a vágy, hogy egójáról lemondva maga is „semmivé kell váljon”.¹¹⁰

Oser és Gmünder vallásos ítéletalkotás modelljének középpontjában ember és Isten viszonya áll, illetve az, hogy milyen motivációk jellemzik a vallásgyakorlást. Itt az első fokokon Isten mindenható segítő vagy büntető alakként avatkozik be az

¹⁰³ Uo., 194.

¹⁰⁴ Uo., 135.

¹⁰⁵ Uo., 191.

¹⁰⁶ Lásd A spiritualitás fejlődése c. rész (75–120.) fejezeteit, különösen 75–90.

¹⁰⁷ Uo., 76.

¹⁰⁸ Uo., 91–121.

¹⁰⁹ Wilber a pszichológia területén vitatott szerzőnek számít, ennek megfelelően Bucher is közli a vele kapcsolatos kritikákat, azonban „tudatfejlődésmodelljének” annak okán hitelt ad, hogy az „bizonyított fejlődépszichológiai megközelítéseken alapul”. (77–78.)

¹¹⁰ Uo., 87.

egyén életébe, és a lelki gyakorlatok (pl. ima) szükségesek ennek befolyásolására. Később kifejlődhet a deizmus és az egyéni szabadság érzete, de a legfelsőbb fokokon ismét megjelenik Isten az immanenciában, ám nem közvetlenül avatkozik bele a dolgok menetébe, csupán lehetőségeket ad az ember számára, aki minden dologban Istent és annak szellemi teremtményét keresi. Oser és Gmünder is támaszkodtak misztikusok tanításaira, Bucher Eckhart mestert és Loyolai Szent Ignácot említi velük kapcsolatban.

Peck szintmodellje is hasonló szerkezetet mutat. Kezdetben az egyén cselekedeteit önértéke határozza meg, majd a „formális” és „intézményes” szakaszba kerülhet, melyet fundamentalizmus és erős konzervativizmus jellemez. Ezután belép a szkepszis és az individualizmus szintjére, végül pedig a „ kozmikus” szintre (amennyiben átélte a lélek sötét éjszakáját), ahol Istennel személyes viszonyt alakíthat ki.

Végül Helminiak szerint a spiritualitás minden emberben meglévő hajlam, amely az önmeghaladást jelenti, „amikor az ember összekapcsolódik valami nála nagyobbval és átfogóbbal”.¹¹¹ Helminiak az előzőekkel ellentétben csupán a „legfelsőbb” három szintet írja le (Tudatos; Együttérző; Kozmikus), melyek azonban megfeleltethetők Fowler legfelsőbb három szintjének.

A kötetben bemutatott modellek közül Wilberé a legátfogóbb, ám alapszerkezetében megegyezik az előbbiekkal. Az egyén itt is hasonló utat jár be a preperszonális (szükséglet-orientált) szintektől a perszonálisakon át (ön- vagy csoportérdek-orientált) a transzperszonális (önzetlen, univerzáló, egységesítő stb.) szintekig. A fokozatosan megjelenő szintek kikerülhetetlenül egymásra épülnek, és mindegyik összetettebb és átfogóbb az azt megelőzőnél, ugyanakkor nagyobb szabadságot is biztosít. Sajnos Bucher csak a modell 2005-ig kidolgozott változatát közli, így a wilberi tudatstruktúra-szintek alábbi, tömör összefoglalása frissebb forrásokon alapul:¹¹²

archaikus: kialakulatlan nyelv- és időérzék; preperszonális; a cél a biztonság; a természeti jelenségek élőlényekként való felfogása (törzsi-animisztikus); szellemek jelenlétének érzékelése mindenben

mágikus: a cél a biztonság; animizmus; mágikus cselekedetek; csere-elv; törzsi varázsló szerep; véres pantheon; erőistenek; egocentrizmus

mitikus: tervezés; szabálykövetés; dogmatizmus; az empátia megjelenése; konkrét-művelti gondolkodás; „szabály-szerep”; „szó-szerinti” világnézet és gondolkodás; etnocentrizmus/szociocentrizmus; vallásos jelleg (pap, hívők, egyházak, monoteizmus vagy stabil pantheon megléte)

racionális: „formális-művelti” vagy absztrakt gondolkodás; individualizmus; ráció; a cél az egyéni szabadság; tudományos világnézet; formális logika; világ-

¹¹¹ Uo., 90.

¹¹² Wilber: *The Religion of Tomorrow*, 199–210.; Wilber: *Integrál meditáció*, 29–118.

centrizmus; ateizmus (lélektelen univerzum, véletlenek, természetes szelekció) vagy deizmus

integrált: egy jelenség több perspektívából való szemlélése; vízió-logika; paradoxonokban gondolkodás; kezdetben relativisztikus, majd rendszerközi, holisztikus gondolkodás; new age-jellegű vallásgyakorlás (meditációk, csoportterápia, „saját mix”); a cél az önmegvalósítás; univerzális perspektíva; érzelmi megnyílás és empátia határok (pl. etnikai) nélkül; megnyílás a transzcendencia felé

pszichikus: intuitív és analógiás gondolkodás; teocentrizmus; természetmisztika; okkult-ezoterikus működésmódok (csatornázó, mágus, orákulum); a cél a transzcendencia; egyesítő (univerzáló); lélekként érzékeli magát; az első transzperszonális szint

szubtilis: istenségmisztika; a cél a transzcendencia; közvetlen megtapasztalás; szubtilis élmény; teocentrizmus; lények, energia, istenek, fény, dimenziók érzékelése; egyesítő (univerzáló); lélekként érzékeli magát

kauzális (főleg Eckhart mester és Sri Aurobindo alapján): formátlan misztika; téren és időn kívüliség érzése; az univerzummal való egység érzése; a cél a transzcendencia; közvetlen megtapasztalás – a Tudó tudat élménye; „formátlan misztika”; Nirvána-élmény; Kozmikus tudat; Üresség; egyesítő (univerzáló); Szellemként érzékeli magát

nonduális: a kozmikus egységélményen is túl van, mert nincs ami „egy” legyen; a cél a transzcendencia; egyesítő (univerzáló); Szellemként érzékeli magát; Tudó Tudat (Nirvána) és Megnyilvánult Világ (Szamszára) egységének érzése; nonduális misztika; nonduális egység közvetlen élménye

Otto nem állít fel hierarchiát a vallási cselekedetek megjelenését illetően, azonban az elvont érzetektől a fokozatosan differenciálódó és konkrét formát öltő vallási képzetek és kultikus cselekedetek fejlődésében¹¹³ felismerhető párhuzam. Ha pedig felidézzük, hogy Otto szerint miként válik a kezdeti nyers, démoni, irtóztató érzés az istenivé, a szentté és hogyan telik meg közben erkölcsi tartalmakkal, „jó”-sággal, hogyan alakul ki és mélyül el a csodálat és áhítat érzése, és hogyan jut el az ember a teremtményérzet teljes önleértékelésében egészen önmaga létének kétségbevonásáig a felsőbb erővel szemben, akkor felismerhetjük a hasonlóságokat az egocentrikus, szükségleteket kielégítő, erőistenekben hívó, az istenséggel való egyezkedés által motiválva áldozatokat bemutató ember fokozatos haladásával a transzcendens felé, ahol az én meghaladása, a természet és az emberi közösség tisztelete és a felsőbb erővel való személyes kapcsolat válik a legfontosabbá, amely egészen a benne való

¹¹³ A szent helyek kialakulásának példája: a „numinózus ősborzongás” érzése jelöli ki a helyet, de a hozzá tartozó kultusz motívumai csak később konkretizálódnak (a *pronomén*ből *nomen* válik). Vö. Otto: A szent, 150.

feloldódásig vezethet. Úgy tűnik, a spirituális szintmodellek is kimutatják az élmény fokozatos elmozdulását az önérdektől és félelemtől a legfőbb jóval való személyes kapcsolatig, és hogy eközben a „vallási érzület” erkölcsi tartalmakkal egészül ki.¹¹⁴

8. KÖVETKEZTETÉSEK

8.1. OTTO ÉS A PSZICHOLÓGIA

Mit gondolna vajon Rudolf Otto *arról* a pszichológiáról, amely Anton A. Bucher könyvéből rajzolódik ki? Hogyan állna a spiritualitáshoz? A kvalitatív kutatások ideális esetben anélkül segíthetnek hozzá vallásosság és spiritualitás belső dimenzióinak megértéséhez, hogy a vizsgált tárgykörhöz reduktívan állnának hozzá. Feladatuk nem válaszadás, csupán feltárás. Ahogy vallásról vagy spiritualitásról, úgy pszichológiáról sem beszélhetünk általánosításokat téve, ám a hasonló megközelítések a vallástudomány hasznára válhatnak. És a dolog fordítva is érvényes: Rudolf Otto és a hozzá hasonló teológus és vallásfilozófus szerzők munkája a pszichológia segítségére lehetnek, a spiritualitás ugyanis vallás nélkül nem ragadható meg.

8.2. VALLÁS ÉS SPIRITUALITÁS

Az ottoi numinózus élmény legtöbb eleme úgy tűnik, megtalálható a spirituális élmény komponensei között. Az önátadás, önmeghaladás, önleértékelés, energikusság, tisztelet, áhítat, az élmény megismerésre irányuló funkciója és az abszolútummal való személyes viszony a spiritualitástól sem idegenek – de még a szenvedés, az isteni harag és a megrázkódtatás érzése, a lélek sötét éjszakája sem. A hasonlóságok bizonyos szempontból elkerülhetetlenek, hiszen mind Otto, mind Bucher és az általa vizsgált pszichológiai modellek nagy része merített – még hozzá gyakran ugyanazokból – a misztikus tradíciókból, legyen az Eckhart mester vagy a buddhizmus tanításai. A misztikus élmény tehát összekötő kapocs lehet a vallási és a spirituális élmény között. Ám ha teljesen el is fogadnánk Bucher felvetését, miszerint a kettő között csupán extrinzik különbségek állnak fent, továbbra is kérdéses volna, hogy vajon mennyire *külsők* is azok a különbségek? Otto számára Krisztusban és a kereszthalálban nyilvánul meg a legmélyebb vallási intuíció, és ez igaz lehet a maguk módján keresztények egy részére is, de a spirituálisak többségére – a rendkívüli sokszínűség okán – egész biztosan nem. És vajon a megvilágosodás vagy az ego feladása megegyezik-e a kegyelem általi bűnbocsánattal és a megváltással? Ugyan

¹¹⁴ Vö. 2. táblázat, 3. oszlop.

az ottoi élmény benne rejlik a spirituális élményösszesben, de mégsem feleltethető meg egyik a másiknak, mert másra irányulnak. A spiritualitás nem konkrét jelenség, hanem tanítások, módszerek és gyakorlatok változatos halmaza, Otto számára azonban a kereszténység nem csak *egy* út a sok közül, hanem *az* út, és számára a vallás – és ebbe, talán állíthatjuk, többnyire az is beletartozna, amit ma spiritualitásnak nevezünk – legtökéletesebb formája és betetőzése Krisztus és a kereszténység. Ám Otto nézetei és a spiritualitás mégis megfelelnek egymásnak annyiban, hogy az isteni létező belső átélése mindkét esetben megelőzi a vallási karakterisztikákat.

Mindezzel együtt a gyakran szélsőséges individualizmussal és materializmussal vádolt spiritualitás Bucher munkájában pozitívabb színben tűnik fel. A spirituális intelligencia és a spiritualitás fejlődésének vizsgálatából kiderül, hogy az Otto-éhoz hasonló imperatívuszok megjelenhetnek spirituális emberekben is. Ha nem is Krisztus felé irányulva, de az élmény etikaivá tétele bennük is végbemehet. És természetesen úgy a spiritualitással, mint a vallással történnek visszaélések, de szükséges feltenni a kérdést, hogy az előbbi során meglelt személyes kapcsolat az abszolútummal értékelhető-e minden esetben a relativizmus tüneteként? Hasonló személyesség Ottonál, Eckhartnál, Kierkegaard-nál és Schleiermachernél is fellelhető – Schleiermacher szerint például az a személy igazán vallásos, aki nem *hisz* a szent iratokban, hanem akár maga is létrehozhatja egyet.¹¹⁵ És vajon mennyiben beszélhetünk egyszerű szinkretizmusról saját vallásgyakorlat, akár „saját mix” esetében, ha ott valódi belső élmények megtapasztalásáról van szó?

A kutatás főleg a vallás, a pszichológia, a fenomenológia, és a spiritualitás határain járt, és noha ez nem tehető meg kockázat nélkül, a jelenkori vallási viszonyok szempontjából szükségesek az ilyen és ehhez hasonló interdiszciplináris megközelítések. Élmény ugyanis van, ám róla átfogó magyarázatunk továbbra sincs.

BIBLIOGRÁFIA

- Alles, Gregory D.: Toward a Genealogy of the Holy: Rudolf Otto and the Apologetics of Religion = *Journal of the American Academy of Religion* 69 (2001) No. 2, 323–341., <https://doi.org/10.1093/jaar/69.2.323>
- Almond, Philip C.: Rudolf Otto. An Introduction to His Philosophical Theology. Hely nélkül: University of North Carolina Press, 1984.
- Bucher, Anton A.: A spiritualitás pszichológiája. Ford. Antalfai Márta, Pölcsmann Ágnes. Budapest: Oriold és Társai, 2018.
- Cserháti Sándor ifj.: Rudolf Otto. A Szent = Credo 1–2 (1998), 95–96.
- Davidson, Robert E.: Rudolf Otto's Interpretation of Religion. Princeton: Princeton University Press, 1947.
- Goethe, Johann Wolfgang: Faust. 2. rész. Ford. Kálnoky László. Budapest: Európa, 2004.

¹¹⁵ Schleiermacher: A vallásról, 67.

- Gooch, Todd A.: *The Numinous and Modernity. An Interpretation of Rudolf Otto's Philosophy of Religion.* Berlin–New York: de Gruyter, 2000., <https://doi.org/10.1515/9783110816860>
- Görföl Tibor – Máté-Tóth András (szerk.): *Világvallások A–ZS.* Budapest: Akadémiai, 2009.
- Grof, Stanislav – Grof, Christina: *Spirituális válság.* Ford. Máriás Petra, Sebő Júlia, Turóczy Attila. Budapest: Pilis-Print, 2007.
- Gyimesi Júlia: A freudi valláspszichológia: Kritikák és lehetőségek = *Thalassa* 15 (2004) 3.sz., 107–121.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vallásfilozófiai előadások.* Ford. Csikós Ella, Czirják József, Rózsa Erzsébet, Zoltai Dénes. Budapest: Atlantisz, 2000.
- Horváth Orsolya: Vallási élmény és nemi vágy: Rudolf Otto küzdelme az irracionálissal *Vallástudományi Szemle* 13 (2017) 1.sz., 49–59.
- Husserl, Edmund: *Az európai tudományok válsága I.* Ford. Berényi Gábor, Mezei Balázs. Budapest: Atlantisz, 1998.
- Maslow, Abraham – Assagioli, Roberto – Wilber, Ken: *Bevezetés a transzperszonális pszichológiába.* Ford. Turóczy Attila. Budapest: Ursus Libris Kiadó, 2006.
- Mezei Balázs: A szent antinómiája – Rudolf Otto: A szent = *Pannonhalmi szemle* 5 (1997), 120–124.
- Otto, Rudolf: *India's Religion of Grace and Christianity Compared and Contrasted.* Ford. Foster, Frank Hugh. New York; London: Student Christian Movement Press, 1930.
- Otto, Rudolf: *Mysticism East and West: A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism.* Ford. Bracey, Bertha L., Payne, Richenda. C. London: Macmillan and Co., 1932.
- Otto, Rudolf: A szent: Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz. Ford. Bendl Júlia. *Budapest: Osiris Kiadó, 1997.*
- Pethő Sándor: Rudolf Otto – avagy az elrettentő titok filozófiája = Otto, Rudolf: A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz. Ford. Bendl Júlia. Budapest: Osiris Kiadó, 1997.
- Schlamm, Leon: Rudolf Otto and Mystical Experience = *Religious Studies* 27 (1991), No. 3., 389–398., <https://doi.org/10.1017/S0034412500021065>
- Schleiermacher, Friedrich: *A vallásról.* Ford. Gál Zoltán. Budapest: Osiris, 2000.
- Scotton, Bruce – Chinen, Allan – Battista, John (szerk.): *Textbook Of Transpersonal Psychiatry And Psychology.* New York: Basic Books, 1996.
- van der Leeuw, Gerard: *A vallás fenomenológiája.* Ford. Bendl Júlia, Dani Tivadar, Takács László Budapest: Osiris, 2001.
- Wilber, Ken: *Integrál meditáció.* Ford. Kós Judit. Budapest: Ursus Libris, 2016.
- Wilber, Ken: *Integral Psychology: Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy.* Shambhala Publications, 2000.
- Wilber, Ken: *The Religion of Tomorrow: A Vision For The Future of the Great Traditions.* Boulder: Shambhala Publications, 2018.

A MARXISTA-KERESZTÉNY PÁRBESZÉD ESZMETÖRTÉNETI KONTEXTUSA MAGYARORSZÁGON AZ 1960–1980-AS ÉVEKBEN

SOMODI IMRE¹

ABSTRACT

The Historical and Ideological Context of the Marxist–Christian Dialogue in Hungary in the 1960s–1980s

The Marxist–Christian dialogue was an important episode in the history of European philosophy from the 1960s to the end of the 1980s. This dialogue was enabled by the given world-historical situation and with the change of this historical situation the dialogue also ceased to be relevant. Although history has moved beyond the Marxist–Christian dialogue there was a time when it was one of the current topics of Western philosophical discourse. This dialogue between Marxists and Christians appeared in Hungary as well. Our research deals with the Marxist–Christian *philosophical* dialogue that took place in Hungary in the 1960s–1980s and not with the *political* negotiations and agreements between the Socialist state and the Christian churches. This paper does not aim to provide a comprehensive presentation of the Marxist–Christian dialogue in Hungary including its participants, forums, results, impact etc. because such a comprehensive presentation can only be achieved as a result of a longer-term research. As the first step of this research this study aims to outline the context in which the Marxist–Christian dialogue set in and took place. Our paper seeks answers to the following questions: What social reasons and political intentions led to the dialogue between Marxists and Christians in Hungary? What was the specific motivation of each party for participating in the dialogue? What ideological changes, ecclesiastical and theological reforms made the dialogue between the two parties possible? What characterized the Marxist–Christian dialogue in Hungary compared to the dialogue in other Socialist states?

A marxista–keresztény párbeszéd az európai gondolkodástörténet egyik fontos epizódja volt az 1960-as évektől az 1980-as évek végéig. Ezt a párbeszédet kétségtávol

¹ A szerző Dr. Somodi Imre PhD, a Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola adjunktusa.

az adott világtörténelmi helyzet hívta életre, s e világtörténelmi helyzet változásával aktualitását veszítve a dialógus is megszűnt. Noha a történelem túllépett a marxista–keresztény párbeszéden, volt idő, amikor az a nyugati filozófiai diskurzus kurrens témáinak egyike volt: az 1960-as évektől intenzív dialógus folyt kontinensünkön a két fél között, s ez a dialógus marxisták és keresztények között Magyarországon is megindult.

Ez a tanulmány a Magyarországon az 1960–1980-as években folyt marxista–keresztény *filozófiai* párbeszéddel foglalkozik és nem a pártállam és az egyházak *politikai* tárgyalásaival, egyezségeivel. A szocialista állam és a keresztény egyházak közötti politikai jellegű kapcsolatok története igen népszerű és alaposan feltárt kutatási téma a történettudományban. Ehelyütt azonban nem ez érdekel minket, hanem az, hogy a két fél között folyt-e olyan dialogizálás, amely kifejezetten teoretikus jelleget öltött, s a felek eltérő világnézetének megvitatására irányult. Annak a problémának az alapos vizsgálata ugyanis, hogy Magyarországon volt-e érdemi elméleti párbeszéd a marxista és a keresztény fél teoretikusai között, s mi jellemezte azt, mindeddig nem történt meg.

Kutatásom ezért elsősorban a magyarországi marxista–keresztény párbeszéd filozófiai aspektusaira fókuszál, s annak politikai háttérét csak olyan mértékben vizsgálja, amennyi a téma kontextualizálása szempontjából feltétlenül szükséges. A történelem ismeretében ugyanis naivitás lenne azt feltételezni, hogy a pártállami diktatúra keretei között a dialógus marxisták és keresztények között mentes lett volna a politikai befolyástól, s azt sem gondolhatjuk, hogy az adott körülmények között ez a párbeszéd egyenlő felek között, szabadon zajlott volna. Azon indítékok között, amelyek a két felet közös asztalhoz ültették, bizonyára ott voltak a politikai szándékok, a hatalmi nyomás, a modus vivendi keresése, illetve az opportunizmus. Ennélfogva a marxista–keresztény dialógus kétségkívül részét képezte a szocialista pártállam és az egyházak közötti küzdelemnek. Ugyanakkor nem vonhatjuk kétségbe, hogy az intellektuális érdeklődés, egymás világnézetének jobb megismerésének szándéka is szerepet játszott a párbeszédben.

Ez a tanulmány nem törekszik a Magyarországon folyt marxista–keresztény dialógus teljeskörű bemutatására annak résztvevőivel, fórumaival, eredményeivel, hatásával stb. együtt. Ez a teljeskörű bemutatás csak egy hosszabb távú kutatás eredményeként valósulhat meg. Jelen tanulmány ennek a kutatási folyamatnak első lépéseként meg kívánja rajzolni azt a kontextust, amelyben a marxista–keresztény párbeszéd kibontakozott és zajlott. Írásunk olyan kérdésekre keresi a választ, mint:

- Milyen társadalmi okok és politikai szándékok vezettek a két fél dialógusához?
- Milyen esztétörténeti változások, egyházi és teológiai reformok tették lehetővé a két fél párbeszédét?
- Mi volt az egyes felek sajátos motivációja a dialógusban való részvételre vonatkozóan?

- Mi jellemezte a magyarországi marxista–keresztény párbeszédet más szocialista országokban folyó dialógussal összehasonlítva?

Ezeket a kérdéseket vizsgálva szemléletesen megrajzolhatjuk azt a társadalmi és eszmetörténeti hátteret, amelyben a magyarországi marxista–keresztény párbeszéd kibontakozott és zajlott.

A MARXISTA-KERESZTÉNY PÁRBESZÉD JELLEMZŐI A SZOCIALISTA ORSZÁGOKBAN

A magyarországi marxista–keresztény párbeszéd tágabb kontextusát a kelet-európai szocialista országokban folyó marxista–keresztény párbeszéd adja, ezért elengedhetetlenül szükséges legalább alapvonalaiban megismernünk a dialógus jellemzőivel ebben a régióban. Noha a marxista és keresztény gondolkodók párbeszéde Nyugat-Európában kezdődött, az hamarosan a szocialista országokban is megindult – természetesen eltérő társadalmi, politikai és hatalmi viszonyok között, ami értelemszerűen rányomta a bélyegét a dialógus jellegére, szabadságának fokára, a felek egyenlő(tlen)ségére is. A Kelet-Európában folyó marxista–keresztény párbeszéd kutatója és fontos résztvevője, a jugoszláv származású amerikai valláskutató, Paul Mojzes 1984-ben publikált tanulmányában² a szocialista országokat négy kategóriába sorolta aszerint, hogy az adott országban mennyire volt intenzív a marxista–keresztény párbeszéd, s az milyen jeleket öltött:

1. A párbeszéd teljes hiánya: Albánia.
2. A párbeszéd kerülése, koegzisztencia és korlátozott együttműködés: Szovjetunió, Bulgária, Románia, NDK.
3. Óvatos körülményekkel előmozdított párbeszéd az együttműködés elősegítése érdekében: Magyarország, Lengyelország.
4. Kritikus részvétel a dialógusban, az álláspontok sokfélesége: Csehszlovákia, Jugoszlávia.³

A fent említett első fázison valamennyi kelet-európai szocialista ország keresztülment. A kommunista hatalomátvétel után ezekben az országokban erőteljes egyházüldözés és vallásellenes propaganda kezdődött, s ebben a légkörben szóba sem jöhetett a párbeszéd. A szocialista országok zöme azonban idővel feladta ezt a politikát. Az egyetlen kivétel Albánia, amelyet 1967-ben a világ első ateista államának nyilvánítottak.⁴

² Mojzes: Christian–Marxist Dialogue in Eastern Europe, 13–53.

³ Uo., 14–15.

⁴ Uo., 15. Vö.: Réti: Albánia sorsfordulói, 186.

A direkt vallásellenes politikával annak eredménytelensége miatt idővel felhagytak a szocialista országok vezetői. Úgy ítélték meg, hogy a vallás prognosztizált elhalása csak hosszú távon fog bekövetkezni, ezért modus vivendit kellett találniuk az egyházakkal, a vallásos emberekkel, a vallásos világnézettel. Ez még nem tekinthető a marxista és a keresztény világnézet dialógusának, hanem csupán koegzisztenciájának. Történetük során – Albánia kivételével – valamennyi szocialista ország keresztülment ezen a második fázison. Ám míg egyes országokban később a valódi dialógus is megkezdődött, addig a Szovjetunióban, Bulgáriában, Romániában és az NDK-ban Mojzes szerint a koegzisztencia hangsúlyozása és az elméleti párbeszéd kerülése volt a jellemző.⁵ Bár ezek az államok mind vallási viszonyaik, mind a diktatúra valláspolitikája tekintetében igencsak eltérőek voltak, Mojzes szerint közös bennük, hogy egyikükben sem került sor jelentős marxista–keresztény elméleti párbeszédre.⁶ Megjegyzendő azonban, hogy az enyhülés idején, az 1980-as évek második felében a Szovjetunióban és az NDK-ban is megindult az elméleti dialógus marxista filozófusok és keresztény teológusok között.⁷

Az eddig bemutatott szocialista országokban Mojzes szerint nem folyt érdemi párbeszéd keresztények és marxisták között. Vagy azért, mert az eleve lehetetlen volt (Albánia), vagy azért, mert a párbeszédet valamilyen oknál fogva kerültk (Szovjetunió, Bulgária, Románia, NDK).⁸ A Mojzes által felállított harmadik csoportba viszont olyan országok tartoznak, ahol óvatos párbeszéd-kísérletek zajlottak a jobb együttműködés érdekében. Ide tartozik szerinte Magyarország és Lengyelország. Ezekben az országokban Mojzes szerint a dialógust nem feltétlenül az intellektuális érdeklődés, hanem inkább a szükségszerűség hozta magával: a szocialista állam és az egyházak felismerték egymás erejét, és rájöttek, hogy céljaikat nem valósíthatják meg a másik fél figyelmen kívül hagyásával. Szükséges volt tehát az együttműködés marxisták és keresztények között. Az elméleti dialógus ezekben az országokban

⁵ Ez az attitűd egyébként a keresztények körében is megtalálható volt. Maritain szorgalmazza hívók és nem hívók gyakorlati együttműködését, de nem tartja lehetségesnek egy „olyan közös doktrinális minimumot megállapítani, amely a közös cselekvés alapjául szolgálhatna”. Maritain: *Az igazi humanizmus*, 200. Eredeti kiemelés.

⁶ Mojzes: *Christian–Marxist Dialogue in Eastern Europe*, 16–20.

⁷ Garadzsa: *Dialógus, humanizmus, felelősség*, 234–237. Parsons: *Christian–Marxist Dialogue Widens in U.S.S.R.* Deriugin: *Aspects of Dialogue between the Faithful and the Atheist*, 28–30. F. J. L.: *Dialógus a glasznosztj jegyében*, 799–800. Fritzsche: *Christian–Marxist Cooperation in the German Democratic Republic Since 1945*, 1–13. Fritzsche: *The Current Status of the Dialogue between Christians and Marxist in the GDR Concerning Ethics*, 17–31. Sz. n.: *Állam és egyház az NDK-ban*, oldalszám nélkül. Jenssen: *Theses for a Christian–Marxist Dialogue*, 19–22. Földesi: *A protestáns teológusok és a marxista filozófusok második (nemzetközi) konferenciájáról*, 593–594.

⁸ Bár a Szovjetunióban és az NDK-ban az 1980-as években ebben a tekintetben változás állott be.

eszközt jelentett ennek a gyakorlati együttműködésnek az előmozdítására.⁹ Az 1980-as évek végén ezen országok közé lépett az NDK és a Szovjetunió is, ahol óvatos párbeszéd-kísérletek kezdődtek.

A Mojzes által felállított negyedik kategóriába az a fajta párbeszéd tartozik, amelyet kritikus és önkritikus részvétel, ennek következtében pedig új meglátások felmerülése és új teoretikus eredmények produkálása jellemez. Ez a fajta párbeszéd bizonyos mértékű szabadságot feltételez a beszélgető csoportokon belül is. A legjellemzőbb különbség a párbeszéd fentebb bemutatott és ezen formája között az, hogy itt már nem csupán két csoport beszélget, hanem egyének, s ezek az egyének nem csoportjaikat és azok álláspontját képviselik, nem csoportjaik nevében beszélnek, hanem önálló, sajátos, reflektív módon képviselnek egy világnézeti hagyományt, s nyitottak a másik féltől való tanulásra. Így a felmerülő témák mélyebb szinten kerülnek megvitatásra, ami a konvencionálistól eltérő válaszokat is eredményezhet. A dialógusnak ez a formája ezért annak a kockázatnak a vállalásával is jár, hogy a beszélgetés végkimenetelét nem lehet előre kiszámítani, s ez a végkimenetel lehet akár a beszélgetőpartnerek világnézetének és egymáshoz való viszonyának megváltozása is. Az ilyen párbeszéd nem előre megtervezett, hanem spontán. Spontaneitásából fakad az a gyengéje, hogy intézményes nyomással könnyen elsöpörhető. Az intézményes beavatkozás veszélye ennél a fajta párbeszédnél pedig mindig fennáll, mert a dialógus e formája spontán, individualisztikus és inkonvencionális jellege miatt gyanús lehet a beszélgetőpartnerek mögött álló intézmények számára. Ugyanis azok, akik a dialógus nagyobb szabadságának úttörőiként tekintenek magukra, az intézmény (establishment) szemében az ortodoxia árulóinak tűnnek. Mindazonáltal a párbeszéd e formája sokkal jobban megtestesíti a dialógus eszményét, mint a korábban bemutatott formák. Mojzes szerint ezek a sajátságok jellemzik a Csehszlovákiában és Jugoszláviában folyt párbeszédet.¹⁰ A Csehszlovákiában folyó dialógusnak – amelyet egyébként Mojzes a legmagasabb szellemi színvonalúnak tartott valamennyi szocialista országban folyó párbeszéd közül – a prágai tavasz 1968-as elfojtása vetett véget, a jugoszláv dialógust pedig a Tito-rendszerben 1971-ben bekövetkezett keményvonalas irányváltás erősen visszavetette.¹¹

Paul Mojzes tehát Magyarországot azon kelet-európai szocialista országok közé sorolja, ahol óvatos körültekintéssel megszervezett párbeszéd folyt marxisták és keresztények között a társadalmi együttműködés érdekében. Ezekben az országokban

⁹ Mojzes: *Christian–Marxist Dialogue in Eastern Europe*, 20–28.

¹⁰ Uo., 29. Érdekes párhuzam, hogy Karl Rahner is hasonló feltételek és kritériumok mentén képzelte el a párbeszéd optimális megvalósulását: Rahner: *Eszmecserék a reális humanizmusról*, 549–552.

¹¹ Mojzes: *Christian–Marxist Dialogue in Eastern Europe*, 30–40. A jugoszláviai marxista–keresztény párbeszédhez további adalékokkal szolgálnak: Mojzes: *Marxists and the Churches in Yugoslavia*, 21–30. Skledar: *The Marxist Philosophy of Religion in Yugoslavia with a Review of Its Contribution to the Christian–Marxist Dialogue*, 15–27. Mojzes: *Zdenko Roter as a Dialogue Partner*, 244–248.

a dialógus elsősorban nem feltétlenül a másik fél nézeteivel való megismerkedés intellektuális vágyának spontán megnyilvánulása volt, mint Csehszlovákiában vagy Jugoszláviában. Mojzes szerint inkább arról van szó, hogy a hatalmat birtokló szocialista állam és a történelmi-társadalmi szerepükből fakadóan viszonylag erős pozícióban lévő egyházak egyaránt belátták, hogy egymás ellenében nem tudnak érvényesülni, ezért pragmatikus szempontból előnyösebbnek mutatkozott az együttműködés, mint a további szembenállás. Ebben a szituációban a dialógus ezt az együttműködést volt hivatva előmozdítani. A keresztény partnertől a dialógus előfeltételeként elvárták az együttműködésre való hajlandóságot, ami annyit jelent, hogy a keresztények elfogadják a marxisták politikai vezető szerepét és az általuk kitűzött társadalompolitikai célokat. Az ilyen jellegű dialógus jellemzője, hogy gondosan megszervezett, s résztvevői mindkét oldalról a hivatalos intézmény és az ortodoxia képviselői.¹² Magyarországon a dialógus továbbá az állam és az egyházak rendezett viszonyát is hivatva volt demonstrálni, így a kádári puha diktatúra legitimálásához is hozzájárult.

A MARXISTÁK POZÍCIÓJA A DIALÓGUSBAN

A Rákosi-korszak „likvidáló szándékú egyházüldözése”¹³ és nyílt, differenciálatlan vallásellenes agitációja után a materialista és a vallásos világnézet koegzisztenciáját, ezáltal egy későbbi dialógus létrejöttének előfeltételeit az MSZMP KB Politikai Bizottságának 1958. július 22-i határozata teremtette meg. Az említett PB-határozat azt a célt szolgálta, hogy lefektesse az ekkor szerveződő Kádár-rendszer valláspolitikájának alapvető irányelveit. A határozat megállapította, hogy a vallás megszűnése nem várható a közeli jövőben, ezért ennek megfelelően kell átalakítani a párt valláspolitikai stratégiáját, illetve különbséget tett „klerikális reakció” és vallásos világnézet között.¹⁴ Ez a megkülönböztetés magától Kádártól származik. Véleménye szerint a klerikális reakció ellen adminisztratív eszközökkel, „tűzzel, vassal”¹⁵ küzdeni kell, a vallásos világnézet ellen azonban ez nem célravezető, sőt lehetetlen. Mivel a vallásos világnézet szerinte még generációkon keresztül fenn fog maradni, ezért körültekintő módon, megfontolt eszközökkel kell rendezni a marxisták és a vallásos emberek közötti kapcsolatokat.¹⁶ Kádár ezen nézetei a PB-határozat

¹² Mojzes: Christian–Marxist Dialogue in Eastern Europe, 20., 21–22.

¹³ Balogh Margit kifejezését idézi: Gárdonyi: Magyar teológusok útkeresése a szocializmus évtizedeiben, 750.

¹⁴ Az MSZMP Központi Bizottsága Politikai Bizottságának határozata a vallásos világnézet elleni eszmei harcról, 224.

¹⁵ Kádár János szavait idézi: Kalmár: Ennivaló és hozomány, 256.

¹⁶ Kalmár: Ennivaló és hozomány, 254–259.

szövegében is visszaköszönnek: „a szocializmus építésének korszakában az egyházak még hosszú ideig fennmaradnak, ezért [...] az egyházakkal pozitív együttműködésre törekszünk.”¹⁷ A határozat leszámol továbbá a Rákosi-korszak szellemiségével, „az olyan baloldali szektás nézetekkel, amelyek általában minden vallásos emberrel szemben bizalmatlanságot táplálnak és reakciónak tekintik őket”,¹⁸ s leszögezi: „A vallásos emberek nem azonosak a szocializmus ellenségeivel. Lehet valaki egy személyben vallásos hívó [...] és a szocializmus építésének aktív részese is.”¹⁹ Mindez az elvi irányváltás Kádár gyakorlati politikájának céljait szolgálta, aki minél szélesebb társadalmi bázist kívánt biztosítani kormányzata számára, beleértve ebbe az egyházakat és a vallásos embereket is. Paul Mojzes fent ismertetett kategorizálására visszautalva azt mondhatjuk, hogy az 1958. július 22-i PB-határozat vetett véget Magyarországon a direkt vallásüldözés időszakának, és tette lehetővé a materialista és a vallásos világnézet (korlátozott) koegzisztenciáját, illetve a materialista és vallásos emberek együttműködését a szocializmus építésében.

Ez természetesen ekkor még nem jelentette a párbeszéd felvételét marxisták és keresztények között, hanem csupán ennek lehetőségét teremtette meg. Annál is inkább, mivel az 1958. július 22-i PB-határozat továbbra is hangsúlyozta a vallásos világnézet elleni harcot – azzal a distinkcióval, hogy azt eszmei és nem politikai eszközökkel kell vívni.²⁰ Az 1960-as évek első felében még ez a harcosszemlélet jellemezte a magyar marxista gondolkodóknak a kereszténységhez való viszonyát.²¹ A Nyugat-Európában ekkoriban kibontakozó marxista–keresztény párbeszéd hatására azonban az évtized közepén óvatos lépetekkel hazánkban is megindult a dialógus a két fél között.

Ebben a megváltozott politikai és ideológiai milióban a keresztényekkel folytatott dialógus legfontosabb előmozdítója a marxista filozófus, Lukács József volt, aki élénk érdeklődéssel fordult a vallási kérdések felé, és a 60-as évek óta szorgalmazta marxisták és keresztények kapcsolatfelvételét. Lukács meghatározó hatással volt a magyarországi dialógus tematikájára és arculatára is. A katolikus Szennay Andrásnak azon javaslatával szemben, hogy a dialógusnak elsősorban alapvető teoretikus kérdésekre kell irányulnia,²² Lukácsnak az az elképzelése érvényesült, hogy mivel a végső világnézeti kérdésekben ellentmondás van marxizmus és kereszténység

¹⁷ Az MSZMP Központi Bizottsága Politikai Bizottságának határozata a vallásos világnézet elleni eszmei harcról, 225.

¹⁸ Uo., 228.

¹⁹ Uo.

²⁰ Uo., 225–230.

²¹ Meggyőződhetünk erről, ha fellapozzuk az 1960 novemberében a materialista világnézet terjesztése érdekében alapított *Világosság* című folyóirat legelső évfolyamait. A később a marxista–keresztény párbeszéd legfontosabb hazai fórumává váló *Világosság* az 1960-as évek elején még az alig leplezett vallásellenes küzdelem és a „harcos materializmus” szócsöve volt.

²² Szennay: Rejtőző Istenség, 257–318.

között, ezért célszerűbb a dialógust olyan elméleti kérdéseknek szentelni, amelyek elősegíthetik a felek gyakorlati együttműködését, mivel a két fél erőinek egyesítése fokozottan előmozdíthatja a társadalmi progressziót.²³ Ez azonban nem jelenti azt, hogy a dialógust kizárólag politikai, gyakorlati kérdések körül kell folytatni. „Amilyen hiba volna [...] a dialógus *homlokterébe* olyan *világnézeti* problémákat állítani, amelyekre a vitázók eleve csakis eszmeileg ellentétes válaszokat adhatnak – pl. a világ isteni teremtését, az emberiségnek Krisztus általi megváltását vagy a lélek halhatatlanságát illetően –, ugyanolyan tévedés volna azt hinni, hogy a dialógus úgy is elvezethet a gyakorlati együttműködéshez, hogy közben maga a vita semmiben sem befolyásolja a résztvevők *ideológiai, erkölcsi* nézeteit” – állítja Lukács József.²⁴ Szerinte a párbeszéd akkor válik a leggyümölcsözőbbé, ha olyan elvi kérdések körül folyik, amelyek megalapozzák a közös gyakorlati cselekvést. Ebből következően Lukács számára a párbeszéd legfőbb potenciális terepe az etika. Lukács szerint a párbeszédnek nem lehet célja sem a másik fél megtérítése, sem az elvi kompromisszumok keresése. A feleknek nyitottnak kell lenniük a partner nézeteinek tárgyilagos vizsgálatára és az abból való tanulásra.²⁵

Lukács Józsefnek a kooperáció előmozdítását célzó dialógus-koncepciója megfelelt Kádár szövetségi politikájának, és élvezte a legmagasabb körök támogatását is. Maga Kádár nyilatkozott így: „Olyan dialógusra van szükség, amely elősegíti a különböző szemléletű, de hasonló vagy azonos társadalmi és erkölcsi célokat követő emberek gyakorlati együttműködését, a szocialista nemzeti egység erősítését.”²⁶ A kulturális életet irányító Aczél György is hívók és marxisták gyakorlati együttműködését tekintette elsődlegesnek, s ennek rendelte alá az elméleti párbeszédet: „Az eszmék konfrontációja teszi tisztességesé és meggyőződésből eredővé az együttműködést. Emellett az is tapasztalati tény, hogy minél jobb a gyakorlati-politikai viszony a hívók és a marxisták közt, annál *mélyrehatóbb* az *eszmei* kérdések körül kibontakozó párbeszéd. A gyakorlat bizonyította be, hogy ami szükséges, az lehetséges is: a *világnézeti* különbségek nem zárják ki a *gyakorlati* együttműködést a vallásos és nem vallásos emberek közt. [...] Azt mondhatják erre egyesek, hogy az eltérő ideológiai alapok vitákra vezetnek nemcsak a filozófiai, hanem a politikai és erkölcsi szférában is. Ez természetesen igaz, de ez a vita már [...] *nem ellenségek*, hanem *közös úton haladó emberek* vitája” – mondja Aczél.²⁷ A világnézeti viták Aczél szerint a szocialista demokrácia elengedhetetlen részét képezik, és azt a célt szolgálják, hogy: „az együttes társadalmi cselekvés áramkörébe kapcsolja be a különböző forrásokból származó impulzusokat, felszabadítja és egyesíti a társadalmi erőket a

²³ Mojzes: Christian–Marxist Dialogue in Eastern Europe, 21–22.

²⁴ Lukács: Szövetség, világnézeti vita, dialógus, 259–260. Eredeti kiemelések.

²⁵ Lukács: A párbeszéd elveiről, 270.

²⁶ Kádár: [A most huszonöt éves Világosság...], 666.

²⁷ Aczél: A szocialista állam és az egyházak Magyarországon, 605. Eredeti kiemelések.

köz javára.”²⁸ „Az ideológiai vitákat, így a tudományos materializmus és a vallások vitáját is összhangba kell hozni az emberiség nagy történelmi céljai megvalósításáért folytatott küzdelemmel.”²⁹ Az idézetekből nyilvánvalóan kitűnik, hogy Aczél számára az eszmék körül folyó párbeszéd alárendelődik a gyakorlati együttműködésnek, s azt szolgálja. Ez Aczél szerint azért van így, mert: „A marxizmus *ideológia-fogalma* [...] nem korlátozódik a szűkebben vett *világnézeti* sférára: magában foglalja – a társadalmi érdekek vetületeként – mindazokat az eszméket, amelyek a politikai, gazdasági és kulturális cselekvés szabályozásában lényeges szerepet játszanak.”³⁰

Mindezek ellenére sem állíthatjuk, hogy Lukács József dialógus-konceptiója pusztán opportunistikus eredménye lenne, melynek relevanciáját csupán az biztosította volna, hogy az megfelelt a hatalmon lévők érdekeinek. Párhuzamot vonhatunk ugyanis Lukács dialógus-konceptiója és a vallásközi párbeszéd egyik meghatározó alakjának, Hans Küngnek a dialógusra vonatkozó megfontolásai között. Küng szerint a rendkívül különböző nézeteket képviselő vallások között elsősorban etikai kérdésekről lehetséges és érdemes párbeszédet folytatni, mégpedig nem csupán öncélúan, hanem elsősorban azért, hogy a különféle vallások képviselői összefogjanak az emberiséget fenyegető társadalmi és környezeti problémák megoldása érdekében.³¹ Láthattuk, hogy Lukács József is ugyanezt az álláspontot képviselte a marxista–keresztény párbeszéd vonatkozásában. Mivel a világ és az ember eredetére, mivoltára és rendeltetésére vonatkozó alapvető nézetek tekintetében olyan nagy a távolság marxizmus és kereszténység között, hogy e kérdésekben inkább vita, semmint valódi párbeszéd alakulhatna ki köztük, ezért Lukács Józsefnek az az elképzelése, hogy a párbeszédet etikai kérdések körül folytassák, egy realista koncepciónak tekinthető, mely biztosítja, hogy a párbeszéd értelmes és termékeny legyen, és hozzájáruljon humánusabb társadalmi viszonyok létrejöttéhez.

A PROTESTÁNSOK POZÍCIÓJA A DIALÓGUSBAN

Ami a keresztény dialóguspartnert illeti, a protestáns egyházak hajlandósága az együttműködésre nagyobb fokú volt, mint a katolikusoké. Ez az együttműködés teológiai megalapozást is kapott a reformátusok esetében a szolgáló egyház teológiája, az evangélikusok esetében pedig a diakónia teológiája formájában. Ezen teológiai irányzatok szerint a modern világban az egyház többé nem lehet uralkodó, hanem szolgáló szerepet kell betöltenie. Az egyház feladata a szolgálat, s ebben a példa

²⁸ Uo.

²⁹ Uo.

³⁰ Uo., 607. Eredeti kiemelés. Ezt a gondolatot Aczél Lukács Józseftől kölcsönzi. Vö.: Lukács: Szövetség, világnézeti vita, dialógus, 25.

³¹ Küng: Világvallások etikája.

Jézus, aki maga is szolgálni jött, s nem azért, hogy neki szolgáljanak (Mt 20,28). A szolgálat, a diakónia hangsúlyozása révén kiemelt jelentőséget kapott az evilági cselekvés, a felebarát felé és a társadalmi kérdések felé való fordulás a protestáns teológiában. Emiatt, illetve a triumfáló constantinusi egyház hagyományával való szakítás miatt a magyar marxisták természetesen üdvözölték a szolgáló egyház, illetve a diakónia teológiáját. A Magyarországon kibontakozó marxista–protestáns párbeszéd központi témája ezért a szolgáló egyház/diakónia teológiája volt, melyeket a marxisták sokszor érdemükön felül értékelték.³²

A nyugati protestáns teológia már sokkal kritikusabban ítélte meg ezeket az irányzatokat. A Svédországban élő evangélikus teológus, Vajta Vilmos a diakónia teológiáját egyszerűen a kommunista állammal való kollaboráció eszmei megalapozásának tekintette. Szerinte a helyzetet súlyosbítja, hogy ezen eszmei megalapozás érdekében a diakónia teológiája eltorzítja a hiteles keresztény tanítást: háttérbe szorítja a sajátosan keresztény értékeket és normákat az általános emberi értékekkel és normákkal szemben; krisztológiája egyoldalú; értelmetlenné teszi a kegyelemtant és a megváltást stb. Vajta Dóka Zoltánnal ért egyet, aki szerint a diakónia teológiája pusztán „szociáletikai koncepció”, amelyből hiányzik Isten Igéje. Sőt Vajta szerint e teológia alárendeli a keresztény tanítást a hivatalos állami marxista ideológiának, és a szocialista állam céljait szolgálja. Vajta irrelevánsnak tartja a marxista–protestáns párbeszédet is. Mindkét fél elismeri ugyanis, hogy a végső elméleti kérdések terén nem lehet közöttük közeledés, ezért a párbeszédnek a társadalmi progresszióért való gyakorlati együttműködés elmélyítését kell szolgálnia. A gyakorlati együttműködésnek ez az elmélyítése Vajta értelmezésében a fokozott kollaborációt jelenti, amit ő nemkívánatosnak tart.³³

Jos Colijn holland református teológus a magyar református egyházvezetés által kizárólagos teológiává emelt szolgáló egyház teológiájáról pedig úgy vélekedik, hogy az rendkívüli egyoldalúságot mutat, mert csupán egyetlen témával foglalkozik, ami nem más, mint az egyház szerepe a szocialista társadalomban. A szocializmus-hoz való viszony vált ennek az irányzatnak kizárólagos „teológiai súlypontjává”, háttérbe szorítva a Krisztusról való bizonyágtételt. Ennek következtében csorbát szenved a krisztocentrizmus: Krisztus helyébe egy „új etika” lép, s történelem és

³² A szolgáló egyház/diakónia teológiájának marxista értékelését lásd: Józsa: Protestantizmus és szocializmus, 403–408. Varsányi: A „szolgáló egyház”, 665–668. Poór: A „szolgáló egyház teológiája”, 708–716. Poór: A bűn értelmezése a szolgáló egyház teológiájában, 480–485. Poór: Gondolatok a magyarországi „szolgálat-teológiáról”, 65–69. Poór: Szolgálat-teológia és világnézet, 648–650. Poór: A szolgáló egyház és a diakónia útján, 238–245. A szövegek mennyisége már önmagában jól érzékelteti, hogy a marxisták milyen nagy jelentőséget tulajdonítottak a szolgálat/diakónia teológiájának.

³³ Vajta: Debatable „Theology of Diaconia”, 45–60. Pungur: Vajta’s „Die Diakonische Theologie in Gesellschaftssystem Ungarns”, 41–45.

üdvörtörténet pedig menthetetlenül összekeveredik. Ennek eredményeként a szolgáló egyház teológiája elveti az egyház missziós feladatát, s az egyház hivatását a humanitárius segítségnyújtásra szűkíti le. Ezt az etikai irányultságot alátámasztandó önkényesen emel ki kontextusából bibliai igéket. A szolgáló egyház teológiájának exegézise téves, s az irányzat végső soron nem áll bibliai alapokon. Hasonlóképp eklektikusan válogat különböző református teológusok azon nézetei közül, amelyek alátámasztják a szolgáló egyház teológiájának megállapításait. Mivel ez az irányzat nem bibliai és nem dogmatikai, hanem szociáletikai alapokon nyugszik, végeredményben teológiának sem tekinthető.³⁴ Colijn végkövetkeztetése, hogy a szolgáló egyház teológiája nem volt egyéb, mint olyan „teológiai mesterkedés”, amellyel az államhatalommal együttműködő református egyházkormányzat igyekezett saját legitimitását biztosítani.³⁵ A szolgálat, a diakónia fogalma a szolgáló egyház teológiájában „kiszakadt a bibliai üzenet egészéből, s a gyakorlatban a szocialista társadalom támogatásának eszközévé vált.”³⁶ Mindezek alapján Colijn a szolgáló egyház teológiáját „tévtanításnak” minősíti.³⁷

A szolgáló egyház/diakónia teológiájának megítélése a rendszerváltás után is ellentmondásos maradt. Ifj. Fabiny Tibor evangélikus teológus szerint a diakónia teológiája nem volt más, mint tanbeli egyoldalúságoktól hemzsegő kísérlet a kollaboráció elméleti alátámasztására.³⁸ A református Pásztor János azonban int a kategorikus ítélteléstől. Szerinte nem lehet egyenlőséglelet tenni a szolgáló egyház/diakónia teológiája és a kollaboráció közé. E teológiai irányzatokat „dialektikusan” kell megítélni azok erényeivel és hibáival együtt. A szolgáló egyház/diakónia teológiájának kidolgozása szerinte kísérlet volt a protestáns egyházak részéről arra, hogy módot találjanak a túlélésre egy „ellenséges környezetben”. A szolgáló egyház/diakónia teológiája Pásztor szerint releváns bibliai megalapozással bír, az evilági cselekvés pedig tagadhatatlanul lényegi részét képezi a keresztyén praxisnak. Más kérdés, hogy ezeket a teológiai irányzatokat egyesek a kollaboráció elméleti alátámasztására használták fel.³⁹

Kétségtelen, hogy a szolgáló egyház/diakónia teológiája talaján álló protestáns egyházakkal a marxisták könnyebben vették fel a dialógus fonalát, s az sem véletlen, hogy az első hazai marxista–keresztény találkozó a protestáns felekezetek

³⁴ Colijn: „Kicsoda ellenünk?”, 46–99.; 120–143.

³⁵ Uo., 120.

³⁶ Uo., 128.

³⁷ Uo., 122.

³⁸ Fabiny: Theologies of Church Government in the Hungarian Lutheran Church during Communism, 23–27.

³⁹ Pásztor: The Theology of the Serving Church and the Theology of Diaconia in the Protestant Churches and their Consequences in Hungary During the Time of Socialism, oldalszám nélkül.

képviselőivel zajlott 1981-ben.⁴⁰ A marxista–protestáns találkozók – legalábbis a szólamok szintjén – igen szívélyes hangnemben folytak: a protestáns résztvevők igen gyakran tettek lojális nyilatkozatokat a szocialista állam felé, a marxisták pedig rendkívül pozitívan nyilatkoztak a szolgáló egyház/diakónia teológiájáról valamint a protestáns egyházak gyakorlatának „progresszív” irányú változásairól.

A KATOLIKUSOK POZÍCIÓJA A DIALÓGUSBAN

Katolikus részről a dialógus feltételeinek megteremtésében fontos szerepe volt a Magyar Népköztársaság és a Vatikán között 1964-ben létrejött megállapodásnak. Gárdonyi Máté szerint, ahogyan az 1958-as párthatározat a marxisták azon belátását tükrözte, hogy a vallás hosszútávú fennmaradásával számolni kell, az 1964-es megegyezéssel a katolikus egyház fogadta el azt a helyzetet, hogy a szocializmus hosszútávon fennmarad.⁴¹ Az 1960-as évektől pápai és zsinati megnyilatkozások szólították fel a katolikusokat együttműködésre és dialógusra minden jószándékú emberrel világnézeti különbségre való tekintet nélkül, s ezzel a magyarországi katolikusok és marxisták párbeszéde is teológiai megalapozást nyert.⁴²

A párbeszéd légkörének kialakulását elősegítette, hogy a XXIII. János pápa által kezdeményezett és a II. vatikáni zsinat által megvalósított reform következtében a katolikus egyház fokozottabban fordult a világ felé és szorgalmazott párbeszédet a más világnézetet valló emberekkel. A dialógus felé tett első lépést XXIII. János pápa 1963-ban kiadott *Pacem in terris* kezdetű enciklikája jelentette, amely lehetővé tette, hogy a közjó érdekében a katolikusok együttműködjenek más világnézetek képviselőivel. Ez annak köszönhető, hogy XXIII. János különbséget tett a katolikusok számára elfogadhatatlan világnézetek, illetve az azokból származó progresszív társadalmi gyakorlat között⁴³ (amivel kimondatlanul is elsősorban a marxizmusra utalt).

A gyakorlati együttműködés lehetővé tétele utáni következő lépésként VI. Pál pápa 1964-ben kiadott *Ecclesiam Suam* kezdetű enciklikája szorgalmazta az elméleti dialógust. Ezzel egy új, ám mélyen a kereszténységben gyökerező attitűdöt kívánt megerősíteni az egyházban. VI. Pál ugyanis a dialógust az Isten és ember közötti személyes dialógusból (imádság) és üdvtörténeti dialógusból (kinyilatkoztatás,

⁴⁰ Kocsis – Poór (szerk.): Marxizmus – kereszténység – protestantizmus.

⁴¹ Gárdonyi: Magyar teológusok útkeresése a szocializmus évtizedeiben, 749–751.

⁴² A magyar katolikus teológiának a 20. század második felében bekövetkezett változásaira vonatkozóan lásd: A magyar teológia harminc éve, 5–12. Koncz: A mai magyar teológia, 769–775. Szennay: A közelmúlt hazai teológiája, 173–175. Kránitz: A magyar katolikus teológia a II. Vatikáni Zsinat után, 133–149. A korszak magyar katolikus teológiájának marxista interpretációját pedig lásd: Horváth: Katolikus gondolkodás a mai Magyarországon, 291–301.

⁴³ *Pacem in terris* 157–159.

„a megváltás dialógusa”) vezeti le. A dialógus VI. Pál szerint az egyház megújítását és jobb önértelmezését szolgálja, ugyanakkor az apostolkodást és a hitelesítést is. A dialógus szerinte „koncentrikus körökben” folyik. A katolikusoknak egyrészt párbeszédet kell folytatniuk egymással – ami a II. vatikáni zsinat idején igencsak aktuális felszólítás volt, másrészt a többi keresztény felekezet tagjaival, harmadrészt az egyéb vallások híveivel, s végül a különböző világnézeteket képviselő nem hívőkkel. Ezzel VI. Pál meghatározta a katolikus egyház dialogizálásának jellemző formáit: 1. belső párbeszéd, 2. ökumenikus párbeszéd, 3. vallásközi párbeszéd, és 4. párbeszéd a világnézetek pluralizmusán belül.⁴⁴

A dialógus szellemisége áthatotta a II. vatikáni zsinat (1962–1965) dokumentumait is.⁴⁵ Különösen fontos ebből a szempontból a *Gaudium et spes* lelkipásztori konstitúció, amely dialógust és együttműködést szorgalmaz a különböző világnézetű emberekkel, köztük az ateistákkal is.⁴⁶

A pápai és zsinati dokumentumok elvi állásfoglalásai után a dialógus gyakorlati módszertanát a Vatikán 1965-ben felállított Nem Hívők ügyeivel foglalkozó Titkársága által 1968-ban kiadott dokumentum fektette le. A dokumentum a párbeszéd három típusáról beszél. Az első a párbeszéd az emberi kapcsolatok szintjén, amelynek célja, hogy a felek a bizalmatlanságtól eljussanak a szimpátiára és a kölcsönös megbecsülésre. A második az elméleti, „tanbeli” párbeszéd, mely az igazság közös keresését jelenti. A harmadik pedig a közös cselekvésben megvalósuló párbeszéd. A dokumentum különbséget tesz a magánjellegű és a nyilvános párbeszéd között, utóbbi esetében különösen nagy felkészültséget és körültekintést javasolva. A dokumentum a párbeszéd ezen formáinak folytatására vonatkozóan fogalmaz meg általános irányelveket hozzátéve, hogy a konkrét útmutatásokat és a konkrét gyakorlati lépéseket mindig az adott szituációnak megfelelően, a bölcsesség által vezérelve kell megtenni.⁴⁷

Ezek a vatikáni dokumentumok nem csupán a magyar katolikusok párbeszéd-készségére hatottak meghatározóan, hanem élénk visszhangot váltottak ki a magyar marxisták között is. A *Pacem in terris* a békés koegzisztencia és az együttműködés hangsúlyozása miatt pozitív fogadtatásra talált,⁴⁸ az *Ecclesiam Suam* azonban erős kritikát váltott ki a magyar marxisták részéről. Ennek oka az, hogy VI. Pál pápa enciklikájában elítéli az ateizmust mint „korunk legsúlyosabb problémáját”.⁴⁹ Ebben a vonatkozásban egyetérthetünk az *Ecclesiam Suam* marxista kritikájával: „Vajon valóban az ateizmus volna-e a *legsúlyosabb* problémája annak a kornak, amelynek

⁴⁴ *Ecclesiam Suam*.

⁴⁵ Ezt bővebben kifejti: Lukács L.: A dialógus teológiája, 13–20.

⁴⁶ *Gaudium et spes* 19–21.; 92–93.

⁴⁷ Párbeszéd a nemhívőkkel, 321–339.

⁴⁸ Balló: A koegzisztencia és a „*Pacem in terris*” enciklika, 321–327.

⁴⁹ *Ecclesiam Suam* 100.

megnyugtatóan rendeznie kell az emberiség létét fenyegető nukleáris fegyverek megsemmisítésének és az általános leszerelésnek a problémáját, meg kell oldania a volt gyarmati és elnyomott népek teljes gazdasági és szociális felszabadítását, véget kell vetnie a szegénységnek és a nyomornak [...]?”⁵⁰ A marxista kritikusok szerint a pápa állítása annyira abszurd, mintha az ateisták az istenhitet tartanák minden problémák legsúlyosabbikának. Az enciklika hűvös fogadtatásának további oka, hogy a pápa az ateizmus elítélésével összefüggésben bírálja a kommunizmust is. Ezt a marxisták visszalépésként értékelték XXIII. János pápa álláspontjához képest, aki különbséget tett az egyház számára elfogadhatatlan eszmék és az ezen eszmék képviselőitében az igazságosságért küzdő emberek között. XXIII. János pápa „is elítélte az ateizmust” – írja a névtelen marxista kritikus a *Világosság* folyóiratban –, „de ugyanakkor tudatában volt annak is, hogy a vallásától eltérő alapon nyugvó társadalmi mozgalmakkal együtt lehet és együtt is kell működni [...] az egész emberiség üdvét szolgáló célok érdekében [...]”.⁵¹ A marxista interpretátorok elfogadhatatlannak tartották VI. Pál azon állítását is, hogy a szocialista államokban működő egyházak esetében a párbeszéd a hallgatásnak adja át a helyét, holott szerintük a párbeszéd egyház és állam, hívők és ateisták között ezekben az országokban is gyakorlat. Bár az *Ecclesiam Suam* szavakban párbeszédet szorgalmaz, a szavak mögötti tartalom a marxista kritikusok szerint ezzel ellentétes. Szerintük VI. Pál azzal, hogy a dialógus archetípusává a kinyilatkoztatást és az imádságot teszi, az egyenlő felek párbeszéde helyett a kiváltságos pozíciók, az *ex cathedra* kijelentések, a monologizálás szellemiségét vallja. Másrészt, bár a pápa párbeszédet szorgalmaz az ateistákkal, e szándék őszinteségét kérdőjelezi meg az ateizmusnak a pápa által való rendkívül éles elítélése. Harmadrészt, ugyancsak jogos idegenkedést váltott ki a marxisták részéről az, hogy a pápa a dialógust a meggyőzés, a hitterjesztés eszközeként is kívánta alkalmazni. Mindezek az intenciók és attitűdök a marxisták szerint nem segítik elő a párbeszéd előmozdítását, sőt visszalépést jelentenek a *Pacem in terris*ben foglaltakhoz képest.⁵² A Nemhívók Titkárságának a dialógus irányelveiről 1968-ban kiadott dokumentumára vonatkozóan a *Világosság*ban megjelent szűkszavú marxista szempontú ismertetés pedig megjegyzi, hogy a dokumentum megállapításai részben nem újak, mert a szocialista országokban hívők és nem hívők együttműködése már régóta élő gyakorlat.⁵³

⁵⁰ Sz. n.: A párbeszéd és a pápa első enciklikája, 514. Eredeti kiemelés.

⁵¹ Uo., 515.

⁵² Uo., 513–516. Illetve: Guranowski: Megreformált konzervativizmus?, 583–590. Kónya: A pápa az ateizmus okairól, 654–656.

⁵³ Sz. n.: Vatikáni dokumentum: párbeszéd a nem-hívókkal, 697–698. Természetesen mind az ismertetett dokumentumok, mind a rájuk adott marxista reflexió tartalma ennél jóval gazdagabb. Itt csupán azon pontokra tértem ki, amelyek összefüggésben állnak a párbeszéd témájával.

Magyarországon katolikus részről a dialógus módszertanát Szennay András dolgozta ki 1969-ben megjelent *Rejtőző Istenség. Hívők és nemhívők a dialógus útján* című művében. Bár hívők és nem hívők gyakorlati együttműködését ő is fontosnak tartja, Szennay nem rendeli annak alá az elméleti dialógust, mint Aczél és Lukács. Szennay szerint az elméleti dialógus önmagában is értékes, melyet a legalapvetőbb emberi kérdések körül kell folytatni az álláspontok tisztázásának és a kölcsönös gyarapodásnak a céljával. Szennay úgy látja, hogy a másik fél gondolatrendszerének jobb megértése, annak bizonyos elemeinek beépítése saját gondolatrendszerünkbe és ezáltal egymás gazdagodása, gazdagítása a gyakorlati együttműködéstől függetlenül is értékessé teszi a párbeszédet. Szennay olyan alapvető emberi kérdéseket javasol megvitatásra, mint például a halál kérdése. Az a véleménye ugyanis, hogy a dialógus során olyan új válaszlehetőségek merülhetnek fel ezen mindenkit érintő egzisztenciális kérdésekre, amelyek az akadémiai diskurzus köréből kilépve, a hétköznapi világába átszivároghatva bizonyos emberek számára megoldást jelenthetnek egzisztenciális szorongásaira. Ezáltal az elméleti dialógus hozzájárul az emberi élet, az emberi viszonyok, a társadalom humanizálásához.⁵⁴

Látható tehát, hogy a dialógus céljának és tematikájának Szennay által kidolgozott katolikus, illetve Lukács József nevével fémjelvezhető marxista koncepciója lényegesen eltér egymástól. Értelemszerűen a kettő közül az utóbbi érvényesült, s Magyarországon a marxista–keresztény dialógus az alapvető világnézeti és egzisztenciális kérdések helyett olyan gyakorlatias témákról folyt, amelyek megalapozhatták a két fél társadalmi együttműködését. A protestáns egyházak is ezt a koncepciót fogadták el, és messzemenően támogatták azt. Mint fentebb láttuk, ez természetesen nem jelenti azt, hogy Lukács József teljesen elvetette volna az elméleti kérdések terén folytatott dialógust, hiszen éppen a gyakorlat követeli meg az elméleti megalapozást. Sőt, Lukács úgy vélte, hogy a másik fél nézetével való megismerkedés által a marxisták jobb marxistákká, a keresztények jobb keresztényekké válhatnak.⁵⁵ Ez a gondolat hasonlóságot mutat Szennay koncepciójával. Vagyis nem mondhatjuk, hogy áthidalhatatlan ellentét lenne a dialógus Szennay- és Lukács-féle koncepciója között, inkább hangsúlyeltolódásról beszélhetünk: Szennay számára az elméleti, Lukács számára a gyakorlati kérdések fontosabbak. Mindenesetre az utóbbi megközelítés vált meghatározóvá, s ehhez a katolikus dialóguspartner is alkalmazkodott.⁵⁶

⁵⁴ Szennay: *Rejtőző Istenség*, 257–318.

⁵⁵ Nyíri: *A párbeszéd folytatása* közben, 528.

⁵⁶ *A magyar teológia harminc éve*, 5–12.

A DIALÓGUS JELENTŐSÉGÉNEK ÉRTÉKELÉSE

A marxista–keresztény párbeszédet a katolikus teológusok némelyike – igaz csak utólag, a rendszerváltás után, vagy közvetlenül a rendszerváltás előtt – eredménytelennek ítélte. Szennay András – aki egyébként, mint láttuk, a dialógus egyik módszertanának kidolgozója volt – úgy nyilatkozott, hogy a szocializmus idején a teológusok nem kerülhették meg, hogy foglalkozzanak a marxizmussal. A dialógusról pedig utólag azt állította, hogy az elsősorban propagandisztikus célokat szolgált.⁵⁷ Megjegyzendő, hogy Szennay itt ellentmondásba kerül korábbi önmagával, mivel 1969-ben arról írt, hogy a párbeszéd a történelmi fejlődés eredménye és nem kényszerhelyzet.⁵⁸ Gál Ferenc szerint pedig a dialógusnak nem volt különösebb gyakorlati hatása, mert az elméleti szakemberek szűk körének belügye maradt.⁵⁹ Ugyanígy értékeli Jos Colijn a marxista–református párbeszédet: szerinte az csupán a rendszerhű református egyházvezetéssel szorosan együttműködő teológusok szűk körének ügye volt. A dialógus egyetlen pozitív fejleményének pedig azt tartja, hogy a keresztényekkel való párbeszédre lépés után az állam már nem folytathatott nyíltan vallásellenes propagandát.⁶⁰

A magyar származású, de Ausztriában élő – így az eseményeket az érintett és a külső szemlélő nézőpontjából egyaránt figyelő – vallásszociológus, András Imre a magyarországi marxista–keresztény párbeszéd legfontosabb sajátosságának azt tartja, hogy ellentétben a Nyugat-Európában folyó dialógussal, nem egyenlő partnerek beszélgetése volt. A dialógus szerinte is a gyakorlati együttműködést szolgált. András szerint azonban ez a gyakorlati együttműködés valójában egy konkrét politikai program kivitelezését jelentette, nevezetesen a keresztények bekapcsolását a szocializmus építésébe. A dialógus András szerint akörül folyt, hogy ez a politikai program miként valósítható meg, míg maga a politikai program – ti. a szocializmus építése – sohasem lehetett vita tárgya.⁶¹ Annál is inkább, mivel ez a politikai program – névleg – a marxizmus „objektív”, „tudományos” alapjain állott.

⁵⁷ Szennay: A közelmúlt hazai teológiája, 174.

⁵⁸ Szennay: Rejtőző Istenség, 263–284. Ugyanakkor arról is beszél, hogy a rendszerváltás megteremtette a lehetőséget arra, hogy a dialógus immár a hatalom befolyása nélkül folytatódhasson a neomarxista irányzatok képviselőivel. Egy ilyen jellegű párbeszédet Szennay kíváncsúnak tartott. Szennay: A közelmúlt hazai teológiája, 174.

⁵⁹ Gárdonyi: Magyar teológusok útkeresése a szocializmus évtizedeiben, 756.

⁶⁰ Colijn: „Kicsoda ellenünk?”, 61.

⁶¹ Maritain eképp bírálja ezt a gyakorlatot: „a lenini módszerek [...] a következő alternatíva elé állítják a keresztényeket: vagy együttműködnek a kommunizmussal bizonyos közeli és meghatározott, önmagukban jó világi célokért, de hagyják magukat vezetni, illetve irányítani, vagy az ilyen együttműködést visszautasítva talán kivételes alkalmat szalasztanak el az emberek javáért való cselekvésre, s látszólag rossz szándékról tesznek tanúbizonyságot.” Maritain: Az igazi humanizmus, 263.

Mindez András szerint nagyban lehatárolta az eszmecsere lehetőségeit. Ennek ellenére szerinte a dialógus az egyház részéről megkerülhetetlen szükségszerűség volt, mert egy marxisták uralta államban az egyházi élet fennmaradása érdekében meg kellett teremteni a keresztények és marxisták békés egymás mellett élését. Ehhez pedig el kellett jutni az egymással szembeni előítéletektől a különbségek méltányolásáig, a konfliktusok semlegesítéséig, a kölcsönös bizalom megteremtéséig. Azonban szerinte a keresztényeknek nem csupán e pragmatikus megfontolások miatt kellett dialógusra lépniük a marxistákkal, hanem azért is, mert alapvető kötelességük párbeszédet folytatni más világnézetű emberekkel. Ezt a motivációt András sokkal fontosabbnak tartja a pragmatikus szempontoknál. Míg tehát az egyház számára – egyrészt küldetéséből fakadóan, másrészt pragmatikus okokból – a dialógus fontos kérdés volt, addig a hatalmi pozícióban lévő marxisták számára András Imre szerint a keresztényekkel folytatott párbeszéd korántsem volt ennyire lényeges ügy, így közülük sokan nem is érdeklődtek iránta. Mindezen hátráltató tényezők ellenére András megítélése szerint a dialógus magas szellemi színvonalon folyt. A felek közötti egyenlőtlenség azonban az elméleti diszkusszióban is megmutatkozott. A felek más-más pozícióból dialogizáltak: a marxisták a materialista világnézet vélt igazságának számukra megkérdőjelezhetetlenül biztos fundamentumán álltak, míg a keresztények ehhez képest defenzív pozícióban voltak, s azt kényszerültek bizonyítani, hogy a szocialista társadalom építéséhez a vallásos emberek is képesek sajátos értékeikkel hozzájárulni. András úgy látja, hogy maga a szocialista állam is felismerte, hogy ezekre a keresztény értékekre szüksége van. A keresztények olyan erkölcsi értékeket hirdetnek (szeretet, bizalom, megbocsátás, emberség stb.), amelyek a marxisták számára is kívánatosak, illetve a keresztények bizonyos erkölcsi vonatkozásokban András szerint felülmúlják a nem hívőket (pl. szolidárisabb kapcsolatok, stabilabb családok stb.). A keresztényeknek tehát hatékony eszközeik vannak különböző egyéni és társadalmi problémák megoldására, s ezt felismerve ebben a vonatkozásban az állam is igényelte az egyházak részvételét a szocializmus építésében – véli András Imre.⁶²

Bárhogyan is értékeli a résztvevők és a külső szemlélők utólag a magyarországi marxista–keresztény párbeszédet, az kétségtelen tény, hogy az 1980-as évekre Magyarország vált ennek a dialógusnak nemzetközi viszonylatban is a központjává.⁶³

⁶² András: *The Hungarian Practice of Christian–Marxist Dialogue*, 21–25.

⁶³ A marxista–keresztény párbeszéd Nyugat-Európában indult meg és bontakozott ki az 1960-as években, s onnan szivárgott át Kelet-Európába. A prágai tavasz elfojtása azonban a szocializmusból való általános kiábránduláshoz vezetett nyugaton, aminek eredményeként a marxista–keresztény párbeszéd iránti érdeklődés is látványosan csökkent. Némi pangás után a párbeszéd az 1980-as években vált újra intenzívvé: ekkor azonban már főként a szocialista országokban. Ennek valószínű magyarázata, hogy a fegyverkezési versenyben egyre inkább lemaradó, politikai, gazdasági, társadalmi válsággal küzdő, ezért a nyugati hatalmakkal való kapcsolatuk konszolidálásában

1984-ben és 1986-ban két nagyszabású nemzetközi marxista–keresztény találkozót is tartottak Budapesten az MTA Filozófiai Intézet szervezésében, nem kisebb tekintélyek részvételével, mint például Karl Rahner, Wolfhart Pannenberg vagy Jürgen Moltmann.⁶⁴ Továbbá több alkalommal érkeztek Magyarországra teológusok pl. Kelet-Németországból, az Egyesült Államokból, akik magyar kollégáik mellett a hazai marxista filozófusokkal is eszmecsere-t folytattak.⁶⁵ Ezenkívül több hazai találkozóra is sor került marxista és keresztény gondolkodók között,⁶⁶ nem beszélve a különböző periodikákban folyó intenzív írásbeli párbeszédéről, amely már az 1960-as évek óta zajlott. A marxisták és keresztények között Magyarországon folyó dialógus élénk volt, és rendkívül sok publikációt eredményezett a *Confessio*, *Diakónia*, *Magyar Filozófiai Szemle*, *Pártélet*, *Társadalmi Szemle*, *Teológia*, *Theológiai Szemle*, *Vigilia*, *Világosság* stb. folyóiratokban, illetve több tanulmánykötetben. Annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy mik voltak a dialógusnak a főbb témái és megállapításai, illetve voltak-e maradandó eredményei, további kutatásokat igénylő feladat, s egy későbbi tanulmány tárgya lehet. Ebben az írásomban csupán azt a célt tűztem ki magam elé, hogy felvázoljam azt az eszmetörténeti kontextust, amelyben a dialógus létrejött és zajlott a két fél között.

ÖSSZEGZÉS

A marxisták és keresztények között az 1960-as években Nyugat-Európában kibontakozó filozófiai jellegű párbeszéd a szocialista országokra, így Magyarországra is áterjedt – a diktatórikus rendszerekben nyilván merőben más körülmények között folyva. Paul Mojzes Magyarországot azon szocialista országok közé sorolja, amelyekben az elméleti párbeszéd célja a gyakorlati együttműködés megalapozása volt marxisták és keresztények között. Mojzes kategorizálásának helyességét

érdekelte szocialista országok a vallásszabadság és a pluralizmus látszatát igyekeztek közvetíteni a külvilág felé. Másrészt a gorbacsovi politika hatására valóban meg is indult egyfajta pluralizáció ezekben az országokban. Annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy a szocialista országok közül miért éppen Magyarországon vált a legintenzívebbé a marxista–keresztény párbeszéd az 1980-as években, még további kutatásokat igényel.

⁶⁴ Sz. n.: Marxisták és hívők nemzetközi párbeszéde Budapesten, 269. Gecse: „Ha békét akarsz, törekedj az igazságosságra.”, 314–319. Gecse: A társadalom és az erkölcsi értékek, 737–750. Lukács: A marxisták és a katolikusok budapesti nemzetközi szimpóziumáról, 32–33. A Nem Hívők ügyeivel foglalkozó Titkárság nyilatkozata, 31–32. Láncki – Domány: „Közös otthonban él az emberiség”, 34–36.

⁶⁵ Földesi: A protestáns teológusok és a marxista filozófusok második (nemzetközi) konferenciájáról, 593–594.

⁶⁶ Párbeszéd a dialógusról, 459–464. Kocsis: Új fejlemény a marxista–keresztény párbeszédben, 400–405. Horváth: Vélemények és viták a vallás és a lelkiismeret szabadságáról, 470–471.

alátámasztják azok a fentebb idézett nyilatkozatok Kádár Jánostól, Aczél Györgytől és Lukács Józseftől, amelyek szerint az elméleti dialógusra elsősorban a két fél közötti gyakorlati együttműködés erősítése érdekében van szükség. Ebben a szellemben dolgozta ki a marxista–keresztény párbeszéd módszertanát Lukács József, mely szerint marxisták és keresztények párbeszédének elsősorban etikai, társadalometikai kérdések körül kell folynia. Ez az a terület ugyanis, ahol kapcsolódási pontok tárhatók fel a két fél között, míg a világ és az ember eredetére, mivoltára és céljára vonatkozó alapvető világnézeti kérdések terén az álláspontok ellentétes volta miatt csak vita képzelhető el marxisták és keresztények között, s nem pedig termékeny dialógus. A magyarországi marxista–keresztény párbeszéd során mindvégig Lukácsnak ez a dialógus-koncepciója érvényesült, ehhez alkalmazkodott a keresztény dialóguspartner is.

A protestáns egyházak olyan sajátos teológiákat dolgoztak ki – a reformátusok a szolgáló egyház teológiáját, az evangélikusok a diakónia teológiáját –, amelyek az evilági cselekvést és a társadalometikai kérdéseket állították középpontba. Ezen teológiai irányzatok uralkodóvá válása a magyar protestáns egyházakban kedvezett a marxistákkal folytatott dialógus kibontakozásának, s a marxista–protestáns dialógus szinte kizárólagos témáját a szolgáló egyház/diakónia teológiájának megvitatása képezte, mely irányzatokat a marxisták a protestáns egyházak „progresszív” irányba történő elmozdulásaként értékelték, míg a kortárs nyugati és a rendszerváltás utáni magyar protestáns teológia úgy beszélt ezen irányzatokról, hogy azok a kollaboráció elméleti megalapozásai voltak csupán.

A magyar katolikusok párbeszédkészségére az 1960-as években kiadott vatikáni dokumentumok voltak jelentős befolyással, amelyek a katolikusok alapvető kötelességévé tették a párbeszédet és a gyakorlati együttműködést minden jószándékú emberrel világnézeti különbségre való tekintet nélkül progresszív társadalmi célok előmozdítása érdekében. Magyarországon a katolikus Szennay András kidolgozott egy alternatív módszertant a keresztény–marxista dialógus számára, mely – ellentétben Lukács koncepciójával – a teoretikus kérdéseket helyezte középpontba. Ez azonban Lukácsnak a gyakorlati együttműködést megalapozni kívánó és a hatalom támogatását is élvező dialóguskoncepciójával szemben nem érvényesülhetett.

Annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy a magyarországi marxista–keresztény párbeszédnek mik voltak a maradandó, releváns filozófiai eredményei, egyáltalán voltak-e ilyenek, további kutatásokat igényel. Azt azonban megállapíthatjuk, hogy a Magyarországon folyó marxista–keresztény párbeszéd az 1960-as évektől írásos formában, az 1980-as években pedig személyes találkozók formájában is igen intenzíven zajlott, s az 1980-as évekre Magyarország vált ennek a dialógusnak nemzetközi viszonylatban is a központjává.

BIBLIOGRÁFIA

- Aczél György: A szocialista állam és az egyházak Magyarországon = Világosság, 1976/10, 601–607.
 A magyar teológia harminc éve – a teológus a szocialista társadalomban. Beszélgetés Nyíri Tamással = Teológia, 1975/1, 5–12.
- András, Emmerich: The Hungarian Practice of Christian–Marxist Dialogue = Occasional Papers on Religion in Eastern Europe, 1982/5, 21–25.
- A Nem Hívők ügyeivel foglalkozó Titkárság nyilatkozata a Budapesten lezajlott nemzetközi és interdiszciplináris tudományos tanácskozásról = Világosság, 1987/1, 31–32.
- Az MSZMP Központi Bizottsága Politikai Bizottságának határozata a vallásos világnézet elleni eszmei harcról, a vallásos tömegek közötti felvilágosító és nevelőmunka feladatairól (1958. július 22.) = A Magyar Szocialista Munkáspárt határozatai és dokumentumai 1956–1962. Budapest: Kossuth Könyvkiadó, 1964, 224–230.
- Balló István: A koegzisztencia és a „Pacem in terris” enciklika = Világosság, 1963/6, 321–327.
- Colijn, Jos: „Kicsoda ellenünk?” Törésvonalak a második világháború utáni magyar református egyház- és teológiatörténetben. Ford. Győri L. János. Kiskunfélegyháza: KEPE, é. n.
- Deriugin, Sergei: Aspects of Dialogue between the Faithful and the Atheist = Occasional Papers on Religion in Eastern Europe, 1989/5, 28–30.
- Ecclesiam Suam. Encyclical of Pope Paul VI on the Church, http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html (2024. július 28.)
- Fabiny jr., Tibor: Theologies of Church Government in the Hungarian Lutheran Church during Communism (1945–1990) = Religion in Eastern Europe, 2004/4, 11–29.
- F. J. L.: Dialógus a glasznoszty jegyében = Világosság, 1987/12, 799–800.
- Földesi Tamás: A protestáns teológusok és a marxista filozófusok második (nemzetközi) konferenciájáról = Világosság, 1985/8–9, 593–594.
- Fritzsche, Helmut: Christian–Marxist Cooperation in the German Democratic Republic Since 1945 = Occasional Papers on Religion in Eastern Europe, 1987/3, 1–13.
- Fritzsche, Helmut: The Current Status of the Dialogue between Christians and Marxist in the GDR Concerning Ethics = Occasional Papers on Religion in Eastern Europe, 1990/1, 17–31.
- Garadza, Viktor: Dialógus, humanizmus, felelősség. Ford. S. Nyíró József = Világosság, 1989/3, 234–237.
- Gárdonyi Máté: Magyar teológusok útkeresése a szocializmus évtizedeiben = Vigilia, 2007/10, 749–758.
- Gaudium et spes. Lelkipásztori konstitúció az Egyházzól a mai világban. Ford. Góják János = Diós István (szerk.): A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai. Budapest: Szent István Társulat, 2000, 605–739.
- Gecse Gusztáv: A társadalom és az erkölcsi értékek. Marxista és katolikus filozófusok nemzetközi dialógusa Budapesten = Világosság, 1986/12, 737–750.
- Gecse Gusztáv: „Ha békét akarsz, törekedj az igazságságra.” Marxista és hívő teoretikusok tanácskozása Budapesten = Világosság, 1984/5, 314–319.
- Guranowski, Jan: Megreformált konzervativizmus? Az „Ecclesiam Suam” enciklikáról = Világosság, 1964/10, 583–590.
- Horváth Pál: Katolikus gondolkodás a mai Magyarországon = Világosság, 1985/5, 291–301.
- Horváth Pál: Vélemények és viták a vallás és a lelkiismeret szabadságáról. Párbeszéd az MSZMP Politikai Főiskoláján = Világosság, 1989/6, 470–471.
- Jenssen, Hans-Hinrich: Theses for a Christian–Marxist Dialogue = Occasional Papers on Religion in Eastern Europe, 1987/2, 19–22.
- Józsa János: Protestantizmus és szocializmus. Politikai és etikai tanítások a mai hazai protestáns teológiában = Világosság, 1965/7–8, 403–408.
- Kádár János: [A most huszonöt éves Világosság...] = Világosság, 1985/11, 665–667.

- Kalmár Melinda: Ennivaló és hozomány. A kora kádárizmus ideológiája. Budapest: Magvető Könyvkiadó, 1998.
- Kocsis Elemér: Új fejlemény a marxista–keresztyén párbeszédben. A debreceni „marxista–protestáns” dialógusról = Világosság, 1982/7, 400–405.
- Kocsis Elemér – Poór József (szerk.): Marxizmus – kereszténység – protestantizmus. Valláseméleti szimpozion, protestáns–marxista dialógus ’82. H. n.: Kossuth Könyvkiadó, 1982.
- Koncz Lajos: A mai magyar teológia = Vigilia, 1981/11, 769–775.
- Kónya István: A pápa az ateizmus okairól. Az „Ecclesiam Suam” és a párbeszéd néhány ideológiai vonatkozása = Világosság, 1964/11, 654–656.
- Kránitz Mihály: A magyar katolikus teológia a II. Vatikáni Zsinat után = Teológia, 2006/3–4, 133–149.
- Küng, Hans: Világvallások etikája. Projekt Weltethos. Ford. Szabóné Révész Magda – Gaálné Révész Erika. Budapest: Egyházfórum – Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, 1994.
- Lánczi András – Domány András: „Közös otthonban él az emberiség.” A dialógus a nemzetközi sajtó tükrében = Világosság, 1987/1, 34–36.
- Lukács József: A marxisták és a katolikusok budapesti nemzetközi szimpóziumáról = Világosság, 1987/1, 32–33.
- Lukács József: A párbeszéd elveiről = Világosság, 1982/5, 265–271.
- Lukács József: Szövetség, világnézeti vita, dialógus = Világosság, 1981/4, 257–264.
- Lukács László: A dialógus teológiája I. Kézirat. Budapest: Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, 2007.
- Maritain, Jacques: Az igazi humanizmus. Egy új keresztény társadalom evilági és lelki vonatkozásai. Ford. Turgonyi Zoltán. Sárospatak – Budapest: Római Katolikus Egyházi Gyűjtemény – Szent István Társulat, 1996.
- Mojzes, Paul: Christian–Marxist Dialogue in Eastern Europe: 1945–1980 = Occasional Papers on Religion in Eastern Europe, 1984/4, 13–53.
- Mojzes, Paul: Marxists and the Churches in Yugoslavia = Occasional Papers on Religion in Eastern Europe, 1984/2, 21–30.
- Mojzes, Paul: Zdenko Roter as a Dialogue Partner = Teorija in Praksa, 2014/2–3, 244–248.
- Nyíri Tamás: A párbeszéd folytatása közben = Világosság, 1989/7, 526–529.
- Párbeszéd a dialógusról = Világosság, 1981/7, 459–464.
- Párbeszéd a nemhívókkal. A Nemhívók Titkárságának okmánya = Szennay András: Rejtőző Istenség. Hívók és nemhívók a dialógus útján. Budapest: Szent István Társulat, 1969, 321–339.
- Parsons, Howard L.: Christian–Marxist Dialogue Widens in U.S.S.R. = The New York Times, June 21, 1988., <http://www.nytimes.com/1988/06/21/opinion/l-christian-marxist-dialogue-widens-in-ussr-346888.html> (2024. július 17.)
- Pásztor, János: The Theology of the Serving Church and the Theology of Diaconia in the Protestant Churches and their Consequences in Hungary During the Time of Socialism = Occasional Papers on Religion in Eastern Europe, 1995/6, oldalszám nélkül.
- Poór József: A bűn értelmezése a szolgáló egyház teológiájában = Világosság, 1971/8–9, 480–485.
- Poór József: A szolgáló egyház és a diakónia útján. A magyarországi protestáns teológia negyven éve = Világosság, 1985/5, 238–245.
- Poór József: A „szolgáló egyház teológiája”. Vázlat a mai hazai protestáns teológiáról = Világosság, 1970/12, 708–716.
- Poór József: Gondolatok a magyarországi „szolgálat-teológiáról” = Világosság, 1977/2, 65–69.
- Poór József: Szolgálat-teológia és világnézet = Világosság, 1977/10, 648–650.
- Pungur, Joseph: Vajta’s „Die Diakonische Theologie in Gesellschaftssystem Ungarns”. Book Review = Occasional Papers on Religion in Eastern Europe, 1988/6, 41–45.

- Rahner, Karl: Eszmecserék a reális humanizmusról. Ford. Endreffy Zoltán = Világosság, 1984/8–9, 549–552.
- Réti György: Albánia sorsfordulói. Budapest: Aula Kiadó, 2000.
- Skledar, Nicola: The Marxist Philosophy of Religion in Yugoslavia with a Review of Its Contribution to the Christian–Marxist Dialogue = Occasional Papers on Religion in Eastern Europe, 1989/5, 15–27.
- Szennay András: A közelmúlt hazai teológiája = Vigilia, 1991/3, 173–175.
- Szennay András: Rejtőző Istenség. Hívók és nemhívók a dialógus útján. Budapest: Szent István Társulat, 1969.
- Sz. n.: Állam és egyház az NDK-ban = Evangélikus Élet, 1978/32, oldalszám nélkül.
- Sz. n.: A párbeszéd és a pápa első enciklikája = Világosság, 1964/9, 513–516.
- Sz. n.: Marxisták és hívők nemzetközi párbeszéde Budapesten = Világosság, 1984/4, 269.
- Sz. n.: Vatikáni dokumentum: párbeszéd a nem-hívókkal = Világosság, 1968/11, 697–698.
- Vajta, Vilmos: Debatable „Theology of Diaconia” – Hungarian Example of „The Church in Socialist Society” = Occasional Papers on Religion in Eastern Europe, 1984/1, 45–60.
- Varsányi Alfonz: A „szolgáló egyház”. A mai magyar protestantizmus keresztmetszete – a Theológiai Szemle tükrében = Világosság, 1969/11, 665–668.
- XXIII. János pápa Pacem in terris kezdetű enciklikája. Ford. Kosztolányi István = Tomka Miklós – Góják János (szerk.): Az egyház társadalmi tanítása. Dokumentumok. Budapest: Szent István Társulat, é. n., 161–195.

FORRÁS

ÓRIGENÉSZ: HUSZADIK HOMÍLIA JEREMIÁS KÖNYVÉHEZ

FORDÍTOTTA: SOMOS RÓBERT

BEVEZETÉS

Órigenész (186–254) az ókori görög nyelvű keresztény tudományosság és spiritualitás meghatározó alakja volt, aki a legkülönbözőbb műfajú munkáiban, a rendszeres teológia, az exegézis, az apologetika és a lelkiesség területein évszázadokon át alapvetően befolyásolta a keresztény gondolkodást. Magának a keresztény dogmatikának a kialakításában is alapvető szerepe volt, munkásságának gerincét azonban a szent szövegek helyes olvasatának megállapítása és magyarázata képezte. Szinte az összes szentírási könyvhöz írt kommentárt, vagy éppen homíliákban magyarázta azokat. Írásainak rendkívül nagy száma csodálat tárgya volt a keresztény ókorban. Ezeknek a szövegeknek a túlnyomó többsége elveszett, és csupán monumentális romok állnak rendelkezésünkre az életműből. Órigenész műveinek elkészültét és fennmaradását nagyban segítette Ambrosziosz, a gazdag mecénás, aki gyorsírókat és másolókat, valamint technikai feltételeket biztosított Órigenész számára munkájához, ráadásul folyamatos biztatta és sürgette is a teológust. Másfelől pedig, a művek nagy részének elvesztét a birodalmi politika szintjére emelt Órigenész-ellenes döntések okozták. Alapvetően a hatodik századi órigenista szerzetesi irányzat ellen született meg az 553-as konstantinápolyi egyetemes zsinat Órigenészt elítélő határozata, amely teológusunk jóhírét évszázadokig beárnyékolta és műveinek további másolását akadályozta.

Jeremiás könyvét Órigenész a palesztinai Caesareában magyarázta híveinek. Ekkor már véglegesen elhagyta Alexandriát és felszentelt papként működött. Úgy számolható, hogy 240 és 244 között tarthatta prédikációit Órigenész a prófétáról, és valószínűleg 45 homíliája készült el. Mára ebből húsz maradt fenn görög nyelven, és egészen a huszonkilenc *Zsoltárhomília* 2012-es felfedezéséig ez volt az egyetlen, őszövségi könyvről szóló exegetikai munkája, amely eredeti nyelven maradt reánk. Ezt a gyűjteményt kiegészíti a Jeromos által latinra fordított darabok közül kettő, amelyek csak fordításban maradtak reánk.

A huszadik homília az utolsó a sorban, és néhány lényeges teológiai kérdést tárgyal a homiletika regiszterében. A műfaj lehetőségeinek megfelelően nem részletes elemzésekről van tehát ebben a szövegben szó, mint a kommentár esetében, hanem alapvetően a prédikációt hallgató hívek vallási téren történő gazdagításáról.

Ez nem jelentett akadályt abban a tekintetben, hogy Órigenész ne vetett volna fel olyan kérdéseket is a magyarázott szövegek kapcsán, amely szentírási textusok fölött más exegéta csendben átsiklott volna.

A huszadik Jeremiás-homília rögtön az Istennek tulajdonított harag és indulat kérdését tárgyalja, egyedül itt idézi Arisztotelész definícióját a „homonímia” fogalmáról, és ismerteti röviden az egyéb műveiben is gyakran alkalmazott magyarázatát, amely szerint a az olyan kifejezések, mint a „harag”, „indulat”, „alvás” Isten esetében egészen más valóságra vonatkoznak, mint a szokásos nyelvhasználatban.

Tárgyalja az Isten részéről történő megtévesztés kérdését, amely kapcsán egykori híve, későbbi kritikusa, Jeromos akként bírálja, hogy az órigenisták hazugszertartások keretében szövetkeznek egymással Órigenész Platón követő tanítása alapján. Órigenész ugyan nem szoros értelemben vett hazugságról beszél, hanem inkább arról, hogy az isteni üzenet nem bontja ki az igazságot a maga teljességében, hanem elhallgat bizonyos dolgokat. Interpretációja alapvetően a zsidó hagyományon nyugszik, amelyet egy zsidó származású, kereszténységre áttérő tudós személytől szerzett, ahogyan erről ő maga beszámol. Ezt az értelmezést egészíti ki azzal, hogy Isten az orvos és a gyermekét nevelő apa megtévesztésével jár el a páciens és a gyermek javára.

Az idézett elhallgatás motívum éles fényt vet Órigenész missziós tevékenységére is: a keresztények elleni előítélet miatt nem tanácsos rögtön azzal kezdeni a tanítást, hogy mik a speciális keresztény tanok, hanem először a teizmus mellett kell meggyőzően érvelni, és csak utána továbblépni a krisztusi tanításokhoz.

További kényes kérdés a szerződésszegés kérdése, amely közvetett módon kapcsolódik a hazugság problémájához. Órigenész, aki mindenütt hangsúlyosan beszél az igazságosság erényéről, ebben a homíliában egyértelműen állást foglal a szerződésszegés jogosságáról Judit és Holofernész megállapodása kapcsán, amely szerint Judit akkor mehet ki imádkozni Istenhez, ha odaadja magát Holofernésznek.

Végül, találunk egy olyan érdekes részletet is a homíliában, ami azt mutatja, hogy Órigenész szerint az a tény, hogy a Hetvenes fordításra támaszkodhatunk, nem jelenti azt, hogy annak minden szövege jobb, mint a héber eredeti és a többi görög fordítás. Ebből – egyéb órigenészi megnyilatkozások alapján – következik, hogy nincsen tökéletes ószövetségi gyűjtemény, hanem létezik az eredeti héber korpusz és a görög fordítások, és ezek mindegyikének vannak erősségei és gyengeségei.

„Mármost – nem tudom, milyen célból – Jeremiás prófécijának van egy kezdete nálunk, ahogyan azt a Hetvenek hagyományozták: *Isten ígéje Jeremiásnak, Helkia fiának, a papok közül valónak* (Jer 1,1). A héber szövegben és a többi fordításban viszont ez áll: *Jeremiás, Helkia fiának szavai*, és mind egybehangzóan mondja, hogy *Jeremiás, Helkia fiának szavai*. De hát miért *Jeremiás szavai*? Azért, mert a bevezetője, amelyet azokhoz címzett, akik nem akarták meghallgatni, így szól: 'az én szavaimat hallgassátok!'"

Nem biztos, hogy az órigenészi homíliákban kimutatható módon meglehetősen vegyes hallgatóság valóban igényelné az ilyen, ingyenceknek való kérdések tárgyalását. Teológusunk mégis érinti a szövegkritika témáját itt is, ahogyan más homíliáiban is.

A fordítás *Jeremiahomilien, Klageliederkommentar, Samuel- und Königsbücher. Origenes Werke* III. Band. Hrsg. von E. Klostermann, Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1901 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Drei Jahrhunderte 6.) 176–194. alapján, a *Homélie sur Jérémie*. Ed. P. Nautin, tomes 1–2, Paris: CERF, 1976–1977 (Sources Chrétiennes 232, 238.) II/249 – 298. figyelembevételével készült.

A homíliák alapos elemzését nyújtja Nautin idézett kiadásának bevezetője (I/15–191.), az újabb német kétnyelvű kiadás (Origenes: *Die Homilien zum Buch Jeremia*, Eingeleitet und übersetzt von Alfons Fürst und Horacio E. Lona, Origenes, Werke mit deutscher Übersetzung Band 11, Berlin/Boston: De Gruyter, 2018) bevezetője 3–106., valamint Pesthy Monika: *Órigenés, az exegeta. Az egyházatya Biblia-magyarázata, különös tekintettel a Jeremiás-homíliákra*. Budapest: MTA Judaisztikai Kutatócsoport Értesítő, 1996.

ÓRIGENÉSZ: HUSZADIK HOMÍLIA JEREMIÁS KÖNYVÉHEZ

Arról, hogy megtévesztettél engem, Uram”, ismét, másképpen, odáig, hogy próba alá veti a veséket és a szíveket.¹

1. Mindazt, ami az Istenről írva van, a jó Istenhez méltó módon kell érteni, még akkor is, ha az magában véve tévesnek is tűnik. Ki ne mondaná ugyanis azt, hogy tévesnek tűnik Istennek haragot tulajdonítani, hogy indulatba jön, hogy meggondolja magát, sőt, hogy alszik?² Mindez azonban annak számára, aki tudja, hogyan is kell érteni a homályos szavakat,³ Istenhez méltónak fog bizonyulni. Istennek a haragja ugyanis nem terméketlen, hanem ahogyan szava tanít, ugyanúgy tanít a haragja is. A szóval nem taníthatókat ugyanis haraggal tanítja. Szükséges is, hogy Isten alkalmazza az úgynevezett „haragot”, amiképpen az úgynevezett „szót” is alkalmazza. Az ő szava ugyanis egyáltalán nem olyan, mint amilyen bárki más szava. Mert senkinél sem olyan az „élő”⁴ szó, senkinél sem olyan az „isten”⁵ szó, senkinél

¹ Jer 20,7–12.

² Vö. Jer 38(31),26.

³ Vö. Péld 1,6.

⁴ Acta Pauli. Idézi a Princ. I,2,3.

⁵ Jn 1,1.

sem olyan a „kezdetben nála”⁶ szó, ha egyszer csak valahonnan kezdete volt, mint annál, akié ez a szó volt.⁷ Így aztán Isten haragja sem olyan, [...] mint bárki másnak a haragja. És ahogyan Isten szava egyfajta idegenszerűséget mutat az összes többi szóhoz képest, hiszen istennek lenni és élő szónak lenni, amely önmagában véve valóságosan létezik, szolgálni az Atyát, idegenszerű, ugyanígy idegenszerű egyszerűen Isten haragjáról beszélni a szokásos elnevezésnek megfelelően, mert az ő haragja az összes haragvó haragjához képest más és attól eltérő. Ugyanígy az indulata is sajátos valami. Ez ugyanis az indulattal hibáztató jószándékának indulata, amely elmarasztalással akarja megtéríteni a hibázót. A szó is hibáztat, ahogyan a szó nevel, ám nem úgy hibáztat a szó, ahogyan az indulat hibáztat. Akik ugyanis szó révén hibáztatnak, nem kell, hogy indulatos hibáztatást alkalmazzanak.

Mondtam, hogy létezik Istennek egyfajta magában véve tévesnek tűnő megbánása is, hiszen írva van: *bánom, hogy királlyá tettem Sault*.⁹ Érdemes megvizsgálnod a megbánást is, és ne gondold, hogy Isten megbánása bármilyen rokonságban áll azokkal, akik megbánást éreznek. Amiképpen ugyanis kivételes valami Isten szava, kivételes a haragja, és magasabb rendű az indulata, és semmilyen rokonságot sem mutat a vele azonos nevű dolgokkal, ugyanígy azonos nevű Istennek a megbánása a mi megbánásunkkal. Azonos nevűek pedig azok, amiknek csupán a nevük közös, de a nevüknek megfelelő valóság fogalma különböző.¹⁰ Tehát csupán a neve közös Isten indulatának és bárki más indulatának, és csupán a neve közös Isten haragjának és bárki más haragjának. Így kell gondolkodni a megbánásról is, és aki képes rá, kutatni fogja, hogyan működik Isten megbánása. Hogyan működik? Letette Sault, mert törvénysértő módon uralkodott, és Isten szíve szerinti királyt állított a nép számára. Eme jó megbánással mondta ugyanis, hogy *szívem szerint való férfit találtam, Jessze fiát, Dávidot*.¹¹ Mindez azonban először Jeremiás olvasmányának kezdetéül, amely így szól: *megtévesztettél engem, Uram, és én tévedésbe estem*.¹²

2. Vizsgáljuk meg mármost, vajon nem arról van-e szó, hogy amiképpen szemben mindenki indulatával, amely rossz, míg Istené jószándékúan hibáztató, és mindenki haragjával szemben, amely dühöngő, Isten úgynevezett haragja nevelő, és mindannyiunk megbánása, amely a megbánást megelőző gondolat gyöngeségét

⁶ Jn 1,1.

⁷ A kiadások és fordítások nem egyformán értelmezik a kéziratot.

⁸ A kéziratban 15 betűnyi hiány található.

⁹ 1Sám 15,11. A LXX nem a *metamelémai* szót hozza.

¹⁰ Szó szerinti idézet Arisztotelész Kategóriák című műve elejéről (1. 1a), amely a *homonímia* fogalmát határozza meg. Órigenész szövegmagyarázata során gyakran hívja fel a figyelmet arra, hogy egyazon kifejezés más és más valóságra vonatkozik. Ezt nem csupán az önálló létezők (szubsztanciák, *usziai*) vonatkozásában teszi, hanem egyéb kategóriák kapcsán is, mint jelen esetben is. Célja – többek között – a problematikus bibliai antropomorfizmusok kiküszöbölése.

¹¹ ApCsel 13,22; Zsolt 89(88),21.

¹² Jer 20,7.

marasztalja el, Isten esetében az ő megbánása nem ezt marasztalja el, hanem a külső dolgokra vonatkozik a megbánás, ugyanígy kell gondolkodni arról, hogy az Isten részéről történő megtévesztés más fajta megtévesztés, mint a mi esetünkben történő megtévesztés, amellyel megtévesztünk. Mi tehát ez az Isten részéről történő megtévesztés, amelyre a próféta a megtévesztése megszűnte után gondolt, és amiről a megtévesztésből eredő előnyt felismerve beszél: *megtévesztettél engem, Uram, és én tévedésbe estem?*

Először felidézek egy héber tanítást, amelyről egy Krisztus hite miatt és a törvény meghaladása miatt hozzánk menekülttel beszélgettünk, miután ideért hozzánk.¹³ Mondott bizonyos dolgokat erről: *megtévesztettél engem, Uram, és én hagytam, hogy megtévessz*, ami vagy mítosznak tűnhet, vagy értelmet képes kínálni a hallgató számára. Valami ilyesmit mondott. Isten nem kényúr, hanem király, és királyként nem kényszerít, hanem rábeszél, és azt szeretné, alattvalói mindegyike önkéntesen adja át magát az ő üdvrendjének, hogy ne kényszerűség szerint, hanem önként valósuljon meg az illető java. Pál ennek tudatában mondta Philemonnak a hozzá intézett levelében Onészimosz kapcsán, hogy *jótetted ne kényszerből, hanem önként történjen*.¹⁴ A mindenség Istene mármost képes lett volna jótettnek tartott dolgokat előidézni bennünk, hogy kényszerből adjunk alamizsnát, kényszerből legyünk mértékletesek, de nem akart. Azért parancsolja számunkra, ne fájdalommal és kényszerrel tegyük meg azt, amit megteszünk, hogy az önként történjen. Hogy úgy mondjam, utat keres tehát arra, miképpen fogja valaki önként megtenni azt, amit Isten akar.

A héber tanítás szerintem még valami ilyesmit is mond: Isten el akarta küldeni Jeremiást prófétálni az összes nemzethez és az összes nemzet előtt az ő népéhez. Minthogy azonban a próféciák igencsak baljóslatúak voltak – hiszen büntetéseket ígértek, amelyeket mindenkinek aszerint kell majd elszenviednie, amit megérdemel – és Isten ismerte a próféta szándékát, miszerint ő nem akarja az igen rossz dolgokat Izrael népe számára prófétálni, ezért gondosan így rendezte el szavait: *fogd ezt a kelyhet, és itasd meg belőle az összes nemzetet, amelyekhez elküldelek*.¹⁵ Isten tehát megparancsolta Jeremiásnak, hogy fogja a kelyhet, és biztatásképpen azon túl, hogy azt mondta: *fogd a vegyítetlen bor kelyhét*, így szólt: *elküldelek az összes nemzethez a vegyítetlen bornak ezzel a kelyhével*. Jeremiás pedig, aki meghallotta, hogy az összes nemzethez küldték el őt a harag kelyhének, a büntetések kelyhének felszolgálójaként, nem gyanította, hogy Izrael is inni fog a büntetés kelyhéből, tévedésbe esett, és fogta a kelyhet, hogy igyon belőle az összes nemzet. Amikor fogta a

¹³ Órigenész exegetikai magyarázataiban gyakran támaszkodik zsidó származású keresztény tanácsadó, sőt zsidó rabbi információira (Princ I,3,4; IV,3,17; HomIs 1,2; 4,1; Epistola ad Africanum 10–12).

¹⁴ Filem 14.

¹⁵ Jer 25,15(32,1).

kelyhet, ezt hallotta: „Először Jeruzsálemet itasd meg.” Minthogy tehát más valamit várt, mint ami megtörtént, nyilván ezért mondja ezt, hogy *megtévesztettél engem, Uram, és én tévedésbe estem*.

Ehhez hasonló történet található Izajásnál is. Nem tudta ugyanis, hogy a parancs szerint mit fog mondani a népnek, amikor a leírtak szerint ezt hallotta Istentől: *kit küldjek, ki megy el ehhez a néphez?* Izajás pedig – mint mondja – így válaszolt: *íme, itt vagyok, engem küldj!*¹⁶ Majd ezt hallotta: *Menj, és mondd ennek a népnek: „hallván hallani fogtok, de nem értitek, és látván látni fogtok, de nem ismeritek fel.” Mert elhájasodott ennek a népnek a szíve,*¹⁷ és így tovább. Tehát mivel nem tudta, mit fog profétálni és hogy őt fogják a néphez küldeni, így szól: *íme, itt vagyok, engem küldj!* Ezért később ezek a szavak következnek: *Hang szól: „kiálts!”* Izajás viszont nem úgy válaszolt, mint aki kész teljesíteni a parancsot, hanem ezt mondta: *mit kiáltsak?*¹⁸ Elővigyázatos volt ugyanis, nehogy újra azt kelljen hallania, mint a korábbi prófécia alkalmával, miszerint *menj, és mondd ennek a népnek: „hallván hallani fogtok, de nem értitek.”* Hát *mit kiáltsak? Minden hústest fű, és minden dicsősége olyan, mint a mező virága,*¹⁹ és így tovább. Semmi olyat nem értett ezen, ami Izrael ellen szól. A héber tanítás ezt mondta számunkra annak kapcsán, hogy *megtévesztettél engem, Uram, és én tévedésbe estem*.

3. Én pedig azért imádkozom, hogy ne csak megőrizsem azt, amit a hagyományból átveszek, ne ássam el a hozzám szólók talentumát a földbe,²⁰ ne dugjam kendőbe a tanítók hasznát hajtó mináját,²¹ hanem megsokasítsam a hagyományozóktól átvett tanításokat, és képes legyek hasznos dolgokat továbbadni. Imádkozom, hogy megsokszorozzam az evangélium, az apostolok, a próféták vagy a törvény mináit. Mindezeket meghallgatva tehát azt, hogy *megtévesztettél engem, Uram, és én tévedésbe estem*, önmagam vonatkozásában vizsgálom. Vizsgálódva pedig azért imádkozom, hogy találjak valamilyen igazságot a szöveghelyen. Vajon nem arról van-e szó, hogy amiképpen az apa a még kisgyermek fiát jót akarva megtéveszti, mert másképpen nem tud hasznos lenni, csak ha tévedésbe esik a gyermek, és amiképpen az orvos megtévesztve jár el a beteggel szemben, mert nem képes meggyógyítani, csak akkor, ha az elfogadja a megtévesztő szavakat, ugyanúgy jár el a mindenség Istene is, mert az emberi nem javát tartja szem előtt. Tegyük fel, hogy ezt mondja az orvos a betegnek: „Meg kell, hogy műtselek, égetést is alkalmaznom kell, sőt, még súlyosabb dolgokat is el kell viselned!” A beteg aligha fogja alávetni magát ennek. Ám olykor mást mond, szivacs alá rejti a vágó fémszikét, és

¹⁶ Iz 6,8.

¹⁷ Iz 6,8–9.

¹⁸ Iz 40,6.

¹⁹ Iz 40,6.

²⁰ Vö. Mt 25,25.

²¹ Vö. Lk 19,20.

ugyanígy – hogy úgy mondjam – mézbe rejti a keserű természetű, kellemetlen ízű orvosságot, mert gyógyítani és nem bántani akarja a páciens. Ilyen orvosságokkal van tele az egész isteni Írás. Egyes dolgok rejtett módon hasznosak, mások rejtett módon keserűek. Ha látsz olyan fenyegetőző apát, aki mintha csak gyűlölné a fiát, aki félelmetes dolgokat mond a fiúnak, és nem mutat gyengédséget iránta, hanem elrejtja a fia iránti szeretetét, figyelj arra, hogy meg akarja tévesztetni a kisgyermeket. Nem szolgálna ugyanis előnyére a fiúnak, ha ismerné az apa szeretetét, a jóindulatú szándékot. Hanyaggá válna ugyanis és nem nyerne nevelést. Ezért rejti el egyfelől a gyengédség édességét, és mutatja másfelől a fenyegetés keserűségét.

Így jár el az apával és az orvossal analóg módon Isten. Léteznek bizonyos keserű orvosságok, amelyek még a legigazabbakat és legbölcsebbeket is gyógyítják. Minden vétkezőt meg kell ugyanis büntetni a vétkei miatt. *Ne vezessétek félre magatokat, Istent nem lehet kijátszani.*²² *Ne álmítsátok magatokat: sem paráználk, sem házasságtörők, sem kéjencek, sem férfiakkal paráználkodó férfiak, sem tolvajok, sem iszákosok, sem gyalázkodók, sem rablók nem nyernek örökrészt Isten országában.*²³ Ha ismeri is és pontosan érti is ezt valaki, ám képtelen felismerni a szivacs alatti gyógyító fémszikét, és képtelen belátni a méz rejtette keserű orvosságot, el fog bátoratlanodni. Hiszen ki az közülünk, aki nem tudja magáról, hogy meggondolatlanul ivott és lerészegedett? Ki az közülünk, aki mentes a lopástól és attól, hogy ne helytelen módon szerezzen meg létszükségleti dolgokat? Nézd csak, mit mond az ige: *Ne vezessétek félre magatokat, mert ők nem nyernek örökrészt Isten országában.*²⁴ A szöveghely szerint rejtve kell lennie a titoknak, nehogy elbátoratlanodjon a sokaság, és nem ismerve a dolgokat, nehogy büntetésként és ne megpihenésként várja a halált. Találni olyan valakit, aki úgy szól, mint Pál: *jobb ugyanis eloldozódni és Krisztussal lenni?*²⁵ Én sem vagyok képes ilyet mondani. Tudom ugyanis, hogy ha eltávozom, el kell, hogy égjen a bennem lévő fa.²⁶ A gyalázkodás fa bennem, a részegség fa bennem, a lopás fa bennem, és sok más fát építettem be a házamba. Láthatod, hogy mindez sok hívő számára rejtve marad, és jó is, hogy nem tudnak róla. Sokunk úgy véli, hogy mivel nem követett el bálványimádást és nem paráználkodott, – bárcsak tiszták lennének legalább ezektől – amikor eltávozik az életből, üdvözülni fog. Nem látjuk, hogy *mindnyájunknak meg kell jelennünk Krisztus ítélőszéke előtt, hogy mindenki elvegye a bérét, aszerint, hogy jót vagy gonoszat cselekedett testében.*²⁷ Nem látjuk azt, aki így szól: *a föld összes nemzetsége közül*

²² Gal 6,7.

²³ 1Kor 6,9–10.

²⁴ Gal 6,7 és 1Kor 6,10.

²⁵ Fil 1,23.

²⁶ Vö. 1Kor 3,12.

²⁷ 2Kor 5,10.

csak titeket ismertelek. Ezért rajtatok, mindannyiotokon torolom meg tetteiteket,²⁸ és nem egyeseken igen, másokon viszont nem.

Tehát az orvos olykor az orvosi fémszikét puha és finom szivacs alá rejt, és az apa is elrejtí gyengédségét hangos szidalmaival. Az orvos megtévesztései egyrészt eltávolítják a zsírdaganatokat és visszártágulatokat, és bármi mást, ami a testi szervezetet sújtja, az utóbbi megtévesztése pedig megnyesi a faragatlanságot és önteltséget. A próféta titokzatos módon tudatában van, hogy valahogy ekként tesz Isten, belátja, hogy Isten a java érdekében tévesztette meg, és ezt mondja: *megtévesztettél engem, Uram, és én tévedésbe estem*. Oly nagyszerű adományhoz juttatta a prófétát, hogy így imádkozzon és szóljon az Istenhez: „Tévedsz meg, ha ez javamra van!” Az Isten részéről történő megtévesztés pedig más, mint a kígyó részéről történő megtévesztés. Nézd csak meg, mit mond az asszony Istennek: *a kígyó tévesztett meg, és ettem*.²⁹ Amíg a kígyó részéről történő megtévesztés kiűzte Ádámot és asszonyát Isten paradicsomkertjéből, addig a prófétánál szereplő megtévesztés, miszerint *megtévesztettél engem, Uram, és én tévedésbe estem*, oly nagyszerű prófétai adományhoz juttatta őt, ami megnövelte benne az erőt, tökéletesítette őt és képessé arra, hogy Isten igéjének a szándékát embertől való félelem nélkül szolgálja. Minthogy tehát ezt pedig mi is tudjuk, imádkozunk most is azért, hogy megtéveessen minket az Isten. Csak nehogy a kígyó téveessen meg! Másutt is ehhez hasonló van lejegyezve, hiszen Izajás könyvében ez áll: *Mert az Úr hozzájuk keverte a tévedés szellemét*.³⁰ Tudni fogod, hogy ott mit is okoz a tévedés hozzákevert szelleme. És ez így jó, hogy nem keveretlenül adta az Isten a tévedés szellemét, hanem – ahogyan a próféta mondja – kevert módon.

4. Kockázatos ugyan, de szeretnék példát is hozni a hasznos megtévesztésre. Vannak egyesek, akik azért gyakorolják a szüzességet és a tisztaságot, mások pedig azért az egyszeri házasságot, mert attól tartanak, hogy tönkremennek a nemi közösülés vagy a második házasság esetén. Ítéljük csak meg magunk, mi a jobb; vajon az egyszeri házasság, és az, hogy az asszony téved és úgy véli, megbüntetik és örök büntetés sújtja a második házasságot, és ezért megmarad az egy házasságnál és tiszta marad, vagy pedig az, hogy ismeri az igazságot, és másodszor is férjhez fog menni? Szerintem bárki, aki a következményt nézi, azt fogja mondani, hogy nagyobb boldogság tisztának maradni és nem házasodni másodszorra, és nem tévedve belátni azt, miszerint a másodszorra házasuló is részesül bizonyos oltalomban, bár nem ugyanolyan boldogságban, mint aki a második házasságtól tiszta marad. Ha viszont ez nem lehetséges, jobb abban a tévedésben lenni, hogy a másodszor házasuló tönkremennek, és így a tévedéssel együtt tisztának maradni,

²⁸ Ám 3,2.

²⁹ Ter 3,13.

³⁰ Iz 19,14.

mint ismerni az igazságot és a második házasság miatt rosszabb helyzetben lenni. Hasonló dolgot találsz majd egyes szüzességet és teljes tisztaságot gyakorlók esetében is. Alighanem számos egyéb, minket érő megtévesztés révén történő dolog létezik, amely hasznunkra van. És milyen sok a bölcsnek tartott férfi, aki föllelte a büntetés kapcsán az igazságot, és állítólag elkerülte a tévedéseket, és mégis hitványabb élete volt? Előnyös lett volna úgy gondolkodniuk, ahogyan korábban gondolkodtak erről: *férgük nem fog elpusztulni*,³¹ és *tűzük nem fog megszűnni*,³² és hogy *minden hústest számára látványosság lesznek*,³³ és hogy *a pelyva olthatatlan tűzzel kerül elégetésre*.³⁴ Ha pedig valami mást képzelnek, szemben első fogalmukkal, és *megvetik Isten jó-ságának, elnézésének és türelmének gazdagságát*,³⁵ láthatod, hogy vajon ez igazából nem azért van-e, mert úgy gondolták, hogy nem szabad tévedésben lenniük, és ezzel *haragot halmoznak magukra, a harag napjára, amikor Isten igazságos ítélete megnyilvánul*.³⁶ Ennyit az Isten részéről történő megtévesztésről, mert a próféta így szólt: *megtévesztettél engem, Uram, és én tévedésbe estem*.

Térjünk rá külön erre is, hogy *én tévedésbe estem*. Miért nem csak annyit mondott Jeremiás, hogy *megtévesztettél engem, Uram*, hanem hozzáfűzte ezt: *tévedésbe estem*? Elgondolható, hogy olykor van valaki, aki valamilyen tévesztést művel, más pedig vigyáz arra, nehogy megtévezzék, és nem esik tévedésbe. Amikor viszont az egyik megtévesztést művel, a másik pedig nem vigyáz arra, nehogy megtévezzék, és tévedésbe esik, ezt mondhatja: *megtévesztettél engem, Uram, és én tévedésbe estem*. Én pedig ebben a helyzetben valami ilyesmit mondanék: Ha hozzám szól a kígyó, még ha igazat is mond nekem, és ha meg akar tévesztetni, gyanakodnék arra, hogy meggyőző szavaival – legyenek ezek akár megtévesztők, akár igazak – árt nekem. Mert az ő igazsága árt. Semmilyen jótétemény sem származik a kígyótól, mert *a rossz fa nem teremhet jó gyümölcsöt*.³⁷ Ha viszont az Isten szól hozzám, és meg vagyok győződve arról, hogy Isten beszél, készséggel engedelmeskedem. Igazat mond, és én elfogadom. Meg akar tévesztetni, és én kész vagyok tévedésbe esni, csak egyedül Isten tévezzon meg. És mivel engedelmeskedem, hiszen meg vagyok győződve arról, hogy Isten beszél, tévedni fogok, nem fontoskodom, azt akarom, hogy ne más, hanem Isten tévezzon meg. Ezért mondom, hogy nem csak te műveltél a megtévesztésemet, hanem hogy én is megéreztem a tőled való megtévesztést, és ebben az értelemben mondom ezt, hogy *megtévesztettél engem, Uram, és én tévedésbe estem*. És mi következik abból, hogy Isten az, aki megtéveszt, és az ember az, aki

³¹ Iz 66,24.

³² Mt 3,12; Lk 3,17.

³³ Iz 66,24.

³⁴ Mt 3,12; Lk 3,17.

³⁵ Róm 2,4.

³⁶ Róm 2,5. Ezeket a szavakat a *CommRom* II,3 és 4 tárgyalja.

³⁷ Vö. Mt 7,18.

tévedésbe esik? *Legyőztél, hatalmasabb voltál.*³⁸ Akkor győz le, amikor kezdetben, amikor még Krisztusban kisgyermek vagyok, megtéveszt, és legyőzve hatalmasnak bizonyul. Ha viszont nem győz le, akkor arra van szükségem, hogy fáradozzak. *Legyőztél, hatalmasabb voltál.*

5. Ezután így szól: *Nevetséges lettem, minden nap szüntelen gúnyoltak.*³⁹ E szöveg hely kapcsán azt hallottam, hogy Jeremiás a felettébb bűnösök idején élt – akkor volt ugyanis a fogság – és ezek olyannyira bűnösök voltak, hogy gúnyolták, kinevették és csúfolták még akkor is, amikor a próféta bevezetőként a próféciához ezt mondta: *így szól az Úr.*⁴⁰ Akik hallgatták, kinevették és gúnyolták a mondottakat. Megtévesztve őrizkedett attól, hogy azt mondja: *így szól az Úr*, és javára vált az, hogy meg volt tévesztve, és azt mondta, hogy „a saját szavaimat mondom nektek, mert nem hallgatjátok meg az Úr szavát.”⁴¹ Ezután azok Jeremiás szavaiként fogadták a hallottakat, mégis Isten szavait hallgatták. Ezt mondta nekem az, aki továbbadta számomra hagyományt a szöveg hely kapcsán, amikor megvizsgálta a bevezetőt és a próféciák kezdő szavait. Mármint – nem tudom, milyen célból – Jeremiás próféciájának van egy kezdete nálunk, ahogyan azt a Hetvenek hagyományozták: *Isten ígéje Jeremiásnak, Helkia fiának, a papok közül valónak.*⁴² A héber szövegben és a többi fordításban viszont ez áll: *Jeremiás, Helkia fiának szavai*, és mind egybehangzóan mondja, hogy *Jeremiás, Helkia fiának szavai*. De hát miért *Jeremiás szavai*? Azért, mert a bevezetője, amelyet azokhoz címzett, akik nem akarták meghallgatni, így szól: „az én szavaimat hallgassátok!”

Előfordul, hogy amikor előnyösnek tűnik, mi is ilyesmit teszünk. Amikor beszédek intézve hozzájuk, hitre akarjuk téríteni a nemzetek közül valókat, és azt látjuk, hogy ellenszenvvel viseltetnek a kereszténységgel szemben, már az elnevezéstől is undorodnak, és utálják még hallani is azt, hogy az a keresztények beszéde, olykor előnyös, ha úgy teszünk, mintha nem keresztényként szólnánk. Amikor viszont erőnk szerint megszerkesztjük a beszédet, és úgy tűnik számunkra, hogy a hallgató azt nem úgy fogadja, mint valami közönséges szöveget, akkor bevalljuk, hogy ez a dicsérő beszéd keresztény beszéd. Hozzá hasonló dolgot teszünk, aki már nem azt mondja, hogy *így szól az Úr*, hanem azt, hogy „hallgassátok meg a szavaimat, Jeremiás szavait.” Ennyit annak kapcsán, hogy *nevetséges lettem*.

Mi is bosszankodunk, amikor beszélünk és kinevetnek minket, ahogy Jeremiás is, aki így szól: *Nevetséges lettem, minden nap szüntelen gúnyoltak*. De miért is beszéllek Jeremiásról? Jézusomat is kigúnyolták. Így szól ugyanis az Írás: *Hallották mindezt a*

³⁸ Jer 20,7.

³⁹ Jer 20,8.

⁴⁰ Jer 2,2.

⁴¹ Vö. Jer 20,9.

⁴² Jer 1,1.

*kapzsi farizeusok, és kigúnyolták őt.*⁴³ Viszont az *Úr kigúnyolja*⁴⁴ mindazokat, akik kigúnyolják Isten szavait. *Nevelségecs lettem.* Nézd, milyen életet éltek a próféták! Olykor kinevették őket, olykor veszélyhelyzetbe kerültek, kidobta, megkövezte őket a nép, megölték, gyűlölték, üldözték őket.⁴⁵ Mindezt elszenvetették és elviselték, és hogy Isten akarata szerint elnyerjék az *egyedülítől való, keresett dicsőséget*,⁴⁶ hirdették az ígét, hogy elnyerjék az Istentől való beteljesedést. *Minden nap szüntelen gúnyoltak.* Ama generáció ellen az a vád, hogy nem csupán néhány napig művelték a próféta kigúnyolását, hanem *minden nap szüntelen gúnyoltak.*

6. *Mert nevetni fogok keserű beszédemmel.*⁴⁷ A nevetés egyfajta ígért, amely ígért nevét Izsák pátriárka viseli. Az Izsák név jelentése ugyanis „nevetés”. Az pedig, hogy a nevetés ígért, világos ebből: *boldogok, akik most sírnak*, az ígért pedig ez: *mert nevetni fognak.*⁴⁸ Ahogyan ígértetek ezek: *Isten fiainak fogják őket hívni*,⁴⁹ és *mevlátják az Istent*,⁵⁰ és *öröklík a földet*,⁵¹ és *övék a mennyek országa*,⁵² ugyanúgy ígért a nevetés. Az ígért a boldogok sírásának ellentéte. Megkérdezheted azonban, vajon ez a jó nevetés, amely egy és más szempontból összhangban van a boldogok sírásával, ellentétben áll-e a másik, az ellenszegülőknek kijutó nyomorult sírással. Mert *jaj a most nevetőknek, mert sírni és gyászolni fognak.*⁵³ Más ugyanis a boldogok sírása és más azoké, akik bűnös módon élnek. Azt pedig, hogy van-e ennek valamilyen üdvös célja, nem tudom. De mit is beszélek? Hallgasd csak meg Pált! Amikor tanított, igyekezett szavaival elszomorítani hallgatóit. Meg is vallja, hogy akkor örül leginkább, ha megszorított valakit. Így szól ugyanis: *ugyan ki az, aki megörvendeztet engem, ha az nem, akit én megszorítottok?*⁵⁴ És bizony, ha valaki képes megindítani a lelket, különösen a vétkezőt, azért imádkozva, hogy olyan szavakat szóljon, amelyek szent gondolatok tolmácsai, és erejük, csatarendjük és isteni voltak folytán megrázzák a hallgató lelkét, gyászt, sírást és könnyeket idéznek elő, úgyhogy megörvendeztetik a beszélőt, amikor azt látja, hogy felvidul a hallgatóság és eltelik a mondottakkal. Olykor ugyanis az ígérthez vezet, mintegy *szűk és szoros, szomorúsággal járó úton, ami az életre vezet*,⁵⁵ és síráson keresztül

⁴³ Lk 16,14.

⁴⁴ Zsolt 2,4.

⁴⁵ Vö. Zsid 11,36–37.

⁴⁶ Vö. Jn 5,44.

⁴⁷ Jer 20,8.

⁴⁸ Vö. Lk 6,21; Gal 4,28.

⁴⁹ Mt 5,9.

⁵⁰ Mt 5,8.

⁵¹ Mt 5,5.

⁵² Mt 5,3.

⁵³ Vö. Lk 6,25.

⁵⁴ 2Kor 2,2.

⁵⁵ Mt 8,12; Lk 13,28.

vezet a boldog nevetéshez. Amikor viszont ezt nem éri el, attól tartok, alighanem ilyesmit mond: *jaj a most nevetőknek, mert sírni és gyászolni fognak.*⁵⁶

Miért is mondom ezt, amikor szeretném megfejteni azt, amit Jeremiás mond: *nevetni fogok keserű beszédemmel*, és megmutatni a sírásból eredő nevetést, és azt a sírást, amellyel azok sírnak majd, akik itt nevetnek, és talán Isten intézi úgy, hogy sírásban lesz részük? Mert *lesz majd ott sírás és fogcsikorgatás.*⁵⁷ És ezt Isten intézi így, amikor látja, hogy az a saját vétkei miatt sír, a jajveszékelő a saját törvényszegései miatt, amikor immár tudatára jut saját bűneinek. Bárcsak mindannyian minden egyes vétkünknél alkalmával ezt mondanánk: *minden egyes éjjelen megfürösztem ágymat, könnyeimmel öntözöm nyugvóhelyemet.*⁵⁸ Bárcsak mindannyian ezt mondanánk sírva saját vétkeink miatt! *Éjjel-nappal könnyem a kenyerem.*⁵⁹ Ha a beszédem itt igen keserű is, azért ilyen keserű, mert ez nyomaszt engem, és kellemetlen annak, aki hallgatja. Akiket elmarasztal, azok számára terhes a beszélő, ám tudom, hogy keserű beszédem célja a nevetés, mégpedig a boldogok nevetése. És alighanem tudta ezt a próféta, amikor ezt mondta: *Mert nevetni fogok keserű beszédemmel.*⁶⁰ Most még keserű a beszéd, még nem nevetek, viszont *nevetni fogok keserű beszédemmel.*

7. Szerződésszegést és sanyarú fáradozást fogok segítségül hívni.⁶¹ Az igaz az Istent hívja segítségül, az igaztalan a Bölcsességet hívja segítségül: *Lesz, amikor majd segítségül hívnak engem, de én nem hallgatom meg őket.*⁶² Ők az igaztalanok. Az világos, hogy az igazak is segítségül hívják ekkor a Bölcsességet: *mindenki, aki segítségül hívja az Úr nevét, meg fog menekülni.*⁶³ Itt viszont ezt mondja a próféta: *szerződésszegést és sanyarú fáradozást fogok segítségül hívni.* Mint az Istent, úgy hívja segítségül a szerződésszegést, és mint az Urat, úgy hívja segítségül a nyomorúságot. Hát helyes dolgot hívsz, Jeremiás, mikor ígéretként így szölsz: *szerződésszegést és sanyarú fáradozást fogok segítségül hívni?* Át kell azonban gondolni az általunk kötött szerződések és azok megszegését, mert előfordul olykor rosszul megkötött szerződés is, és a rosszul megkötött szerződés után szívesen hívnánk segítségül a megszegésüket. Ugyanígy, ha átgondolom *a széles és tágas utat, amely a pusztulásba vezet,*⁶⁴ és hogy ha rajta megyek, nem fáradozom sanyarú módon, letérek *a széles és tágas útról*, és odaérek a *szűk és szoros útra*, sanyarúan fáradozom, és ezt

⁵⁶ Vö. Lk 6,25.

⁵⁷ Mt 8,12.

⁵⁸ Zsolt 6,7.

⁵⁹ Zsolt 42(41),4.

⁶⁰ Jer 20,8.

⁶¹ Jer 20,8.

⁶² Péld 1,28. Ezek a Bölcsesség szavai, és ebben az értelemben hívják az igazságtalan emberek a bölcsességet. Egyébként *a balgák a bölcsességet és az intést megvetik.* Péld 1,7.

⁶³ Joel 3,8. A német, francia és angol kiadások és fordítások a kritikai kiadást követve rendre hibásan a Joel 2,32-re hivatkoznak.

⁶⁴ Mt 7,13.

mondom: *sanyarú fáradozást fogok segítségül hívni*. Meg fogom szegni a világgal és a világi dolgokkal kötött szerződéseket, hogy mennyei szerződéseket vállaljak. *Szerződésszegést fogok segítségül hívni*. Így aztán elhagyva a széles és tágas utat, és rátérve a szűk és szoros útra, hogy olyan sanyarúan fáradozó legyek, mint Pál, ezt mondom: *sanyarú fáradozást fogok segítségül hívni*. Nem minden ember mondja ugyanis azt, hogy én, *sanyarúan fáradozó ember! Ki szabadít meg e halálnak testétől?*⁶⁵ Ám aki megértette, mi a halál teste, aki szeretne megszabadulni e halálnak a testétől, ezt mondja: én, *sanyarúan fáradozó ember!* A testszerető viszont, a sokaság, amely nem hisz az eljövendő világkorszakban, nem ezt mondja: én, *sanyarúan fáradozó ember*, hanem boldognak tartja magát, hogy ember, és hogy itt lehet a halál testében. Ha tehát egyáltalán képes vagyok megérteni, milyen értelemben mondta Pál azt, hogy én, *sanyarúan fáradozó ember*, erről van szó: most még egyáltalán nem hívom segítségül a sanyarú fáradozást, hanem a rosszhoz kötődő szerződések megszegése nyomán fogom azt segítségül hívni, és így szólok, mint Jeremiás: *szerződésszegést és sanyarú fáradozást fogok segítségül hívni*. Mert nem ezt mondta: „Az Istennel kötött szerződés megszegését fogom segítségül hívni.”

Szeretnék egy példát hozni az Írásból az igazságos szerződésszegésről, hogy bemutassam, miképpen is működik a szerződésszegés segítségül hívása. Judit megállapodást kínált Holofernésznek, amely szerint bizonyos napokon kimegy imádkozni az Istenhez és néhány nap után hagyja, hogy közösjön vele Holofernész. Holofernész elfogadta ezt a megállapodást. Hagyta, hogy Judit kimenjen a táborból imádkozni.⁶⁶ Mit kellett cselekednie Juditnak? Betartani a megállapodást vagy megszegni azt? Egyetértünk, hogy meg kellett szegnie. Isten szemében helyes dolog volt a Holofernésszel kötött megállapodás megszegése. Azzal, hogy meg akarta szegni a Holofernésszel kötött megállapodást, Judit ezt akarta mondani: *szerződésszegést fogok segítségül hívni*. És bizony segítségül hívta a szerződésszegést. Bárcsak én is ilyen lehetnék, hogy elmondhassam: *szerződésszegést fogok segítségül hívni*, és segítségül fogom hívni a kígyóval, az ördöggel kötött szerződés megszegését. A kígyó egykor megállapodást kötött Évával, Éva barátságos volt vele, és a kígyó is Évával.⁶⁷ Isten viszont – hiszen ő jó – hozzálátott megsemmisíteni ezt a szerződést, és lerontani ezt a rossz barátságot, és jó Istenként ezt mondta: *Gyűlöletet támasztok közéd és az asszony közé, ivadékos és az ő ivadéka közé*.⁶⁸ Tárgyilagosan hallgassuk meg tehát, hogyan okozza a gyűlöletet Isten, hogy aztán barátságot ébresszen Krisztus iránt. Lehetetlen ugyanis egyidejűleg az egymással ellentétben állók barátjának lenni. És ahogyan *senki sem szolgálhat két úrnak*, úgy senki sem lehet *Isten és a mammon*

⁶⁵ Róm 7,24.

⁶⁶ Vö. Judit 12,6–14.

⁶⁷ Vö. Ter 3,1–5.

⁶⁸ Ter 3,15.

barátja,⁶⁹ Krisztus és a kígyó barátja. Ám a Krisztus iránti barátság szükségképpen együttal gyűlöletet okoz a kígyóval szemben, és a kígyó iránti barátság gyűlöletet idéz elő Krisztussal szemben.

*Szerződésszegést és sanyarú fáradozást fogok segítségül hívni.*⁷⁰ Hogy még inkább megértsd a *fáradozást fogok segítségül hívni* szövegrészt, felvázolom, mi történik az aszkétákkal. Gyakran lehetőségük adódik megházasodni is és nem tenni ezt, mert a test a szellem ellen vágyakozik.⁷¹ Ha valaki azt választja, hogy nem él a házassággal együtt járó előnyökkel, hanem hogy sanyarúan fáradozzon és szenvedjen, koplalással sanyargassa testét és szolgaságba vesse,⁷² tartózkodjon bizonyos ételektől,⁷³ és minden módon szellemmel ölje ki a test cselekedeteit,⁷⁴ vajon az ilyen nem fogja-e segítségül hívni a sanyarú fáradozást, holott lehetősége van átadni magát az élvezetnek, a gyönyörnek, és nem a sanyarú fáradozást hívni? Ha tehát valaki képes utánozni a prófétát, és szerződésszegést hív segítségül – abban az értelemben, ahogyan azt elmagyaráztuk – aszkézise során a sanyarú fáradozást is segítségül kell hívnia. A történet igaznak bizonyult Jeremiás esetében, mert szüzességben élt. Az Úr ugyanis ezt mondta neki: *ne végy magadnak feleséget, és ne nemzz gyermekeket.*⁷⁵ És szüzességben élt, mert szerződésszegést és sanyarú fáradozást hívott segítségül.

8. *Mert az Úr igéje gyalázkodássá lett számomra.* Boldog Jeremiás, hogy nem éri más miatt gyalázkodás, csak az Úr igéje miatt. Minket viszont, akiket siralmas gyalázatok érnek, nem az Úr igéje miatt érnek ezek, hanem bűneink miatt, és azért érnek gyalázatok, mert hibázunk és kudarcot vallottunk, és rosszaságunk miatt érnek szidalmak. Az Üdvözítő viszont nem azt akarja, hogy ilyen fajta gyalázkodásokkal gyalázzanak minket, és ezt mondja: *Boldogok vagytok, amikor gyaláznak és üldöznek titeket, és minden rosszat mondanak rátok miattam.*⁷⁶ *Örüljete és vigadjatok azon a napon.*⁷⁷ Tehát ezt mondja: *Az Úr igéje gyalázkodássá lett számomra, és csúfságomra minden nap.*⁷⁸

Ezután gondold meg, hogy a próféták őszinte emberek voltak, és nem rejtették el saját vétkeiket, mint mi, és nem csupán a kortársaknak, hanem az összes nemzedéknek elmondták, ha vétkeztek. Én pedig vonakodom megvallani vétkeimet az itteni kis számú hallgatóság előtt, mert még elítélnének! Jeremiás viszont, ha úgy érezte, valamit vétkezett, nem szégyellte megírni saját vétkét. Vétek volt ugyanis,

⁶⁹ Vö. Mt 6,24; Lk 16,13.

⁷⁰ Jer 20,8.

⁷¹ Vö. Gal 5,17.

⁷² Vö. 1 Kor 9,27.

⁷³ Vö. 1Tim 4,3.

⁷⁴ Vö. Róm 8,13.

⁷⁵ Jer 16,1–2.

⁷⁶ Mt 5,11.

⁷⁷ Lk 6,23.

⁷⁸ Jer 20,8.

amit kijelentett: *Azt mondtam: „nem nevezem meg az Úr nevét, és többé nem szólok az ő nevében.”*⁷⁹ Megtanultad, hogy *mindent az Úr nevében kell tenni*,⁸⁰ az Isten nevében tenni, és te mégis ezt mondod: *nem nevezem meg az Úr nevét, és többé nem szólok az ő nevében?* Hát milyen nevet akarsz megnevezni? Más istenek nevééről *ne is emlékezzetek meg szívetekben*,⁸¹ és te ezt mondod: *nem nevezem meg az Úr nevét, és többé nem szólok az ő nevében?* Nos, emberi emóciót érezve mondja ezt, és velünk is gyakran előfordul, hogy így érzünk. Akkor esik ez meg leginkább, ha valaki felismeri önmagáról azt, hogy olykor tanítása és beszéde miatt gyalázkodás, gyűlölet és szenvedés éri, és gyakran így szól: „Elvonulok, minek is fáradozzak? Ha ez ér, amikor fáradozom; tanítok, beszédet tartok, miért is nem vonulok el inkább a magányba és nyugalomba? Valami ilyesmit érzett a próféta is, amikor így szólt: *Azt mondtam: „nem nevezem meg az Úr nevét, és többé nem szólok az ő nevében.”*

Jó azonban az Úr, aki megakadályozza, hogy ilyen bűnt kövessenek el nagyszerű emberek, és nem engedte, hogy a próféta igazságként mondja ki ezeket a szavakat, hanem úgy intézte, hogy szerződésszegést hívjon segítségül, és szerződésszegéssel szóljon Jeremiás. Ezt mondta ugyanis: *nem nevezem meg az Úr nevét, és többé nem szólok az ő nevében*. Viszont ezt is mondta: *Szívemben mintegy csontjaimban lángoló, égő tűz lett, mindenfelől elernyedtem, és nem tudom elviselni*.⁸² Az Úr beszéde égető tűz lett a szívében. *Szívemben mintegy csontjaimban lángoló, égő tűz lett*. Elvetette a bűnt, amit azzal cselekedett, hogy ezt mondta: *nem nevezem meg az Úr nevét, és többé nem szólok az ő nevében*. Jeremiás rögtön elvetette a bűnt, amint kimondta. Bárcsak én is rögtön érezném, hogy *szívemben égő tűz* gyúl, amelyet *nem tudok elviselni*, amikor vétkezem és bűnös szavakat szólok!

A beszéd igen merész, és nem tudom, hasznára van-e az ilyen vagy egyéb hallgatóság számára. Azt mondja, hogy létezik egyfajta tűz, egy nem érzékelhető tűz, amely úgy bünteti meg azt, akit megbüntet, hogy az nem képes elviselni a hatását. Így szólt ugyanis: *Szívemben mintegy, égő tűz lett*, ami nem csak a szívemben, hanem *csontjaimban lángoló, és mindenfelől elernyedtem, és nem tudom elviselni*. Aggódom, hogy a reánk váró tűz olyan lesz, mint amelyik Jeremiás szívében keletkezett. Nem szenvedtünk el ilyet. Ha elszenvedtünk volna, és két tűz vár reánk, ez és a külső tűz, inkább azt a külső tüzet választanánk, amelyről azt látjuk, hogy a vezető nemzetek gyújtották meg, mint ezt. Az a tűz ugyanis a felszín égeti, ez viszont a szívet is, és a szívből kiindulva kiterjed az összes csontig, és kiterjedve a csontokig az egészet áthatja az égés, és úgy áthatja, hogy az égést nem lehet elviselni. Mit lehet egy ilyen tűz kapcsán mondani? *És nem tudom elviselni*. Tudok rablókról, akik képesek voltak elviselni az előbbi tűz okozta szenvedést. Az a szenvedés viszont más, amelyet

⁷⁹ Jer 20,9.

⁸⁰ Vö. Kol 3,17.

⁸¹ Vö. Kiv 23,13.

⁸² Jer 20,9.

Jeremiás leírt, amikor így szólt: *Szívemben mintegy csontjaimban lángoló, égő tűz lett, mindenfelől elernyedtem, és nem tudom elviselni.*⁸³ Ezt a tüzet az Üdvözítő gyújtja meg, aki így szól: *Azért jöttem, hogy tüzet bocsássak a földre.*⁸⁴ És mivel ezt a tüzet gyújtja meg az Üdvözítő, ezért akik hallgatni kezdik, azok számára tűzzel kezd, és először tüzet bocsát a szívükre, ahogyan azt Simon és Kleofás is megvallotta az ő igéi kapcsán ezekkel a szavakkal: *Hát nem égett a szívünk az úton, amikor az Írásokat magyarázta nekünk?*⁸⁵ Itt tűzzel égett Simonnak is és Kleofásnak is a szíve. Hallgasd csak, mit mondanak: *Hát nem égett a szívünk?*

9. Ki az, aki már most méltó megkapni ezt tüzet, hogy ne majd akkor ott kapjon tüzet? Szeretném megrajzolni, ki is az, akinek ott van a szívében ez a tűz. Képzeld el két ugyanazon fajta bűnt elkövető bűnöst – utálatos és tisztátalan paráznaságot – és azt, hogy a két parázna közül az egyik nem szomorkodik, nem búsul, nem bánkodik miatta, hanem úgy érez a paráznasága kapcsán, mint az az asszony, akiről a Példabeszédek ezt mondja: *amikor ezt teszi, megmosakszik, és azt mondja, hogy semmi rosszat sem tett.*⁸⁶ És most nézd a másikat, aki a ballépése után nem marad ilyen, hanem lelkiismerete bünteti, szívében bánkodik, nem képes sem enni sem inni, és nem elhatározásból böjtöl, hanem a megbánás okozta szenvedés miatt. Rajzold meg nekem az ilyet, aki *egész nap szomorkodva, kimerülten bolyong, szíve sóhajától jajgat, látva bűnét szeme előtt,*⁸⁷ mert az folyton ott van előtte szemrehányásként. És nézd az ilyet, aki nem egy napig, nem egy éjszakán át, hanem hosszú ideig bünteti magát. Melyiket tartod többre a kettő közül? Mit mondasz, melyiknek van reménye Isten előtt? Vajon a paráznának, aki nem is gondol erre, sőt *érzéketlenné válik, és így átadja magát a fajtalanlásnak,*⁸⁸ vagy annak, aki egyetlen bűnét is megsiratja és gyászolja? Ő a reménykedő.⁸⁹ Minél tovább ég a bánat tüztől, annál inkább szánszalmat ébreszt, és a büntetése ideje elegendő, annyi büntetési idő, amennyit megkapott [Páltól] a paráznaságáért és bánatáért. És mivel az itteni büntetés ideje hasznos, ezért fáradozott [Pál] azon, hogy a paráznát megbüntesse, és amikor szomorúsággal büntette őt, és látta, hogy elegendő a büntetés, ezt mondta: *nehogy a nagyon mély bánat eleméssze, tanúsítsatok iránta szeretetet.*⁹⁰ Mindannyiunk vizsgálja meg saját lelkiismeretét, és nézze meg, mit vétett! Mert meg kell majd bűnhődni. Imádkozzon Istenhez, hogy az a tűz érje, ami Jeremiást, azután pedig Simont és

⁸³ Jer 20,9.

⁸⁴ Lk 12,49.

⁸⁵ Lk 24,32.

⁸⁶ Péld 30,20(24,55).

⁸⁷ Vö. Zsolt 37,7.9.10.

⁸⁸ Vö. Ef 4,19.

⁸⁹ Ezen a ponton a szöveg hiányos.

⁹⁰ 2Kor 2,7–8.

Kleofást is elérte, nehogy más tűz legyen várjon rá. Ha ugyanis nem kapja meg az itteni tüzet és vétkezik, és nem is törődik vele, az a tűz vár majd rá.

*Szívemben mintegy csontjaimban lángoló, égő tűz lett, mindenfelől elernyedtem, és nem tudom elviselni, mert meghallottam sokak szemrehányását, akik összegyűltek körülöttem.*⁹¹ A feddhetetlen, boldog Jeremiást – akinek kapcsán kivételesnek mondom ezt a kis súlyú vétket, még ha esetleg valami más kisebbet el is követett – sokan megfeddték. Ám e sokak szemrehányása az ő dicsérete Isten előtt. A szidalmazók ugyanis ezt mondták: *Fogjunk össze és támadjunk rá mind, férfiak, barátai! Fűr-késszük ki szándékát és vezessük félre!*⁹² Egy másik, gaz megtévesztéssel akarták megtéveszteni őt, ama megtévesztés ellentétével, amiről ezt mondta Jeremiás: *megtévesztettél engem, Uram, és én tévedésbe estem.*⁹³ Azok, akik összegyűltek ellene, ezt mondják: *fölébe tudunk kerekedni és kitölthetjük rajta bosszúunkat.*⁹⁴ A saját bűneik miatt elmarasztaltak úgy gondolják, megbosszulhatják, és ezért bosszúvágyból mondják: *kitölthetjük rajta bosszúunkat.* Ilyesmit tettek azok is, akik Izajást szétfűrésztették.⁹⁵ Úgy álltak ugyanis bosszút – hiszen a próféciaik megtérésre szólították őket, büntették őket, megcáfolták és vádolták őket – halálos ítéletet hozva ellene és szétfűrésztették.

Így szól azonban Jeremiás az ellene összefogókhoz: *Az Úr velem van mint erős vitéz.*⁹⁶ Ha olyanokká válunk, amilyenekké lennünk kell, és befogadjuk azt a tüzet vétkeinkért, amelyik Jeremiást és a hozzá hasonlókat éri, utána az Úr velünk lesz *mint erős vitéz.* És ezért üldözték, de képtelenek voltak megérteni az őt üldöző zsidók, *felettébb megszegyenültek és nem értették meg saját gyalázatukat*⁹⁷ oly hosszú ideig gyalázatban leledzve, mert nem mondták el saját vétkeiket, úgyhogy az Úr az üldözöttel volt, és nem tudták kézre keríteni az üldözöttet. Vajon nem arról van-e szó, hogy amiképpen Jeremiásnál sok minden az Üdvözítőre vonatkozik, úgy ez is ilyen lehet? Az ugyanis, hogy összefogtak és rátámadtak, az Üdvözítőről is elmondható, és az is, hogy az Úr vele volt *mint erős vitéz, ezért üldözték, de képtelenek voltak megérteni.* A zsidók üldözték őt, és *felettébb megszegyenültek és nem értették meg saját gyalázatukat.* Igen hosszú ideig merülnek gyalázatba, mert nem mondják el saját vétkeiket, *amelyek soha nem merülnek feledésbe.* Ám úgy vélik, ebben a világkorszakban feledésbe fog merülni törvényszegésük. Nekünk viszont látnunk kell, hogy *soha nem merülnek feledésbe törvényszegésük,* és ezt látva emlékezetbe

⁹¹ Jer 20,9–10.

⁹² Jer 20,10.

⁹³ Jer 20,7.

⁹⁴ Jer 20,10.

⁹⁵ Vö. Zsid 11,37.

⁹⁶ Jer 20,11.

⁹⁷ Jer 20,11.

idézzük ezt: *ne légy fennhéjázó, hanem félj, mert ha az Isten nem kegyelmezett meg a természetes ágaknak, a nem természetes ágaknak sokkal kevésbé fog megkegyelmezni.*⁹⁸

Velünk van tehát az erők Ura, próba alá veti az igazakat, belát a vesékbe és a szívekbe.⁹⁹ Az Úr egyrészt próba alá veti az igazakat, másrészt selejtezi az igaztalanokat, és – hogy úgy mondjam – az igaznak és a hibásnak a pénzváltója. Ez az Úr pedig az, aki belát a vesékbe és a szívekbe is. Itt pedig írva van tehát, hogy belát a vesékbe és a szívekbe. Kérdelem én, mi a jelentősége a vesékbe és szívekbe látásnak, vajon nem az-e, hogy más dolog belátni a vesékbe és a szívekbe, és más a vesék és szívek próba alá vetése. Nem mindenkinek a szívét és veséjét veti próba alá, hanem a bűnösökét. A „próba alá vetés” jelentése szerint a jelen életben kínvallatás. A bíróságon egyesek vizsgálnak, mások pedig kínvallatás alá kerülnek, egyesek igen keserves kínokat állnak ki. Egyes pribékek tehát kínvallatásnak vetik alá a húst, kínvallatásnak vetik alá a testet. Az Úr viszont kizárólag új módon veti próba alá, ő ugyanis a szívek vizsgálója, és kizárólag az Úrra tartozik a szívek és vesék vizsgálása. Itt a rablókat az elöljárók utasítására vetik kínvallatás alá, ott viszont nem Isten utasítására kerül sor a vesék és szívek próba alá vetése, hanem maga az Úr veti próba alá, ha csak nem mondhatom itt azt, hogy aki az utasítást kapja, az a Fiú, aki pedig utasít, az az Atya, és az Ige az, aki próba alá veti a szíveket és a veséket. És bizony minden kínvallatás, minden gyötrellem közül a legsúlyosabb az Igétől való, amikor próba alá veti a szíveket és a veséket. Ezért mindent meg kell tennünk, nehogy ennek a próbának vessenek majd alá. Eme próba alá vetésnél kisebb szenvedéssel jár azoké, akiket az evangélium szava szerint a kínzóknak adnak át.¹⁰⁰ Sok kínzónak adják át őket ugyanis, talán többnek kezdetben, amikor még nem méltók arra, hogy az egyetlen Ige vessen alá próbának a szíveket és veséket. A gazdag egyáltalán nem volt méltó arra, hogy átadják a szívek és vesék vizsgálójának.¹⁰¹ Ezért több kínt kellett elszenvednie. Azt pedig, hogy később is el kell-e szenvednie, avagy sem, vizsgálja meg az, aki képes rá. Mindenesetre, reánk azok a kínszenvedések várnak, amelyeket a szívek és vesék próba alá vetője ró ki reánk bűneink miatt. Ha nem hagyjuk el gyorsan ezeket a bűnöket, ezek várnak reánk. Ezért álljunk fel és kérjük Isten segítségét, hogy Jézus Krisztusban boldogok legyünk, akinek dicsőség mindörökké. Ámen.

⁹⁸ Vö. Róm 11,20–21. A levél szövegének értelmezése: *CommRom* VIII,10.

⁹⁹ Jer 20,12.

¹⁰⁰ Vö. Mt 18,34.

¹⁰¹ Vö. Lk 16,23.

HEINRICH CORNELIUS AGRIPPA AZ ANGYALOKRÓL ÉS DÉMONOKRÓL

De occulta philosophia, III. könyv 17–20. fejezet¹

FORDÍTOTTA: FRAZER-IMREGH MONIKA

17. FEJEZET. AZ ÉRTELMEK ÉS A DAIMÓNOK, A TEOLÓGUSOK NÉZETEI SZERINT²

Teológusaink Dénessel együtt hasonlóképpen feltételezik az angyalok hármasságát,³ ezeket pedig három rendbe sorolják, úgy tudniillik, hogy három osztály és kilenc rend legyen; az előbbieket hierarchiáknak, az utóbbiakat kórusoknak nevezik, amelyeket Proklos is a kilences szám szerint oszt fel.⁴

A fenti hierarchiába helyezik tehát a szeráfokat, a kerubokat és a trónusokat mint az ég feletti daimónokat, amelyek az isteni gondviselés rendjét szemlélik: az első Isten jóságában, a másodikak Isten lényegében mint formában, a harmadikak a bölcsességben [léteznek]. A középső hierarchiába helyezik az uralmakat, az erőket és a hatalmakat mint világi daimónokat, amelyek a világ kormányzásában segédkeznek. Ezek közül az első kezdik el azt, amit a többiek végrehajtanak; a másodikak irányítják az egeket, olykor úgy játszanak össze, hogy azzal csodákat tesznek; a harmadikak megakadályozzák azokat a dolgokat, amelyekről úgy tűnik, hogy az isteni törvényt megzavarhatnák. A lenti hierarchiába helyezik a fejedelemségeket,

¹ A fordítás az alábbi kiadás alapján készült: V. Perrone Compagni (ed.): H. C. Agrippa von Nettesheim: *De occulta philosophia*, 450–462. További részletek: Frazer-Imreg M. (ford.), H. C. Agrippa von Nettesheim *De occulta philosophia* eddigi magyar fordításainak értékelése és rövid kutatástörténet – Titkos bölcelet – A világlelek szerepe (részletek a II. könyvből), Magyar Filozófiai Szemle, LXVIII. évf., 2024/3, 296–316. Uő: H. C. Agrippa von Nettesheim: Titkos bölcsesség, részletek a II. könyvből, Új Forrás, XXXI. évf., 2024/9, 9–13. Uő: H. C. Agrippa von Nettesheim: Titkos bölcsesség, III. Ajánlás, 1–3. fejezet, Orpheus Noster, XVI. évf., 2024/2, 107–115. Uő: „H. C. Agrippa von Nettesheim az emberi lélekről és az ember méltóságáról. Titkos bölcelet, III. könyv, 37–40. fejezet”, Orpheus Noster, XVI. évf., 2024/4, 93–99. Uő: „H. C. Agrippa von Nettesheim: Titkos bölcsesség, II. könyv, 31–32. fejezet”, Orpheus Noster, XVII. évf., 2025/1, 83–87. Uő: H. C. Agrippa von Nettesheim: Titkos bölcsesség, A szertartásos mágiáról, a vallásról és a babonáról (DOP III, 4–9.) Orpheus Noster XVII. évf., (2025/2), 88–100. Uő: Cornelius Agrippa Isten tíz legszentebb nevééről, (DOP II, 10.) Antikvitás és Reneszansz 16, 2025/2, kiadás alatt.

² Ezúton köszönöm Barta Péter Józsefnek, hogy a szöveg héber betűs részeit beírta és a vonatkozó részeket átnézte és javította.

³ Pseudo-Dionysios Areopagitis: *De coelesti hierarchia*, VI. col. 200C–201A.

⁴ Ficino: *Theologia Platonica*, XVI. 1. Proklos: *Theologia Platonica*, III. 14.

az arkangyalokat és az angyalokat, akiket Iamblichos is számba vesz.⁵ Ezek mint segítő daimónok azért szállnak alá, hogy a földi dolgokról gondoskodjanak;⁶ közülük az elsők felügyelik a közügyeket, a fejedelmeket és tisztségviselőket, a tartományokat és a királyokat, egyenként mindegyiket. Ezért olvassuk Dánielnél: „A perzsák országának fejedelme azonban huszonegy napon át az utamba állt”.⁷ És Sirák fia Jézus tanúskodik arról, hogy minden nép élére Isten egy angyalt állított annak vezetőjeként;⁸ úgy tűnik, Mózes is erre utal a *Második Törvénykönyv* versében, amikor ezt mondja: „Amikor a Felséges a nemzeteket elosztotta, megszabta a népek határait az angyalok számai szerint”.⁹ A másodikak a szentségekben segédkeznek, irányítják az istentiszteletet az egyes emberek körében, az emberek könyörgéseit és áldozatait az istenek elé viszik. A harmadikak minden egyéb kisebb dolog felett rendelkeznek, és egyenként őröködnék az egyének felett.¹⁰ Közöttük vannak még olyanok is, amelyek a legkisebb növényeket és köveket és minden földi dolgot erővel látnak el, amelyekben sok minden közös Istennel, sok a közös az emberekkel, ezek a közvetítő segédek.¹¹

Athanasios pedig a trónusokon, a kerubokon és a szeráfokon túl, akik Istenhez a legközelebb lévén őt szüntelenül himnuszokkal és véget nem érő dicséretekkel magasztalják, és a mi üdvösségünkért imádkoznak, hét további rendet nevez meg, akiket közös néven az ég seregeinek hív.¹² Közülük az első a tanítás rendje, innen származott az, aki Dánielhez beszélve így szólt: „Azért jöttem, hogy tudtadra adjam, mi fog történni népeddel a végső napokban”.¹³ Azután van a gondviselő rend, amelyről Dánielnél is olvashatunk: „de íme, Mihály, a legfőbb fejedelmek egyike segítségemre jött”,¹⁴ és ugyanott: „Abban az időben felkel azonban Mihály, a nagy fejedelem, néped fiainak oltalmazója”.¹⁵ Ebből a rendből való volt Rafael is, aki elvezette és visszahozta az ifjabb Tóbiást.¹⁶ Ezután van a kormányzó rend, amelyről Jób könyvében esik szó, ahol ezt olvashatjuk: „De ha közbenjár érte egy angyal, esedezve kéri az Urat, megkönyörül majd rajta”.¹⁷ Róluk szól az a rész is, amely a *Jézus, Sirák fia* tizenhatodik fejezetének vége felé áll: „Isten terve szerint állnak

⁵ Iamblichos: *De mysteriis*, II. 7–9. 83–90.

⁶ Ficino: *De Christiana religione*, 14.

⁷ Dániel 10:13.

⁸ Sir (Ecclesiasticus) 17:14. Zorzi: *De harmonia mundi totius cantica tria*: I. 4. 11; f. 68v.

⁹ 5Mózes 32:8. Zorzi: *De harmonia mundi totius cantica tria* I. 4. 13; f. 71r.

¹⁰ Ficino: *De Christiana religione*, 14.

¹¹ Zorzi: *De harmonia mundi totius cantica tria*. III. 8. 2; f. 108r.

¹² Athanasios: *Quaestiones ad Antiochum ducem*, 31. col. 616B–C.

¹³ Dániel 10:14.

¹⁴ Dániel 10:13.

¹⁵ Dániel 12:1.

¹⁶ Tóbiás 5:4–17; 11:2–8.

¹⁷ Jób 33:23–24.

fenn művei kezdettől fogva, már alkotásuk idején kijelölte feladataikat. Elrendezte működésük körét fajtájuk szerint, és tevékenységüket örök időkre: nem éheznek és el nem fáradnak, nem hagynak fel munkájukkal. Egyik sem torzsalkodik társával”.¹⁸ Ezután következik a szolgáló rend, akikről Pál a *Zsidókhhoz írt levél*ben ezt mondja: „Ők ugye mindnyájan szolgáló lelkek, s azok szolgálatára küldték őket, akiknek az a hivatása, hogy örököljék az üdvösséget”.¹⁹ Ezután van a segédcsapat rend, amelyről Ézsaiásnál ez olvasható: „Akkor kivonult az Úr angyala, és lesújtott az asszírok táborában száznolcvanötezer emberre. Amikor kora reggel fölkeltek, íme, azok mind holttestek, halottak voltak.”²⁰ Ezt követi a lelkeket befogadó rend, amelyről ezt olvashatjuk Lukácsnál: „Lázár lelkét az angyalok Ábrahám kebelére vitték.”²¹ Ugyanott olvassuk a tanítást, hogy szerezzünk magunknak barátokat a hamis Mammonnal, hogy befogadjanak minket az örök hajlékokba.²² Majd a segítők rendje van, amelyről ez olvasható Zakariásnál: „Ez az a két felkent, akik az egész föld uralkodója előtt szolgálnak.”²³

A zsidó teológusok másként számozzák és nevezik ezeket a rendeket,²⁴ mert a legfelső helyen vannak azok, akiket היות הקדש-nek [helyesen: היות הקדש],²⁵ azaz 'a szentség lényeinek' vagy 'életnek' hívnak, akiken keresztül Isten אלהים [אלהים] a lét ajándékát adja. Utánuk következnek a második helyen az *Ophanim* אופנים [אופנים], azaz 'formák' vagy 'kerekek', akiken át Isten יהוה a káoszt teszi rendezetté. A harmadik helyen vannak az *Aralim* אראלים [אראלים], 'nagy, bátor és erős angyalok', akik révén a négybetűs *Elohim* kiejtve²⁶ (azaz a négybetűs névhez egy he-t hozzáadva) היהיה a képlékeny anyag formáját szolgáltatja. A negyedik helyen vannak a *Hasmalim* חשמלים [חשמלים], akiken keresztül אל אל Isten a testek alakjait formázza meg. Az ötödik a *Szeráfok* rendje שרפים [שרפים], akiken át Isten, *Elohim Gibor* אלהים גיבור [אלהים גיבור] az elemeket adja. A hatodik a *Malachim* מלאכים [מלאכים], azaz 'az

¹⁸ Sir (Ecclesiasticus) 16:26–28.

¹⁹ Zsidóknak 1:14.

²⁰ Ézsaiás 37:36.

²¹ Lukács 16:22.

²² Lukács 16:9.

²³ Zakariás 4:14.

²⁴ Reuchlin: De arte cabalistica, III; sig. N4v. Ricius: In Apostolorum symbolum..., sig. cr-v.

²⁵ Bár a היות הקדש hibás forma (az élőlényeket chet betűvel és nem hével írják, ezért szögletes zárójelben szerepel helyesen: היות הקדש), ahogyan egyébként Ezékiel könyvében is említik őket), de Agrippa ezt a hibás formát – más keresztény kabbalistákat követve – tudatosan és következetesen használja, annak érdekében, hogy az Ehje istennévvel együtt a létigéből magyarázhassa. Barta Péter József megjegyzése.

²⁶ A Tetragrammaton vagy Négybetűs Istennév nem ejthető ki, legtöbbször Adonáj, néha (amikor ez a szó együtt szerepel a Tetragrammatonnal) Elohim ejtendő helyette sztenderd olvasásban. (Haradiak következetesen Ha-Sém-et mondanak.) Ezért a furcsa „négybetűs Elohim kiejtve” fordulat. Barta Péter József megjegyzése.

angyaloké, akiken át Isten, *Eloha* [אֱלֹהִים] a fémeket teremti. A hetedik az *Elohim* יְהוָה [אֱלֹהִים], azaz 'istenek', akiken át a *Négybetűs-Isten Sabaoth* יְהוָה צְבָאוֹת [אֱלֹהִים], azaz 'az istenek fiai', akiken át Isten, *Elohim Sabaoth* אֱלֹהִים צְבָאוֹת [אֱלֹהִים] az állatokat teremti. A kilencedik és legsósó a *Kerubok* כְּרוּבִים [כְּרוּבִים], akiken keresztül Isten, *Sadai* שַׁדַּי [שַׁדַּי] az emberi nemről gondoskodik. Ezek alatt van az animasztikus rend, amelyet *Issimnek* אִישִׁים [אִישִׁים], azaz 'hősöknek, bátor és boldog férfiaknak' mondanak, akiken keresztül Isten, *Adonai* אֲדֹנָי [אֲדֹנָי] a prófétálást adja.

18. FEJEZET. A GONOSZ DÉMONOK RENDJE, BUKÁSUK ÉS KÜLÖNFÉLE TERMÉSZETEIK

A teológusoknak vannak olyan iskolái, amelyek a gonosz démonokat kilenc fokozatra osztják, mint akik az angyalok kilenc rendjével állnak szemben. Ezek közül tehát az első azok, akiket álisteneknek, azaz 'hamis isteneknek' neveznek, akik Isten nevével visszaélve azt akarják, hogy istenekként tiszteljék őket, áldozatokat és imádságokat várnak, mint az a démon, amely azt mondta Krisztusnak: „Ezeket mind neked adom, ha leborulva imádsz engem”, és megmutatta neki a földkerekség minden királyságát.²⁷ Közöttük van az a fejedelem, aki ezt mondta: „Felmegyek a magas felhők fölé, hasonló leszek a Magasságbelihez”,²⁸ akit ezért Belzebubnak, azaz 'régii istennek' hívnak.

Őket másodikként követik a hazugok szellemei, amilyen az a hazug szellem volt, aki Achab prófétáinak szájából jött elő.²⁹ Az ő fejedelmük a Pythón,³⁰ akiről Apollón Pythiost elnevezték, valamint azt a pythóni asszonyt Sámuelnél és másutt az evangéliumokban,³¹ akinek a hasában Pythón volt. A démonoknak ez a fajtája a jóslatokba elegyedik bele, és a jövőmondásokkal és jóslatokkal csapja be az embereket, míg rá nem szedi őket.

²⁷ Máté 4:8–9.

²⁸ Ézsaiás 14:14.

²⁹ 1Királyok 22:22. 2Kronikák 18:21.

³⁰ Apollón a nagyménjától, Phoibétól (a Ragyogó) örökölte Delphoi jóshelyét, de mielőtt örökségéhez hozzájutott volna, meg kellett küzdenie az ott pusztító Pythón nevű sárkánykígyóval, amelyet nyílával ölt meg. Erről Delphoi másik neve Pythó volt, és Apollón mindenkor papnője is innen kapta a Pythia nevet. Szerepe a jóslatadásban a transzba esés, és az isten jóslatának közvetítése volt az általa kiadott töredékes szavak révén, amelyeket aztán a jóspapok értelmeztek, és ők állították össze a jóslat végleges, kezdetben verses, majd prózai szövegét.

³¹ 1Sámuel 28:7–14. ApCsel 16:16.

A harmadik rendben az erőszak edényei,³² amelyeket a harag edényeinek is mondanak;³³ ők találják ki a gazságokat és minden gonosz mesterkedést, mint Platónnál Theuth, az a démon, aki a játékokat és a kockázást tanította meg.³⁴ Tőlük jön minden bűn, álnokság és rátság, akikről Simeon és Lévi kapcsán ezt mondja Jákob a *Teremtés*ben, amikor megáldja gyermekeit: „fegyvereik az erőszak edényei. Tanácsukba a lelkem ne menjen”.³⁵ Ezeket a Zsoltáríró a pusztulás edényeinek hívja,³⁶ Izajás az Úr haragja edényeinek,³⁷ Jeremiás a harag edényeinek,³⁸ Ezékiel a gyilkolás és pusztítás edényeinek.³⁹ Közöttük a fejedelem Béliál, amit ’járomnélkülinek’ fordítanak vagy ’engedetlennek, árulónak és hitehagyottnak’. Róla Pál azt mondja a *Korinthosiakhoz írt levelében*: „Hogyan egyezne ki Krisztus Béliállal?”⁴⁰

A negyedikben következnek a gaztettek megbosszulói, és fejedelmük Asmodeus, azaz az ’ítéletet tevő’. Ezek után az ötödik rendben jönnek a szemfényvesztők, akik a csodákat utánozzák, és a gonosz varázslókat segítik, és félrevezetik az embereket csodáikkal, ahogyan a kígyó vezette félre Évát.⁴¹ Fejedelmük a Sátán, akiről a *Jelenések*ben meg van írva,⁴² hogy félrevezette az egész világot azzal, hogy nagy jeleket művelt,⁴³ és tüzet szórt az égből a földre az emberek szeme láttára, így vezetve félre a föld lakóit azon jelek révén, amelyeknek általa kellett megtörténni.

A hatodikban a légies hatalmak ajánlkoznak fel, ezek a mennydörgésekbe, mennykövekbe és villámcsapásokba vegyülnek bele, megrontják a levegőt, pestist és más járványokat gerjesztenek. Az ő számuk közül kerül ki az a négy angyal, akikről a *Jelenések könyve* beszél, akiknek megadatott, hogy ártsanak a földnek és a tengernek, feltartóztatva a föld négy sarkából származó négy szelet.⁴⁴ Fejedelmüket Meririmnek, azaz déli démonnak mondják, ő a forró szellem, a délen őrzőgő démon, akit Pál az *Ephesosiakhoz írt levelében* az ebben a levegőben uralkodó fejedelemnek hív és olyan szellemnek, aki a hitetlenség fiaiban munkál.⁴⁵

³² 1Mózes 49:5–6.

³³ Jeremiás 50:25.

³⁴ Platón: Phaidros, 274c–d.

³⁵ 1Mózes 49:5–6.

³⁶ Zsoltárok 7:14.

³⁷ Ézsaiás 13:5.

³⁸ Jeremiás 50:25.

³⁹ Ezékiel 9:1–2.

⁴⁰ 2Korinthoszi 6:15. A vers így folytatódik: „Vagy mi köze a hívőnek a hitetlenhez?”

⁴¹ 1Mózes 3:1–13.

⁴² Jelenések 12:9.

⁴³ Jelenések 13:13–14.

⁴⁴ Jelenések 7:1–2.

⁴⁵ Epheszoszi 2:2.

A hetedik helyen a fúriák vannak, akik a bajok, viszályok, háborúk és pusztítások szerzői; fejedelmüket a *Jelenések* könyvében görögül Apolliónnak, héberül Abbadonnak, azaz 'száműzőnek és pusztítónak' hívják.⁴⁶

A nyolcadik helyen állnak a rágalmazók és kémek, akiknek fejedelme Astaroth, azaz 'kém', görögül *diabolos*, azaz 'hamisan vádló' vagy 'rágalmazó', akit a *Jelenések* könyvében testvéreink bevádlójának mondanak, aki éjjel-nappal vádat emelt ellenük Istenünk előtt.⁴⁷

Majd az utolsó helyen a megkísértők vagy cselvetők állnak, akik egyenként állnak az egyes emberek mellett, s akiket ezért gonosz génuszoknak hívunk; a fejedelmük Mammón, nevének fordítása 'vágy'.

A gonosz démonok mind egyetértésben tevékenykednek a földi világban, mindenki számára ellenségesen bolyonganak, ezért ördögöknek hívják őket. Róluk Ágoston az *Ige megtestesüléséről Ianuariusnak* című műve első könyvében azt mondja:

Az ördöggel és angyalaival kapcsolatban az egyházi tanítás ellentmondásos azt illetően, hogy ezek hogy és miként léteznek. Mindazonáltal a legtöbбекnek az a véleménye, hogy ez az ördög angyal volt, hitehagyóvá vált, rengeteg angyalt meggyőzött, akik vele együtt buktak el, akiket a mai napig az ő angyalainak nevezünk.⁴⁸

A görögök viszont nem mindet tekintik kárhozottnak, és eleve gonosznak, hanem úgy vélik, hogy az idők kezdetétől fogva úgy vannak a dolgok elrendezve, hogy a bűnös lelkek kínzásának a feladata nekik jutott. A többi teológus azt mondja, hogy egyetlen daimón sem teremtett gonosznak, hanem a jók rendjeiből hitszegésük miatt lettek kiűzve és letaszítva az égből.⁴⁹ Bukásukat nemcsak a keresztény és a zsidó teológusok tanítják, hanem az asszírok, az arabok, az egyiptomiak és a görögök is megerősítik tanaikban. A szír Pherekydés leírja a daimónok bukását, és hogy a lázadó sereg élén Ophin, egy démoni kígyó állt.⁵⁰ Ugyanerről a bukásról beszámol Hermész Trismegistos is a *Poimandrésben*,⁵¹ Homéros meg a himnuszai-ban a Tartaros neve alatt.⁵² Plutarchos is az *Uzsoráról* írt beszédében Empedoklésra

⁴⁶ Jelenések 9:11.

⁴⁷ Jelenések 12:10.

⁴⁸ Augustinus: *De incarnatione Verbi ad Ianuarium*, I. 3. col. 1177. Vö. Órigenés: *A princípiumokról*, I. Előszó. Órigenés 2003: 31–38.

⁴⁹ Rhodiginus: *Lectionum antiquarum libri XVI*, I. 28. Vö. Órigenés: *A princípiumokról*, II. 9. 2; I. 8. 4. 185–186; 116–118.

⁵⁰ Zorzi: *De harmonia mundi totius cantica tria*, I. 3. 9. f. 46v. (A bekezdés végéig.)

⁵¹ *Corpus Hermeticum*, I. (*Poimandrés*) 14. Hermész Trismegisztosz bölcsessége...: 34–35.

⁵² Homérosi himnuszok, III. 336 (Apollónhoz); IV. 256 (Herméshez).

hivatkozik, aki tudott a daimónoknak erről a bukásáról.⁵³ Maguk a démonok is sokszor megvallották bukásukat.

Ezek tehát a nyomorúságnak ebbe a völgyébe letaszítva részint ebben a homályos levegőben bolyonganak, hozzánk közel; mások a tavakat, folyókat, tengereket lakják. Megint mások a földeket, és a szárazföldi dolgokat ijesztgetik, megtámadják azokat, akik kutatásnak vagy fémeket bányásznak; hasadékokat nyitnak a földben, megrázzák a hegyek alapjait, és nemcsak az embereket, de az állatokat is gyötrik.⁵⁴ Mások megleégszenek azzal, ha kinevethetik és becsaphatják őket, így inkább csak zaklatni próbálnak, de nem ártanak nekik. Egyesek hatalmas testet növesztve óriásokként mutatkoznak, máskor törpékké zsugorítva magukat különféle alakokat vesznek fel, és így üres félelemmel töltik el és zavarják össze az embereket. Mások hazugságokkal és istenkáromlással próbálkoznak, mint az, amelyik a *Királyok könyvében* ezt mondja: „Kimegyek, és hazug lélek leszek Ácháb minden prófétájának szájában”.⁵⁵

A démonok legrosszabb fajtája azonban az, amelyek az utakat szállják meg és rátörnek az utazókra, örülnek az öldöklésnek és a vérontásnak, s az embereket a legvadabb támadásoknak teszik ki – ilyenekről olvashatunk Máténál; a tőlük való félelem miatt többé senki nem mert arra az útra lépni.⁵⁶

A Szentírás megemlíti az éjjeli, nappali és déli démonokat, továbbá más rossz szellemeket különféle kifejezésekkel ír le, mint amilyeneket Izajásnál⁵⁷ olvashatunk: ezek az *onokentaurosok*,⁵⁸ a sündisznók, a szőrösök, a szirének, a lamiák,⁵⁹ a kuvikok, a struccok, a *Zsoltárokban* a siklók, a baziliszkuszok, az oroslánok, és a sárkányok.⁶⁰ Az evangéliumban a skorpióról, a mammónról, e világ fejedelméről és a sötétség helytartóiról olvashatunk,⁶¹ akik fejedelme Belzebub. A Szentírás őt a gonoszság fejedelmének nevezi.⁶² Porphyrios azt mondja,⁶³ hogy a fejedelmük Serapis, akit a görögök Plútónnak is neveznek,⁶⁴ Kerberos, a háromfejű kutya is kormányozza őket, tudniillik mivel három elembe, a levegőbe, a vízbe és a földön is jelen van; nagyon veszélyes démon. Ezért mivel ebben a három elembe neki

⁵³ Plutarchos: De vitando aere alieno, 7. 830E–F. Empedoklés: Fragmenta, B 115. 9–12.

⁵⁴ Reuchlin 1517: III. sig. O5v. Vö. Psellos: De operatione daemonum, Ficino: Opera, 1940–1941.

⁵⁵ 1Királyok (Királyok III) 22:22.

⁵⁶ Máté 8:28.

⁵⁷ Ézsaiás 34:13–15; 13:21–22.

⁵⁸ Faroktalan majomfaj, illetve gonosz szellem.

⁵⁹ Női kísértetek vagy boszorkányok; akiket magukhoz csaltak, azoknak kiszívták a vérért.

⁶⁰ Zsoltárok 91:13.

⁶¹ Jelenések 9:5. Máté 6:24. Lukács 16:13. János 14:30; 16:11. Ephesosiaknak 6:12.

⁶² Eusebius Caesarensis: Praeparatio Evangelica, IV. 22. 15–23. Máté 12:24. Lukács 11:15.

⁶³ Porphyrios: De philosophia ex oraculis haurienda, 2. Vö. Rhodiginus: Lectionum antiquarum libri XVI, I. 34.

⁶⁴ Hadészt, az alvilág istenét Plútón néven is tisztelték.

van a legnagyobb ereje, Proserpina az ő vezetőjük, amiről ő maga tesz tanúságot a *Válaszok* ezen verssoraiban:

Három elemben erős vagyok én, Lucina leánya,
égből jött, bikaszarvas, arany-ragyogásteli Phoebe,
három alakban láttatnak mind szobraim engem,
föld, levegő és tűz hármasságát jegyeit mutatom be,
mert az anyémek a földre vigyázó véredek is mind.⁶⁵

Órigenésnek a következő a véleménye a démonokról: azok a démonok, amelyek saját akaratukból fejedelmükkel, az ördöggel együtt lemondtak Isten szolgálatáról, ha kissé feleszmélnek, emberi testet öltenek, hogy aztán ezzel a bűnbánattal a feltámadás után ugyanazon az úton, ahogy testet öltöttek, visszatérjenek utójára Isten látásához, megszabadulva még éteri és levegőből való testüktől is, és akkor minden mennyei, földi és alvilági lénynek térdet kell hajtania Isten előtt, hogy Isten legyen minden mindenben.⁶⁶

Az isteni Eirénaios egyetért Iustinus mártír nézetével,⁶⁷ aki azt mondta, hogy a Sátán soha nem merte Istent káromolni azelőtt, hogy az Úr eljött volna a földre, azért, mert még nem tudta, hogy elkárhozott. Továbbá, hogy a bukott démonok közül sokan vannak, akik reménykednek üdvösségük eljövételében, nagyon sokan hisznek a remete Pál történetében, amelyet Jeromos jegyzett le,⁶⁸ és az egyház kánoni órákkal tiszteli, és Brandanus⁶⁹ legendájában, amelyből azt tanulták meg, hogy könyörgéseik meghallgatást nyernek; vagy annak alapján, amit az evangéliumban olvashatunk, hogy Krisztus meghallgatta a démonok könyörgését, és megengedte nekik, hogy a disznók kondáját szállják meg.⁷⁰

⁶⁵ Mapheus Vegius Laudensis (Maffeo Vegio, Lodi, 1407 – Róma, 1458): *Responsum Aesculapii*, 1506. Bibliothèque National de France, Latin 3341, f 175v. Frazer-Imregh Monika fordítása. Maffeo Vegio a Panormita (Antonio Beccadelli) és Lorenzo Valla köréhez tartozó humanista, Milánóban és Paviában tanult és tanított, majd IV. Jenő pápa közelébe kerülve részt vett az 1439-es firenzei zsinaton. Költői, szépírói és történetírói, valamint pedagógiai munkássága jelentős, a római Szent Péter bazilika újjáépítése kapcsán a keresztény archeológia megalapítója. Vergilius Aeneiséhez megírta a befejező XIII. éneket, amely annyira jól sikerült, hogy ezután sokáig azzal együtt adták ki, Gavin Douglas még az első skót fordításába is belevette 1513-ban.

⁶⁶ Rhodiginus: *Lectionum antiquarum libri XVI*, I. 36. Órigenés: *A principiumokról*, I. 6. 3.

⁶⁷ Eirénaios: *Contra haereses libri quinque*, V. 26. Iustinus: *Fragmenta*, 4. col. 1592B–C.

⁶⁸ Jeromos: *Vita Sancti Pauli primi eremita*, 8. coll. 23B–24A.

⁶⁹ Szent Brandanus. Az 5–6. században élt ír szerzetes egyike Írország tizenkét apostolának. Tengeri utazásairól híres, amelyek során a szentek szigeteit kereste. Útját a *Navigatio Sancti Brendani Abbatis* című írja le. (Magyarul I. Szent Brendan apát tengeri utazása. Szeged, JATEPress, 2001. Ford: Majorossy Judit.)

⁷⁰ Máté 8:30–32. Márk 5:12–13. Lukács 8:33.

Egybehangzik ezzel a mi számításunk szerint a hetvenegyedik, a zsidók számítása szerint pedig a hetvenkettedik zsoltár, ahol ezt olvassuk: „Leborulnak majd előtte az etiópok, és ellenségei nyalják a port”⁷¹ – ugyanott a héber szöveg szerint „Térdet hajtának majd előtte a sivatag lakói”, azaz a levegő szellemei imádni fogják, ahogy a kabbalisták megállapítják, „és ellenségei nyalni fogják a port”. Ezt Zazellre és seregére értik, amiről a *Teremtés*ben olvashatunk: „port egyél életed minden napján!”⁷² Másutt pedig ezt mondja a Próféta: „Mert a föld pora az ő kenyere”.⁷³ Ezért a kabbalisták úgy vélik, hogy némelyik démonra a megváltás vár, amivel tudjuk, hogy Órigenés is egyetért.⁷⁴

19. FEJEZET. A DAIMÓNOK TESTE

A daimónok testét illetően nagy a nézeteltérés a későbbi teológusok és a filozófusok között. Mert Tamás azt állítja, hogy az angyalok teljesen testetlenek, a gonosz démonok szintúgy; mégis feltételezi, hogy olykor testet öltenek, amelyet aztán levetkeznek.⁷⁵ Dénes is az *Isteni nevek*ben szilárdan állítja, hogy az angyalok testetlenek.⁷⁶ Mindazonáltal Ágoston a *Teremtésről* írt művében így adja elő: „Azt mondják, a démonok légies és tüzes lények, mert a légies testek természetével bírnak, és a halál sem pusztítja el őket, minthogy túlsúlyban van bennük az aktív elem a passzívhoz képest.”⁷⁷ Úgy tűnik, ugyanő azt állítja, hogy minden angyalnak kezdetben, a teremtésekor légies teste volt, a levegő tisztább és felső részéből alakítva, amely inkább a cselekvésre, mint az elszenvedésre volt alkalmas, és ezek a megszilárdulásuk után a jó angyalok számára épen maradtak, a gonoszok számára viszont a bukásuk alkalmával elváltoztak sűrűbb minőségű levegővé, úgyhogy a tűz kínozhatja őket.

Azonkívül nagy Vazul nemcsak a démonoknak, de a tiszta angyaloknak is testet tulajdonít, mintegy finom, levegős és tiszta szellemekként tételezi őket.⁷⁸ Ezzel egyetért Nazianzoszi Gergely.⁷⁹ Apuleius úgy véli, nem minden daimónnak van teste, hiszen a *Sókratés daimónjáról* írt könyvében ezt mondja: „Valamely fenségesebb

⁷¹ Zsoltárok 72:9.

⁷² 1Mózes 3:14.

⁷³ Zsoltárok 78:27.

⁷⁴ Órigenés: A princípiumokról, I. 6. 3; II. 5. 3.

⁷⁵ Aquinói Szent Tamás: De potentia, VI. 6–7.

⁷⁶ Innen az Orpheus-hivatkozásig lásd Rhodiginus: Lectionum antiquarum..., I. 26–27. Pseudo-Dionysios Areopagitis: De divinis nominibus, VII. 2. col. 868B.

⁷⁷ Augustinus: De Genesi ad litteram libri XII, III. 10.

⁷⁸ Nagy Szent Vazul: De Spiritu Sancto ad Amphiloquium, 16.

⁷⁹ Nazianzoszi Gergely: XXIX. 30. col. 72; XXXVIII. 9. col. 520.

neme a daimónoknak, akik mindig mentesek a test terheitől és kötelékeiből, meghallgatnak bizonyos kéréseket”⁸⁰

A platonikus és keresztény Psellos viszont nem gondolja, hogy a daimóni természet test nélküli lenne; mindazonáltal szerinte nem ugyanolyan az anyagi és a démoni test.⁸¹ Mert az anyagi teljesen mentes az anyagtól, a démoni viszont valamennyire anyagi, mint az árnyak teste, amelyek képesek elszenvedni dolgokat, például fájdalmat éreznek, ha megütik őket. A tűzben pedig hamuvá égnek, ami a hagyomány szerint valaha megtörtént Etruriában. És jöllehet szellemi test, mégis nagyon érzékeny, és érzékeli az érintést. Ha szétvágják, újra összeforr, és ugyanolyan lesz, mint korábban, akár a levegő és a víz, mindazonáltal heves fájdalmat érez közben. Ezért az ilyenek rettegnek a vas hegyétől, a dárdáktól és a kardoktól. Emiatt mondja a Sibylla Aeneasnak Vergiliusnál:

Most már útnak eredj, s hüvelyéből rántsd ki a kardod.⁸²

Erről Servius azt mondja, hogy szerinte Aeneas kardja meg volt szentelve.⁸³ A daimóni testek fajtáit Orpheus is leírja.⁸⁴ Van egy olyan test, amely csak tűzből áll, de nem pillantható meg; az ilyeneket tüzes és égi daimónoknak hívja Orpheus. Egy másik tűz és levegő keverékéből van elegyítve, amiről éterieknek és légieseknek nevezik őket. Ha ezekhez valamennyi víz járul, előáll a harmadik fajta, amiről vizeseknek mondják őket, és olykor láthatóvá válnak. Ha ezekhez valamennyi föld jön hozzá, de nem olyan sűrű, földies daimónoknak nevezik őket, ezek már jobban szembetűnőek az érzékeink számára.

A magasabb rendű daimónok, vagyis az angyalok teste a legfinomabb éteri elemből állnak össze, senki emberfia számára nem láthatók, hacsak nem Isten parancsára jelennek meg. Olyan ragyogó és finom szálakból vannak szöve, hogy látásunk sugarai áthatolnak ritkaságukon, ragyogásuk visszaverődik, és finomságuk miatt nem érnek cél. Róluk Calcidius azt mondja:

Az éteri és légies daimónok, mivel nincs bennük annyi tűz, hogy láthatók legyenek, sem annyi föld, hogy szilárdságuk a tapintás számára érzékelhető legyen, és egész felépítésük az éter derűjéből és a levegő nedvességéből áll össze, feloldhatatlan felszín alakított ki. A többi daimón sem nem érzékelhető túlságosan, sem nem érzékelhetetlen, de nem is mindig láthatatlanok. Különféle alakokat vesznek fel, képmások vértelen formáit öltik, a vaskos test szennyt vonszolva, főként az erdőkhöz

⁸⁰ Apuleius: Szókratész istene, 16. 154.

⁸¹ Psellos: De operatione daemonum, 11–12. Ficino 1576: 1939–1940.

⁸² Vergilius: Aeneis, VI. 260. Frazer-Imregh Monika fordítása.

⁸³ Servius: Commentarius ad Aeneidem, ad locum VI. 260.

⁸⁴ Orphica, Praefatio, 32–33.

van közülük (amelyet a régiek rosszindulatú léleknek neveztek), és a földdel és a vízzel való rokonságuk miatt a földi vágyak is elérhetik őket.⁸⁵

Ilyesfélék a lamiák, az incubusok és a succubusok, és hogy Melusina valószínűleg közülük tartozott, az nem teljesen képtelen felvetés.⁸⁶

Marcus véleménye szerint nem lehet a daimónok közül az egyiket férfinak, a másikat meg nőnek tekinteni, mivel a nemeknek ez a megkülönböztetése csak az összetett testekre lehet érvényes, a daimónok teste egyszerűek.⁸⁷ Mindazonáltal nem képes a daimónok minden egyes fajtája mindkét nem alakját tetszése szerint felöltöni, hanem a tüzesek és légiesek számára könnyen megadatik az a képesség, hogy amit csak képzeletük megfog, bármivé átformálják magukat; a földalattiak viszont sötét démonok, mivel fantáziájuk egy sűrű és lomha test szűk terébe van bezárva, nem képes az alakok olyan változatosságát előállítani, amelyet a többiek.⁸⁸

A vizesek és amelyek a föld nedves felszínét lakják, elemük lágysága miatt a leginkább a nőkhöz válnak hasonlónak. Ebből a fajtából valók a naiádok, a dryadok.⁸⁹ Amelyek viszont víztelen és száraz helyeken laknak, mivel testük szárazabb, férfiaként jelennek meg, vagy szatírokként vagy *onoscelus*okként,⁹⁰ számárlábakkal, faunokként, silvanusokként és incubusokként. Róluk Ágoston elmondja, hogy a tapasztalatai alapján sokról szerzett tudomást, amelyek rászedték az asszonyokat, megkívánták és ágyba vitték őket.⁹¹ Bizonyos démonok, akiket a gallok *dusius*oknak neveznek, különösen ezt a vágyukat igyekeznek kielégíteni.

⁸⁵ Calcidius: In Platonis Timaeum commentarius, II. 134–135., 196–197.

⁸⁶ A lamiákról (vérszívó női kísértetek) lásd az előző fejezetet; az incubusok a lidércek, akik „megnyomják” az embert; a succubusok az „ágyasok”, amelyek áldozatukat megigézve azokkal együtt háltnak. Melusina az európai folklór, főként Franciaország, Luxemburg és Németalföld női szellemalakja, aki folyóban vagy szent kútban él, teste derékig női test, alteste hal- vagy kigyófarokban végződik. Olykor szárnyakkal vagy két farokkal is ábrázolják.

⁸⁷ A fejezet végéig lásd Rhodiginus: Lectionum antiquarum... I. 27.

⁸⁸ Psellos: De operatione daemonum, 30–31. Ficino 1576: 1942–1943.

⁸⁹ A naiádok a görög mitológia forrásnimfái, források, kutak, erek, csermelyek, patakok istennői, a drüádok a fák nimfái, különösen a tölgyeké, amit a nevük eredete is mutat: a δρῦς jelentése ’tölgyfa’. Életerejük ahhoz a fához kötődött, amelyben laktak.

⁹⁰ Az eredetiben két görög kifejezés egybegyűrt változataként hímnemként értett *onoscelus* áll. (Nem létező latin szó.) Empúsára, a nőnemű manóra használták az ὄνοκωλος és az ὄνοσκελις kifejezést is, mindkettő jelentése öszvérlábú nőalak.

⁹¹ Augustinus: Isten városáról, XV. 23.

20. FEJEZET. A GONOSZ DÉMONOK ZAKLATÁSA ÉS A JÓ DAIMÓNOK NYÚJTOTTA VÉDELEM

A teológusoknak az az általános véleménye, hogy a gonosz démonoknak olyan a természete, hogy egyformán gyűlölik az isteneket és az embereket.⁹² Ezért az isteni gondviselés főként tisztább és hozzánk közel álló daimónokat állított, és bennünket mintegy pásztoraink vagy vezetőink gondjaira bízott, hogy nap mint nap segítsenek, és a gonosz démonokat tartsák tőlünk távol, zabolázzák meg, és ártalmatlanítsák őket, hogy ne árthassanak nekünk úgy, ahogy akarnak, ahogy a *Tóbiás könyvében* is olvassuk,⁹³ hogy Rafael elfogta az Asmodeus nevű démont, és Felső-Egyiptom sivatagában engedte szabadon. Róluk mondja ezt Hésiodos:

Isteni őrzőt rendelt harmincezret a földre
Zeusz, hogy az ember minden lépésére vigyázzon,
minden gaztettet meglátnak s őrzik a törvényt,
míg magukat köd leplezi, úgy járják be a földet.⁹⁴

Ugyanis egyetlen fejedelem, egyetlen tehetős ember sem maradna sértetlen, egyetlen asszony sem őrizhetné meg tisztán a szemérmét, egyetlen ember sem juthatna el az Istentől neki szánt célhoz a tudatlanság e völgyében, ha a jó daimónok az őrizetünkre ott nem állnának, vagy ha a gonosz démonoknak megengednék, hogy a gonosz emberek akaratának eleget tegyenek.⁹⁵

Amint tehát⁹⁶ a jó daimónokból minden egyes ember számára el van rendelve a saját őrzője, aki az ember szellemét megerősíti a jóra, úgy a rosszak közül is kapunk egy ellenséget, amelyik a testet és annak bujaságát uralja; és a jó őrző helyettünk küzd a szellemünkért az ellenség és a test ellen. Az ember pedig középen áll ezen küzdő felek között, és az ő kezében a döntés – annak adja a győzelmet, akinek akarja.

Tehát nem vádolhatjuk az angyalokat, hogy azokat a népeket, akik hittek bennük, nem vezetik el Isten igaz megismeréséhez, az igaz hithez és valláshoz, hogy engedik, hogy hibázzanak és helytelen kultuszba süllyedjenek, hanem azok hibájául kell felróni, akik önként letértek a helyes ösvényről, ragaszkodva az eltévelyedés szellemeihez, s az ördögnek adják a győzelmet. Ugyanis az ember kezében van, hogy kihez kíván ragaszkodni, és kit kíván győzelemre juttatni. „Aki legyőzi az

⁹² Psellos: *De operatione daemonum*, 29. Ficino 1576: 1941.

⁹³ *Tóbiás* 8:3.

⁹⁴ Hésiodos: *Munkák és napok*, 252–255. Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása. Vö. Eusebius: *Praeparatio evangelica*, V. 36. 2. Reuchlin 1517: sig. O5r.

⁹⁵ Alverniates: *De universo*, I. 1. 46.

⁹⁶ Innen a Júdásról szóló idézetig lásd Zorzi: *De harmonia mundi totius cantica tria*, III. 3. 5. ff. 33v–34r; III. 5. 2. f. 52v.

ellenséges démont, annak az a szolgálja lesz”,⁹⁷ és ha legyőzték, azontúl mást már nem képes megtámadni, mint a darázs, amely elvesztette fullánkját. Emellett a nézet mellett Órigenés is felsorakozik a *Princípiumokról* című könyvében,⁹⁸ ahol arra a következtetésre jut, hogy a szentek, amikor a gonosz démonok ellen küzdenek, és legyőzik őket, meggyengítik azok seregét, hogy annak, akit már legyőztek, ne legyen többé lehetősége azután másokat zaklatni.

Tehát ahogy minden egyes ember számára adatott egy jó szellem, úgy adatott egy gonosz szellem is, közülük mindkettő egységre törekszik szellemünkkel, és igyekszik magához vonzani és elegyedni vele, mint ahogyan a víz és a bor elegyedik. A jó a hozzá illő jócselekedeteken keresztül minket az angyalokkal egyesítve alakít át, amint Keresztelő Jánosról meg van írva Malakiásnál: „Íme elküldöm angyalom a te színed elé”.⁹⁹ Az átalakulásról és az egyesülésről másutt ez áll: „Aki pedig az Úrral egyesül, egy Lélek övele”.¹⁰⁰ A gonosz démon is a gonosz cselekedeteken át magához hasonlóvá igyekszik bennünket tenni, és magához igyekszik láncolni, ahogy Júdásról mondja Krisztus: „Nem tizenkettőt választottam ki közületek? Egy közületek mégis ördög.”¹⁰¹ Ez az, amiről Hermés beszél: amikor a daimón az emberi lelket befolyásolja, a saját gondolatának magjait veti el benne.¹⁰² A lélek pedig az efféle magokkal teleszórva ezzel az ihlettel viselőssé válik, és csodálatos dolgokat szül, bármilyen is a daimónok feladata. A jó daimón ugyanis, amikor befolyásával felszenteli a lelket, felemeli azt a bölcsesség fényéhez; a gonosz démon viszont rosszasággal itatja át a lelket, tolvajlásra, emberölésre, kéjelgésre ösztökéli, és mindenre, ami csak a gonosz démonok tevékenysége.

A jó daimónok (ahogy Iamblichos mondja), tökéletesen megtisztítják a lelkeket, s azontúl mindegyiktől más ajándékot kapunk; a jelenlétükkel ők adnak testünknek egészséget, erényt a lelkünknek, értelmünknek biztonságérzetet, elhárítják azt, ami bennünk halált okozna, segítik hevünket, hogy hatékonyabban működjön a szervezetünk, és értelmes lelkünket mindig harmóniával és fénnel töltik meg.¹⁰³

Azon viszont,¹⁰⁴ hogy vajon sok őrzője van-e az embernek, vagy csak egy, vitatkoznak egymás között a teológusok; mi úgy véljük, több, hiszen a Próféta ezt mondja: „Mert angyalainak parancsol felőled, hogy minden utadon őrizzenek”.¹⁰⁵ Ezt pedig Jeromos tanúsága szerint nemcsak Krisztusra, de minden egyes emberre

⁹⁷ 2 Péter 2:19.

⁹⁸ Órigenés: Kelsos ellen, VIII. 44.

⁹⁹ Malakiás 3:1.

¹⁰⁰ 1Korinthosi 6:17. János 6:70.

¹⁰¹ A *diabolus* eredeti jelentése, mint fentebb szerepelt, 'rágalmazó'.

¹⁰² Corpus Hermeticum, IX. 3–4; X. 20–21. Hermész Trismegisztoz bölcsessége, 88–90; 105.

¹⁰³ Iamblichos: De mysteriis, II. 6. 81. Ficino 1576: 1880.

¹⁰⁴ A bekezdés végéig lásd Zorzi: De harmonia mundi..., III. 5. 5. f. 54r; I. 8. 7. f. 171v; I. 3. 4. ff. 41v–42r.

¹⁰⁵ Zsoltárok 91:11.

is kell érteni.¹⁰⁶ Tehát minden embert, akik hozzájuk méltónak bizonyultak, különféle szellemek segítik, irányítják és vezetik az erények, érdemek és a méltóság egyes fokaira. Akik pedig méltatlanok, azokat úgy a gonosz, mint a jó szellemek egyaránt letaszítják és lelökik a legmélyebb nyomorba, aszerint, ahogy azt a gonosz cselekedeteik megkívánják. Akik viszont a magasabb rendű angyaloknak jutottak, azok előnyt élveznek más emberekkel szemben, mert azok az angyalok, akik gondoskodnak róluk, felemelik őket, és a többieket alájuk rendelik valamely titkos erő révén, amelyet bár egyikőjük sem érzékel, mégis azt érzi, hogy alá van vetve valamiféle előjáró jármának, amitől nem tud könnyen megszabadulni, sőt fél tőle és tisztelettel van az iránt az erő iránt, amelyet a feljebbvalókba a fentebbi angyalok öntenek, az alsórendűeket pedig egyfajta félelemmel töltik el, hogy tiszteletteljes félelemmel tekintsenek feljebbvalóikra.

Úgy tűnik, Homéros is ezen a véleményen volt, amikor azt mondta, hogy a Zeustól született Múzsák elválaszthatatlan társaikként mindig ott állnak a Zeustól született királyok mellett, és hogy ők teszik ezeket a királyokat tiszteletreméltóvá és fenségessé.¹⁰⁷ Ugyanígy azt olvassuk,¹⁰⁸ hogy Marcus Antonius egykor nagyon jó barátságot kötött Octavianus Augustusszal, és gyakran szoktak együtt játszani.¹⁰⁹ Azonban mivel mindig Augustus lett a nyertes, egy mágus ezekkel a szavakkal figyelmeztette Marcus Antoniuszt: „Mi dolgod neked, Antonius, ezzel az ifjúval? Menekülj előle és kerüld el, mert ámbár te korban megelőződ, nagyobb tapasztalattal rendelkezel a dolgokban, előkelőbb születésű vagy, és sokak hadvezéréként számos háborút viseltél, mégis ennek a fiúnak a géniusza¹¹⁰ borzadással tölti el a te géniuszodat, és a te szerencséd meghajol az ő szerencséje előtt. Ha nem menekülsz messze előle, úgy tűnik, mindened az ő kezébe kerül.”

Nemde az előjáró hasonlít a többi emberhez?¹¹¹ Hogyan félnének és néznének fel rá a többiek, ha nem isteni eredetű félelem emelné ki, és a többiekbe félelmet ültetve nyomná el őket, hogy őt mint fejedelmüket tiszteljék? Ezért igyekeznünk kell, hogy megtisztulva helyesen cselekedjünk, és az emelkedett dolgokat kövessük, és a megfelelő időt és helyet kiválasztva az emelkedettebb és hatalmasabb angyalok fokozatával kerüljünk összeköttetésbe, akik rólunk gondoskodnak, és így méltán kerüljünk mások fölé.

¹⁰⁶ Jeromos: A Zsoltárokhoz, 91. 11.

¹⁰⁷ Homérosi himnuszok, XXV.

¹⁰⁸ Rhodiginus: *Lectionum antiquarum*..., I. 31.

¹⁰⁹ Plutarchos: *De Romanorum fortuna*, 7. 319F–320A.

¹¹⁰ A *genius* a római hitvilágban az egyén védőszelleme, jellemzően a családapáé, eredetileg annak nemzőerejével volt egyenlő.

¹¹¹ Zorzi: *De harmonia mundi*..., I. 3. 4. ff. 41V–42r.

BIBLIOGRÁFIA

FORRÁSOK

- Beroaldo, Filippo: *Commentarium in Asinum Aureum* Apulei. Bologna: Benedetto Faelli, 1500.
- Crinito, Pietro: *De honesta disciplina*, ed. C. Angeleri. Roma: Bocca, 1955.
- Frazer-Imregh Monika (ford.): H. C. Agrippa von Nettesheim: Titkos bölcsesség, részletek a II. könyvből = Új Forrás 31 (2024) 9.sz., 9–13.
- Uő: H. C. Agrippa von Nettesheim: Titkos bölcsesség, III. Ajánlás, 1–3. fej. = Orpheus Noster 16 (2024) 2. sz. 107–115.
- Uő: H. C. Agrippa von Nettesheim az emberi lélekről és az ember méltóságáról. Titkos bölcsélet, III. könyv, 37–40. fej. = Orpheus Noster 16 (2024) 4.sz., 93–99.
- Uő: H. C. Agrippa von Nettesheim: Titkos bölcsesség, II. könyv, 31–32. fej. = Orpheus Noster 17 (2025) 1.sz., 83–87.
- Uő: H. C. Agrippa von Nettesheim: Titkos bölcsesség, A szertartásos mágiáról, a vallásról és a babonáról (DOP III, 4–9.) = Orpheus Noster 17 (2025) 2.sz., 88–100.
- Uő: H. C. Agrippa von Nettesheim: Titkos bölcsélet – A világlelek szerepe (részletek a II. könyvből), Magyar Filozófiai Szemle, LXVIII. évf., 2024/3, 305–316. DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19759>
- Uő: Cornelius Agrippa Isten tíz legszentebb nevéről, (DOP II, 10.) = Antikvitás és Reneszánsz 16 (2025) 2.sz., kiadás alatt.
- Hermész Trismegisztosz bölcsessége, ford. Hamvas Endre Ádám, László Levente, Tar Ibolya. Budapest: Helikon, 2021.
- Órigenész: A princípiumokról, I–II, ford. Pesthy Monika, Kránitz Mihály, Somos Róbert. Budapest: Kairosz, 2003.
- Perrone Compagni, Vittoria (ed.): H. C. Agrippa von Nettesheim: *De occulta philosophia*. Leiden – New York – Köln: Brill, 1992.
- Pico della Mirandola, Giovanni: *Conclusiones nongentae*. Le novecento Tesi dell'anno 1486, a cura di A. Biondi. Firenze: Olschki, 1995.
- Pistorius, Johannes: *Artis cabalisticæ scriptores*. I. Basileae: Sebastianus Henricpetri, 1587.
- Reuchlin, Johann: *De verbo mirifico*. München: Saur, 1993.
- Reuchlin, Johann: *On the Art of the Kabbalah: De arte cabalistica libri III*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1993.
- Reuchlin, Johann: *La Kabbale: De arte cabalistica*, trad. par François Secret. (Latin fac-similé de l'édition original publ. à Haguenau en 1517 et français). Milano–Paris: Archè, 1995.
- Rhodiginus, Coelius (Ludovico Celio Ricchieri): *Lectionum antiquarum libri XV*. Venetiis: Aldus Manutius, 1516.
- Riccio, Paolo: *In Apostolorum symbolum iuxta peripateticorum dogma dialogus*. Papiae: Bernardenus del Garaldis, 1517.
- Zambelli, Paola: (ed.), Cornelio Agrippa: *Testi scelti, Testi umanistici su l' ermetismo*, ed. E. Garin et alii. Roma: Bocca, 1954.
- Zorzi, Francesco: *De harmonia mundi totius cantica tria*. Venetiis: de Vitalibus, 1525.

SZAKIRODALOM

Dureau, Yona – Vénuat, Monique: Francesco Giorgio's De harmonia mundi. Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press 2011.

Frazer-Imregh Monika (ford.): H. C. Agrippa von Nettesheim De occulta philosophiája eddigi magyar fordításainak értékelése és rövid kutatástörténet, Magyar Filozófiai Szemle, 17 (2024) 3. sz., 296–304., <https://doi.org/10.70510/mfsz.19758>

DISPUTA

SZENT ÁGOSTON: VALLÁS- ÉS FILOZÓFIATÖRTÉNETI VÁZLAT

KENDEFFY GÁBOR

Ágoston, Szent (Aurelius Augustinus), filozófus, teológus (354 Thagaste [ma: Souk-Ahras, Algéria]–430 Hippo [ma: Annaba, Algéria]).¹

I. ÉLETE, MŰVEI

Ágoston édesanyja, (Szent) Mónika keresztény volt, apja élete végéig hittanonc (katekumenus) maradt. Grammatikát és retorikát tanul Madaurában és Carthagóban. Cicero filozófiai dialógusai felkeltik érdeklődését a filozófia iránt és beavatják az antik, különösen a hellenisztikus filozófiai hagyományba. A főként Tertullianus, Cyprianus és Lactantius nevével fémjelzett afrikai kereszténység nem vonzza, viszont 374-től 9 éven át egy dualista és csak testi szubsztanciát elismerő vallási irányzat, a manicheizmus híve. Az irányzatból kiábrándulva 383-ban Rómába, onnan 384-ben Mediolanumba (Milano) utazik. Erre az időre tehető rövid „szkeptikus” korszaka, amit Cicerónak az akadémiai szkepticizmust közvetítő dialógusai ihlettek. Ezután megismerkedik a pogány neoplatonizmussal (elsősorban Plótínossal és Porphüriosz műveivel), és bizonyos mértékig – elsősorban Ambrus milánói püspökön, de talán más forrásokon keresztül is – a keresztény platonikus hagyománnyal. 386 őszén tér meg és 387 tavaszán veszi fel a keresztséget Ambrus püspöktől. A két esemény között születnek első művei, az úgynevezett cassiciacumi dialógusok, amelyek egy a második századi középső platonikus keresztény apologetákra (például Iusztinoszra) és az alexandriai iskolára (leginkább Alexandriai Kelemenre és Órigenészre) emlékeztető, intellektuális kereszténység filozófiai és egzisztenciális programját fejtik ki dialektikai gyakorlatoztatás révén (*A boldog életről; A rendről, Az akadémikusok ellen*). Ennek a programnak a lélekfilozófiai részét kezdik megvalósítani a további, még 391 előtt született, részben már manicheus-ellenes írások. (Pl. *Beszélgetések*

¹ A szerző Dr. habil. Kendeffy Gábor, Károli Gáspár Református Egyetem, Hittudomány kar, Filozófia Tanszék. Jelen tanulmány a *Magyar Filozófiai Enciklopédia* számára készített „Szent Ágoston” szócikk bővített szövege. A MAFE projektumához lásd: „Szemelvények a *Magyar Filozófiai Enciklopédiából*”, in *Vallástudományi Szemle* 17/1 (2021) 101–146.

önmagammal; *A lélek halhatatlanságáról; A lélek nagyságáról; A szabad akaratról; A Teremtés könyvéről a manicheusok ellen; A zenéről; A tanítóról; Az Igaz vallásról*); 388/9-ben visszatér Észak-Afrikába és szülővárosában monasztikus közösséget alapít. 391-től pap Hippóban. Ettől kezdve még elmélyültebben tanulmányozza a Szentírást, kiemelten a páli leveleket. (pl. *A római levél bizonyos kérdéseinek magyarázata; Elkezdett Római levél kommentár; A galatákhoz írott levél magyarázata; 83 különböző kérdésről*). Ekkor születnek első fontos etikai és antropológiai írásai (*A szabad akaratról* 2–3. könyv; *A keresztény tanításról* 1. könyv; *A házugságról*), valamint további manicheus-ellenes művek (pl. *A hit hasznosságáról; A két lélekről a manicheusok ellen*). Erre az időszakra tehetőek első szentbeszédei. 396-ban Hippo püspökévé szentelik. Ebben az évben íródik kegyelemtani fordulatának dokumentuma, a *Különböző kérdésekről Simplicianushoz*, amelyben a Római levelet értelmezve ugyan technikai értelemben nem tagadja a szabad akaratot, azt azonban igen, hogy az ember dönthetne másképp, mint ahogy dönt. Isten ugyanis, aki minden lehetséges érdemet megelőzően elhatározta, hogy kit tesz igazzá és üdvözít, továbbá előre tudta, hogy ki miféle és milyen intenzitású elhívásra fog pozitívan válaszolni, csak azokat hívta el megfelelő módon, akiket üdvösségre szánt. 396 és 411 között mind vitairatokban, mind személyes vitákon bírálja most már nemcsak a manicheus tanítást (*A jó természetéről; Faustus ellen*), hanem a donatisták nézeteit is, akik az átadott szentségek, így a püspökszentelés érvényességét is az átadó személyétől tették függővé, és ezzel a tiszta és izolált egyház ideálja mellett törtek lándzsát. (l. pl. *A keresztségről a donatisták ellen; Válasz Petilianus levelére; 185. levél*). Ekkor írja a *Vallomásokat* (397–400), ami egy egyes szám első és második személyben megfogalmazott önéletrajzi ima keretében kutatja a rossz eredetével, az emberi akarral, a lélek és Isten kapcsolatával kapcsolatos filozófiai kérdéseket. Több robosztus mű keletkezése átível a következő 411-es korszakhatáron: ilyen a keresztény kozmológiát és antropológiát kifejtő *A Teremtés szószerinti magyarázata; A Szentháromságról*, amely az egy lényegű, három személyű Isten nyomait kutatja az alacsonyabb emberi létevékenységekben, képmását pedig az értelemben: a *Zsoltármagyarázatok; A János evangélium magyarázata; János párthusokhoz írott levelének magyarázata*. A 411 és 354 közötti korszakot a Pelagiusszal és tanítványaival folytatott vita fémjelzi, akik az isteni kegyelmet elsősorban a szabad akarat és a mózesi törvény ajándékaiban látták és tagadták az eredendő bűnt. Ágoston vitairaiban a *Simplicianushoz* írott 396-os művében kifejtetteket továbbgondolva amellett érvel, hogy az egyéni üdvösségtörténet minden szakasza az isteni kegyelemtől függ, ez azonban nem jelenti azt, hogy az egyén a kegyelemre ráhagyatkozva lemondjon a döntésről, az erőfeszítésről. (*A lélekről és a betűről; A természetről és a kegyelemről; A feddésről és a kegyelemről; A szentek eleve elrendeléséről*). A pelagiánus Iulianusszal szemben igyekszik tisztázni, hogy az eredendő bűnre és a predesztinációra vonatkozó elmélete egyenlő távolságra van Pelagius optimista antropológiájától és az önálló rossz

szubsztanciát állító, szélsőségesen aszketikus manicheus dualizmustól. (*Iulianus ellen; Iulianus elleni befejezetlen mű; A házasságról és a nemi vágyról.*) Az *Az Isten városáról* (413–426/7) megírását közvetlenül az motiválta, hogy 410-ben Alaric gót serege kirabolja Rómát. A mű két fő célja: (1) cáfolni azt a pogány vádat, hogy a kereszténység felemelkedése lenne a birodalmat ért katasztrófa oka; (2) a keresztények számára annak kimutatása, hogy Róma pusztulása az igazi történelemben, vagyis az üdvtörténetben nem jelent fordulópontot.

II. TANÍTÁSA

A legfőbb jó. Ágoston a hellenisztikus hagyomány nyomán a filozófia legfőbb célját a boldogságban látta. A boldogságot részben Isten birtoklásaként és *élvezet*eként (*frui*) határozza meg – mindkettő az isteni lényegben való legmagasabb fokú részesedést és a fiatalkori művekben még elsősorban Isten megismerését jelenti. (*A boldog életről* 4,34; *A keresztény tanításról* 1, 3,3–4,4.) Többen intellektualista egoizmussal vádolták azt az elméletét, miszerint egyedül Istent szabad *élveznünk* (*frui*) – vagyis úgy birtokolnunk, hogy önmagáért szeretjük –, minden egyebet csak *használnunk* (*uti*) szabad – vagyis úgy birtokolnunk, hogy csupán eszköznek tekintjük más dolgok birtoklásához. Véleményük szerint ezzel az egyházatya a felebarátot eszközzé fokozza le egy egyszemélyes intellektuális élmény szolgáltatásában.² A képet azonban árnyalja, hogy Ágoston Isten élvezetét valójában nem tekinti egyszemélyes élménynek. Felfogása szerint Isten nem a *részekre osztható*, s így *magántulajdonként elsajátítható dolgok* (*privata*) közé tartozik, amelyeket csak versengve, zéró összegű játszmában birtokolhatunk – ilyen minden testi, időbeli dolog –, hanem a *megosztható, közös dolgok* (*communio*) közé, amelyek versengés nélkül érhetők el és őrizhetők meg. Mivel az oszthatatlanul egységes Isten lényege maga a megosztás, a szeretet, az ember csak közösségben közelítheti meg.³

Hit, tudás, filozófia. Fiatalkori műveiben Ágoston a hit jelentőségét elsősorban abban látta, hogy Isten megismerésének előfeltétele. A testetlen, pusztán értelemmel felfogható Istent ugyanis csak úgy ismerhetjük meg, ha elfordulunk a megszokott testi képzetektől a testetlen dolgok felé. Ezt egy erkölcsi és egy intellektuális megtisztulás teszi lehetővé: az előbbi a hit biztosítja, az utóbbit a szabad tudományok, elsősorban a matematikai tudományok. Nem is akármilyen hitre van szükség, hanem arra, amelyik a Szentírás tartalmára, és azon belül is Isten fiának emberré válására és megváltó hatalmára vonatkozik. Ágoston szerint csak ez képes megadni

² Pl. Vidrányi: Megjegyzések Augustinushoz, 310.

³ *A szabad akaratról* 2. k.; 83 különböző kérdésről, 79. kérdés; vö. Madec, G.: Le communisme spirituel; Torchia: The Commune/Proprium, 356–363.

az érzelmi motivációt ahhoz az életformaváltáshoz, amit az erkölcsi megtisztulás jelent (*A hit hasznosságáról* 17, 35). A keresztény hit emellett meghatározza azt is, hogy mit kell a filozófiai kutatás során megérteni: ami a Szentírásban olvasható. Ebből következik Ágoston számára az is, hogy az igazi filozófia két tárgya: a lélek és Isten (*Önmagammal való beszélgetések* 1, 2). A szeretet kettős parancsának ágostoni, platonikus értelmezése szerint ugyanis – , amely az embert a lélekkel azonosítja – ezt a kettőt kell szeretnünk. A 390-es évek közepétől Ágoston hitfogalma jelentősen megváltozik. A hitet már nem elsősorban Isten megismerésének feltételeként, hanem a Krisztus hatalmára való teljes ráhagyatkozásként jellemzi, ami a helyes cselekvést és az igaz emberré válást, az *Istenhez tapadást* teszi lehetővé. Az antipelagianus művekben pedig Ágoston egy olyan érett hitről is beszél, ami a Szentlélek kiadásának a következménye és már nem is választható el Isten és az isteni igazságosság szeretetétől, az *Istenhez tapadástól*. Ezt nevezi az Istenben/Krisztusban való hitnek, megkülönbözteti mind az Isten/Krisztus létére (*Deum/Christum credere*), mind az Isten szavainak igazságára vonatkozó hittől. (*Zsoltármagyarázatok* 77, 8.)

Istenről. Ágoston programadó fiatalkori műveiben a lélek ismeretét időben Isten megismerése elé ütemezi – mivel az Isten szemlélete felé vezető út az önismereten keresztül vezet – , ugyanakkor már lélekfilozófiájában is támaszkodik egy platonikus, ugyanakkor személyes és bibliai ihletésű istenfogalomra. Eszerint Isten elsősorban létező és ugyanakkor egy – a két állítmány közötti logikai ellentmondások (l. Platón: *Parmenidész* 137C–166C) nem kerülnek be az egyházatya látókörébe. Az egység egyik aspektusából, az oszthatatlanságból következik Istennél a térbeli és időbeli kiterjedés hiánya; az előbbi implikálja a testetlenséget, s így azt is, hogy érzékileg nem, csak értelemmel fogható fel, az utóbbi pedig azt, hogy változhatatlan. Isten oszthatatlanságából következik az is, hogy nem különböztethetők meg benne képességek (pl. értelem és akarat), sem tulajdonságok (pl. igazságosság és jóság). Ugyanakkor Ágoston szerint az egylényegű Isten azonos a platonikus értelemben vett intelligibilis világgal, a formák (=ideák) összességével. Isten időtlenségéből következik az is, hogy nem különböztethető meg egy olyan idő, amikor még nem teremtett és egy olyan, amikor már teremt vagy már túl is van a teremtésen. Tehát a világot az idővel együtt teremtette. (*Vallomások* 11, 13,15–13,16.). Az értelmes és a testi természeteket Isten az intellektuális anyagból és a testi anyagból hozta létre, amelyeket azonban a semmiből teremtett. Az anyag nem a szó szokásos értelmében vett létező, mivel nem részesedik az isteni formákból, ami a létezés feltétele a teremtett dolgoknál, hanem „szinte semmi”: olyan létező, aminek egyetlen tulajdonsága a forma befogadásának képessége (*capacitas*). Isten mindenütt jelenvaló a világban, de mivel oszthatatlan, oly módon, hogy a világ minden egyes részében teljes egészében van jelen. A teremtető Isten időbelisége és a világ időbelisége közötti ellentmondás megoldására Ágoston kidolgozza – a sztoikus *logoi szpermatikoi*

(ész-magvak) tanítás platonikus áthangszerelésével – az úgynevezett oksági formák (*rationes causales*), más néven időbeli (*temporales*) vagy magszerű formák (*rationes seminales*) elméletét. Ezeknek az immár teremtet formáknak Ágoston két szintjét különbözteti meg: Isten az érzéki világ megteremtésekor először az elemekben rejtette el a belőlük kialakuló aktuális teremtet világ magszerű formáit, ám ez a világ azóta is változott és változik, ami megint csak a bennük rejlő magszerű formáknak köszönhető. (*A teremtés könyvének szó szerinti értelmezése* 4, 33, 51–52.; 6, 9, 16–17; 6, 14, 25; 9, 17.; *Kérdések a Heptateukhoszról* 2, 21.) Az oksági formák az isteni bölcsesség lenyomatai (*vestigia*) a teremtet világban, mely általuk utánozza Isten létét és egységét. (*A szabad akaratról* 2, 14, 41–44.; *Az igaz vallásról* 32, 60.; *A Szentháromságról* 11, 1) Az időbeli formák megteremtése ugyanaz az isteni aktus a filozófusnál, mint az, amit az idő megteremtésének nevez.

A lélek alaptulajdonságai. A lelket Isten teremtette a semmiből és inkább létezik, mint a test, de kevésbé, mint Isten; inkább egy, mint a test, de kevésbé egy, mint Isten. Egysége abban nyilvánul meg, hogy térbelileg oszthatatlan, tehát térbeli kiterjedéssel nem rendelkezik – akárcsak Isten –, ennél fogva testetlen. (*A teremtés könyvének szó szerinti magyarázata* VII. 14, 20.; 20, 26.) Egyszerűségéhez tartozik még, hogy képességeit egyetlen személyben fogja össze, amire vonatkoztatva egyáltalán beszélhetünk ezekről a képességekről. (*Az igaz vallásról* 18; *A Szentháromságról* 15, 22, 42.). Ez a perszonális egység talán leginkább a később tárgyalandó lelki erőfeszítésben (*intentio animi*), a figyelem alapvető irányában ragadható meg. Ezzel szemben a lélek „sok” voltának legfontosabb összetevői: időbeli kiterjedéssel rendelkezik, hiszen változik: egyszer vidám, egyszer szomorú, egyszer nem tud valamit, máskor igen. (*A teremtés könyvének magyarázata a manicheusok ellen* II. 8, 11.; *A lélek halhatatlanságáról* 7.; *Az igaz vallásról* 18); továbbá Istennel ellentétben megkülönböztethetők benne különböző funkciók és tulajdonságok, ráadásul mind a lelki funkciók, mind a tulajdonságokon között ellentmondások léphetnek fel. (*A lélek nagysága* 8, 9; 14, 23; *A Szentháromságról* 6, 6, 8.).⁴ Ágoston az oszthatatlan léleknek olykor két funkcióját különbözteti meg: a racionális és az irracionális „lélekrészt”. Az előbbi magában foglalja az intelligibilis dolgokra irányuló szemlélődő képességet, a diszkurzív értelmet és az emlékezetet, az utóbbi pedig felosztható vegetatív funkciókra, és olyanokra, melyekben osztozik az állati és emberi lélek (érzékelés, mozgás, törekvés-kerülés, fajfenntartás). Máskor a lélek neoplatonikus típusú hármas felosztásából indul ki, mely szemlélődő értelemről, gyakorlati értelemről és egy érzékelő-éltető funkcióról beszél. (*Faustus ellen* 22, 27; *A Szentháromságról* 12, 3, 3–4, 4; 12, 17–19).

A megismerés. Ágoston szerint a gyakorlati értelem megítéli az érzéki és az emlékezeti képeket az isteni formáknak a benne lévő lenyomatai alapján, amelyeket a szemlélődő értelem „lát” az isteni Igazság fényében. (*A szabad akaratról* 2, 9, 26;

⁴ Hölscher: *The Reality of the Mind*, 11, 25.

A *Szentháromságról* 12, 15, 24) Amikor Ágoston isteni megvilágosításról (*illuminatio*) beszél (*Vallomások* 9, 4, 10.), hol arra a teremő aktusra kell gondolnunk, amellyel Isten belénk helyezte az örök formák lenyomatait – amelyek nem propozíciókat, hanem matematikai, morális vagy esztétikai normákat, iránymutatásokat tartalmaznak –, hol pedig arra az isteni jelenlétéből fakadó segítségre, amelynek révén ezek az igazságok aktualizálódnak, azaz tudatosodnak bennük (*Vallomások* 4, 15, 25; *A Szentháromságról* 4, 2, 4.).⁵ Az utóbbi értelemben vett megvilágosításnak fokozatai vannak, amelyek egészen a túlvilági boldogító istenlátásig vezethetnek. Ezt Ágoston olykor Isten tanító tevékenységként írja le, miközben minden külső tapasztalatot, hatást vagy akár oktatást pusztán figyelmeztetésnek minősít (*A tanítóról* 11, 38–12, 40). A tapasztalati megismerésben mindig megenged valamiféle bizonytalanságot, ennyiben hű maradva az akadémiai szkepticizmushoz. Másfelől a szkeptikusok ellen legfőbb fegyvere a Descartes-i „Gondolkodom, tehát vagyok”-ot megelőlegező „ha csatlakozom, vagyok” (*Si fallor, sum*) argumentum (*A szabad akaratról* 2, 3, 7; *Az igaz vallásról* 39, 73; *A Szentháromságról* 15, 12, 21; *Az Isten városáról* 11, 26). Ez annak megengedéséből indul ki, hogy az érzéki világra vonatkozó szkeptikus érvek (illúzió-argumentum, álom-argumentum, örölség-érv) igazak, és éppen a csatlakozás és a kételkedés tényéből következtet arra, hogy a „tudom, hogy létezem” állítás szükségszerűen igaz. Nem csatlakozhatnak és nem kételkedhetnek ugyanis, ha legalább mint csatlakozó és kételkedő nem léteznék. Ez az állítás nem terjed túl a gondolkodó szubjektum határain és ezeken a határokon kívül nem következik belőle semmilyen más kijelentés. Például az sem következik belőle, hogy tudnám, hogy ki vagyok. Ágoston az önismeret bizonytalanságát azzal szemlélteti, hogy gyakran nem tudjuk, mire emlékszünk s mire nem, ahogy azt sem, hogy mit milyen mértékben akarunk. (*A lélek természete és eredete*, 4, 7, 9–12; *Vallomások* 10, 5, 7; 8, 15–21, 31). A tudás folytathatósága logikailag nem garantált.⁶

Az idő mint a lélek „szétfeszülése”. Ágoston kiindulási pontja ez a kérdés: mit mérek, amikor az időt mérem, és hosszúnk vagy rövidnek találom azt. Az elmúlt idő már nincs, a jövő még nincs, ezért ezeket nem mérhetem, mert csak az mérhető, ami létezik. (*Vallomások* 11, 14, 17.; 21, 27.). Pontosabban: az elmúlt időt a múltban mértem mint jelent, a jövő időt pedig a jövőben fogom mérni ugyancsak mint jelent. A jelenről elmondható, hogy „van” (*est*), mivel azonban végtelenül osztható, nem tesz eleget a mérhetőség azon követelményének, hogy kiterjedéssel rendelkezzen. (*Vallomások* 11, 15, 18–20; 21, 27.) Mivel azonban mérjük az időt, valamiféle kiterjedés (*distentio*) kell, hogy legyen (*Vallomások* 11, 23, 30.). Az időt az égitestek mozgásához kötő definíciók (Arisztotelész, Sztoa) nem adnak magyarázatot az idő mérésére, hiszen ez lehetséges akkor is, amikor az égitesteket nem érzékeljük. Marad az a

⁵ Vö. E. Gilson: *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 123skk.

⁶ Schumacher: *Divine Illumination*.

lehetőség, hogy az időt a lélekben mérjük, tehát az idő a lélek kiterjedése (*distentio animi*). Amikor az időt mérjük, valójában a lélek jelenvaló képzetait, tevékenységeit mérjük össze egymással: a „múlt” idő mérése az emlékezetre irányul, a „jelené” a figyelemre, a „jövőé” a várakozásra. Nem három idő van tehát, hanem a jelennek ez a három fajtája: az elmúlt dolgokra vonatkozó jelen(-idejű képzetek, illetve szemlélet), jelenvaló dolgokra vonatkozó jelen(-idejű képzetek, illetve szemlélet). Ezt valószínűleg nem ezt úgy kell értenünk, hogy tőlünk független idő nem létezik, és a dolgok egymásutánisága a lélek tudati funkcióira vezethető vissza. Ennek ellentmond egyebek között a magszerű vagy időbeli formákra vonatkozó ágostoni tanítás, valamint az a gondolat, hogy Isten a világgal együtt teremti időtlenül az időt is.⁷ Helyesebbnek tűnik a *distentio animi* kifejezést, ami a „lélek szétterjedése” vagy „szétfeszülése” kifejezésekkel is fordítható, nem az idő definíciójaként kell felfognunk, hanem mint a lélek ontológiai státuszának jellemzését. Ami a filozófust érdekli, az valójában nem az idő mibenléte, hanem a teremtett és bűnbeesett lélek természete.⁸ Ágoston szembeállítja az időbeli „szétfeszülést” (*distentio*) azzal a „ráfeszüléssel” (*intentio*), mely felváltja az üdvözült lélekben. Eszerint Isten közvetlen szemlélete időbeli lesz ugyan, de mivel örökkévaló lényegre irányul, nem jár az emlékezetre, figyelemre és várakozásra való szétदारaboltsággal (*Vallomások* 11, 29, 39).

Lélek és test viszonya. Ágoston ugyan az embert gyakran határozza meg értelmes, halandó élőlényként (Pl. *A rendről* 2, 31), ami lélekből és testből tevődik össze (*Az akadémikusok ellen* 1, 2, 5; *A Szentháromságról* 15, 11), de ezzel nem állítja a test és lélek szubsztanciális egységét. Az embert alapvetően a lélekkel azonosítja, ami használja a testet. (*Az egyház és a manicheusok erkölceiről* 1, 27, 52; vö. Platón, *Első Alkibiadész* (127e9–130d6)).⁹ A lélek magasabb rendű, mint a test, tehát a test nem hathat a lélekre (*A lélek halhatatlanságáról* 25; *A teremtés könyvének szó szerinti magyarázata* 12, 16, 33). A lélek figyel a testre és irányítja azt, azért nem marad előtte rejtve, ha a külső test a lélekhez tartozó testre hatást gyakorol. Mivel a bűnbeesés előtt ezek a hatások minimálisak, a lélek minimális figyelemmel képes volt működtetni a testet és levezényelni a saját és a külső test közötti kölcsönhatásokat. Így a lélek teljes érdemi figyelmét Istenre tudta összpontosítani. Ágoston szerint a bűnbeesés közvetlen hatása az volt, hogy a test elveszítette romolhatatlanságát. A romlékony test képes a külső testtől külső behatásokat szenvedni, amelyek a lélek számára megnehezítik a testi működések irányítását. A lélek az elhárítandó nehézségeket fájdalomként, sikeres elhárításukat gyönyörként érzékeli. Mindkettő fokozott figyelmet követel tőle. Mivel ez rendszeresen előfordul, a lélek figyelme Isten helyett tartósan a test felé fordul, és beidegződésévé válik a fájdalom elhárítása és a gyönyör keresése

⁷ Lacey: *Empiricism and Augustine's problems*, 223.

⁸ Flasch: *Was ist Zeit?*, 280sk.; O'Daly: *Augustine's Philosophy of Mind*.

⁹ O'Daly: *Augustine's Philosophy of Mind*, 54skk.

– olyannyira, hogy az előbbi a rosszal, az utóbbit a jóval azonosítja (*A zenéről* 6, 5, 10; 137. *levél* 2, 6). Ennek következtében nagy mértékben elfordul Istentől az időbeli világ felé, és a lélek alapvető állapotává válik a tehetetlenség (*difficultas*), vagyis az akaratgyengeség, amit Ágoston Pál apostolnak ezzel a kijelentésével jellemez: „arra, hogy akarjam a jót, van lehetőségem, de arra, hogy megtegyem, nincs” (Róma 7,18) (*A szabad akaratról* 2, 22, 63–65; 25, 74.). A „megtenni” szót, ahogy valószínűleg már Pálnál sem, az ágostoni kontextusban nem a fizikai végrehajtásra kell érteni, hanem arra az akaratú döntésre, amit a konkrét végrehajtástól már tényleg kizárólag külső akadályok választanak el.

Az akarat. A legtöbb kutató szerint Ágoston az akarat *felfedezője*, amennyiben ő jellemzi először az akaratot olyan önálló képességként, mely nem azonosítható sem a platonikus értelemben vett vágygal vagy szeretettel (*erősz*), sem az értelemmel.¹⁰ Ezt az értelmezést támasztja alá több olyan hely, amely az akarat forrását kizárólag egy másik, rá irányuló akaratban látja. Az akaratgyengeség, tehetetlenség diagnózisához kapcsolódik Ágostonnak az a gondolata – megelőlegezve Harry G. Frankfurt megkülönböztetését az elsődleges kívánság/akarás és a másodlagos akarás között,¹¹ hogy a végleges akaratú döntéshez és a kitartáshoz nem elég egy cselekedetet akarni, hanem magát az akarást is akarni kell.¹² Míg a *Szabad akaratról* című műben (1, 12, 25–13, 28) ez a felfedezés még elsősorban az akarat autonómiáját és a rossz szabad akaratú eredetét volt hivatott alátámasztani, addig a *Vallomásokban* (8, 8, 19–8, 10, 22) már a teljes rászorultságot az isteni kegyelemre. A jó akarat oly mérvű akarása ugyanis, amely azt tényleges cselekvő erővé teszi, az érett Ágoston szerint lehetetlen a kegyelem segítsége nélkül, tekintve, hogy a „másodlagos akarásnak” a testi beidegződés miatt számos szívós, a helyes elsődleges akarással ellentétes elsődleges akaráson kell úrrá lennie. Emellett az egyházatya néhány alkalommal platonikus módon úgy nyilatkozik, hogy magának az értelemnek, pontosabban a szemlélődő értelemnek van saját szeretete, törekvése, amely meghatározza az alsóbb „lélekrészek” tevékenységét, és a tulajdonképpeni praktikus döntést paradox módon ez a lélekrész hozza meg (83 *különböző kérdésről* 35,2; *A Szentháromságról* 12, 3, 3–4). Ha az akarat autonómiája alatt azt értjük, hogy ki-ki saját motivációi alapján dönthet, Ágoston még azokban a műveiben is kitart emellett, amelyekben tagadja, hogy dönthetnénk másképp, mint ahogy döntünk. Externalista predesztinációelmélete szerint ugyanis az isteni akarat a külső és belső ingereket (elhívást, figyelmeztetést) határozza meg, nem a jellemünket és a motivációinkat. (*Különböző kérdésekről Simplicianushoz* 1, 2, 13–14.)¹³

¹⁰ Dihle: *The Theory of Will*, 124–147; Kahn: *Discovering the Will*.

¹¹ Frankfurt: *Freedom of the Will*, 5–20.

¹² Stump: *Sanctification, Hardening of the Heart*, 395–420.

¹³ Vö. Lössl: *Augustine on Predestination*, 241–255.

A bűn. Ágoston a bűnbeesés lényegét a kevélységben (*superbia*) látja. Ennek legfontosabb definíciói az egyházatyánál: az ember a saját ura akar lenni; jobban szereti önmagát, mint Istent; a saját akaratát akarja megvalósulva látni és nem Istenét; Istent utánozza torz módon és vetélkedik vele; uralkodni akar embertársain, sőt az egész teremtett világon. (*A keresztény tanításról* 1, 23, 23; *Vallomások* 2, 13–14.; 96. beszéd, 2–3; *A Teremtés szószerinti magyarázata* 11, 6, 8; 11, 27, 34; *A Szentháromságról* 12, 9, 14; 11, 16–12, 17). Az értelmezők többsége szerint Ágoston ezt a bűnt tartja minden egyéb bűn alapjának is a bűnbeesett embernél.¹⁴

A szelf. Többen felhívták már a figyelmet arra, hogy Ágoston a lélek fordulatát befelé és felfelé egyes szám első személyű perspektívából írja le, és ezzel megalkot egy lényegénél fogva önreflexív *szelf*-fogalmat.¹⁵ Van, aki szerint a hippói püspök a filozófiatörténetben elsőként láttatja a *szelf*t egy kizárólag az egyes lélekhez tartozó belső térként, amelyen keresztül Isten megközelíthető, akinek fénye bevilágítja az értelmet.¹⁶ Más értelmezők arra hívják fel a figyelmet, hogy Ágoston nem használ egyetlen olyan szót, amit a filozófiai nyelv a *szelf* szóval adhatna vissza, vagyis az ágostoni *szelf* nem valamiféle körülhatárolható, *dolog* hanem egy átalakulási folyamat a Krisztushoz való eredeti hasonlatosság és a Tőle való elidegenedés között.¹⁷ Van, aki az ágostoni *szelf*t mint a Krisztus-követő önmegtagadás tárgyát, hétköznapi önmagunkat közelíti meg.¹⁸ Részben az utóbbi megközelítésből kiindulva sok további más megközelítés mellett még ezt is felvethetjük: Ágoston nem csak a hétköznapi, biológiai identitásunkból és társadalmi szerepeinkből összetevődő, úgymond *privát szelf*ről beszél, ami az istenszeretettel ellentmondásban lévő bűnös önszeretet tárgya; a *privát szelf*fel szembeállít egy közös *szelf*t, a személyiség belső, az Isten-képmátságot, vagyis eredeti embervoltunkat hordozó rétegét, amelynek szeretete egybevág az istenszeretettel. Ágoston a bűnbeesést az embernek azzal a tetteivel azonosította, amellyel megteremtette a *privát* Ént Istennel, az első Te-vel szemben. (*Az igaz vallásról*, 38, 72; 46, 88–89; 243. levél 2; *A keresztény tanításról* 1, 22, 21; 96. beszéd)¹⁹ A közös *szelf* középpontja paradox módon nem önmagában, hanem Istenben van, aki nincs bennem, mert nem fogadhatom be: „Mert ha nem maradok benne, magamban sem maradhatok” (*Vallomások* 7, 11, 17) „És lám, te belül voltál és én kívül és ott kerestelek téged” (*Vallomások* 10, 27, 38.). Isten elérése tehát csak önmagam meghaladásával, önmagamnál beljebb haladva, vagy más térbeli

¹⁴ Patout Burns: Augustine on the Origin and Progress of Evil, 24.

¹⁵ Taylor: Sources of the Self, 127–135.

¹⁶ Cary: Augustine's Invention, 47; 76; 111.

¹⁷ Cavadini: The Darkest Enigma, 119–132.

¹⁸ Stock: Soliloquy and Spiritual Exercises 5–23.

¹⁹ Vö. Kendeffy: A magán és a közös szelf, 128–153.

metaforával élve: önmagamnál feljebb emelkedve lehetséges. (*Zsoltármagyarázatok* 30, 3. magyarázat. 2. beszéd 37, 12.)²⁰

Felebaráti szeretet. Ágostonnál a felebaráti szeretet természetesen elválaszthatatlan az irgalomtól, tehát kötelességünknek tartja egymás tiszteletét és segítségét, attól függően, hogy kivel mennyire közeli családi, társadalmi kapcsolatban állunk, és annyiban, amennyiben ez nem mond ellent az Isten iránti feltétlen szeretet parancsának (*A keresztény tanításról*, 1, 28, 29). A felebaráti szeretet parancsa tehát a másik hétköznapi énjével, a privát szelfjével szemben nem feltétlen. Feltétlen azonban a másik valódi énjével, a közös szelfjével szemben. Vagyis: a másik istenszeretetét, azt, hogy a másik minél tökéletesebben birtokolja, élvezze Istent, minden más érdekünknel előbbre kell helyeznünk (*A keresztény tanításról*, 1, 29, 30). Ez egybeesik a szó igazi értelmében vett önszeretettel, hiszen, mint láttuk, Isten csak közösen, versengés nélkül birtokolható. Az így értett felebaráti szeretet nem kerülhet konfliktusba az istenszeretettel sem, mivel mi mással szolgálhatnánk jobban Isten akaratát? A felebaráti szeretetnek ez a felfogása olykor ellentétbe kerül a hétköznapi értelemben vett emberiséssel. Ágoston például megfeddi azt a fiatal szerzetest, aki a közösségből kilépve segíteni akar megözvegyült anyjának anyagi gondjai enyhítésében (243. levél). Máskor pedig támogatja és szeretetteljes üldözésnek tekinti azt, amikor a császári törvények az Egyházból kiszakadt donatistákat súlyos anyagi szankciókkal kényszerítik vissza (93. levél 1, 3; 2, 6; 19, 60).

Szexualitás és házasság. Ágoston erről a problémakörrel (is) több szólamban beszél. A *Miért jó a házasság?* (*De bono coniugali*) című, 404-ben írott értekezésében arra teszi a hangsúlyt, hogy jóllehet a nemi vágy rossz dolog, a keresztény házasságban megnesemesül, amennyiben megvalósul a házastársi kapcsolat három fő értéke: a gyermeknemzés, a hűség és a szimbólumszerű hasonlatosság Krisztus és az egyház kapcsolatához (*sacramentum*) (*Mire jó a házasság?* 3, 3.). Kiemeli, hogy a házasság az első megvalósulása a szeretetkapcsolatnak (*amicitia*) és a közösségiségnek, amelyekre Isten ültetett hajlamot az első emberpárba. (1, 1) Tehát a Éva és Ádám házassága volt még a bűnbeesés előtt minden szeretetközösség prototípusa. A pelagianus vita idején született műveiben hangsúlyozza a nemi vágy kivételes helyét a többi szenvedélyhez (pl. más irányú vágyak, félelem, szomorúság) képest: az utóbbiakat mérsékelni lehet, vagy ha már átengedtük magunkat nekik, legalább a gyakorlati megvalósulásukat képes tudatosan irányítani a lélek; ezzel szemben a nemi vágy erősebb a léleknél és sem az akarat parancsának, sem a tiltásának nem engedelmeskedik. (*Az Isten városáról* 14, 16–19; 14, 23, 2; *A házasságról és a nemi vágyról* 1, 6, 7.) Ebből kiindulva Ágoston már jóval erősebb feszültséget érzékel a bűnös nemi vágy és a keresztény házasság értékei között, mint korábbi munkájában. (*A házasságról és a nemi vágyról* 1, 7, 8–1, 8, 9) Megítélése szerint a házasság

²⁰ Vö. Marion: *Au lieu de soi*, 33–332.

talán legérzékletesebb példája azoknak a drámai alaphelyzeteknek, amelyekben egy alapvetően fontos jó célt – jelen esetben a gyermeknemzést – csak bűnös módon, a szexuális gyönyör megélésével lehet elérni.²¹ Az említett feszültséget csak növeli, hogy a gyermekek születése nem is önmagában vett cél, hanem a gyermekek újjászületésének, vagyis a megkeresztelést és keresztény hitre nevelést feltételező megtérésnek van alárendelve (*A házasságról és a nemi vágyról* 1, 4, 5).

Közösség és állam. Ágoston szerint az ember természettől fogva közösségi, de bűnbeesése miatt viszálykodó, társadalmiatlan lény (*Az Isten városáról* 12, 22–24, 28). A természetes közösségiség alapja az emberek közötti rokonság (*Az Isten városáról* 12, 22; 130. *levél*, 6, 13), és legnyilvánvalóbban annak a természeti törvénynek a parancsaiban fejeződik ki, mely minden ember szívébe íródott. (*ep.* 157, 15; 83 *különböző kérdésről* 53.). Ezzel szemben az állam az emberi akarat, a bűnbeesés következménye. Az államban együtt él az emberek két közössége (*societates*), vagy más szóval két polgársága (*civitates* – a hagyományos magyar fordítás szerint *városa*): az egyik az Isten polgársága (*civitas Dei*), a másik a földi polgárság (*civitas terrena*). A két polgárságot a szeretet eltérő iránya különbözteti meg egymástól: az Isten polgárságának tagjai Istent, a földi polgárságé az időbeli dolgokat szeretik (*Az Isten városáról* 1, előszó; 1, 35; 10, 32; 11, 1; 12, 1; 14, 28). Ennélfogva nem azonosíthatók semmiféle külsőleg meghatározható szociológiai csoporttal – Isten polgársága nem azonos az egyházzal, a földi polgárságot nem fedi le az egyházon kívüliek halmaza (*Petilianus levele ellen* 3, 4, 10). A két polgárság két „misztikus test”, amelyek a földi élet során egymással összekeveredve élnek és csak Isten képes megkülönböztetni őket egymástól, aki majd külön is választja őket az ítélet napján. Ágostonnál az állam nem járul hozzá ahhoz, hogy az ember elérje a legfőbb jót; a politikai intézmények elsődleges rendeltetése a veszteség-minimalizálás, a külső biztonság megőrzése a bűnbeesés utáni helyzetben. (*Az Isten városáról* 22, 22, 4; 153. *levél*, 6, 13.) S ahogy az állam célja nem a szeretet irányának megváltoztatása, úgy eszközei is az időleges javak szeretetére építenek: ezek megvonásával szankcionál. Az egyházatya ezáltal radikálisan szakít azzal a görög politikai filozófiai hagyománnyal, mely szerint a politikum az ember kiteljesedésének terepe.²² A keresztény államnak hasonló szerepet tulajdonít, mint a pogánynak, és nem várja tőle a tökéletes igazságosság megvalósulását (115. *levél*, 3; 153. *levél*, 155. *levél*, 3, 10; *Az Isten városáról* 19, 6.). A világi hatalomnak és az uralkodónak tehát nincs kitüntetett szerepe az isteni kegyelem közvetítésében, viszont a pogány, sőt a gonosz uralkodó nem kevésbé az isteni gondviselés eszköze, mint egy istenfűlő, keresztény császár (*A Római levél bizonyos kérdéseinek magyarázata* 72; 74.). A keresztény embernek egy pogány államban is kötelessége engedelmeskedni a törvényeknek, ameddig azok a keresztény

²¹ Hunter: *Augustinian Pessimism?*, 153–77; Kendeffy: *Ágoston a szexualitásról*, 159–172; 178–181.

²² Deane: *The Political and Social Ideas*, 76–104.

vallási parancsaival nem állnak szemben (*Petilianus levele ellen* 2, 20, 45.; *Faustus ellen* XXII.20.; *Vallomások* III.8,15; 51. beszéd 14; 52. beszéd, 13; 62. beszéd, 8, 13; 336. beszéd 2; *Zsoltármagyarázatok* 124, 7; 145, 15.). Ágoston a két *civitas* ellentéte mellett hangsúlyozza azt is, hogy mindkét polgárság – így bizonyos mértékben a földi *civitas* is – a közösségi együttélés Isten által belénk ültetett szabályait követi. Sőt, mi több: Isten polgársága földi pályafutása során rászorul az időleges, földi békére, tehát egyetértésre kell jutnia és valamiféle közösséget kell alkotnia a földi polgársággal (*Az Isten városáról* 19, 17.). Ebből a szempontból Ágostonban a szekularizációs eszme előfutárát is láthatjuk.²³

Történelem. Ágoston szerint a történeti események jelentőségét az adja, ami az időbeliség felett áll: az örök és változatlan isteni terv. Ahogy az egyéni élet idejébe a lélek figyelme, úgy a történelemben az isteni terv visz egységet. A valódi történelem ott jelenik meg, ahol az örökkévaló terv látványosan belép az eseménytörténetbe – vagyis az üdvtörténetben.²⁴ Ez a valódi történelem a két polgárság (*civitas*) története. Az egyházatya az emberiség valódi történelmét mint Isten polgárságának „élettörténetét” hét korszakra osztja: Ádámtól Noéig tart az emberiség csecsemőkora, Noétól Ábrahámig a gyermekkora, Ábrahámától Dávidig a serdülőkora, Dávidtól a babiloni fogságig az ifjúkora, 5) a babiloni fogságtól Krisztus első eljöveteleig a felnőttkora, majd Krisztus két eljövele közé tehető az öregkor, amit a hetedik, örök korszak követ. Ez utóbbi az Isten városának polgárai számára a bűn feletti végső győzelem, a nyugalom korszaka. (*A Teremtés könyvének magyarázata a manicheusok ellen* 1, 35, 41; *Az igaz vallásról* 26, 48–27, 50.; *Az Isten városáról* 15–18. k.; 20. k.), A legnagyobb jelentősége az első és az utolsó korszaknak van. Jóllehet a két *civitas* képletes alapítói Káin és Séth, Ádámban már mindkettőnek az előképe megtalálható (*Az Isten városáról* 12, 28.), és az ő bűne indítja el az ember valódi történetét. A másik nagy fordulópont Krisztus első eljövele, ami lehetőséget ad a megigazulásra. (*Isten városáról* 9, 29) Ez az a pont, ahol a történelem értelme megjelenik a történelmen belül. A végső örök korszakban az üdvözültek állapota lényeges változásoktól mentes, de nem teljesen változatlan, hiszen éreznek, emlékeznek, mozognak (*A Szentháromságról* 4, 24, 14; *Az Isten városáról* 10, 31; 11, 12; 19, 27–28.) Tehát az idő nem szűnik meg, csak a történelem.

Recepciója. Ágoston platonikus metafizikájának hatása jelentős volt a pre-szkolasztikus középkori gondolkodásban, különösen Anselmusra és a szentviktori iskolára, még ha ez nem is jelentett mindig széleskörű közvetlen szövegismeretet. Anselmus Ágostonnak köszönhetette a „hiszek, hogy megértsek” elvét és a *Proslogionban* alkalmazott egyes szám első személyű perspektívát. Az ágostoni akarat és kegyelemfelfogás legjobb középkori ismerője és közvetítője Petrus Lombardus volt.

²³ Dusenbury: *The Innocence of Pontius Pilate*, 153–155.

²⁴ Markus: *Saeculum*, 45.skk.

A hippói püspök ihlethette Clairvaux-i Szent Bernát megkülönböztetését a háromféle szabadság között (szabadnak lenni a szükségszerűségtől, a bűntől és a boldogtalanságtól). Abélard Etikájának a mozzanata, hogy a bűnt a hozzájáruláshoz (*consensio*) köti, szintén Ágostoni örökség lehet. Kegyelemtanát a janzenizmus, majd Luther és Kálvin építette be teológiájába. Descartes számára Ágoston közvetítette a lélek és a test szubsztanciális különbségéről szóló platonikus tanítást és Ágostontól tanulhatta a velünk született ideák elméletét is – nem mintha Ágoston ezt tanította volna. A „gondolkozom, tehát vagyok” mint a szkepticizmus elleni első stratégiai lépés nagy valószínűséggel az ágostoni „Ha csalatkozom, vagyok”-ra megy vissza. A szexualitásra és a házasságra vonatkozó nézetei két irányban is jelentős hatást gyakoroltak a középkori és kora újkori teológiára: az antipelagianus művek szigorúbb felfogását Nagy Szent Gergely, majd a janzenisták vitték tovább, míg a „Miért jó a házasság” életközeli szemlélete Aquinói Tamásnál és a kora újkor jezsuita teológusainál fog megjelenni. Történelem- és politikai teológiájának központi témája ihlette Freisingi Ottó (1114–1158) Krónikáját, ami a világ történetét a mennyei és a földi *civitas* történeteként írja le, több más antik és patrisztikus történetteológiai elemmel kiegészítve. Luther két értelemben is beszélt két királyságról (*Zwei Reiche*): egyrészt a politikai és az egyházi hatalomra utalt így, amelyeket szerinte az isteni gondviselés együttműködésre rendelt. Másrészt ugyanezt a kifejezést használja az ágostoni *civitasszal* megegyező értelemben is, amikor a történelmet két láthatatlan, egymással elkeveredett királyság konfliktus-sorozataként írja le. Az ágostoni politikai teológia szekuláris-pragmatista olvasatát hangsúlyozza és Ágostonra hivatkozva az állam szükséges szerepét a pusztán bűnkorlátozó funkcióra korlátozza több humanista gondolkozó (pl. Stefano Polcari, 1391–1453, a 20. században pedig például Reinhold Niebuhr, 1892–1971). Jean-Luc Marion a *Vallo-mások* szelf-fogalmának elemzésén keresztül igyekszik meghaladni a metafizikát a fenomenológia és a teológia összekapcsolásával. Vállalkozásában előfutárnak tekinti Ágoston, aki – ahogy ő látja – feladva az Istenről való beszédet az Istenhez kezdett beszélni és felhagyott azzal, hogy Istenre mint legfőbb létezőre vagy logikai principiumra tekintsen.

BIBLIOGRÁFIA

- Brown, Peter: Szent Ágoston élete, Budapest: Osiris, 2003.
- Cary, Phillip: Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist. New York: Oxford University Press, 2000., <https://doi.org/10.1093/oso/9780195132069.001.0001>
- Cavadini, John C.: The Darkest Enigma: Reconsidering the Self in Augustine's Thought = Augustinian Studies 38 (2007) 119–132., <https://doi.org/10.5840/augstudies20073817>
- Deane, Herbert A.: The Political and Social Ideas of Saint Augustine. New York: Columbia University Press, 1966.
- Dihle, Albrecht: The Theory of Will in Classical Antiquity. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1982., <https://doi.org/10.1525/9780520313101>
- Dusenbury, David: The Innocence of Pontius Pilate. London: Hurst, 2021., <https://doi.org/10.1093/oso/9780197602799.001.0001>
- Flasch, Kurt: Augustin. Einführung in sein Denken, Stuttgart: Reclam, 1980.
- Flasch, Kurt: Was ist Zeit? Augustinus von Hippo: Das XI. Buch der Confessiones (Historische-Philosophische Studien). Frankfurt am Main, 1993.
- Frankfurt, Harry G.: Freedom of the Will and the Concept of a Person = The Journal of Philosophy 68/1 (Jan. 14, 1971) 5–20., <https://doi.org/10.2307/2024717>
- Gilson, Etienne: Introduction à l'étude de saint Augustin, 3e éd. Paris: Vrin, 1949.
- Heidl György: Szent Ágoston megterése, Budapest: Kairosz, 2002.
- Hölscher, Ludger: The Reality of the Mind. St Augustine's Philosophical Arguments for the Human Soul as a Spiritual Substance. London–New York: Routledge, 1986.
- Hunter, David G.: Augustinian Pessimism? A New Look at Augustine's Teaching on Sexuality, Marriage and Celibacy. = Augustinian Studies 25 (1994) 153–77., <https://doi.org/10.5840/augstudies1994258>
- Kahn, Charles: Discovering the Will: from Aristotle to Augustine = J.M. Dillon – A.A. Long: The Question of Eclecticism: Studies in Later Greek Philosophy. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1988, 234–260., <https://doi.org/10.1525/9780520317611-014>
- Kendeffy Gábor: Patrisztika = Boros Gábor (főszerk.): Filozófia, Budapest: Akadémiai Kiadó, 2007, 254–308.
- Kendeffy Gábor: „...önmagunkat szeretni annyit tesz, mint a saját akaratunk megvalósítására törekedni.” A magán- és a közös *szelf* Szent Ágostonnál” = Kendeffy Gábor – Perendy László (szerk.): Párbeszédben az egyházatyákkal. A Magyar Patrisztikai Társaság XXI. konferenciája az ókori kereszténységről. Debrecen – Budapest: Debreceni Egyetemi Kiadó – Magyar Patrisztikai Társaság, 2024. 128–153.
- Kendeffy Gábor: Ágoston a szexualitásról és a nemi vágyról = Bene László – Molnár Péter: Teológia és antropológia. Tanulmányok Vidrányi Katalin emlékére. Budapest: Gondolat, 2024, 156–185.
- Kirwan, Christopher: Augustine, London: Routledge, 1989.
- Lacey, Hugh M.: Empiricism and Augustine's problems about Time = Review of Metaphysics 22 (1968) 219–245)
- Lancel, Serge: Szent Ágoston, Budapest: Európa, 2004.
- Lössl, Josef: Augustine on Predestination: Consequences for the Reception = Augustiniana 52 (2002) 241–272.
- Madec, Goulven: Le communisme spirituel = C. Mayer (ed.): Homo spiritualis. Festgabe für Luc Verheijen zu seinem 70. Geburtstag. Würzburg: Augustinus, 1987, 225–239
- Marion, Jean-Luc: Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin. Paris: Presses Universitaires de France, 2008., <https://doi.org/10.3917/puf.mario.2008.01>

- Markus, R. A.: *Saeculum: History and Society in the Theology of Saint Augustine*. Cambridge: University Press, 1970.
- O'Daly, Gerald P.: *Augustine's Philosophy of Mind*. Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 1987
- Patout Burns, J.: Augustine on the Origin and Progress of Evil = *Journal of Religious Ethics* 16/1 (1988) 9–27.
- Pollmann, Karla – Otten, Willemien (ed.): *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, 1–3, Oxford: Oxford University Press, 2013. <https://doi.org/10.1093/acref/9780199299164.001.0001>
- Schumacher, Lydia: *Divine Illumination: The History and Future of Augustine's Theory of Knowledge*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2011., <https://doi.org/10.1002/9781444395099>
- Stock, Brian: Soliloquy and Spiritual Exercises in Augustine and Some Later Authors = *The Journal of Religion* 91 (2011) 5–23., <https://doi.org/10.1086/656604>
- Stump, Eleonore: Sanctification, Hardening of the Heart, and Frankfurt's Concept of Free Will = *The Journal of Philosophy* 85/8 (Aug., 1988) 395–420., <https://doi.org/10.2307/2027051>
- Taylor, Charles: *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Torchia, N. J.: The *Commune/Proprium* Distinction in St Augustine's Early Moral Theology = E. A. Livingston (ed.): *Studia Patristica XXII*. Leuven 1989, 356–363.
- Vidrányi Katalin: *Megjegyzések Augustinushoz = uő: Krisztológia és antropológia. Összegyűjtött tanulmányok*. Szerk. Geréby György és Molnár Péter. Budapest: Osiris Kiadó, 1998, 298–331.

TEIZMUS: VALLÁS- ÉS FILOZÓFIATÖRTÉNETI VÁZLAT

CZAKÓ ISTVÁN

A korai felvilágosodás vallásfilozófiai vitáiban megjelent fogalom; tág értelemben azt az ateizmussal ellentétes vallási tant és filozófiai felfogást jelenti, mely szerint létezik Isten, ezen túlmenően e felfogás a deizmussal szemben nem korlátozza Isten és a világ viszonyát a világ létrehozására, a panteizmussal szemben Isten személy voltát és transzcendenciáját, a világtól való ontológiai különbségét hangsúlyozza, a szkepticizmussal és agnoszticizmussal szemben pedig azt képviseli, hogy Isten megismerhető, és a léte bizonyítható.¹ A teizmus, melynek elnevezése a görög *theosz* szóból származik, átfogó valóságértelmezésként ellentétben áll a materializmussal és a naturalizmussal is, melyek a valóságot az anyaggal, ill. a természettel azonosítják.

A vallástörténet meghatározó eleme az Isten vagy istenek létezésébe vetett hit, jöllehet nem minden vallás rendelkezik kifejezett istenfogalommal, mi több, a hí-nájána buddhizmus irrelevánsnak tekinti Isten létét a megváltás (*móksa*) vonatko-zásában.² A vallástudomány a teisztikus vallási meggyőződések két alapformáját különbözteti meg, a monoteizmust (egyistenhit)³ és a politeizmust (többistenhit).⁴ A politeizmus sajátos formája a Max Müller (1823–1900) által henoteizmusnak ne-vezett vallási felfogás, amely bár elismeri más istenek létét, kiemelten csak egyetlen istent tisztel: ennek változatai a monolatrizmus és a kathenoteizmus, utóbbi egyszerre egy Isten tiszteletét jelenti.⁵

¹ Jelen tanulmány a *Magyar Filozófiai Enciklopédia* számára készített „Teizmus” szócikk alap-szövege. A MAFE projektumához lásd: „Szemelvények a Magyar Filozófiai Enciklopédiából”, in Vallástudományi Szemle 17, 2021/1, 101–146. A szerző habilitált egyetemi docens a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kar Filozófia Tanszékén.

² Lásd ehhez: Glasenapp: Der Buddhismus: eine atheistische Religion.

³ Ennek eredetéhez lásd Jan Assmann: Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur (magyarul uő: Mózes, az egyiptomi. Egy emléknyom megfejtése, 2003) az ősmoneizmus (*Urmonotheismus*) vitatott elméletéhez lásd Schmidt, Wilhelm: Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie.

⁴ Az elnevezés eredetéhez Alexandriai Philónnál lásd Burkhard Gladrow: Polytheismus in: Cancik, Hubert et al.: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Band IV, 322.

⁵ Lásd ehhez Rózsa: A monoteizmus Izraelben, 37–50.

Bár ismertek a materializmus vallási (lásd pl. manicheizmus), sőt keresztény⁶ változatai is, ezek nem jelentősek: lényege szerint a teizmus egy a világtól különböző, abszolút, személyes, tudatos és szabad fennállásra mint végső alapra vezet vissza minden kontingens létezőt. A teizmus nem szigorú rendszer, egységes iskola vagy irányzat, inkább a monoteisztikus vallások alapjául szolgáló istenhit tartalmának filozófiai reflexiója. E hit egyetemes jelentősége az emberi gondolkodás és történelem egészére nézve aligha eltúlozható. Találó példa erre Gabriel García Márquez (1927–2014) regényének egy jelenete. A falu népét súlyosan fenyegető felejtéssel szemben Macondo lakói feliratokkal védekeztek, melyek közül a legnagyobbat a falu főutcáján helyezték el a következő szavakkal: „*Van Isten*.”⁷ Ez a tömör állítás az irodalmi befogadó számára mély és evidens jelentést hordoz, a filozófiai reflexió azonban e ponton összetett problémákba ütközik: Milyen értelemben állítható Istenről, hogy „van”? Vajon miféle fennállásra vonatkozik az „Isten” szó? S kifejezhető-e ennek tartalma fogalmilag, vagy az Istenről való tudás voltaképpeni forrása az értelmi gondolkodást meghaladó kinyilatkoztatás, a vallási vagy misztikus tapasztalat?⁸ Vajon tekinthető-e a teisztikus meggyőződés (*belief*) további racionális megalapozásra nem szoruló, önevidens bázishitnek,⁹ vagy a teizmusra tudományos hipotézisként, végső (*final explanation*) és személyi magyarázatként (*personal explanation*) kell tekintenünk, melynek valószínűségét a mellette, ill. ellene szóló érvek fényében kell mérlegelnünk?¹⁰ A teizmusnak történetileg számos válfaja alakult ki: az alábbiakban szisztematikus és történeti megközelítésben tekintjük át e felfogás konceptuális tartalmát és főbb változatait.

A teizmusnak a XVII. században megjelent fogalma arra szolgált, hogy lehetővé tegye a vallással és Istennel kapcsolatos filozófiai problémák önálló és racionális tárgyalását a kortárs felekezeti teológia dogmatikai vitáitól függetlenül, és elősegítse a kinyilatkoztatott vallások védelmét a szkeptikus és ateista érvekkel szemben. Kezdetben a deizmus és a teizmus között éppúgy nem tettek fogalmi különbséget, mint a teizmus és a monoteizmus között, s a teizmus jelentése széles spektrumon mozgott: átfogó értelemben minden olyan álláspontot magába foglalt, amely egy, a világtól különböző, tőle függetlenül fennálló isteni lény létezését vallja. E tág értelemben a teizmus legkésőbb Platón óta létezik a filozófiatörténetben, a vallások

⁶ Lásd pl. Peter Van Inwagen: *Dualism and Materialism*: 475–488.

⁷ Márquez, Gabriel García: *Cien años de soledad* (1967 magyarul uő: *Száz év magány*. Budapest: Magvető, 1971, 45).

⁸ Lásd ehhez Karl Rahner: *Meditation über das Wort 'Gott'*; (1976, magyarul uő: *Elmélkedés az 'isten' szóról* = uő: *A hit alapjai. Bevezetés a kereszténység fogalmába*, 1983, 61–68).

⁹ Vö. Alvin Plantinga: *Knowledge and Christian Belief* (magyarul uő: *Tudás és keresztény meggyőződés*. Ford. Paár Tamás, 2024).

¹⁰ Lásd ehhez Richard Swinburne: *Is There a God?* (1996; magyarul uő: *Van Isten?* Ford. Vassányi Miklós, 1998).

történetéből pedig a zsidóság, a kereszténység és az iszlám sorolhatók elsődlegesen ide. Szoros értelemben a teizmus azt a filozófiai álláspontot jelenti, mely szerint létezik egy legfőbb, személyes, tökéletes és szükségszerű lény (*ens supremum, ens perfectissimum, ens necessarium*), aki mindentudó, mindenható, mindenütt jelenlévő, örökkévaló, tökéletesen jó, és aki szabadon teremtette és tartja fenn a világot. A teizmus kifejezést elsőként a cambridge-i neoplatonikus filozófus, Ralph Cudworth (1617–1688) használta *The True Intellectual System of the Universe: Wherein all the Reason and Philosophy of Atheism is Confuted, and Its Impossibility Demonstrated* (1678 [„A világegyetem valós értelmi szerkezete: Első rész, melyben az ateizmus teljes értelme és filozófiája cáfolatot, a lehetetlensége pedig bizonyítást nyer”]) c. apologetikai művében. Cudworth meghatározása szerint „szigorúan és sajátos értelemben azokat nevezzük teistának, akik azt állítják, hogy öröktől fogva és önmagától létezik egy tökéletesen tudatos, megértő lény vagy elme, amely minden más dolog oka.”¹¹

A teizmushoz fogalmilag közel álló, s a felvilágosodásban széles körben képviselt deizmus a teizmus racionalizáló leegyszerűsítése, amely szorosan kötődik az ész elsőbbségét valló újkori teológiai-filozófiai meggyőződéshez, és a modern szekularizáció fontos előkészítő mozzanata. A teizmus és a deizmus fogalmai között elsőként Kant tett szisztematikus különbséget. Meghatározása szerint „*deistának* hívjuk azt az embert, aki csupán a transzcendentális teológiát fogadja el, *teistának* azt, aki a természet teológiáját is. (...) A deista csupán a *világ okát* érti az eredendő lényen (s nem dönti el, hogy ezen ok az eredendő lény természetében rejlő szükségszerűség által hat-e vagy szabadság által), míg a teista a *világ teremtőjét*. (...) A *deista* hisz *Istenben*, ám a *teista* az élő Istenben (*summam intelligentiam*) hisz.”¹²

Az istenséget a mindenséggel (a világgal vagy a természettel) azonosító panteizmus fogalma szintén a XVIII. század vallásfilozófiai vitáiban jelent meg, jóllehet maga a felfogás antik eredetű és visszatérően felbukkant a filozófia történetében (reneszánsz filozófia, Spinoza, Lessing, Jacobi, német idealizmus). A panteizmushoz közel álló „kozmeteizmus” kifejezést Lamoigne de Malesherbes (1721–1794) dolgozta ki a kozmosz ókori, kiváltképp sztoikus tiszteletére vonatkozóan. Jan Assmann (1938–2024) szerint a kozmeteizmus köti össze az egyiptomi vallást a hermetizmussal, a platonizmussal, az újplatonizmussal, a sztoicizmussal, a spinozizmussal és a korai német romantikával: utóbbi valójában „az isteni lélekkel eltöltött kozmosz tiszteletének visszatérése”.¹³

A teizmussal formálisan diametrális ellentétben álló ateizmus antik görög eredetű fogalom, ám ott még nem az istenek létének kifejezett tagadását jelentette:

¹¹ Cudworth: *The True Intellectual*, 1678, idézett helye: 1837, First American Edition, I. kötet, 267.

¹² Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft* (1781, második kiadás: 1787; magyarul uő: *A tiszta ész kritikája*, 1995, 492.sk.)

¹³ Assmann: *Mózes, az egyiptomi*, 205.

az *aszebeia* Szókratésszel szemben megfogalmazott vádjá szerint Szókratész „új isteneket csinál”, „a régiekben pedig nem hisz” (Platón: Eutüphrón, 3b). Az ateizmus csak a felvilágosodás korától vált fokozatosan tömegjelenséggé (Diderot, d’Holbach [1723–1789], Claude-Adrien Helvétius [1715–1771], Feuerbach, Marx, Nietzsche, Sartre, Michael Martin [1932–2015], John L. Schellenberg [1959–], Richard Dawkins [1941–], Daniel Dennett [1942–2024]). Karl Löwith (1897–1973) megállapítása szerint az ateizmus kifejezett megjelenését maga a keresztény teizmus tette lehetővé: „A radikális ateizmus is ... csak a keresztény tradíción belül lehetséges. Mert az a nézet, hogy a világ teljesen istennélküli és Istentől elhagyatott, egy teremtményeinek gondját viselő, transzcendens, teremtő istent feltételez.”¹⁴ E megfogalmazás rávilágít arra, hogy a teizmus és az ateizmus összefüggésben állnak, s az ellentétük relatív, aminek eklatáns példája, hogy az ateizmussal vádolt első keresztények éppenséggel a Római Birodalom isteneinek tiszteletét tekintették ateizmusnak: „Innét van a vád, hogy minket ateistáknak tartanak, mert mi az ilyenféleképpen munkálkodó istenekkel szemben bevalljuk, hogy ateisták vagyunk; de nem így az Istennel kapcsolatban.”¹⁵ A teizmus fogalmának sajátos relativitása tűnik ki Fichtének a jénai ateizmus-vitában (1798–1799) tett megállapításából is: „Hűen és világosan bemutattam ellenfeleim tanítását, mely szerint az enyémnek számukra ateizmusnak kell tünnie, és az enyémet, amely szerint az övéknek számomra istentelennek és bálványimádónak kell tünnie.”¹⁶ Az ateizmus és a teizmus korrelációja nemcsak abban nyilvánul meg, hogy az Isten és a világ közötti ontológiai különbséget kiemelő teisztikus gondolkodás teszi lehetővé az elméleti ateizmust, hanem abban is, hogy az ateizmus számos esetben éppenséggel egy torz istenfogalommal szemben helyezkedik a teizmussal ellentétes álláspontra.¹⁷ A filozófia eredendő istennélküliségének, s ebben az értelemben ateizmusának mélyreható spekulatív megragadása történik meg Schelling késői gondolkodásában, akinek az 1821 és 1825 közötti időszakból az erlangeni kéziratok hagyatékban fennmaradt sorai a filozófiai gondolkodás eredetét és szabadságát az Istentől való függetlenség követelményével kapcsolják össze: „Magát Istent is el kell hagynia annak, aki az igazán szabad filozófia kiindulópontját

¹⁴ Löwith, Karl: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* 1953 (magyarul uő: *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei*, 1996, 253).

¹⁵ Szent Jusztiносz: *I. Apológia* VI. 1.

¹⁶ J. G. Fichtes Appellation an das Publicum über die durch ein Churf. Sächs. Confiscationsrescript ihm beigemessenen atheistische Aeussungen. Eine Schrift, die man erst zu lesen bittet, ehe man sie confiscirt, [1799; „J. G. Fichte fellebbezése a közönséghez a Szász Választófejedelemség által kiadott elkobzási határozatban neki tulajdonított ateista kijelentésekkel kapcsolatosan. Egy írás, amelyet kéretik elolvasni, mielőtt elkoboznák”] = Fichte: 1845, 235.

¹⁷ Lásd: Weissmahr Béla: *Philosophische Gotteslehre* (1983; magyarul uő: *Filozófiai istentan*, 1996, 92–105).

akarja választani. Arról van itt szó, hogy aki meg akarja tartani, elveszti azt, aki pedig elveszti, az megtalálja azt. Csak az juthat el önmaga alapzatához, s csak az láthatja át az élet egész mélységét, aki egyszer az életben mindent elhagyott, s aki maga is mindentől elhagyottá vált, aki számára minden elsüllyedt, s aki egyedül a végtelenben ismerte fel önmagát. Ezt a nagy lépést Platón a halálhoz hasonlította.”¹⁸ A filozófia „elvi ateizmusa” Heidegger korai freiburgi előadásaiiban (1921–1922) hermeneutikai jellegű filozófiai követelmény: nem tartalmi állítást jelent Isten létéről vagy nemlétéről, hanem a kérdésnek az alapvetően hermeneutikai beállítottságból fakadó nyitottan tartását és radikalitását a vallási beállítódással szemben.¹⁹ Miután a II. világháborút követően Sartre Heideggert nyíltan az ateista egzisztencializmus képviselőjének minősítette,²⁰ Heidegger nem csupán a *Sein und Zeit* (1927; magyarul uő: *Lét és idő*, 1989) „exisztencialista” besorolását nyilvánította félreértésnek, de az „ateistát” is: „a gondolkodás, mely a lét igazságába mint meggondolandóba előremutat, ... nem szeretne semmiképpen sem dönteni a teizmus mellett. Éppoly kevésbé lehet teista, mint ateista.”²¹

Mai értelmezése szerint az ateizmus filozófiailag azt a felfogást jelenti, mely szerint érvek, ill. jó indokok szólnak Isten létezése ellen (pozitív ateizmus, pl. a rossz problémája), vagy legalábbis nem hozhatók fel ilyen érvek mellette (negatív ateizmus). A klasszikus teizmus fogalmi tartalmát kifejtő „tökéletes lény”-teológiának²² elkerülhetetlenül szembe kell néznie a rosszból kiinduló ateista érveléssel. Ez utóbbival szemben lép fel a szkeptikus teizmus, amely két állítást foglal magában: 1. még ha a teizmus igaz lenne is, szkeptikusnak kell lennünk abbéli kognitív képességeinket illetően, hogy észszerűen meghatározzuk Isten valamennyi, a világra vonatkozó döntését, különösen a rossz mennyiségére, természetére és megengedésére vonatkozóan; 2. amennyiben az első állítás igaz, akkor ez egyúttal aláássa vagy legalábbis nagymértékben gyengíti a rosszból kiinduló ateista érvelést is.²³ Bár a nyitott teizmus (*open theism*) képviselői fenntartják a „tökéletes lény”-teológiát, úgy vélik, hogy a jövő kauzálisan és episztemikusan nyitott: Isten mindentudása nem terjed ki az összes jövőbeli eseményre, mivel az emberek libertárius szabad akarral

¹⁸ Schelling: *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft* (1861; A filozófia mint tudomány természetéről] = uő: *Sämtliche Werke*, I, 9, 217.sk. Lásd: Martin Heidegger: Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről, 23).

¹⁹ Martin Heidegger: *Blatt 14: Die Fraglichkeit. Fragen und Neugier, zwei Grundhaltungen. Prinzipieller Atheismus der Philosophie* (1994; „14. lap: A kérdésség. Kérdés és kíváncsiság, két alaptartás. A filozófia elvi ateizmusa” = uő: *Gesamtausgabe* II, 61, Anhang II: *Lose Blätter*, 196).

²⁰ Sartre: *L'existentialisme est un humanisme* (1946; magyarul uő: *Exisztencializmus*, 3).

²¹ Heidegger: *Brief über den „Humanismus”* (1947; magyarul uő: *Levél a „humanizmusról”* (1946) = uő: *Ütjelzők*, 324.

²² Rogers: *Perfect Being Theology*.

²³ Bergmann: *Skeptical Theism and the Problem of Evil*, 2009, 374–399.

rendelkeznek. Minthogy a jövőbeli szabad döntések előzetesen nem determináltak és nem léteznek a meghozásuk pillanatáig, metafizikailag lehetetlen, hogy bárki a döntés pillanata előtt vagy azon kívül tudja, hogy mi lesz a döntés kimenetele. A nyitott teizmus szerint Isten semmilyen módon és értelemben nem akarja a morálisan rossz események bekövetkezését, ekként nem is tehető értük felelőssé.

A teizmus fogalmának története Cudworth-t követően változatosan alakult. Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper, 1671–1713) pozitív jelentésben használta a teizmus kifejezést: míg az ateizmus a véletlent értelmezi világelvként, a teizmus abból indul ki, hogy Isten mindent a legjobban, vagy legalábbis egészében véve igazságosan és jól elrendezett. Hume vallásfilozófiai dialógusaiban megfogalmazódik, hogy „egyedül a teizmus elve kínál olyan kozmogóniai rendszert, amelyik egyrészt teljes és érthető, mégis minden elemében szoros analógiát őriz mindazzal, amit nap mint nap látunk és tapasztalunk a világban.”²⁴ Ám kételyek merülnek fel a teizmus álláspontját illetően: „megkérdem a teistától, egyetért-e azzal, hogy jelentős, sőt mérhetetlen, mivel felfoghatatlan különbség van az *emberi* és az *isteni* elme között” (i.m., 122. old.). Mi több, Hume szkepszise a teizmus és az ateizmus közötti vita racionalitására is kiterjed: „Ha azonban önök csökönyösen tovább érvelnek, nem csodálkoznék, ha a vita közben észrevétlenül álláspontot cserélnének, ha a teista eltúlozza a különbséget a legfelső lény és a gyarló, tökéletlen, változó és halandó teremtmények között, az ateista pedig túlságosan is felnagyítja a párhuzamot a természet valamennyi működési formája, s a működése során bármely korszakban kialakult valamennyi helyzet és állapot között” (i.m., 122. old. sk.). A francia filozófiai diskurzusban Bayle használta elsőként a teizmus (*Theïsme*) fogalmát *Réponse aux questions d'un Provincial*²⁵ című művében. Voltaire szerint a teizmus dogmák, rítusok és egyházak nélküli tiszta vallás, amely az egész földön elterjedt, mivel minden vallásban jelen van: már a józan ész (*bon sens*) is azt tanítja, hogy létezik Isten, aki egyetlen és igaz, s akit tisztelni és a felebaráti szeretetben szolgálni kell. A savoyai vikárius hitvallásában Rousseau a teizmust a természetes vallással azonosította, és szembeállította az ateizmussal: „Az érzések, melyeket nekem most kifejtett, ... sokkal újabbaknak tűnnek föl előttem abban, amiről ön megvallja, hogy nem tud, mint abban, amiről azt állítja, hogy hiszi. Általában a theismust, vagy a természetes vallást látom benne, melyet a keresztények mindenáron össze akarnak tévesztetni az atheismussal, vagy vallástalansággal, holott ez egyenesen ellentétes tanítás”.²⁶ A német filozófiában a XVIII. században bontakozott ki széles körű vita a teizmusról. Johann Georg Hamann (1730–1788) bírálta az arra irányuló kísérleteket,

²⁴ Uő: *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779; magyarul uő: *Beszélgetések a természetes vallásról*, 119).

²⁵ Bayle: *Réponse aux questions d'un Provincial* (1707; „Válasz egy provinciális kérdéseire”, Tome IV, 172).

²⁶ Uő: *Émile ou De l'éducation* (1762; magyarul uő: *Emil, vagy a nevelésről*, 417).

hogy a teizmust a kereszténységgel azonosítva elfogadhatóvá, népszerűvé, mi több, ortodoxszá tegyék. Az 1780-as években kibontakozott panteizmus-vita során Moses Mendelssohn (1729–1786) kétségbe vonta, hogy az ész (*Vernunft*) jobban megalapozná a teizmust, mint a panteizmust. Nézete szerint a teistának is el kell ismernie, hogy a valóságos dolgoknak egy ideális lét (*Daseyn*) szolgál alapjául az isteni értelemben (*Verstand*), s a vita csak arról folyhat, hogy Isten gondolatához még valaminek hozzá kell-e járulnia ahhoz, hogy Istenen kívül valóságos legyen. Kant vallásfilozófiai előadásában a „morális teizmus” (*Theismus moralis*) annak a teológiának az elnevezése, melyben Istent mint a legfőbb erkölcsi jót gondolják el: „De minek nevezzük azt a teológiát, melyben Istent *summum bonum*ként, legfőbb erkölcsi jóként gondolják el? Ezt még nem különböztették meg megfelelően, és ezért nem találtak ki rá nevet. Nevezhetjük *theismus moralis*nak, melyben Istent erkölcsi törvényeink szerzőjeként fogják fel; és ez a tulajdonképpeni teológia, amely a vallás alapjául szolgál”.²⁷ Kant azonban posztulálja, hogy Istent nem csupán az erkölcsi törvények, hanem a természeti célok szerzőjének is kell tekintenünk: „Azt a célszerűséget, amelyet még számos természeti dolog belső lehetőségére vonatkozó ismereteinknek magának is alapul kell venni, nem gondolhatjuk el, és nem is tehetjük felfoghatóvá másképpen, csak úgy, hogy azt és a világot általában mint egy értelmes ok (isten) alkotását képzeljük el magunknak”²⁸ Hegel a teizmust csupán marginálisan említette, Rousseau kapcsán: nézete szerint a savoyai vikárius hitvallása „egészen azt a teizmust tartalmazza, amelyet német teológusoknál lehet megtalálni”.²⁹ Késői berlini előadásában Schelling kritikusan viszonyult a teizmushoz, mint absztrakt istenfelfogáshoz: „A teizmus Isten azon fogalma, amelyben Istent csak a szubsztancia szerint, mint *theosz*, és nem mint *ho theosz* tételezzük. Teizmuson tehát azt a *gondolkodásmódot* értjük, amely nem jutott el az élő Isten ismeretére.”³⁰ A spekulatív teizmus (*spekulativer Theismus*) annak a Hegel halálát követő vallásfilozófiai viták időszakában kialakult irányzatnak az elnevezése, melynek képviselői, Immanuel Hermann Fichte (1796–1879) és Christian Hermann Weisse (1801–1866) kritikusan viszonyultak Hegel spekulatív rendszeréhez és kereszténységértelmezéséhez és arra törekedtek, hogy Isten személy voltát ne *a priori*, logikailag gondolják el, hanem a valóság rendszerének elveként. Doktori értekezésében Kierkegaard a daimón szókratikus értelmezésével összefüggésben azt a megállapítást tette, hogy „a teizmus

²⁷ Kant: Vorlesungen über die philosophische Religionslehre (1817; „Előadások a filozófiai vallás-tanról”, 16).

²⁸ Kant: Kritik der Urteilskraft (1790; magyarul uő: Az ítéleőrő kritikája, 368, 75. §).

²⁹ Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I–III (1833–1836; magyarul uő: Előadások a filozófia történetéről III, 1960, 364).

³⁰ Schelling: Philosophie der Offenbarung (magyarul uő: A kinyilatkoztatás filozófiája, 2019, 233).

szillogisztikusan szükségszerű módon levezethető a panteizmusból.”³¹ Nietzsche a teizmus korabeli hanyatlásának okát abban látta, hogy a növekvőben lévő „vallásos ösztön” „mélységes bizalmatlansággal elutasítja” a „teisztikus kielégülést”.³² A folyamatteizmus (*process theism*) Whitehead és Charles Hartshorne (1897–2000) által képviselt felfogása szerint Isten esszenciális tulajdonsága, hogy teljes mértékben részt vesz az időbeli folyamatokban, s azok hatással vannak rá. A folyamatteizmus nem tagadja, hogy Isten bizonyos tekintetben örökkévaló, változhatatlan és mentes a szenvedéstől, de a klasszikus teizmussal ellentétben azt állítja, hogy Isten bizonyos tekintetben időbeli, változékony és képes a világtól hatást elszenvedni.³³ A kortárs vallásfilozófia egyik legjelentősebb képviselője, Swinburne definíciója szerint a teizmus „az az álláspont, hogy van Isten, úgy értve, ahogyan ezt a nyugati vallásosság (kereszténység, judaizmus és az iszlám) általában értette”.³⁴ Nézete szerint Isten szándékos cselekvésre képes személyes lény, mindenható, mindentudó, tökéletesen szabad, örökkévaló, tökéletesen jó, mindenütt jelenvaló; ő idézi elő a világegyetem létezését, s ő „az a végső pusztító tény, amely minden egyébre magyarázatul szolgál”.³⁵ Annak érdekében, hogy a teizmus hipotézisének logikai koherenciáját biztosítsa, Swinburne bizonyos pontokon a klasszikus teizmustól eltérően értelmezi Isten szükségszerű, lényegi tulajdonságait: pl. Isten örökléte nem időn kívüliséget, hanem az idő minden egyes pillanatában való létezését jelent, mindentudása pedig nem terjed ki a jövőbeli szabad cselekedetekre – mivel ez logikailag lehetetlen.³⁶ Swinburne eljárásának lényege az Isten léte melletti induktív, valószínűségi érvek kumulatív összekapcsolása, melyek együttesen egy olyan P induktív érvet alkotnak, melynek fényében a teizmus hipotézise erős valószínűséggel igaznak tekinthető.

Isten létének a teizmus lényegét alkotó állítása nem csupán a vallási, de a gondolkodói tapasztalat során is megkerülhetetlenül felmerül, s értelmezések sokaságát hozza felszínre, melyek negatív, elutasító formát éppúgy ölthetnek, mint az afirmatív azonosulás alakját. Bár e törekvések nem nélkülözhetik a „fogalom erőfeszítését”,³⁷

³¹ Kierkegaard: *Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates* (1841; magyarul uő: Az irónia fogalmáról állandó tekintettel Szókratészra = uő: Egy még élő ember írásaiból. Az irónia fogalmáról, 2004, 184).

³² Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (1886; magyarul uő: Túl jó és rosszon. Egy eljövendő filozófia előjátéka, 45, 53. §).

³³ Whitehead: *Process and Reality* (1929; magyarul uő: Folyamat és valóság, 2001).

³⁴ Swinburne: *Van Isten?*, 9.

³⁵ Swinburne: *Van Isten?*, 27.

³⁶ Lásd ehhez Swinburne: *In Defence of Open Theism*, 56–62.

³⁷ Hegel: *Phänomenologie des Geistes* (1807; magyarul uő: A szellem fenomenológiája, 38).

mindazonáltal maga a teisztikus gondolkodás kiegészülhet egy mélyebb gondolkodói bizonyossággal: „Ismeretlen az isten? Nyilvánvaló, mint az ég? / Inkább ezt hiszem.”³⁸

BIBLIOGRÁFIA

- Assmann, Jan: *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. München: 1998.
- Assmann, Jan: *Mózes, az egyiptomi*, Budapest: Osiris, 2003.
- Bayle, Pierre: *Réponse aux questions d'un provincial*. Rotterdam: Leers, 1707.
- Bergmann, Michael: *Skeptical Theism and the Problem of Evil* = Thomas P. Flint – Michael Rea (eds.): *Oxford Handbook of Philosophical Theology*. New York: Oxford University Press, 2009, 374–399.
- Burkhard Gladgow: *Polytheismus* = Cancik, Hubert et al. [Hrsg.]: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Band IV. Stuttgart – Berlin – Köln: Kohlhammer, 1998.
- Copan, Paul – Moser, Paul K. (eds): *The Rationality of Theism*. London–New York: Routledge, 2003., <https://doi.org/10.4324/9780203480670>
- Cudworth, Ralph: *The True Intellectual System of the Universe: Wherein all the Reason and Philosophy of Atheism is Confuted, and Its Impossibility Demonstrated*. London: 1678.
- Fichte, Immanuel Hermann (Hrsg.): *Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke*, Band V. Berlin: Veit, 1845.
- Fuqua, Jonathan – Koons, Robert C. (eds): *Classical Theism: New Essays on the Metaphysics of God*. London–New York: Routledge, 2023.
- Glaserapp, Helmuth von: *Der Buddhismus: eine atheistische Religion*. München: Sczesny Verlag, 1966.
- Hegel, G. W. H.: *Előadások a filozófia történetéről III*. Budapest: Akadémiai, 1960.
- Hegel, G. W. H.: *A szellem fenomenológiája*. Budapest: Akadémiai, 1979.
- Heidegger, Martin: *Ütjelzők*. Budapest: Osiris, 2003.
- Heidegger, Martin: *Költőien lakozik az ember*. Budapest: T-Twins, 1994.
- Heidegger, Martin: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről*. Budapest: T-Twins, 1993.
- Hume, David: *Beszélgetések a természetes vallásról*. Budapest: Atlantisz, 2006.
- Inwagen, Peter Van: *Dualism and Materialism: Athens and Jerusalem* = *Faith and Philosophy* 12/4 (1995) 475–488.
- Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Budapest, 1995.
- Kant, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája*. Budapest: Akadémiai, 1966.
- Kierkegaard, Søren: *Egy még élő ember írásaiból. Az irónia fogalmáról*. Budapest: Jelenkor, 2004.
- Löwith, Karl: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart: Kohlhammer, 1953.
- Mezei Balázs: *Swinburne és a teizmus filozófiája* = Swinburne, Richard: *Van Isten?* Budapest: Kossuth, 1998, 165–194.
- Morris, Thomas V. (ed.): *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*. Ithaca–London: Cornell University Press, 2019.
- Nietzsche, Friedrich: *Túl jön és rosszon. Egy eljövendő filozófia előjátéka*. Máriabesenyő: Attraktor 2010.
- Plantinga, Alvin: *Knowledge and Christian Belief*. Cambridge: Eerdmans, 2015.
- Rahner, Karl: *Meditation über das Wort 'Gott' = uő: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 1976.

³⁸ Hölderlin: *In lieblicher Bläue* (1808; magyarul uő: *Csodás kékségben* = Heidegger, Martin: *Költőien lakozik az ember*, 1994, 281).

- Rogers, Katherin A.: *Perfect Being Theology*. Einborough: University Press, 2000.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Emil, vagy a nevelésről*. Budapest: Franklin, 1911.
- Rózsa Huba: A monoteizmus Izraelben = *Teológia* 33/1–2 (1999) 37–50.
- Sartre, Jean Paul: *Exisztencializmus*. Budapest: Hatágú síp, 1991.
- Schelling, F. W. J.: *A kinyilatkoztatás filozófiája*. Budapest: Szent István társulat, 2019.
- Schmidt, Wilhelm: *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie*. Bd. 1–12. Freiburg in der Schweiz: Paulus, 1912–1955.
- Swinburne, Richard: *Is There a God?* New York: Oxford University Press, 1996.
- Swinburne, Richard: *Van Isten?* Budapest: Kossuth, 1998.
- Swinburne, Richard: *In Defence of Open Theism = Science, Religion and Culture*, 4/2 (2017) 56–62.
- Swinburne, Richard: *The Coherence of Theism*. Oxford: Oxford University Press, 2016., <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198779698.001.0001>
- Taliaferro, Charles – Harrison, Victoria S. – Goetz, Stewart (eds): *The Routledge Companion to Theism*. London–New York: Routledge, 2013., <https://doi.org/10.4324/9780203123294>
- Weissmahr Béla: *Philosophische Gotteslehre*. Stuttgart: Kohlhammer, 1983.
- Whitehead, Alfred North: *Folyamat és valóság*. Budapest: Typotex, 2001.

MŰHELY

A VALLÁSI ÉS TÁRSADALMI PLURALIZMUS ARCAI KELET-KÖZÉP EURÓPÁBAN

SZILÁRDI RÉKA¹

ABSTRACT

The faces of social and religious pluralism in Central and Eastern Europe

The study presents in detail the work of the Convivence Religious Pluralism Research Group, which operated between 2019 and 2024 with the support of the Hungarian Academy of Sciences in cooperation with the Department of Religious Studies at the University of Szeged. During these five years, we conducted numerous smaller and larger research projects in the theoretical context of “wounded collective identity”, in line with transdisciplinary trends. We divided the group’s work into three main blocks: theoretical approaches, specific research, and policy papers interpreting the data obtained from the research, which contain recommendations on important domestic issues. The essay presents brief summaries of these.

2019-től a Szegedi Tudományegyetemen (az országban elsőként induló és azóta is) működő vallástudományi tanszékével az MTA támogatásának köszönhetően elindíthattuk az 5 éves periódusra szerződött Convivence Vallási Pluralizmus Kutatócsoportot. E kutatócsoport célja az volt, hogy megvalósítsa a tudástermelés transzdiszciplináris módját, azaz összességében egymástól esetlegesen paradigmátikusan különböző tudományterületeket kapcsoljon össze és különböző együttműködésekén keresztül végezzen vizsgálatokat a régió vallásosságával kapcsolatban.

Mindehhez fontos adalék lehet, hogy a vallástudomány mint diszciplína már inherensen is multidiszciplináris fogantatású, hiszen a különböző elméleti megközelítéseket a humán- és társadalomtudományok sokaságából választja ki, függően attól, hogy melyik részét kívánja tárgyául tenni az emberi vallásosságnak. Az ún. kötőjeltudományok, vagyis a vallásszociológia, -néprajz, -antropológia, -lélektan, -filológia, -történet stb., végeredményben kiváló lehetőségeket teremtettek arra, hogy az 1990-es években bekövetkezett tudományos paradigmaváltást, a Mode

¹ A szerző: Dr. habil. Szilárdi Réka, Szegedi Tudományegyetem, Vallástudományi Tanszék.

1-ből a Mode 2-be való átmenetet a vallástudomány tulajdonképpen zökkenőmentesen valósítsa meg.² Mivel ebben az újfajta tudástermelésben a kutatás eleve gyakorlatias célt tűz ki, így nem különül el az elmélet és a gyakorlat; a kutatás mindig célorientált. Így válik a tudástermelés a tudományművelésnek ebben a módjában transzdiszciplinárisrá. Mindezt a több területen egyaránt megtalálható közös metodológiák, modellek alkalmazásának jelensége jellemzi, valamint az, hogy problémáit a diszciplináris határokon kívül/túl definiálja, illetve a megoldás módszereit is azokon kívül keresi – tehát nem a diszciplinák határterületi kooperációjaként, mint az interdiszciplinaritás.

1997-ben a pszichológia tudományterületén belül némiképp hasonló tudományelméleti megközelítést alkalmazott Runyan³ a „hard- és soft synthesis” fogalmának bevezetésével, amely szerint a hard synthesis mutatja a biológiai, ideg- és komputertudományi, valamint a pszichológiai modellek és módszerek átjárhatóságát, a soft synthesis pedig a pszichológia és más társadalomtudományok közötti átfedést/átfedhetőséget és integrációs lehetőséget. A vallástudomány soft synthesisét valójában már régóta alkalmazzuk a gyakorlatban a tanszékünk kutatásaiban, azonban a hard synthesis megközelítéseire ennek a kutatócsoportnak a működésén belül kínálkozott valódi lehetőségünk.

A 2019-től 2024-ig tartó szakaszban többféle tudományterületről hívtunk be kutatókat. A kutatási koncepcióban a „Convivence” célját abban határoztuk meg, hogy vizsgálni fogjuk (1) a különböző („más”) csoportok változatos fogadtatását, a migráció jelenségét övező társadalmi integráció megvalósulását és a társadalmi mikroközösségek pluralizmusra való nyitottságát, a flexibilitás határait. További célunk volt az ezekre vonatkozó (2) tágabb elméleti keretek kidolgozása, a folyamatok (3) interdiszciplináris eszközökkel történő vizsgálata, beleértve a társadalom és mikroközösségeinek integráló képességeit és készségeit, a kihívások diskurzusait és praxisait, valamint a pluralizmussal megjelenő identitás-konstrukciókat.

Elemeztük e folyamatok (4) egyéni és társadalmi identitások konstrukciójára gyakorolt hatásait, mivel a reflektált társadalmi valóság, a közösségek kohéziója és ezen belül a közösségek, diaszpórák integrációja, részvétele mind olyan kérdések, amelyek komplex vizsgálatot és módszertant kívánnak.

A kutatócsoport ezen kívül vizsgálta (5) az etnikumok és a hagyományos vallási közösségek, a nem bevett és nem hagyományos vallási közösségek, illetve az új spiritualitások és a szekuláris világnézetek saját értelmezéseit, valamint ezek kulturális és intézményes kölcsönhatásait. Elemeztük a vallási sokszínűség közegében zajló társadalmi együttélést értelmező és szabályozó történelmi hagyományokat,

² Gibbons, és mtsai: The new production of knowledge: the dynamics of science and research in contemporary societies, 1994.

³ Runyan, William McKinley: The study of lives as a „soft synthesis” in psychology, 1997.

a kortárs kihívásokra adott válaszokat a vallási hagyományok és intézmények, a közgondolkodás és a jogi szabályozás területén. Összességében tehát arra a kérdésre kerestük a választ, hogy melyek a vallási pluralizmussal kapcsolatos kortárs regionális diskurzus legfőbb jellegzetességei, s ezek milyen módon és mértékben határozzák meg a régió társadalmának együttélését.

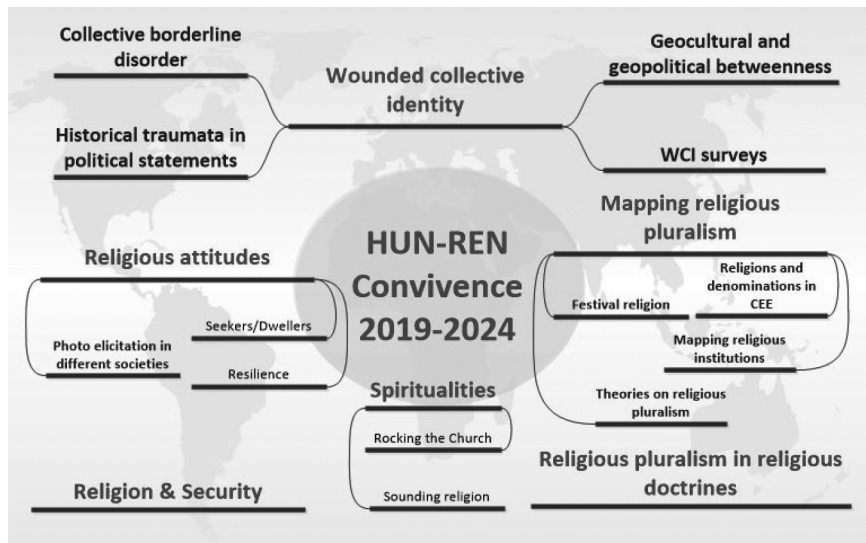
Igen fontos leszögezнем, hogy ebben a tanulmányban a felvetett témák sokrétősége miatt – néhány kivételtől eltekintve – elsősorban a kutatócsoport által megjelentetett tanulmányokra és kötetekre történik szakirodalmi hivatkozás. Ez korántsem jelenti azt természetesen, hogy nélkülöztük volna a hazai és nemzetközi szakirodalmat, éppen ellenkezőleg, azonban az ezekre történő citátumok a kutatócsoport publikációinak bibliográfiáiban találhatók meg,⁴ itt tehát kizárólag a Convivence saját, szelektált eredményei kerülnek feltüntetésre.

A kutatásaink keretelméleteként Máté-Tóth András sebzett kollektív identitás elméletét tekintettük alapnak,⁵ amely szerint Közép- és Kelet-Európa országai-ban a traumacentrikus történelemszemlélet a meghatározó, ennek pedig jelentős kihatása van a nemzeti identitásra is. Mindeközben az államok (köz)vallási jellege összekapcsolt a nemzeti összetartozással – visszatérő motívum például Európa kulturális alapjainak megvédése, a kereszténység védőbástyája toposz.

A kutatói háttér ebben az öt évben rendkívül sokszínű volt, a kezdeti báziscsoporton kívül (Máté-Tóth András (SZTE-BTK, vallástudomány, teológia), Gyöngyösi Csilla (ELTE, iszlám filozófia), Povedák Kinga (SZTE-BTK, néprajz), Wimmer Krisztina (SZTE-ÁJTK, orosz kultúra), valamint magam, Szilárdi Réka (SZTE-BTK, vallástudomány, szociálpszichológia) igyekeztünk bevonni más területekről tudományos munkatársakat, akikkel kisebb-nagyobb projektek erejéig, de együtt tudunk működni. Így hívtuk be Barcsa Krisztinát (UW, Religionswissenschaft), Balassa Bernadettet (SZIE, mikro- és makroökonómia), Bigazzi Sárát (PTE-BTK, szociálpszichológia), Csikós Nándort (SZTE-TTK, geoinformatika), Figus-Illinyi Ritát (SZOTE, magatartástudomány), Happ Zsuzsát (PTE-BTK, személyiséglélektan), Kakuszi Szilviát (klinikai szakpszichológia), Kasznár Attilát (ME-BTK, biztonságpolitika), Merkovits Norbertet (SZTE-ÁJTK, politikatudomány) és Paizs Melinda Adrienne-t (SZTE-ÁJTK, szociológia) az alábbi kutatási területekre:

⁴ A teljes lista: <https://m2.mtmt.hu/gui2/?type=institutes&mode=browse&sel=21361>

⁵ Máté-Tóth, András: *Freiheit und Populismus*, 2019.



1. ábra. A Convivence Vallási Pluralizmus Kutatócsoport témái (2019-2024) forrás: convivence.eu

Ahogy az ábrán is látszik, az 5 év alatt sokféle alprojektet végeztünk, mindegyik témakörben születtek magyar és nemzetközi konferencia előadások (összesen 41), szakmai workshopok (összesen 10), magyar és idegen nyelvű publikációk (összesen 105), tanulmánykötetek (2 magyar és egy angol nyelvű), valamint tudomány-népszerűsítő írások (összesen 41).

A kutatócsoporti működést alapvetően három nagy elkülönülő blokkra osztottuk: a teoretikus megközelítésekre, a konkrét kutatásokra, valamint a kutatási eredményekből kinyert adatok értelmezésében ún. *policy paperekre*, amelyek ajánlásokat tartalmaznak fontos hazai témákat illetően.

ELMÉLETI MEGKÖZELÍTÉSEK

Az elméleti megközelítések közül a kutatásaink során kiemelkedtek az átmenetiséggel és történeti traumákkal,⁶ a kollektív borderline zavarral,⁷ valamint az ezzel összefüggő társas identitáskonstrukcióval és az erre reagáló, instrumentalizáló

⁶ Máté-Tóth András – Povedák Kinga (szerk.): Hegemóniák szorításában, 2023.

⁷ Szilárdi Réka – Kakuszi Szilvia – Máté-Tóth András: Borderline társadalomzavar?: Kísérlet a kelet-közép-európai társadalmak metaforikus értelmezésére, 2022.

szekuritizációs aktusokkal foglalkozó írások,⁸ amelyek egységesen mind a sebzett kollektív önmeghatározás kontextusán belül helyezkedtek el.

Röviden összefoglalva a birodalmak közötti geopolitikai és -kulturális státus mélyreható elemzéseit a sebzett kollektív identitás elméletéből indítottuk el, és elsősorban a régió történeti múltjából és földrajzi elhelyezkedéséből szemlélve értelmeztük. Igen fontos újdonsága volt ennek a szemléletnek, hogy szemben a geopolitikai elemzésekkel, amelyek általában a „győztesek” hatalmi oldaláról kísérik figyelemmel az eseményeket, a kutatócsoporti álláspontunk a „vesztesek” nézőpontjából interpretálta és interpretálja e folyamatokat, és ennek nyomait, markereit és következményként kialakult mintázatait vizsgálta a kollektív identitás horizontján.

A borderline társadalomzavar elképzelést már abból a metaforikus ötletből bontottuk ki, amelyben a hazai társadalomlélektan tünetegyütteseit igyekeztünk megfeleltetni a személyiséglélektani tüneti klasztereinek, ideértve a patológiás működés kiváltó okait, azaz a kórkép etiológiáját is. Feltevésünk szerint ugyanis a BPD ismertetőjegyei hasonlóak az össztársadalmi működéshez (fekete-fehér gondolkodás, hasítás mint mechanizmus, hipomán és depresszív szakaszok váltakozásai, identitásfenyegettség és -bizonytalanság, stb.), s bár jóllehet a célunk nem az volt, hogy egy személyiséglélektani kórképet átültessünk társadalmi kontextusba, az elemzés mégis szempontokat tudott adni az anómiás társadalmi működésekre a régióban. A kiváltó okokat a történeti kollektív traumákban elemeztük, és Bibó István *közösségi hisztéria* koncepciójával vetettük egybe, ezek mentén pedig egy feltételes magyarázati modellt dolgoztunk ki, végül pedig társadalmi terápiás megoldásokat is ismertettünk.

A biztonságiasítás (szekuritizáció) témaköre szintúgy a regionális társadalmi állapotokból vonatkoztatva jelent meg az elméleti kontextualizálásban, ugyanis az ilyen jellegű kollektív identitáskonstrukció esetében – mivel az magán hordozza a markáns áldozati jegyeket és fenyegetettséget is, – a hatalmi ágensek gyakorta élnek a (vélt vagy valós) fenyegetéskeltő diskurzusok használatával. Ezt a külső (más vallású és kultúrájú) csoportokra vonatkozó reakcióegyüttesben láthattuk leginkább.

A sebzett kollektív identitás elméletének jegyeit, dimenzióit és elméleteit tehát a kutatócsoport öt éves működése alatt tovább bővítettük, illetve publikáltuk magyar és idegen nyelvű folyóiratokban, könyvfejezetekben, illetve tanulmánykötetekben.

⁸ Máté-Tóth, András – Povedák, Kinga (eds.): *Religion as Securitization in Central and Eastern Europe*, 2024.

KUTATÁSOK

Az egyes kutatási alprojektek rendkívül változatosak voltak a kutatócsoport működése alatt, elsősorban a tagok egyéni érdeklődései, korábban megkezdett munkái és tudományterületei jelentek meg, ezeket alakítottuk át a tagok között működő szinergiává, illetve mindezt összehangoltuk a vállalt célokkal is.

SEBZETT KOLLEKTÍV IDENTITÁS MAGYARORSZÁGON (SKI)

A már röviden ismertetett elméleti megállapításainkat kvantitatív elemzéssel igyekeztünk bizonyítani. A kutatási kérdések operacionalizálását követően a kutatócsoport kérésére több ízben végzett nagymintás magyarországi lekérdezést a TÁRKI Társadalomkutatási Intézet. A vizsgálat alapján öt tényező igazolódott be, amely a leginkább befolyásolja a traumatizált nemzetszemléletet: a társadalmi emlékezet, a tekintélyelvű személyiség, jóléti várankozások, szubjektív vallásosság és egyes demográfiai tényezők (lakórégió, településtípus). Az elemzések eredményeképpen empirikus megerősítést nyert az elméleti feltevés, miszerint Magyarországon a közvallásosság összekapcsolódik a sebzett kollektív identitással. A magyarországi empirikus modell megalkotása után a Századvég Alapítvány munkatársainak segítségével felvetésünket a szélesebb régióban, európai mintán is teszteltük.⁹

VALLÁS – RÉGIÓ – GIS

Mindenképpen újdonságot jelentett a vallástudományi kutatómunkában a geoinformatikai módszerek használata, amelyeknek segítségével adatbázisokat, adatvizualizációkat és hozzá kapcsolódó publikációkat tudtunk megjelentetni Magyarországon és Európában vallási felekezeteivel és témaköreivel kapcsolatban. Készültek webtérképek a határváltozásokról és a vallási diverzitásról Magyarországon, Lengyelországon, Románia tekintetében, amelyekben az SKI Indexet (Sebzett Kollektív Identitás Index) egy olyan mérőeszközként jelenítettük meg, amely a kollektív identitás sérülésének mértékét és annak társadalmi csoportokra gyakorolt hatását vizsgálja. Az index segítségével feltárhatóvá vált, hogy a történelmi traumák és konfliktusok miként befolyásolják a közösségi összetartozást és az egyének (vallási) csoporthoz való kötődését.¹⁰

⁹ Balassa Bernadett – Gyorgyovich Miklós – Máté-Tóth András: A vallási szekuritizáció és a sebzett kollektív identitás modellje a magyar társadalomban empirikus adatok alapján, 2022.

¹⁰ A dinamikus térképek megtekinthetők a kutatócsoport honlapján: <https://www.convivence.eu/research/projects/vall%C3%A1s-r%C3%A9gi%C3%B3-gis>

Szintúgy dinamikus térképeken tudtuk megjeleníteni az elmúlt évezred során Európa határainak változásait, amelyek tükrözték a forradalmak, háborúk, politikai átrendeződések és a nemzeti szuverenitás küzdelmeinek történelmi jelentőségét. Vizsgáltuk továbbá ezeknek korrelációit a vallási/felekezeti kötődésekre vonatkozóan is. Emellett ennek a módszertannak a segítségével készítettük el az európai vallásosság webtérképét, amelyen a European Social Survey (ESS) két évente készített átfogó felmérésének (2008–2018) egyes változóit jelenítettük meg grafikus módon.¹¹

Végül népszámlálási adatok (1910–2011) alapján készítettük el Magyarország felekezeti megoszlásait, illetve annak időbeli változásait település szintű bontásban, valamint Közép- és Kelet-Európa felekezeti térképét megye/járás szintű bontásban.¹²

VALLÁSI DIMENZIÓK AZ EVERNESS FESZTIVÁLON

A vallási pluralizmus kérdésköre, valamint a vallás piac közgazdaságtani megközelítéseinek értelmezései Magyarországon az úgynevezett bricolage-vallásosságban vagy kultikus miliőben értelmezhetőek az egyik legizgalmasabb módon, ezért a kutatócsoport a Magyarországon már tíz éve működő Everness fesztiválon évente kvantitatív és kvalitatív vizsgálatokat folytatott. Mivel a rendezvény illeszkedik a nemzetközi vallási-életmód fesztiválok sorába, így az itt elindított kutatómunkával olyan eredményeket tudtunk elérni, amelyek a nemzetközi tudományosságban is számottevőek lehetnek.

A vizsgálatok során többféle kérdésblokkot alkalmaztunk a hagyományos demográfiai, marketing és vallási kérdéseken kívül, például a Bellah-féle „civil-vallás” adaptált koncepcióját, Hartmut Zinser berlini ezoterika kutatását, a fesztivál liminális terére vonatkozó elképzeléseinket, illetve a Santino-féle néprajzi-antropológiai a rituális-karneváli tengelyt teszteltük. Ezenkívül az elmúlt tíz év programkínálatban megjelenő trendeket vizsgáltuk kvalitatív módszerekkel. A kutatás alapvető célja az volt, hogy megállapítsa azokat a trendeket, amelyek a hazai bricolage-vallásosságban jelen vannak az utóbbi években, ezeket összevessük a nemzetközi eredményekkel, és olyan koncepciót vázoljunk fel, amely a privát vallásosság lényegi konstrukcióját képes vizsgálni és újabb eredményeket adni.¹³

¹¹ Csikós, Nándor – Máté-Tóth, András: *Confessional Pluralism in Central and Eastern Europe: A GIS approach*, 2023.

¹² Csikós Nándor – Máté-Tóth András: *Vallási prognózis: a 2022-es népszámlálás eredményeinek előrejelzése és értelmezése*, 2024.

¹³ Heidl Sára – Szilárdi Réka: *Privát vallásosság, spirituális közösség*, 2022; illetve Szilárdi Réka – Paizs Melinda Adrienne – Feleký Gábor: *Közgazdaságtani modellek a valláskutatásban. Kereslet és kínálat a vallás piacon*, 2023.

VALLÁSI ZENE ÉS IDENTITÁS

A vallási identitás zenei horizontján végzett vizsgálataink kezdetben a keresztény könnyűzene részletes szövegelemzéseit érintették, különösen a dalszövegek teológiai, társadalmi és érzelmi rétegzettségére fókuszálva. A további vizsgálatok azután fokozatosan a roma vallásosság és vallási zene irányába fordultak: több magyarországi roma közösség vallási gyakorlatát vizsgáltuk zenei perspektívából, különösen a katolikus és pünkösdi kontextusban megjelenő zenei formákra és performativitásra koncentrálni, ezen belül pedig kiemelt figyelmet fordítottunk a csatкаи és a mátraverebély-szentkúti búcsú eseményeire, amelyeket rendszeres terepmunkával követtünk nyomon.¹⁴

JEHOVA TANÚI EGYHÁZ A MAI MAGYARORSZÁGON

Ez a kutatás jól illeszkedett a Vallástudományi Tanszék eddigi munkáiba, a korábbi monografikus feldolgozások (Pl. Hit gyülekezete, Szciantológia Egyház)¹⁵ után a Jehova Tanúi Egyház magyarországi szervezetével együttműködve átfogó kutatást végeztünk az egyház szervezetről és tagságáról. A kutatásban kérdőíves lekérdezés történt a tanúk körében (lezárult, N=9000), életútinterjúkat készítettünk a tagság rétegeit reprezentáló személyekkel (lezárult: N=41 fő), valamint sajtóelemzést végeztünk a JTE magyarországi médiamegjelenéseiről, legfőbb tanításairól. A kutatás előkészítése 2022-ben kezdődött, az adatfelvételek 2023-ben lezajlottak, az eredmények várható publikálása 2025-ben fog megtörténni.

KOLLEKTÍV REZILIENCIA ÉS A VALLÁS ÖSSZEFÜGGÉSEI

A reziliencia-kutatás célja egy olyan átfogó értelmezési keret kialakítása volt, amelyben a rugalmasság fogalma egyszerre jelenik meg egyéni pszichés működésként, közösségi folyamatrendszerként és társadalmi-politikai jelenségként. Elsőként a fogalom egyéni szintű elméleteinek történeti és fogalmi alakulása került vizsgálat alá, majd elemzésre kerültek vatikáni hivatalos dokumentumok vallási és etikai szövegek, különösen Ferenc pápa levelezései és apostoli buzdításai, amelyek lehetőséget adtak arra, hogy a reziliencia spirituális és morális dimenzióit is feltárjuk, hozzájárulva ezzel a fogalom komplex és kulturálisan érzékeny

¹⁴ Povedák, Kinga – Povedák, István: Christian Roma Musicking in Hungary.

¹⁵ Máté-Tóth András – Nagy Gábor Dániel: Alternatív vallás – Szciantológia Magyarországon, 2011, valamint Máté-Tóth András – Juhász Valéria: Vallási közösségek az írott sajtóban, 2007.

újraértelmezéséhez.¹⁶ Ezt követően a közösségi reziliencia fogalmát vizsgáltuk, különös figyelmet fordítva az egyének közötti bizalmi kapcsolatokra, a társas támogatás rendszereire és a kollektív adaptáció lehetőségeire. E megközelítésben a rugalmasság már olyan társas hálózati működésként jelenik meg, amely a közös normák, értékek és cselekvési mintázatok révén válik fenntarthatóvá. Végül ezt a hálózati működést igyekeztük feltárni a politikai kultúra és a demokrácia összefüggéseiben: elsősorban a demokratikus részvétel formáival, az intézményi stabilitással és a társadalmi kohézióval való kapcsolatokban. Vagyis a rezilienciát immár olyan strukturális és politikai kategóriaként interpretáltuk, amely alapvetően meghatározza egy közösség válaszképességét a globális és lokális válsághelyzetekkel szemben.

TÖRTÉNELMI EMLÉKEZET PRAVOSZLÁV SZÖVEGEKBEN

Kvalitatív módszerekkel igyekeztük megragadni a kelet-közép európai térség pravoszláv egyházainak történelmi emlékezetét, elsősorban az ATLAS.ti szövegelemző szoftver használatával. A kutatásban arra a kérdésre kerestük a választ, hogy a magas rangú egyházi vezetők orosz nyelven elhangzott beszédeinek a hivatalos egyházi oldalon fellelhető szöveges átiratai milyen történelmi emlékezetet tartalmaznak. A vizsgálatra kijelölt országok Észtország, Lettország, Litvánia, Fehéroroszország, Ukrajna, Moldova voltak.¹⁷

A történelmi emlékezet témájához kapcsolódott az Európa Tanács Parlamenti Közgyűlés beszédeiben felfejthető emlékezet-kutatás is, amely azt a kérdést járta körül, hogy 1991-től napjainkig miként reprezentálódnak a szövegekben az olyan fogalmak, mint vallás, múlt, nemzet és trauma. Összesen 107 kelet-közép-európai térségből származó politikai vezető beszéde (59 államfői, 48 pedig kormányfői) képezte a szövegkorpuszt, az eredmények pedig azt mutatták, hogy a régió megértése és definiálása még napjainkban is kihívásokkal teli feladat. A politikai vezetők nemcsak a különbözőségekre, de a hasonlóságokra is felhívják a figyelmet, egymás megértése és a külső szemlélők megértettsége iránti vágy hangsúlyosan jelenik meg. Már 1999-ben tematizálódik az, hogy az alkalmazott és alkalmazni kívánt problémamegoldási stratégiák alkalmatlanok Kelet-Közép-Európában. Ukrajna, Szlovákia és más országok is hangsúlyozzák, hogy a térség sajátos történelmi tapasztalata, nagyhatalmak közötti „puffer zóna” jellege, a diverz vallási, etnikai és kulturális összetétel mind olyan sajátosságok, amiket nem vesznek figyelembe ezek a megoldási

¹⁶ Figus-Illinyi, Rita: *Resilience in Pontifical Doctrines: From Pope Benedict XVI to Pope Francis*, 2025.

¹⁷ Wimmer Krisztina: *A Lett Ortodox Egyház hivatalos szövegeinek tartalomelemzése: A sebzett kollektív identitás elmélete alapján*, 2023.

stratégiák. A beszédek közel 30 évnyi távlatból is azt mutatják, hogy ugyanazok a problémák állnak fenn és ugyanazok a kérdések és kérések ismétlődnek.¹⁸

MAGYAR VALLÁSI KÖZÖSSÉGEK ADATBÁZISA

A kutatócsoporti munkákban végül, de nem utolsósorban újra tudtuk aktualizálni a korábban, még 2001-ben megkezdett kutatásunkat is, amelynek során a terepmunkával összegyűjtött Magyarországon működő összes vallási közösség intézményi alapadatait, úgymint elnevezésüket, jogi státusukat, hivatalos képviselőik nevét, elsődleges telephelyüket, településenkénti telephelyeiket geoinformatikai dinamikus térképen adatbázisként szerepeltettük. Az információkon túlmenően direkt linkként szerepel a közösség saját honlapja, és további szakmai adatok is. Az adatbázis nemcsak kutatói célt szolgálhat, a későbbiekben vallás-turisztikai feladatokat is elláthat.¹⁹

AJÁNLÁSOK²⁰

2019–2024 között összesen nyolc ajánlást és állásfoglalást adtunk ki. Az ajánlások lényege, hogy tömören, a lényegi kérdésre vonatkoztatva egy fennálló problémát, nehézséget artikulálnak, majd arra megoldási javaslatokat dolgoznak ki, amelyek mögött mindig nemzetközi jó gyakorlatok és/vagy magyar kutatási eredmények állnak. E megoldási stratégiák és döntés-előkészítési ajánlások mindig a társadalmi megértés és támogató együttműködés előmozdítása érdekében fogalmazódnak meg.

Javaslatot fogalmaztunk meg *Trianon 100. évfordulójára*, amelyben célként a kollektív trauma-oldás gyógyulási folyamatát állítottuk fókuszba. Ennek egyik alapvető módja és egyben eredménye a kollektív áldozati szerepből való tudatos kilépés. A vallástudományi megközelítést abban találhatjuk meg, ha szemügyre vesszük, hogy a vallási hagyományok milyen gazdagon dokumentálják azt, hogy miképp kaptak értelmet az elszenvedett traumák, és hogyan lettek akár gyűjtőpontjai a kiengesztelődésnek. A feszültségek és érzékenységek feloldása a regionális összefüggések megismerése révén lehetséges, ugyanis ezek a régió nemzeteinek közös geopolitikai és geokulturális örökségéből fakadnak. Ennélfogva az exkluzív áldozattudatot lépésenként érdemes átfordítani inkluzív áldozattudattá, amelyben konstruktív együttműködés alakítható ki.

¹⁸ Wimmer Krisztina: A vallási pluralizmus dimenziója az Európa Tanács Parlamenti Közgyűlés beszédeiben 1991–2023 között, 2024.

¹⁹ Az adatbázis elérhető: <https://mavallka.hu/>

²⁰ Az állásfoglalások az alábbi linken érhetők el: <https://www.convivence.eu/policy-papers>

Másik állásfoglalást fogalmaztunk meg *A vallási diverzitás és vallásosság összefüggéseiről*. Ennek során a nemzetközi tendenciákat hasonlítottuk össze a regionális, azon belül a magyarországi helyzettel, tekintetbe véve az 1910–2011 között fennálló népszámlálási adatokat is. A két trend között jelentős eltérés fogalmazható meg, ennek okait, következményeit és lehetséges lépéseit állítottuk a javaslat középpontjába.

Vallások a vergődő világban címmel adtuk közre a világvallások és a törzsi vallások vezetőinek 7. kongresszusához (Kazahsztán, 2022.09.14) kapcsolódó dokumentumot. Ebben az emberiség előtt álló (klimatikus, epidemiológiai, gazdasági, technológiai; a politikai populizmus és vallási fundamentalizmus) kihívásokra reflektáltunk olyan nemzetközi kutatókkal együtt, mint Tomáš Halík (szociológus és teológus, Prága), Paul M. Zulehner (pásztorálteológus, vallás- és értékkutató, Bécs), Jose Casanova (vallásszociológus, Georgetown Egyetem, Washington), Massimo Faggioli (teológia és vallástudomány, Villanova Egyetem, Philadelphia), Kasper Mariusz Kaproń OFM (liturgikus, Facultad de Teología San Pablo - Cochabamba, Bolívia), Azza Karam (főtitkár Vallások a békéért, Nemzetközi, New York), Alberto Melloni (történész, az Európai Vallási Akadémia alapítója, Bologna) és mások.

Külön ajánlásban foglalkoztunk *1956 közösségével*, amelyben a különböző oldalak pártpolitikai instrumentalizálása helyett a közös történelmi emlék égisze alatt kimondható, hogy fontosabb az összefogás mint a verseny, és fontosabb az irgalom, mint a győzelem.

A kutatócsoport *Reziliencia-paradoxon* dokumentumában arra világítottunk rá, hogy amíg egyik oldalról a reziliencia hozzásegít a hétköznapi életben való boldoguláshoz és védelmet nyújt a fejlődési pszichopathológia kialakulásával szemben, ennek ellenére nem érdemes mindenre kiterjedő rugalmasságként értelmezni sem az egyén, sem pedig a társadalom szintjén. Ugyanis hiába lehet a sebzettségnek velejárója a hatékony megküzdési stratégiák kialakítása, más területen azonban átlagos teljesítés, vagy egyenesen deficit mutatkozhat meg.

A Megbocsátásról szóló állásfoglalásunkban a társadalmi sebzettség feloldásához szükséges lépéseket soroltuk fel. Eszerint lényeges oktatni és képzésekkel támogatni a megbocsátás logikáját és stratégiáját a segítő foglalkozásaik és a diplomácia munkatársai körében egyaránt. Érdemes az egyéni és a közösségi, társadalmi traumákról való híradásokban megjeleníteni a megbocsátás aspektusait, valamint az állami ünnepeken az elszenvedett traumákon és a hősökön túlmenően célként, kíváncsú perspektívaként kell megjelölni a megbocsátást.

Külön írást szenteltünk az *Egyházi önkéntesség* témakörének, amelynek nemzetközi példái (és a statisztikai adatok is) mutatják, hogy ennek gyakorlása komoly társadalmi haszonnal, társadalmon belüli jótékony hálózatosodással, és összességében a társadalmi tőke erősödésével jár.

Végül pedig *Megélt vallásosság* címmel publikáltuk a legfrissebb népszámlálásból (2022) kinyert vallási adatokkal kapcsolatos állásfoglalásunkat, amelyben elsősorban

a vizsgálati módszerek javítására és árnyalására hívtuk fel a figyelmet, mivel a vallás nem statikus, a kvantitatív adatfelvételnél pedig erőteljes korlátai vannak.

Talán már ebből a rövid összefoglalóból is látható, hogy a Convivencia Vallási Pluralizmus Kutatócsoport működésének 5 éve nagy lehetőséget teremtett arra, hogy a vallástudományi diszciplínát a nemzetközi trendeknek megfelelően műveljük, hálózatban a különböző tudományterületekről érkező szakemberekkel együtt. Ezek az együttműködéseink gyümölcsözőnek bizonyultak a szó legteljesebb értelmében: nemcsak az együttgondolkodás, hanem az összehangolt szakmai kapcsolatok jó gyakorlata tekintetében is. Számos nemzetközi és hazai konferencián disszemináltuk az eredményeinket, tudománynépszerűsítő írásokban és rendezvényeken ismertethettük meg azokat az elméleteket és kutatásokat, amelyeket kidolgoztunk és végeztünk.

Hajlamosak vagyunk úgy gondolni, hogy az ilyen irányú tudományos támogatás, azon túl, hogy önmagában is értéket teremt, emellett érthetővé teszi a komplex társadalmi működést, és olyan megoldási stratégiák kialakításában képes segítséget nyújtani, amelyek hosszú távon is alkalmazhatóak. További nyereség az, hogy az elmúlt időszakban létrejött kooperációk nem értek/érnek véget a kutatócsoport lezárásával, a tudományos munkák a továbbiakban is folytatódnak, a kutatásokból nyert adatok és eredmények szélesebb körű disszeminációja pedig még mindig tart.

BIBLIOGRÁFIA

- Balassa Bernadett – Gyorgyovich Miklós – Máté-Tóth András: A vallási szekuritizáció és a sebzett kollektív identitás modellje a magyar társadalomban empirikus adatok alapján = *Replika* 127/1 (2022) 23–37., <https://doi.org/10.32564/127.6>
- Csikós, Nándor – Máté-Tóth, András: Confessional Pluralism in Central and Eastern Europe: A GIS approach = *Geographical Pannonica* 27/1 (2023) 25–37., <https://doi.org/10.5937/gp27-42461>
- Csikós Nándor – Máté-Tóth András: Vallási prognózis: a 2022-es népszámlálás eredményeinek előrejelzése és értelmezése = *Magyar Tudomány* 185/3 (2024) 405–412.
- Figus-Illinyi, Rita: Resilience in Pontifical Doctrines: From Pope Benedict XVI to Pope Francis = *Religions* 16/2 (2025)., <https://doi.org/10.3390/rel16020219>
- Gibbons, Michael – Limoges, Camille – Nowotny, Helga – Schwartzman, Simon – Scott, Peter & Trow, Martin: *The new production of knowledge: the dynamics of science and research in contemporary societies*. London: Sage, 1994
- Heidl Sára – Szilárdi Réka: Privát vallásosság, spirituális közösség. Az Everness Fesztivál résztvevőinek vallási/spirituális vizsgálata = *Erdélyi Társadalom* 20/1 (2022) 81–96., <https://doi.org/10.17177/77171.268>
- Máté-Tóth András – Balassa Bernadett: A traumatizált társadalmi tudat dimenziói: Adatok a sebzett kollektív identitás elméletéhez = *Szociológiai Szemle* 32/2 (2022) 57–77., <https://doi.org/10.51624/SzocSzemle.2022.2.3>
- Máté-Tóth András – Juhász Valéria: Vallási közösségek az írott sajtóban: Kvantitatív és kvalitatív elemzések. Szeged: SZTE–Vallástudományi Tanszék, 2007.

- Máté-Tóth András – Nagy Gábor Dániel: Alternatív vallás. Szcientológia Magyarországon. Budapest: L' Harmattan, 2011.
- Máté-Tóth András – Povedák Kinga (szerk.): Hegemóniák szorításában. Vallás Kelet-Közép-Európában. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2023., <https://doi.org/10.1556/9789634549468>
- Máté-Tóth, András: Freiheit und Populismus: Verwundete Identitäten in Ostmitteleuropa. Wiesbaden, Németország: Springer Netherlands, 2019., <https://doi.org/10.1007/978-3-658-25485-8>
- Máté-Tóth András: Sebzett kollektív identitás és vallásértelmezés = Erdélyi Társadalom 20/1 (2022) 11–22., <https://doi.org/10.17177/77171.264>
- Povedák, István – Povedák, Kinga: Christian Roma Musicking in Hungary = Music and Minorities 3 (2024) 1–34., <https://doi.org/10.52413/mm.2024.37>
- Runyan, William McKinley: The study of lives as a „soft synthesis” in psychology = Hogan, R.; Johnson, J. & Briggs, S. (Eds.): Handbook of Personality Psychology. California, USA: Academic Press, 1997.
- Szilárdi Réka – Paizs Melinda Adrienn – Feleký Gábor: Közgazdaságtani modellek a valláskutatásban. Kereslet és kínálat a vallás piacon = Belvedere Meridionale 35/4 (2023) 124–145., <https://doi.org/10.14232/belv.2023.4.8>
- Wimmer Krisztina: A vallási pluralizmus dimenziója az Európa Tanács Parlamenti Közgyűlés beszédeiben 1991–2023 között = Máté-Tóth András (szerk.): A konvivencia kihívásai. A vallási sokféleségről Kelet-Közép-Európában, Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2024. 165–189.
- Wimmer Krisztina: Traumák kimutatásának kísérlete a Lett Ortodox Egyház hivatalos dokumentumaiból: Egyház és ünnep kulcsszavak szoftveres eredményei = Béla Bálint – Vass Viktória – Vass Zóra (szerk.): Móra Akadémia Szakkollégiumi tanulmánykötet: A Móra Ferenc Szakkollégium évkönyve Szeged: Szegedi Tudományegyetem Móra Ferenc Szakkollégium, 2023. 121–141.

INTERNETES FORRÁSOK

- A kutatócsoport publikációs listája 2019-2025: <https://m2.mtmt.hu/gui2/?type=institutes&mode=browse&sel=21361> (2025, 05. 25.)
- A dinamikus vallási térképek elérhetősége: <https://www.convivence.eu/research/projects/vall%C3%A1s-r%C3%A9gi%C3%B3-gis> (2025, 05. 25.)
- A vallási adatbázis honlapja: <https://mavallka.hu/> (2025, 05. 25.)
- Az ajánlások elérhetősége: <https://www.convivence.eu/policy-papers> (2025, 05. 25.)

HÍREK

BESZÁMOLÓ A CESAR BÉCSBEN MEGRENDEZETT NEMZETKÖZI KONFERENCIÁJÁRÓL

Bécs, 2024. október 4–6.

NEMES MÁRK

2024. október 4. és 6. között a bécsi Central European University (avagy CEU) campusa adott otthont a *Central European Symposium for the Academic Study of Religion* nemzetközi PhD szervezet éves vallástudományi konferenciájának. A rendezvény minden évben számos fiatal kutatót és vallástudóst vonz hazánkból és a környező régióból lehetőséget nyújtva a pályakezdő kutatók számára, hogy egy igazán sokoldalú és szakmai minőségében magas közegben gyakorolják a prezentáció, szakelőadás, kritika és előadói válasz műfajait. Az alábbi cikk szerzője a rendezvénysorozat legfrissebb eseményéről számol be.

A *Central European Symposium for the Academic Study of Religion* (avagy CESAR) 2021-ben kezdte meg tevékenységét, melyet közel öt év szoros szakmai együttműködés és ugyanennyi konferencia előzött meg az alapító intézmények hallgatóinak szervezésében. A CESAR nevet az alapítók hivatalosan 2022-ben vették fel a University of Pardubice campusán megrendezett „*Transformations of Religions in Times of Crises: Spiritual Alienation and Rethinking of Ethics*” című konferencián. A Steering Board-ban ekkor hét egyetem képviselte szerepelt: a szlovák Comenius University, az osztrák CEU, a cseh Charles University és Masaryk University, a University of Pardubice, továbbá hazánkból az Eötvös Loránd Tudományegyetem és a Szegedi Tudományegyetem. Ez a lista az elmúlt években tovább bővült, többek közt a szlovén University of Ljubljana és a cseh Palacký University Olomouc képviselőivel. Szükséges továbbá megemlíteni, hogy a szervezet alapítása óta élvezzi a Doktoranduszok Országos Szövetsége Filozófiatudományi Osztályának (DOSZFiTO) támogatását és számos olyan regionális folyóirattal is partnerviszonyban van, mint a cseh *Sacra* és *Religio* szakperiodikák, vagy a hazai Távolskeleti Tanulmányok és a Vallástudományi Szemle.

A 2024-es rendezvény az átalakuló világ és vallásosság kapcsolatát szándékozta megragadni, melyet a „*Religion in Transformation – Changing the Conditions of (and by) Religiosity*” cím rendezett keretbe. A közel 50 jelentkezésből a szervezők végül 10 szekcióban mindösszesen 32 előadó számára biztosítottak előadási lehetőséget. A rendezvényt Prof. Dr. Tijana Krstic plenárisa nyitotta, aki „*A Global*

Age of Reformation? Towards a Comparative Framework for Understanding the Changing Conditions of Belief in Early Modern Eurasian Empires” című előadásában Belső-Eurázsia, többségében iszlámhoz kapcsolódó kultúrkörének dinamikus átalakulási folyamatait ismertette kifejezetten vallástörténeti és összehasonlító vallástudományi perspektívákból.

A plenáris előadást a „*Historical and Terminological Approaches*” és a „*Changing Social Discourse about New Religiosity*” című szekciók követték három-három előadással. Előbbi szekciót Miklovicz Attila (PTE, HU) német nyelvű prezentációja nyitotta és társadalomfilozófia határmezsgyéjén mozogva a közös cél által orientált felekezeti együttlét (*Covenantal Pluralism*) újszerű irányát vázolta fel. Másodikként Davide Politi (LMU, D) a felekezeti kapcsolatok – vagy épp azok hiányát – kereste történeti távlatokban. XIII. századi latin nyelvű *exempla* irodalomból vett példáin keresztül végigkövette a feketemágia képének átalakulását, ahogy az egy rejtett magaskultúrához tartozó tudáskonceptióból a társadalom periferiájára szorított csoportok – köztük a vernakuláris hitrendszert követők, az idegenek és a zsidóság – feltételezett praxiskonceptiójává vált. A szekciót Farkas Janka (ELTE, HU) zárta, aki a kortárs humanista-buddhista Fo Guang Shan irányzat alapítója, Hsing Yun Mester dharma beszédeinek biocentrikus környezetetikai és vonatkozásait mutatta be.

Az első blokk párhuzamos szekcióját (*Changing Social Discourse About New Religiosity*) Nemes Márk (MMA-MMKI; SZTE, HU) nyitotta, aki Foucault diszkurzuselméletén keresztül elemezte az új vallási mozgalmakkal kapcsolatos populáris- és szakterminológia értelmezési tartományait, rámutatva az NRM (*new religious movements*) terminus alkalmazási lehetőségeire és inherens problémáira. Őt (online) Pataki-Tóth Angelika követte, aki az Aum Shinrikyo 1995-ös tokiói metróban elkövetett terrortámadása és Shinzo Abe korábbi japán miniszterelnök ellen 2022-ben elkövetett merénylet közötti korszellem párhuzamaira mutatott rá. A szekció záróelőadója Maria Varde (UBA, ARG) volt, aki a kortárs vallási és spirituális kisközösségeket érő – gyakran túlzó és alaptalan – preventív állami beavatkozások antropológiai dimenzióját ismertette, kitérve a homályos jogi kontextusok fegyverszerűsítésére és a közösségeket érő külső nyomásgyakorlás problematikájára.

Az első nap szakmai részét két párhuzamos szekció zárta „*Anthropology of Transformation in Religion*” és „*Technological Innovation in the Age of Digitalization*” címmel. Előbbit Polgár Csenge (PPKE, HU) nyitotta, aki az ún. „*alternative spiritual milieu*” – avagy alternatív spirituális miliő – kontextusában vizsgálta a hazai vallási- és spirituális tanácsadók működését, elsődlegesen kvalitatív interjúk módszert alkalmazva. Őt Wimmer Krisztina (SZTE, HU) követte, aki Máté-Tóth András sérült kollektív identitás paradigmájának alkalmazási lehetőségét ismertette a régió politikai vezetőinek publikus beszédeire. A panelt Alessandro Testa (CU, CZ) „*Nurturing, Losing, Choosing One’s Religion...*” című prezentációja zárta, melyben

a kifejezetten az elvarázsolás (*enchantment*), varázstalanítás (*disenchantment*) és újrarázsolás (*re-enchantment*) fogalmi kontextusain keresztül mutatott rá vallások és vallásosság eurocentrikus szétválasztására.

A párhuzamos szekcióban a résztvevők mindezen idő alatt a digitalizáció vallást formáló – valamint ennek komplementereként a vallás digitalizációt formáló – kérdéseit vitatták meg. Farkas Vendel (UU, SV) a kortárs neopogányság és az online tér integráns együttlétét ismertette, hangsúlyozva a digitális terek előnyeit a kapcsolatlétesítésben és információcserében, ugyanakkor rámutatva hátrányaira is az identitásbiztosítási és közösségi kohézió kérdéseiben. Előadásának komplementere volt Filiz Kahraman, aki (MU, CZ) aki a nők szerepét vizsgálta online térben. Esettanulmányként bemutatta Cemalnur Sargut 'szúfi YouTube influenszer' tevékenységét, aki stabil jelenléte teremtett magának a COVID-19 válság alatt muszlim digitális térben. Jelenléte Kahraman értékelése szerint sajátos utat mutat a női emancipációra egy, korábban férfiak által dominált kulturális közegben, melyet mélyen gyökerező kulturális és vallási normák jellemeznek.

Az első nap CESAR hagyomány szerint közösségi programmal zárult: ezévben a CEU Üvegtermében került gyűltekre össze a résztvevők egy állófogadás és könnyed vacsora erejéig. Itt az előadók, szekciószervezők és elnökök, valamint a meghívott vendégek könnyedebb közegben is megoszthatták egymással gondolataikat és kötetlen formában megvitathatták az első nap előadásai alatt esetlegesen felmerült további kérdéseiket, kritikáikat és javaslatukat.

A második napot a „*Concepts of Temporality in Medieval Christianity*” és „*New Approaches in the Study of Contemporary Religious Experience*” panelek nyitották. Előbbi első prezentációját Jessica Knowles (UVIENNA, A) tartotta, aki York érsekeének 1405-ös kivégzésével kapcsolatos kulturális emlékezet átalakulását ismertette a North Street-en található Church of All Saints katedrális ólomüveg ábrázolásain keresztül. Kiemelte, hogy az érsek halála idővel mártíriummá formálódott, mellyel párhuzamosan a történelmi esemény politikai narratívája leválasztásra került. Így a katedrálisban található ábrázolásokon keresztül érsek emlékének sajátos restaurációja valósult meg. Knowles-t Emily Moore (CEU, A) követte, aki a vallásos időben való létezés kérdéseit vizsgálva a XI. századi bencés rendtartás fényében. Knowles rámutatott a két időbeliségi módusz – a profán mért idő szerinti *chronos* és a rituális, 'alkalmas idő' szerinti *kairos* – közti alapvető különbségekre és aláhúzta a tényt, miszerint monasztikus közegben a *kairos* átveszi az uralmat a temporalitásban. Ezáltal monasztikus térben (és időben) a szerzetes számára mindig 'alkalmas az idő' a vallásos elmélyülésre és *devotio*-ra.

A párhuzamos szekcióban Adéla Petřeková (CU, CZ) a kognitív vallástudomány eszköztárát felhasználva ismertette az altruizmus mögött meghúzódó gazdasági gondolkodás vallápszichológiai és kognitív értelmezését. A szekció második előadója egy hasonlóan innovatív, experimentális vizsgálat első eredményeit ismertette.

Markéta Muczková (UPOL, CZ) az „AI Visionaries” névvel indított projekt tagjaként a szubjektív vallási fogalomalkotás, valamint vallásos kép- és fogalomtársítás kérdéseit vizsgálta *eye-tracking* technológia alkalmazásával. Kutatásra rámutatott többek között a vallásos és vallás nélküli neveltetés között megfigyelhető fogalomtársítási különbségekre, de kiemelte a kulturális háttér, nemi különbségek és korosztályi sajátosságok fontosságát is.

A két szekciót a második nap plenáris előadása követte, mely során Prof. Dr. Massimo Introvigne (CESNUR, IT), Rosita Šoryté (EFFB) és Peter Zoehrer (újságíró, A) Japánban Shinzo Abe 2022-es meggyilkolását követő morális pánik vallástudományi vonatkozásait ismertették, fókusszal annak legújabb fejleményére, az Egyesítő Egyház (*Unification Church*) ellen irányuló feloszlatási kérelemre. A három előadó panelbeszélgetés keretei között bemutatta a kialakult helyzet történeti, jogi és kulturális hátterét és aláhúzták az 1995 előtt is létező, de azóta kategorikusan felerősödött kis vallási közösségekkel szemben kialakult erőteljes gyanú jelenlétét Japánban.

A délutáni szekciósávot a „*Postcolonial & Extraeuropean Contributions*” és a „*Mixing Locality and Alocality in Religion*” panelek nyitották. Előbbiben Turkey Gasimova (online) előadása hangzott el elsőként, aki a XIX. századi Dél-Kaukázus régiójában tevékenykedő Mirza Fatali Akhundov példáján keresztül mutatta be a sajátos ’muszlim szekularizmus’ intellektuális termelését, mindezt párhuzamba állítva a XIX. században Nyugaton is népszerűvé váló szekularizáció gondolatával. Elham Ghasemi (UNIMORE, IT) előadásában az V. századi Nishapurban lezajló teológiai vitákat elemezte, kifejezett fókusszal a szunni ashariták, a hanafi karrámiták közötti intenzív – gyakran halálos – küzdelmekre. Az előadó rámutatott a muszlim hittudósok véleményformáló erejére, valamint a különböző iszlám jogi iskolák közti konfliktusok kollektív muszlim gondolkodásra gyakorolt tartós hatásaira is. Harmadik előadóként Rabia Umay Can (CEU, A) a muszlim vallási szövegek hitelességi és fejlődési kérdéseit ismertette. Hangsúlyozta, hogy az iszlám extenzív corpussal rendelkezik, ezek értelmezése pedig jogi iskolák szerint változhat. Ugyanakkor alapvetésként húzta alá a racionális adaptáció jellegzetességét, melyet interjú vizsgálatára alapozva adaptivitás és konzervatív szemlélet alapján két kategóriába (taklid-i iman & tahkik-i iman) osztott. A szekciót Alice Bakradze (ILIAUNI, GE) előadása zárta, aki a georgiai Samtskhe-Javakhe közösség önképét, vallási és nemzeti identitásának körvonalaait vázolta fel a hallgatóság számára, hangsúlyozva a georgiai és örmény identitások összemosódását, az Örmény Apostoli Egyház identitásformáló funkcióját, valamint a posztszovjet határterületi-jellegből adódó konstans feszültség nyomását a vallásközi kapcsolatokban.

Mindezen időszakban a párhuzamos szekcióban Kraszkó Zita (PTE, HU) „*Locality and Sublocality of Catharsis Experiences in the History of Religious Rites*” című német nyelvű előadása hangzott el, melyben a térbeliség különböző aspektusait (geolokalitás, szociolokalitás) ismertette, rámutatva ezek formatív erejére.

Prezentációjában a katarzisélmény lokális variánsain keresztül mutatott rá a vallástudomány és vallástörténet egyik kulcskérdésére: az általános vallási élmény létének máig megoldatlan vitájára. Kraszkót Joanna Poleć (UW, PL) követte, aki Indiában és Spanyolországban végzett kultúrközi immerzív szenzoros etnográfiai terepmunkájának eredményeit ismertette. Kutatásának fókuszában a figyelem szomatikus mintájának változása és a test – avagy testiség – vallási tapasztalatot meghatározó jellege állt. A panel záróelőadását Heidl Sára Eszter (UVIENNA, A) tartotta, aki tömegeseményeken – például fesztiválokon – kialakuló, a vallás jellegzetességeit mutató fenoméneket ismertette. Előadásában négy ilyen sajátosságot ismertetett: a térbeli-időbeli limitációt, a szimbólumok használatát, a közösségtudatot és intenzív belső tapasztalatokat.

A rendezvény két utolsó párhuzamos szekciója a „*Revisiting Conceptual Paradigms*” és „*Religion & National Identity in Times of Crisis*” címet kapta. Az előbbi Ondřej Neužil (CU, CZ) előadásával nyitott, aki az igen vitatott szekularizációs elmélet történetét ismertette. Neužil ugyanakkor rámutatott arra is, hogy a felvilágosodás révén elinduló szekularizációs tendenciák egyúttal a vallás fenomenológiai fogalmának kialakulásához is direkt módon hozzájárultak. Neužil egy cseh kollégája, Peter Ondreicka (CU, CZ) követte, aki XIX. századi sajtóorgánumok elemzésével illusztrálva a vizsgált korszak ördögi megszálltságról – és így a természetfeletről – kialakított kép radikális átformálódását. Ondreicka felhívta a figyelmet arra, hogy a korszak gyorsuló urbanizációs- és industrializációs tendenciái, valamint az újság, mint első tömegmédiium jelentős mértékben ’varázstalanított’ olyan jelenségeket, mint a megszálltság melyek a szintén fejlődő orvostudomány és pszichiátriai szakirodalom révén új narratív magyarázatokat kaptak. A panel záróelőadója, Ondřej Pazdírek (MUNI, CZ) az átváltoztatás (μεταστροφή), átlényegülés (μεταμόρφωση) és metanoia (μετάνοια) fogalmi hármását elemezte, kitérve nyelvi szerkezetük és kialakulásuk módjának hasonlóságaira, valamint etimológiai és lexikológiai párhuzamaikra.

A konferencia zárószekciójának első előadója, (Religion & National Identity in Times of Crisis) Kellner Anikó (ELTE, HU) volt, aki a COVID-19 világjárvány alatt a Magyar Katolikus Egyházban is észlelhető identitás és ágenciakrízisre fókuszált. Kellner érvelését a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia állásfoglalásaival támasztotta alá és kiemelte a mediatisált tömeg és a ’helyes istenhit’ problémáit, melyek közül a három legfontosabb az online misén való részvétel érvénytelensége, a csodák marginalizálódása, valamint az istenhit megelőző erejébe vetett hit ambivalens, de mégis nyilvánvaló elutasítása volt. A krízis témáját követve a második előadó, Aleš Hodes (MUNI, CZ) a komplex társadalmi-gazdasági-politikai legitímációs válságra válaszul megjelenő jobboldali populista mozgalmak valláselméleti elemzésére vállalkozott. Hodes kiemelte a populizmus társadalmat és értékrend-szeri univerzálékát fragmentáló hatását, melyek szerinte a közös erkölcsi víziókról,

valamint a szuverenitásról való lemondáshoz vezetnek és végsősoron a kontroll révén egzisztenciális és ontológiai biztonságot nyújtanak az egyszerűsödő populista válaszok felé fordulók számára. Érvelését az Egyesült Államok és Lengyelország esettanulmányain keresztül támasztotta alá. A konferencia szakmai részét végül Guilherme Lira (BCE, HU) prezentációja zárta. Lira a Sha'ria-tanácsok Nyugati világra tett hatását ismertette Kanada és Nagy-Britannia egymással ellentétes regulációs esetein keresztül. Rámutatott az iszlám jog állami jogrend mellé való részleges integrációját követő moláris pánikok – de legalábbis 'társadalmi szorongás' – kialakulására Nagy-Britanniában, valamint a veszélyeztetett csoportok helyzetének (nők, gyermekek és LMBT+) vizsgálati szükségére, melyet kulcskérdésként határozott meg az iszlám jog Nyugati világban való értékelésének kérdésében.

A konferencia szakmai részét közös vacsora zárta, melyen a résztvevőkön túl a CEU *Center for Religious Studies* oktatói és vezetői, valamint a meghívott plenáris előadók is részt vettek. Hasonlóan az állófogadáshoz a résztvevők itt is folytathatták megkezdett vitáikat, valamint információt és tapasztalatot cserélhettek egyéb kapcsolódó kutatásaik terén. A rendezvény harmadik és egyben utolsó napján az előadók és érdeklődők a bécsi Weltmuseum kiállítását tekinthették meg közös kirándulás keretei közt, majd a záróünnepség előtt részt vehettek a CESAR General Assembly alkalmán. A gyűlésen lehetőség volt csatlakozni a szervezethez, javaslatokkal és kritikákkal felhívni a figyelmet az esetleges fejlesztési szükségekre, valamint felvetésre került a jövő évi helyszín is, melyre ezében két jelentkező is akadt: hazánk és a csehországi Palacký University Olomouc. A 'nyertes' várhatóan a következő hónapokban dől egy, de két dolog már most határozotottan kijelenthető: a rendezvény ezévből is nagy érdeklődést eredményezett szakmai körökben és az új csatlakozó intézményekkel a *Central European Symposium for the Academic Study of Religion* szervezete továbbra is egy határozott szereplője lesz a Kelet-Közép-európai vallástudományi PhD és fiatal kutatói életnek.

VÁMOS PÉTER
ŐSTISZTELET A KATOLIKUS
TEMLOMBAN CÍMŰ ELŐADÁSA
A NÉPRAJZTUDOMÁNYI INTÉZETBEN

Budapest, 2024. október 10.

SÁRKÖZI ILDIKÓ GYÖNGYVÉR

Vámos Péter Őstisztelet a katolikus templomban: *inkulturáció és indigenizáció Tajvanon, az egykori magyar jezsuita misszió területén* címmel tartott előadást a HUN-REN BTK Néprajztudományi Intézetben 2024. október 10-én. Előadásának az Intézet Etnológiai Műhelye adott otthont; a vendégeket az Etnológiai Osztály vezetője, Mészáros Csaba köszöntötte, az előadást Vargyas Gábor, az Intézet professor emeritusa vezette be.

Az Etnológiai Műhely több évtizedes fennállása óta mindig is azt a célt szolgálta, hogy teret engedve mind az Intézet munkatársai, mind a meghívott előadók számára, olyan előadásoknak adjon otthont, amelyek betekintést engednek a tudományos kutatómunka hátterébe, illetve új látásmóddal gazdagítják és mélyreható ismeretekkel segítik az interdiszciplináris kutatásokra nyitott szakemberek munkáját. Vámos Péter DSc sinológus-történész előadása minden szempontból megfelelt ezeknek a kitételeknek, hiszen a 2024 nyarán folytatott több hónapos, az etnológia és a történettudomány módszertantát ötvöző kutatásának eredményeit tárta a nagyközönség elé.

A Tajvan déli részén fekvő Jiayi megyében, azon belül is a Puzi városban és a környező községekben folytatott kutatómunka arra a kérdésre irányult, hogy az egykori magyar jezsuita misszió területén hogyan ötvöződnek a helyi szokások, kultuszok gyakorlatai a katolikusok mindennapi életében és vallási szertartásaiban. A kutatás helyszínének megválasztása nem véletlen: Dél-Tajvan volt az a hely, ahol az 1950-es években a szárazföldi Kínát elhagyni kényszerülő magyar jezsuita missziók folytathatták hittérítő tevékenységüket.

Az előadás első részében, amely a kutatás háttértörténetét volt hivatott bemutatni, Vámos Péter kifejtette, hogy az adott téma iránti érdeklődése három évtizedre nyúlik vissza. Az előadó 1993-ban járt először Tajvanon, és találkozott az ott élő magyar jezsuitákkal. A találkozás hatására folytatta a jezsuita misszióra irányuló kutatásait, mígnem 1995-ben, a tajvani Nemzeti Központi Könyvtár Kína-tanulmányok Központjának ösztöndíjasaként végleg elkötelezte magát a téma mellett, megkezdve

kandidátusi értekezésének kidolgozását is. Korai kutatásai eredményeként született meg többek között a *Két kultúra ölelésében* című könyve 1997-ben, amit 1999-ben a misszió pusztulásáról szóló *Bevégeztetett* című forráskiadvány, a *Magyar jezsuita misszió Kínában* című 2003-as kötet, valamint a 2018-ban megjelent *Imáitokba ajánljuk magunkat* című forráskiadvány követett.

Vámos Péter 1994-ben figyelt fel először az ázsiai világ szinte egészét átható őskultusz jelenlétére a katolikus tajvani hívők körében, amikor feltűnt neki, hogy a katolikus templomokban az ősöknek emelt lélektáblák állnak. Most, harminc évvel az első lépések megtétele után mindennél időszerűbbnek vélte feltenni a kérdéseket, hogy hol tart ma a katolicizmus indigenizációja, azaz hogy hogyan válik sajátta egy idegen kulturális elem, és mit jelent a vallási szinkretizmus a világ vallási szempontból egyik legsokszínűbbnek tartott szegletében. E kérdések tekintetében az előadó kiemelte a katolikus egyházon belül évszázadokon keresztül zajló rítusvita, azon belül is a vita középpontjában álló, az őskultusz gyakorlására irányuló kérdések jelentőségét. Hangsúlyozta továbbá a kínai szokások és értékek iránt tanúsított tolerancia „élharcosának”, Matteo Ricci-nek a szerepét abban, hogy XXIII. János pápa a követendő missziós módszerek egyikeként ismerte el az inkulturációt.

Annak érdekében, hogy a kutatás gondolatmenete érthetővé váljék, Vámos Péter a rítusvita tárgyalása mellett röviden áttekintette a katolicizmus történetét Tajvanon, az 1626-ban megkezdődő térítésektől kezdve az 1950-es évekig bezárólag, amikor is a Kínai Népköztársaságból elűzött misszionáriusok és kínai papok nagy számban telepedtek le Tajvanon. Ez az áttekintés tette lehetővé, hogy az előadó gondolatébresztő vitát kezdeményezzen olyan kérdésekkel kapcsolatban, mint hogy külföldi vallásként értelmezhető-e a kereszténység Tajvanon, valamint hogy mi a szerepe a keresztény misszionáriusoknak és a „nyugati” tudósoknak a „vallás” fogalom kínai megjelenésében.

A fenti kérdéseket kibontva, Adam Yuet Chau-nak a vallásgyakorlás öt módjára vonatkoztatott elméletét alapul véve, Vámos Péter az előadás harmadik részét a tajvani vallásgyakorlás jellegzetes módjaként ismert „baibai” bemutatásának szentelte. Maga a „baibai” fogalom minden vallásos és nem vallásos tiszteletre vonatkoztatható kifejezés, amelynek illusztrálására az előadó nagyszámú fényképanyagot tett közzé. Hasonlóan gazdagon illusztrálta az előadás negyedik témakörét is, amely az otthoni és a templomi őstisztelettel, vagyis a vallásukat aktívan gyakorló katolikusok őstisztelete és a „népvallás” gyakorlóinak őstisztelete közti különbségekkel kapcsolatban felmerült kérdések megválaszolására volt hivatott.

Előadása összegzésében Vámos Péter kifejtette, hogy megfigyelése szerint az inkulturáció és indigenizáció folyamata akadálytalanul zajlik a mai Tajvanon. A katolikus hívek száma mégis rendkívül alacsonynak tekinthető annak ellenére is, hogy a katolikus egyház bírja a mindenkori politika támogatását, és a Vatikán az egyetlen európai állam, amellyel a Kínai Köztársaság, Tajvan hivatalos

diplomáciai kapcsolatot ápol. Mindezek ellenére a 23 milliós Tajvanon becslések szerint mindössze kb. 200 000 katolikus hívő, az 50 000-es lélekszámú Puzi-ben pedig, a kutatások helyszínén csupán 276 katolikus él. Az előadó ennek egyik legfőbb okát abban látja, hogy az általános felfogás szerint a tajvani emberek még mindig „idegen” vallásként tekintenek a katolicizmusra, amelynek papjai, akik közül sokan külföldiek, sokszor nem is értik a helyi nyelveket, dialektusokat, így nem tudnak mély köteléket kiépíteni híveikkel.

EGYHÁZAK ÉS KISEBBSÉGEK: A VALLÁS SZEREPE AZ ETNOKULTURÁLIS IDENTINTÁSOK (ÚJRA)TERMELÉSÉBEN

Kolozsvár, 2024. október 10–11.

BENEDEK ROLAND ÁRON

2024 októberében került megrendezésre az Egyházak és kisebbségek: a vallás szerepe az etnokulturális identitások (újra)termelésében című kétnapos konferencia több vallás- és kisebbségkutatással kapcsolatos intézmény – többek közt a BBTE Történeti és Filozófia Kara, a Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, illetve a Románia Kormányán belül működő Etnikumközi Kapcsolatok Főosztálya – együttműködésének eredményeként. A konferencia helyválasztásához önmagában is szimbolikus jelentés társítható, hiszen a Vallásszabadság Házaként ismert épület- és intézet-együttes célkitűzéseiben kiemelt helyet foglal el „a felekezeti együttműködés elősegítése a valláskutatásokban”.

Elekes Zsolt, a Magyar Unitárius Egyház referense köszöntőbeszédében egy – a különböző egyházakat összekötő – diskurzív kapcsolat kialakításának szükségességét vette fel, illetve a tudományos kutatás és az egyházi élet összekapcsolásának relevanciáját tárgyalta. Ezen megállapítások felől magyarázható a konferencián résztvevő előadók sokszínűsége: az egyházi személyek, és különböző egyetemi tanárokon, teológusok mellett fiatal kutatók, doktoranduszok is egyaránt képviseltették magukat.

Elekes gondolataira ráerősítettek a Ciprian Vasile Olnici által elmondottak. Az egyházügyi államtitkár több témát is érintett plenáris előadásában: egyfelől fontos kitételként említette meg az egyházi műveltség széleskörű tanítását Romániában, másfelől pedig az állam – egyház – társadalom mint hármas rendszer problematikájára reflektált. Az egyházi műveltség terjesztése, széleskörű tanítása jelentékeny célként tételeződött, ehhez kapcsolódóan pedig a szekularizált politikából – és szociális berendezkedésből – adódó erősen laicizálódott társadalom valláshoz, egyházakhoz való viszonyulása merült fel lényeges problémapontként. Olnici emellett Románia etnikai kisebbségeire – mint az ország jellegzetes elemeire – is kitért. A felekezeti és etnikai kisebbségek jelenlétére, érvényesülési lehetőségeire a demokratikus állam rendeltetésszerű működésének kontextusán belül reagált. Ezen kisebbségek megléte egyszerre bizonyítja és feltételezi az Elekes Zsolt beszédében is körvonalazódó párbeszéd fennállását.

A konferencia következő mozzanata Kiss Dénes térkép-kiállításának részletes bemutatása volt. A Kiss által összeállított grafikonok, térképek több közelítési szempont alapján ismertették és – a kifejezetten objektív, széles látószögű módszereket alkalmazó szemlélet révén – árnyalták a romániai felekezeti és etnikai kisebbségek megoszlásának problémáját. Ezután következtek a konferencia lényegi részét alkotó egyéni előadások és az ezek kapcsán kibontakozó kerekasztal beszélgetések. A kutatások ismertetése egymással párhuzamos csoportokban, román és angol nyelven zajlott. A beszámoló néhány ilyen előadás főbb megállapításairól, témaköreiről tudósít.

Marchut Réka a *The Catholic Church and the German Minority from Hungary in the Years of the WW II* című előadásában az 1940-es évek magyarországi német kisebbség felekezeti problémáit fejtegette. Kiindulópontként a Bécsi egyezmények ezen kisebbségekre gyakorolt hatását vizsgálta. A korban elhatalmasodó nemzetszocializmus, illetve az ezen belül kialakuló antikeresztény, neopaganisztikus jellegű „államvallás” és a katolikus egyház között jelentőssé váló konfliktus egy több szempontból is nehéz helyzetet eredményezett. A papság Volksbundba való csatlakozásának kérdése éles vitapontként jelentkezett a kor egyházi és politikai diskurzusaiban. A katolikus egyház nem egyszer kerül szembe azzal az állammal, mely szinte referenciapontként működött ebben az időszakban. Az előadás kétes aspektusként nevezi meg az akkori német kisebbségre irányuló magyarosítási folyamatokat, külön kiemelve Steuer György munkásságát, aki úgy volt a magyar kormány hűséges kiszolgálója, hogy közben a német kisebbség államtitkáráként folytatta politikai működését.

Martin Josef Böhm a rendszerváltás utáni Románia templomépítésének lehetséges okait és az ezen mintázatok körül kialakuló kritikai diskurzusok elemzését választotta témájául. A forradalom utáni Romániában szinte egyedülállónak is tekinthető – elsősorban az ortodox egyházra vonatkozó – templomépítési mozgalom vette kezdetét. Ennek több okát is felveti Böhm: a kommunista rezsim által okozott társadalmi és vallási pusztításból való felzárkózás, és egyben egy nagyon vallásos társadalom igénye természetszerűen hívta életre az ortodox egyház – mely napjainkra már jelentős politikai befolyásra és gazdasági szerepre tett szert Romániában – újraelésztésének irányuló törekvéseket. Böhm megjegyzi, hogy ez a „templomépítési-verseny” számos szempontból is kétes hitelűnek bizonyul. Példaként a templomok megépítése mellett meghúzódó jelentős anyagi és gazdasági érdekeket hozza fel, illetve annak tényét, hogy ezen „kiváltság” korántsem tekinthető egységesnek a romániai vallási felekezetek között – a svábok a forradalom utáni időszakban egyáltalán nem építhettek új templomokat. Továbbá hangsúlyozza a román nemzeti identitás és az ortodox egyház közötti összefonódást: a különböző templomokban megjelenő bibliai alakok és történetek többször nacionalista színezetet kapnak. Böhm kutatása közel sem lezárt, ahogy ezt ő is jelzi előadása végén.

Bálint Róbert Zoltán többek közt az erdélyi protestáns lelkészek feladatkörének újragondolását tűzte ki előadása céljául. A reformáció megjelenése alapjaiban változtatta meg annak módját, ahogyan az egyházi személyekre saját közösségük tekintett. A katolikus papi hivatással ellentétben – mely tényleges státusszal rendelkezett és rendelkezik mindmáig – a református lelkész nem mediálja, sokkal inkább értelmezi az igét, illetve ténylegesen a közösség részévé kell hogy váljon. Bálint Róbert Zoltán elmondásában a református lelkészek megjelenése egyben egy teljesen új társadalmi osztály megszületését hozta magával. A szakrális státusz elvesztésével egyre inkább fontosabbá válik a tényleges képzettség, tanultság, mely így a szerepkör legitimációjának zálogává avanszálódik. A reformációt megelőző időszakban az egyházi személyek magánélete nem volt kifejezetten érdekelt, a papi hivatás legfontosabb szerepe az előírt rituálék lebonyolítása volt. A református lelkész azáltal, hogy szociális szereplőként kerül be egy közösség révén saját életvitelének minőségével képviselteti önmagát – és hivatásának legitimitását – a gyülekezet előtt. Az előadás végén a lelkészi hivatás egy meglehetősen komplex aspektusára került szó: a szakrális elhívás és az „egyszerű munkahelyként” való megközelítés problematikájára. Bálint Róbert Zoltán előadását élénk vita követte, melyben a – felekezeti paletta széles skáláját képviselő – résztvevők saját meglátásaikat, véleményüket ütköztették egymással.

A beszámolóban ismertetett előadások is mutatják, hogy a konferencia mélyrehatóan körbejárta a vallási eszmék és gyakorlatok különböző csoportidentitásokkal, illetve kisközösségekkel való kapcsolatát. Az előadók sokszínűsége, az akadémikusok és gyakorló egyházi személyek jelenléte lehetővé tette, hogy egy-egy probléma nem egyedül elméleti vagy gyakorlati módon legyen megközelítve, hanem az egymásra való ráhatásukban.

BESZÁMOLÓ A VI. INTERDISZCIPLINÁRIS VALLÁSTUDOMÁNYI HALLGATÓI KONFERENCIÁRÓL

Pécs, 2024. november 8–9.

PALLÓS ÁRON

Az idei évben a Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola adott otthont az immár hatodik alkalommal megrendezésre kerülő Interdiszciplináris Vallástudományi Konferenciának, amelyet a Doktoranduszok Országos Szövetségének Filozófia- és Hittudományi Osztálya közösen szervezett az Emberi Erőforrás Támogatáskezelő jóvoltából. Az esemény fővédnöke a kiváló rendezésért, illetve gördülékeny lebonyolításért szintén nagy köszönetet érdemlő főiskola rektora, Dr. Kovács Gusztáv volt.

Kisstílű szempontnak tűnhet, mégis érdemesnek tartom megemlíteni a szervezők közösségi médiában tapasztalt érdemi jelenlétét, amely úgy az esemény részleteinek jó ütemben történő beharangozásával, mint az absztraktok megfelelően időzített bemutatásával maga is felhajtóerővel bírt egy konstruktív szakmai diskurzus kialakulásához.

A kommunikáció ilyen módon történő beindításának lehetősége adódik is, amennyiben az IVHK előadói gárdáját fiatal kutatók képezik alapszakosoktól doktori képzésben résztvevőkig. A vallástudományi témában, illetve annak társterületein kutató huszonnégyszer előadó a konferencia két napja során hat darab négy-négy előadást gyűjtő szekcióban ismertethette eredményeit rövid szakmai viták vagy legalábbis reflexiók kíséretében: az *etnológiai-történeti-etnográfiai*, illetve *történeti perspektívákkal és hittudományi megközelítésekkel* foglalkozók paneljeitől a két *vallásfilozófiai és teoretikus* szekción át egészen a *modern és kortárs katolicizmus* kérdéskörét boncolgató hallgatókéig számos tagozat indult, a plenáris előadásokról nem is beszélve.

Utóbbiak keretében a pénteki napon Dr. Martos Levente Balázs atya az Esztergom-Budapesti főegyházmegye segédpüspöke tárgyalta a teológusi gesztusokat régen és ma, szombaton pedig Dr. Lovász Irén Kossuth-díjas népdalénekes és népdaltudós elemezte a szakrális kommunikációt a vallástudomány és a zeneantropológia mezsgyéin.

Mindezek után talán elmondható, hogy az idei IVHK (is) legfeljebb a konferencia előadásaiból tervezett kötetet hagyhatja kívánnivalóként maga után, amennyiben lassan már nyolcadik éve a vallástudomány (segédterületeinek) hazai berkekben

hiánypótló fórumaként ismerik fel az érdeklődők. Örömteli volna, ha az Apor Vilmos Katolikus Főiskolán elhangzott tavalyi előadások anyagának mintájára az idei a 2025-ös év első felében napvilágot látna, mielőtt egyelőre ismeretlen helyszínen sor kerül a folytatásra.

BESZÁMOLÓ A VIRTUÁLIS KAPCSOLÓDÁSOK ÉS DIGITÁLIS KÖZÖSSÉGEK CÍMŰ KONFERENCIÁRÓL

Kolozsvár, 2024. november 21–22.

BEKE ANDRÁS

A kolozsvári Valláskutató Intézet Forrpont rendezvény sorozata keretén belül került sor a Virtuális kapcsolódások és digitális közösségek. Vallás a hálózati társadalomban című rendezvényre. A köszöntőbeszédet Bálint Róbert, a Valláskutató Intézet munkatársa mondta. Bemutatta a Forrpont műhelysorozatot és felvezette a konferencia két napjának fő témáit. Első napjának a témája az előző 30–35 év társadalmi változásainak hatása az egyházra, a vallásosság és az egyházak átalakulása, továbbá az internet és kommunikációs kultúra átalakulásának vallási hatásai voltak. A konferencia második napjának a témaköre a vallási közösségek és online tér, valamint az egyházi média és kommunikáció a digitalizáció korában. Az esemény társszervezője BBTE Szociológia és Szociális Munka Kara volt, támogatói az RMDSZ és a Magyar Unitárius Egyház.

Kiss Dénes (BBTE, Valláskutató Intézet) nyitó előadásában kontextusba helyezte a konferencia kérdésfelvetését, és három társadalomtörténeti korszak kapcsán vázolt fel elméleti modelleket. Elsőként a Henry Mendras által tárgyalt paraszti társadalmak területi modelljét mutatta be. Másodikként Kenneth Wilkinson által az ipari társadalomban átalakuló közösségek elméletét mutatta be, kiemelve a vidéki közösségek működésének három feltételét gazdasági öfenntartás, helyi társadalom és közösségi mező. Végül Wellman Barry alapján az egyénközpontú hálózatosodás hatását tárgyalta a közösségek átalakulását. Empirikus adatként a társadalmi kapcsolatok átalakulását az aranyosszéki házasságkötések térbeli átalakulásával példázta.

Bíró A. Zoltán (KAM Regionális és Antropológiai Kutatási Központ) előadásában a vidéki térségek társadalmi változásáról és folytonosságról beszélt. Székelyföld kapcsán mutatta be, hogy miként változik vagy nem változik a külső erőforrások és hatások függvényében. Felhívja a figyelmet, hogy fáziskéséssel, de elindult a modernizációs folyamat, és ennek legfontosabb tényezője a külföldi munkavállalás. Ezek mellett fontosok a korábbihoz hozott modellek: egy tanítónő például hogyan tudja modernizálni a közösséget úgy, hogy mindeközben a közösség igényeit is megpróbálja figyelembe tartani.

Berger Viktor (PTE) a YouTube Biblical Studiesra gyakorolt hatását mutatta be. Elemzéséhez a mediatizáció és társadalmi mezők elméletét használta, ezen keresztül a mezőspecifikus szimbolikus és anyagi tőke eloszlását, mennyiségét vizsgálta. Az elemzéshez 153 folyóiratból készített adatbázisbemutatásával, illetve konkrét személyekre portréjának felvázolásával mutatta be a Biblical Studies mezejének változását. Következtetésként azt fogalmazta meg, hogy YouTube lehetőségeket ad a nem elfogadott nézetek terjedésére, nagy publicitást kaphatnak a máskülönben kevésbé sikeres szerzők, nagyobb láthatóságot kapnak az áltudományos nézetek, de mindez nem tudja megrengetni a tudományos mező alapjait.

A második tömböt Komáromi Tündének (KRE) egy orosz ortodox papot és közösségét vizsgáló előadása nyitotta meg. Alekszander atya fiatal korában, egy tatársztáni templomban szolgálva már 90-es években számítógépet és internetet használva indított lapot. Moszkvába átkerülve orosz fórumok segítségével kiépített egy kapcsolati hálót, ezen keresztül tartotta kapcsolatát követőivel, elsődlegesen nyelveken beszélő orosz fiatalokkal, főleg értelmiségiekkel. A hívek viszonylag kis része látogatta a templomot, inkább vendéglőkben és piknikeken tudtak találkozni az atyával. Komáromi Tünde felhívta arra a figyelmet, hogy a hívek egyre inkább a világi papokat keresik, nem a szerzeteseket, mert az utóbbiak nem értik meg a mindennapi emberek problémáit. Előadása végén választ adott arra, hogy az esettanulmány főszereplője miért ilyen sikeres a fiatalok körében.

Czire Szabolcs (Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet) Gyülekezetekben él az egyház? Közösségépítés a helybéliség és a hálózat metszésében című előadásában a lokalitás és hálózat fogalma kapcsán kiemelt, hogy ezek nem ellentétes, hanem komplementer fogalmak, és a gyülekezet hagyományosan a lokalitás szinonimájaként működik. A gyülekezet fogalmának újraértékelődése kapcsán felvetette: ha a gyülekezetében él az egyház, akkor gyülekezeti tagság nélkül mégis mi az egyház? Felhívja arra a figyelmet, hogy az egyháznak abban van fontos szerepe, hogy ne csak fogyasztókat szerezzen, hanem az emberek között kapcsolatokat építsen ki.

Beke Boróka (DRHE) előadásában a digitális eszközök hatásait vizsgálta a gyülekezeti szolgálatokban. Mint rámutatott, a hálózatos kommunikáció logikája eltér az egyház által évszázadokon át gyakorolt kommunikáció alapjától. A végbemenő kommunikációs forradalomhoz alkalmazkodik az egyház, elkezdi eszközként bevonni az egyház megszervezésébe, az ige hirdetésébe. Számos olyan online gyülekezet szerveződik meg az interneten keresztül, amelyek lényegében egyik hagyományos egyházhoz sem tartoznak. Bár az online gyülekezetekhez mindenki tud csatlakozni, felmerül az ezek által továbbított információk valóság, félrevezető volta. Az internet teljesen újraértelmezi az egyházat, hivatástudatát, önképét.

Az első napot panelbeszélgetés zárta: Gyülekezetek a hálózati társadalomban. Online eszközök a gyülekezetszervezésben. Első beszélgetőtársként Fr. Pantea Tibor mutatta be negyed órában a kolozsvári ferencesek különböző online platformokon

végzett tevékenységet. Bereczki–Orbán Zsolt (református lelkész, Szombathely) a covid és azt követő időkből, a gyülekezet online jelenlétének kiépítéséről és lelkészi kihívásairól beszélt. Rácz Norbert (unitárius lelkész, Kolozsvár) a kidei gyülekezet felélesztését és újjászervezését mutatta be digitális eszközök segítségével. Beke Boróka (református lelkész, Karatna) azt mutatta be, hogy az általa a covid alatt elkezdett, pár perces, Facebookra kitett igehirdetések, hogyan jutnak el már sokkal több helyre, mint az eredeti gyülekezet. A bemutatókat követően szóba került, hogy a videóképzítés, digitális jelenlét hogyan szabja át a papok munkabeosztását és milyen hatásai vannak a gyülekezet offline életére. A beszélgetés legfontosabb kérdése általában az volt, hogy az online jelenlét, miként alakítja át a lelkészi identitást.

Második nap első előadójaként Koncz Attila (MCC Kolozsvári Képzési Központ) mutatta be a bulvármédiának a vallási témájú médiatartalmakra gyakorolt hatását. Az egyház is belépett a média által diktált versenybe a figyelemért, ebből adódóan elindult egy folyamat, hogy vallási tartalmak is egyre inkább a populáris nyilvánosságra jellemző műfaji, tematikai és stílusjegyeket vesznek magukra. Magyar média esetében ez azt jelenti, hogy ezek a tartalmak eltolódnak a konzervatív vallási értékek felé. Egyház által generált média nem éri el ugyanazt a nézettséget, amit ingyen kap a tévétől. Ez az ingyen médiareprezentáció az egyház számára láthatóság szempontból előnyös, viszont ezeknél a tartalmaknál nem tud beleszólni a vallásosság reprezentációjába. A vallásosság egyre inkább egy szubkultúraként értelmezhető. A vallás ilyen formájú bulvárosodása, ezáltal pont az ellenkezőjét éri el: a többség eltávolodik a vallásosságtól és a hívók egy része is elhidegül az egyháztól. Három lehetséges forgatókönyvet lát az egyház és bulvármédia együttműködése előtt: feloldódás, elkülönülés, megsokszorozódás.

Radetzky András (PPKE) a magyar vallási újságírók és mesterséges intelligencia kapcsolatát mutatta be három csoportos kutatás eredményei alapján. Az előadás első részében ismertette azt, hogy a mesterséges intelligencia milyen egyenlőtlenségeket teremt a globális média iparágában. Ezt követően láttatta, hogy milyen területeken lehet segítségére az újságíróknak a mesterséges intelligencia, mint például a trend figyelésben, tartalomlétrehozásban, szerkesztésben. Az előadás alapját két kvantitatív és egy kvalitatív felmérés anyagai képezik, ez alapján tárgyalja, hogy a magyar vallási és egyházi médiatartalom-alkotók milyen MI alkalmazásokat használnak, milyenek az attitűdjeik ezek felé. A mesterséges intelligencia használata a hazai szinten nem meghatározó, segíti az újságírókat a munkában. Legnagyobb félelemek a mesterséges intelligencia kapcsán dezinformáció, a jogi és etikai szabályok hiánya.

A konferencia záróprogramja az „Egyházi média Erdélyben” című kerekasztal beszélgetés vitaindító előadását Dénes Gabriella (újságíró, szerkesztő, Vasárnap hetilap, romkat.ro) tartotta. A katolikus egyház hozzáállását mutatta be a médiához. Felvetette, hogy az egyházi vezetés folyamatosan párhuzamba állítja az erdélyi kisebb stábbal rendelkező portálok munkáját a Magyarországon működő nagyobb

platformok teljesítményével. A közösségi média egyre inkább átveszi a régi vallási sajtó szerepét. Az egyháznak szembe kell néznie azzal, hogy vagy felveszi a versenyt, vagy felvállalja, hogy elveszti a korábbi olvasóit. Az egyház sokszor a média kezelésre nem tekint munkaként, elvárja ezeken a területeken az önkéntességet. Felveti kérdésként, hogy napjainkban mi az Egyházi sajtó szerepe, célcsoportja.

A kerekasztal beszélgetésen ezen kívül részt vettek: Bodó Márta (romkat.ro), Kiss Gábor (reformatus.ro), Szegedi Csaba (Agnus Rádió), Boldizsár Beáta (Evangélikus Harangszó), Sándor Krisztina (Unitárius Közlöny), Koppándi Júlia (unitarius.org), Ferencz Emese (Mária Rádió), Tőke Sugárka (Hargita Megyei Kulturális Központ) a Csíksomlyó búcsú mediatizációjának kutatója. A kerekasztal részeként mindenki röviden bemutatta a saját tevékenységét, milyen oldalról lát rá a kerekasztal kérdés-felvetésére. A kérdések terén szóba kerültek a következő főbb témák: Mi a szerepe az egyházi médiának? Az egyházi újságírók összefogásának kérdése? Az egyházi sajtó függetlensége és cenzúrája, ami általában csak öncenzúra. Az egyházi sajtó szerepet az egyház körüli botrányokban, ezekben hogyan kéne képviselje az egyházat. Az egyházi sajtó és az egyházi vezetés kapcsolata, különböző elképzelések. Egyházi sajtó és a társadalmi viták.

VALLÁSI NÉPRAJZI KONFERENCIA BÁLINT SÁNDOR TISZTELETÉRE SZÜLETÉSÉNEK 120. ÉVFORDULÓJÁN

Budapest, 2024. december 5.

FRAUHAMMER KRISZTINA

Száz évvel ezelőtt, 1925. áprilisában Bartók Béla koncertet adott Szegeden. A teremben alig csellengtek, egyvalaki mégis akadt, akinek életre szóló útravalót adott ez a koncert. Az akkor 19 éves Bálint Sándornak, akire a népdalok előadása megerősítő erővel hatott a parasztlét gyermekkorából magával hozott értékeiről. Ezen az úton, ezeket az értékeket kutatva indult tovább tudományos pályáján, amelyre 2024. december 5-én emlékeztünk, születésének 120. évfordulója apropóján a HUN-REN Bölcsészettudományi Kutatóközpont Néprajztudományi Intézetében.

Landgraf Ildikó, a kutatóközpont tudományos titkára köszöntőjében Bálint Sándornak épp ezt a gyökereihez való erős kötéléket és hűséget hangsúlyozta megnyitó beszédében. Ezek a gyermekkorba vezető meghatározó élmények váltak kutatásának fő iránymutatóivá. Így elsősorban a vallási néprajz meghonosítójaként, megújítójaként emlékezünk rá, tudva azonban azt is, hogy a szegedi nagytáj és népelet átfogó vizsgálatával is példaértékűt alkotott. Az is ismert, hogy embersége, mély hite, a feleségét szolgáló szeretete, tisztessége is kiemelte őt társai közül. „Annyi arca volt, ahány emberrel találkozott.” – vallott róla fogadott fia, Péter. A konferencia – főként kutatói szempontból – próbálta meg ezt a sokoldalúságot feltárni.

Leghangsúlyosabban a Bálint Sándor munkásságában is kiemelt szerepű vallási néprajzi témák jelentek meg az előadásokban, melyek sorát Barna Gábor, az egykori tanítvány, barát indította. Előadásában arra hívta fel a figyelmet, hogy jöllehet Bálint Sándor nem írt elméleti tanulmányokat, mégis olyan szemléletbeli változásokat indított el, ami maradandóvá lett. Kiterjesztette a nép fogalmát és a vallásos népközösség egészének vizsgálatára, belső lényegének feltárására mutatott példát, hangsúlyozva, hogy ebben szerepet kell kapjon a keresztény kultúra és a népi műveltség kapcsolódásainak, történetileg változó egymásra hatásának kutatása is. Ehhez a történeti, tudományközi holisztikus látásmódhoz kapcsolódott tájszemlélete, amelyben a tér, az idő és a vallás formáló erejének együtt hatását kereste. Határterületekre tett útmutatásai beépültek a néprajztudományba, így például az egyén szerepének a vizsgálata (lásd például a szentembereket, mint a jászladányi búcsúvezető Orosz István) a közösségi jellegű népi kultúrában.

Frauhammer Krisztina előadása Bálint Sándor néprajzkutatói örökségének egy másik fontos elemére, tárgyi hagyatékára, illetve annak egy speciális egységére hívta fel a figyelmet: az imakönyvekre, a szentképekre, imalapokra és ponyvákra. A gyűjtőként is maradandót alkotó kutató elsőként hívta fel a figyelmet ezeknek a műfajoknak a kutatására, hangsúlyozva, hogy a népi áhítat forrásvidékei után kutatva megkerülhetetlenek, hiszen az egyén vallásos lelkületének megértéséhez vihetnek közelebb minket. A hagyatékban azonban még számos egyéb értékes, és feldolgozásra váró része van. Az előadó ezek digitalizálásának, adatbázisba rendezésének szükségességére is utalt: „talán akkor helyet találhatna magának a 21. századi tudományos diskurzusokban mindaz, amit 100, 80, 60 éve gyűjtött Bálint Sándor”. Volter Domonkos és Fábíán Gabriella épp egy-egy ilyen gyűjtő, értékmentő saját projektről számolt be a konferencián. Míg az ELTE Néprajzi Intézetének doktorandusza az isaszegi szlovákság körében használt ima- és énekeskönyveket, ponyvák, imalapokból összevarrott cérnafüzeteket elemzett; addig az erdélyi néprajzkutató a csíkszentdomokosi rózsafüzér társulati tagok kézzel írott imafüzeteiről készült adatbázist mutatta be.

Máté Gábor, a Pécsi Tudományegyetem néprajzosa Bálint Sándor tájszemléletét idézte meg előadásával. A dél-dunántúli ortodox rácok, katolikus bunyevácok és sokácok által lakott „Rácország” vallási térképét és annak változásait rajzolta meg, uradalmi összeírások, határperek segítségével. Ezek a levéltári források, a bennük fellelhető templomok, egykori temetők adataival kiválóan alkalmazhatóak voltak a régió vallási történetének megragadásához. Ugyancsak ehhez a tájegységhez, és vallási sajátosságainak megragadásához kaphattunk adalékot Ament-Kovács Bence beszámolójában, aki egy 18. századi szakadáti vallási társulatot (Oltáriszentség Társulat) mutatott be. Bálint Sándor nyomdokain járva a társulat működésének tágabb vallás- és kultúrtörténeti vonatkozásaira is kitért: az Oltáriszentség tisztelet szerepére, az e köré szerveződő társulat szocializációs funkcióira és az alsópapság közösség-szervező funkciójára.

Időben némiképp tovább lépve, de még mindig a régióval és Bálint Sándor szellemiségével, a népi vallásosság tárgyait elhivatottan gyűjtő kutatóknál maradványok, egy Tamásiban zajló régészeti feltárás sajátos hozadékairól hallottunk Vindus Melinda és dr. K. Németh András régészektől. A település római katolikus templomának építészeti rekonstrukciója kapcsán előkerült több száz, 18–20. századi, személyes vallásossághoz kötődő tárgy (keresztek, kegyérmek, szentképek stb.). Noha nem klasszikus régészeti anyag, mégis az derült ki az beszámolóból, hogy nagyon izgalmas kép rajzolható meg általa az itt élők utóbbi 300 évének mindennapi vallásos életéről és vallásos elképzeléseiről.

A vallási élet és kultuszok tárgyi megnyilvánulásaihoz kapcsolódva Gyöngyössy Orsolya a csongrádi közösség templomi harangokért folytatott küzdelmeit mutatta be az első világháborút követő években; Horváth Sándor pedig történeti

Nyugat-Magyarország pestis emlékeit. Ez utóbbi prezentációban a centrum-periféria helyzet szerepének jelentőségére is szép példát láthattunk. A Bécs-Sopron-Pozsony háromszögtől távolodva ugyanis egyre archaikusabb formáit sikerült feltárni a pestis okán kibontakozó emlékeknek és kultuszoknak.

A vallási kultuszok és praxisok okán több más, és fontos reláció is szóba került Bednárík János előadása kapcsán: a plébános és a közösség, az egyházi normakövetés és a hívek gyakorlata, a laikus vallásosság autonómiája és az egyházi szabályozás kötöttségei. Mindezeket a kérdéseket egy 1887-es törökbálinti jó termésért szervezett procecció (körmenet) esete apropóján vizsgálta a kutató. Ugyanezek a dilemmák, viszonyulási pontok azonban napjaink vallási életének is részei. Sőt, a politikum, a körülöttünk zajló háború további ütközőpontokat is generál a vallási életben. Kész Margit kárpátaljai kutatónő az Ukrajnában 2023. július 27-én kötelezően bevezetett Gergely-naptár használatának a hatásairól beszélt, rámutatva arra a fontos tényre, hogy az ünnepek megélése nagyon fontos identitásmegerősítő szerepet tölt be minden közösség életében. Míg azonban Ukrajnában a háború előtti időszakig a Julián-naptár és a cirill betűk egységes használata összekötő kapocsként működött, addig mára a szétválasztás egyik fontos eleme lett. A terepen élő Kész Margit számára mindezek ismeretében bizonyára nem kérdés, számára mik a népi vallásosság kutatásának mai aktualitásai. Iancu Laura (aki nem mellesleg a konferencia főszervezője is volt), azonban arra irányította rá a figyelmet előadásában, hogy a népi vallásosság külső megnyilvánulásán túl a néplélek, az ember szellemi, lelki habitusának a feltárása; a vallásos élmény, a vallás tanult szabályain túlmutató dinamikus, élő hit megragadása is fontos feladata a mai vallási néprajznak. Ebben a törekvésben is mintaadó lehet Bálint Sándor szemlélete és munkássága.

Az egynapos tanácskozás utolsó előadásai ennek az élő és dinamikus hitnek a mindennapi vallási életben való különféle megmutatkozásaira mutattak példát. Vass Erika a búcsújárás, Perger Gyula a rózsafűzér imádság, Medgyesy-Schmikli Norbert pedig a karácsonyi ünnepkör himnikus és dramatikus népénekeinek spiritualitására.

A HUN-REN Bölcsészettudományi intézetének tanácskozása méltó tisztelgés volt Bálint Sándor szellemisége, az általa elindított vallási néprajzi kutatások előtt. Rámutatott arra is, hogy ugyanúgy, ahogy az egyéni hit és a közösségi vallásgyakorlás egy folyamatosan változó, új és új alakot öltő megnyilatkozás, úgy a vele való foglalkozás is alakul, változik, létrehozza új témáit és szempontjait.

ISTENEKRŐL, DÉMONOKRŐL, MEZOPOTÁMIÁRÓL – MÉG EGYSZER (EGY KIÁLLÍTÁS UTÓZÖNGÉI)

Budapest, 2024. október 5. – 2025. február 2.

SÁRKÖZY MIKLÓS

Jelen rövid írásomban a Szépművészeti Múzeum nemrég bezárt mezopotámiai vallástörténeti kiállítására szeretnék röviden reflektálni. Megtiszteltetés, hogy már másodjára kaptam felkérést ugyanannak a kiállításnak a bemutatására, mivel hónapokkal ezelőtt az Ókor hasbjain már megírtam véleményemet erről a kiállításról, így mostani írásom korábbi esszém javított, átdolgozott, bővített változata. A *Vallástudományi Szemle* mostani felkérése azért is megtisztelő számomra, mivel utóbbi időben több alkalommal is beutazhattam Irakot és a kiállításon látott helyszínek, városok, templomok nagy részét személyesen is megtekinthettem. Így többszörösen öröm számomra erről a témáról írni, hiszen bár bezárta kapuit február végén, de ez a kiállítás alighanem sokáig ’köztünk marad’, annyira egyedi és ritkaságszámba menő esemény volt az a néhány hónap. Az *Istenek és démonok Mezopotámiában, Kr.e. 1000-500’* címet viselő tárlat a Folyóköz újasszír, újbabiloni és korai achaimenida vallástörténeti fejleményeit tekintette át számos ritka és egyedi kiállítási tárgyon keresztül, melyeket Európa számos gyűjteményéből válogattak össze gondosan szakértő kezek. A kiállítás ekként megismételhetetlen és nem ’utazó tárlat’, sem emiatt nem lehet számítani visszatérésére a közeljövőben magyar múzeumokban, sem pedig témája miatt, hiszen Magyarországon utoljára közel hatvan éve rendeztek ezelőtt (először) Mezopotámia kiállítást, amikor a bagdadi Irak Múzeum állított ki Budapesten. Mindezek fényében nagy jelentőségű a mostani tárlat megszületése.

Miért fontos Mezopotámiával foglalkozni? Miért fontos a mezopotámiai vallástörténet manapság? Milyen aktualitása van, lehet? Még a könyveket csak olykor kezükbe vevők számára is evidens, hogy Mezopotámia az emberi civilizáció egyik bölcsője volt és több évezreden keresztül inspiráló forrása maradt. A nyugati zsidó-keresztény kultúra folytatója, letéteményese a régi ékírásos mezopotámiai világnak és naptárrendszertől kezdve a mezőgazdaságon, a matematikán, az asztrológián át számos újítás Mezopotámiából indult el és érte el a mi modern világunkat. Ezek persze közhelyek, de fontos közhelyek. Mint ahogy arra is fontos felhívni a figyelmet, hogy nem csupán a zsidó-keresztény világ Mezopotámia örököse, hanem az ékírásos kultúrákat követő arámi-iráni világ a Kr.e. 6–Kr.u. 7. századok között

(az Óperzsa, a Párthus és a Szászánida Birodalom is) és a későókori iráni birodalmakat követő iszlám civilizáció is sok téren gazdagodott szellemileg – közvetve vagy közvetetten – a régi mezopotámiai műveltségéből. Jó lenne egyszer majd egy, az ékirásos kultúrák utáni Mezopotámia kiállítást is tartani Magyarországon, hiszen az óperzsa, párthus, szászánida valamint az iszlám kori abbászida dinasztiák alatt Mezopotámia/Irak továbbra is világbirodalmak szíve maradt.

A nemrég befejeződött, és az ékirásos birodalmak alkonyára koncentráló tárlat kurátorai, Niederreiter Zoltán, a neves asszirológus, ókortörténész, az ELTE BTK habilitált adjunktusa és Roboz Erika, a Szépművészeti Múzeum munkatársa voltak. Niederreiter Zoltánnak meghatározó szerepe volt a kiállítás megálmodásában és tető alá hozásában, és aligha túlzás azt állítani, hogy szakmai, tudományos pályafutásának egyik kiemelkedő eseménye ez a kiállítás. Niederreiter Zoltán kutatásterülete, témakörei a mezopotámiai, ókori keleti régészet, azon belül is különös tekintettel a Kr. e. 1. évezred, a Nagy Sándor-i hódítás előtti Mezopotámia korszakait ölelik fel. Tanulmányai jelentős hozzájárulások az ókori keleti régészet, Mezopotámia Kr. e. 2–1. évezredének régészete, művelődéstörténete és vallástörténete kérdéseihez. Itt különösen kiemelendők eddig publikált idegen nyelvű monográfiái, mint például a *Musées Royaux d'Art et d'Histoire* gyűjteménye Kr. e. 1. évezredű pecsétgyűjteményének szakkatalógusa. Munkáiban az ókori kelet régészeti és filológiai ismeretei egymást erősítik és interdiszciplináris, holisztikus megközelítésben vizsgálják az adott tárgyat vagy tárgycsoportot. Niederreiter Zoltán több évtizede a mezopotámiai pecsétgyűjtemények és pecsétlők tipológiájával, stilisztikájával, ikonográfiájával, történeti, vallástörténeti kérdéseivel foglalkozik, azoknak nemzetközileg elismert kutatója. Közel másfél évtizede aktívan jelen van a hazai és a nemzetközi asszirológiai tudományos életben, kutatómunkája miatt kiválóan ismeri a világon fellelhető minden jelentős asszirológiai múzeumi gyűjteményeit, tudományos képzettsége magyar és frankofón alapokon nyugszik. Érdemes utalni arra is, hogy Niederreiter Zoltán 2020 óta Lendület kutatócsoportot vezet (Újasszír és Újbabiloni Pecsétgyűjtemények és Istenvilág Kutatócsoport) és az ott végzett tudományos munka a mostani kiállítás fontos előzménye.

A Szépművészeti Múzeum nemrég bezárt Mezopotámia tárlatát több jelentős európai gyűjteményből kölcsönözte aprólékos és olykor nem egyszerű egyeztetések után (mintegy 150 műtárgyról van ez esetben szó). A kölcsönző tudományos gyűjtemények az alábbiak voltak: Vorderasiatisches Museum, Berlin; Bibliothèque nationale de France és a Musée du Louvre, Párizs; Kunsthistorisches Museum, Bécs; NY Carlsberg Glyptotek, Koppenhága és Staatliche Kunstsammlungen, Drezda. A sok helyről válogatott kiállítást jelentős nemzetközi tudományos kooperáció övezte, a kölcsönző múzeumokból számos szakember vett részt ebben az együttműködésben. Továbbá más magyar, holland, lengyel, francia és német egyetemekről is többen részt vettek ebben a nemzetköz projektte szélesedő kiállításban. Az esemény

betetőzéseként a kiállítást kísérő katalógus szerzői 2024 őszén a kiállításhoz kapcsolódó tudományos workshopot tartottak az ELTE BTK szervezésében.

A mostani Mezopotámiai kiállítás jelentőségét az is erősen növeli, hogy az ókori Közel-Kelettel kapcsolatos magyarországi kiállítások történetében Mezopotámia meglehetősen keveset szerepel. Ha ókori keleti kiállításokról beszélünk a mai Magyarországon, akkor itt különösen erős az egyiptológia dominanciája, de ez a sok évtizedes egyiptomi magyar tudományos jelenlét és ásatások fényében aligha meglepő, melyhez jelentősen hozzájárul még a Szépművészeti Múzeum egyiptomi gyűjteményének jelenléte is. Ezzel szemben az ókori Közel-Kelet más régiói, Mezopotámia, az ókori Irán, az ókori Anatólia, az ókori Szíria mélyen alulreprezentáltak a magyarországi kiállításokon. E mostani kiállítás annak fényében is üdvözlendő volt, hogy az ókori közel-keleti stúdiumok oktatása, azok támogatása jelentősen visszaszorulóban van a magyar egyetemeken, középiskolákban, a hiteles tudományos és tudományos ismeretterjesztés fórumai, az ókori keleti témájú könyveket megjelentető könyvkiadás is igencsak rossz bőrben van, helyettük pedig a silány minőségű közösségi médiában terjedő áltudományosság, botcsinálta, dilettáns szerzők és a mesterséges intelligencia által generált fals információk özöne ömlik az ókori keletről az olvasóra magyarul és nem magyarul egyaránt. Mindezek fényében Mezopotámia kiállítását szervezni több mint dicséretes misszió a mai Magyarországon. Ezért is oly lelkesen vitte jelen sorok írója több egyetemi hallgatói csoportját is e kiállítás megtekintésére. Ilyen élményre alighanem kevés lehetőségük fog nyílni kis hazánkban az elkövetkező évtizedekben.

Az Istenek és démonok Mezopotámiában, Kr.e. 1000–500' kiállítás kilenc fejezetre oszlott és sajátos keretes szerkezet épült a tárlat köré, amolyan '*für Kenner und Liebhaber*' alapon, vagyis, hogy laikusok és avatott szemek is megtalálják abban maguknak az érdekességeket és újdonságokat. A tárlat – ahogy kell – erős vizuális felütéssel kezdett, a belépő vendéget az Újbabilóni Birodalom (Kr.e. 626–559) szimbólumának, a babilóni Istar kapunak makettje fogadta, a makett mellett pedig egy Babilónból származó *mushsussu* (sárkánykígyó), Marduk isten segítője és házikedvence tekintett ránk, valamint az Istar kapuhoz vezető útról származó egyik eredeti oroszlánábrázolás tűnt fel. Az erős vizuális ingert azután hasznos információk egészítették ki a nagyközönség számára is az ókori Babilón városa kutatástörténetéről. Itt főleg az első világháború előtti és utáni német és brit tevékenységet mutatja be hatásosan a kiállítás, a politikai érdekektől közel sem mentesen tevékenykedő, egyben igen tehetséges régészeti pionírok eredményeivel. A német Robert Koldewey és kortársai babilóni ásatásai máig látható hatással voltak a modern Babilón ásatási területe bemutatására, még ha Szaddám Huszein későbbi durva átépítései sok mindent el is torzítottak. Dél-Mezopotámiában és Asszíriában inkább brit és francia pionírokat látunk (például Austen Henry Layard és Paul-Émile Botta), akik először ástak mára híressé vált régi mezopotámiai helyszíneken a 19. század derekán.

Az Istar kaputól jobbra fordulva térképekre bukkantunk, ahol elmélyedhettünk Mezopotámia topográfiájában és dinasztiáiban, hangsúlyosan kiemelve a Kr. e. 1. évezredi egységesítő nagy mezopotámiai birodalmak, az Újasszír és az Újbabilóni Birodalom jelentőségét – mintegy kontextualizálva azokat. A történeti aspektusok itt már bőven teret engedtek a vallástörténetnek, hiszen Mezopotámiában a királyok az istenek által kinevezett, trónra emelt személyek voltak, akik uralkodói neveikben, felirataikon és pecséthengereiken is folyamatosan hangsúlyozzák istenek és királyok szoros kapcsolatát. A kiállítás innentől fogva teljesen a vallástörténet mezejére lépett át, a Kr. e. 1. évezredben a mezopotámiai panteon csoportjai köré épült gazdag és sokszínű tárgyi reprezentációval. A kiállítás egyik fő erénye volt, hogy nem unalmas katalógust tárt elénk a legfontosabb istenekről, hanem jól demonstrálta, hogy a különböző mezopotámiai istenek kultusza hogyan hatotta át az újasszír, újbabilóni és a korai óperzsa kort a monumentális sztéléktől a kisebb domborműveken át a mindennapokban használt amulettekig és pecséthengerekig.

Niederreiter Zoltán szakmai munkásságának és tudományos érdeklődésének erős hatása, hogy a tárlat parányi, pecséthengereken látható ábrázolások értelmezését ki merete vinni a nagyközönség elé. Így ez a tárlat a kifinomult és egyben nehéz megmunkálási folyamatok révén megszülető pecséthenger-ábrázolások elmélyült elemzésének is bőven teret engedett. Jelentős technikai bravúr volt, hogy a kiállítás a pecséthengerek ikonográfiai szimbólumait kinagyított formában tárta a közönség elé, és ezzel a mezopotámiai művészet egy eddig a szakemberek előtt is kevésbé ismert forráscsoportjára világított rá laikusok számára. Persze a pecséthenger nem az egyetlen eddig kevésbé hangsúlyozott tárgytípus, hiszen más, a Kr. e. 3–1. évezredben elterjedt tipikus tárgyak, amulettek, *kudurruk* (határkövek), agyaghengerek, szobrok, monumentális sztélék is bőven szerepet kapta ezen a kiállításon, így a tárlat tárgytípusainál egyszerre érhető tetten az innováció, a részletgazdagság, és a holisztikus szemlélet a kurátorok, Niederreiter Zoltán és Roboz Erika fáradozásainak köszönhetően.

Ez az innovatív holisztikus filozófia volt a budapesti Mezopotámia kiállítás talán legnagyobb érdeme, hogy egyszerre jelent meg benne a legmagasabb tudományosság, valamint azok sikeres és fogyasztható vizuális megjelenítése a szélesebb nagyközönség számára, amelyeket például a pecséthengerek rajzainak kinagyított állat- és démonábrázolásainál érzékelhetett a látogató. Mindezzel együtt a tárlat egyensúlyban maradt, és a kilenc fejezeten belül sikeresen és szuggesztíven mutatta be a Kr. e. 1. évezredre dominánssá vált mezopotámiai panteon népszerű istenei, többek között Marduk, Adad, Ninurta kultuszát, de ugyanitt megjelentek a régi mezopotámiai asztrális istenek alakjai is mint a Nap, a Hold és az Esthajnalcsillag vagy Assur, Asszíria névadó patrónusistene, illetve a mai napig velünk élő, mezopotámiai eredetű zodiákus is. Itt talán egy térkép hiányzott a kiállításról, amely ezen istenek imádásának fő kultuszhelyeit, patronált városait bemutathatta volna

a látogatónak, hiszen szinten minden nagyobb mezopotámiai városnak megvoltak a helyi patrónusistenei, akik egybeestek ezen itt bemutatott istenekkel (például Enlil Nippurban, Anu és Inanna Urukban, Nanna Urban, Marduk Babilonban volt patrónusistenség etc.).

A kiállítás teljességre törekvése földrajzilag így is érzékelhető volt, mivel ezen a kiállításon a pokoltól a mennyig, a mai utazó számára is lebilincselő látványt nyújtó dél-iraki mocsárvilágtól az egykori észak-mezopotámiai gazdag asszír fővárosokig, Kalhuig, Assurig, Dúr-Sarrukínig jutunk el időben és térben. Kalhuból feltűnően sok tárgyat vonultatott fel a budapesti tárlat. A teljességre törekvés látszik a mezopotámiai istenek panteonjának bemutatásában, az asztrális és a hierarchia csúcsán álló istenektől egészen a démoni lényekig és a pokol kapujáig jutottunk a kiállításon, mert az istenek panteonja mellett végig ott kísértének a démonok is, akik olykor ijesztők, máskor csak meghökkentik az embert félig zoomorf, félig antropomorf kinézetükkel.

Pazuzuk, Lamastuk, a több helyen is felbukkanó *mushussuk* (sárkánykígyók), *apkalluk* alakjai mutatták meg a látogatóknak Mezopotámia vallásosságának másik arcát. A kiállítás egyik legötletesebb részlete egy sötét szoba volt, ahol diszkrét fény-árnyék játék által körbeölelve állt előttünk a mezopotámiai vallástörténetben elhíresült ún. *Pokol plakett*, egy bajelhárító, kétoldalas lemez, mely a csecsemőket és várandós anyákat fenyegető Lamastu istennő ellen készült. Mágia, gyógyítás, bajelhárítás – a mezopotámiai vallásosság mindennapi gyakorlatának részletei rajzolódtak itt ki előttünk – démonok ellen, de olykor démonok által is. A kicsiny, de összetett szimbolikával rendelkező *Pokol plakett* szemben ott áll a két monumentális *apkallu* dombormű, amelyek Kalhuból, II. Assur-nászir-apli újasszír király (Kr. e. 883–859) palotájából származtak, az első évezredi AsszírIA szívéből. Az iraki Mószul közelében fekvő, pazar palotáiról, újasszír királynői sírjairól, kincseiről és megépülésekor több mint hetvenezer embert megvendéglő Kalhu asszír királyi városából nagyon sok tárgyat lehetett a budapesti Mezopotámia kiállításon látni. Kalhura (a bibliai Kalahra) felhívni a figyelmet azért is fontos, mivel Kalhu körülbelül tíz éve nagyjából az ISIS terrorszervezet áldozatául esett, jelen sorok írója több alkalommal is járt az elmúlt években Kalhuban, és személyesen tapasztalhatta meg az iszlamista terrorcsoport barbár pusztításának szomorú nyomait.

A bölcs, védelmező, embereket tanító *apkalluk* csoportja úgyszintén jól ismert a mezopotámiai mitológiából. A nemrég befejeződött tárlat két *apkallu* domborműve jelen sorok szerzője számára egyértelműen a kiállítás csúcspontjainak bizonyultak, melyek nem kis műszaki, technikai erőfeszítést követően kerültek ideiglenesen a Szépművészeti Múzeumba. A kalhui madárfejű, karján rozettás karperecet, nyakán gránátalmás láncot viselő *apkallu* talán egy datolyapálmát termékenyít meg, egy tobozszerű tárgyat és egy folyadékkal teli kis kannát tartva kecsesen a kezeiben. A jóságos *apkalluk* mellett a csúf Pazuzu, a szél mezopotámiai démonja is sűrűn

feltűnt a kiállításon. Az ijesztő külsejű, de az isteneket szolgáló, a gonosz Lamastu istennő ellen a terhes anyákat védelmező Pazuzu népszerű bajelhárító démonikus lény lehetett a mezopotámiai mindennapokban a Kr.e.1. évezredben. Pazuzu alakja a mostani budapesti tárlat egyik jelképe is lett egyben, hiszen a bejárattól a kijáratig többször felbukkan apróbb és nagyobb verzióban, és láthatóan nagy szerepe volt a kiállítás népszerűsítésében. Ismert, hogy Pazuzu alakja újra felbukkan napjaink popkultúrájában is (bár abban azért nem vagyok teljesen biztos, hogy a filmvásznon minden esetben sikerült helyesen értelmezni Pazuzut).

A mezopotámiai tárlat szakemberi oldalról nézve iranistáknak, az iranisztika tudománya számára is fontossággal bírt, hiszen a bemutatott tárgyak némelyike már Kr. e. 539, II. Kúrosz (kb. Kr. e. 559–530) és I. Dareiosz (Kr.e. 522–486) óperzsa királyok időszakból származott. Érzékelhető, hogy az asszír-babilóni hagyományok tipikus tárgyai egy ideig még továbbéltek a korai óperzsa kori Mezopotámia mindennapjaiban. Azonban a változások finom jelei itt-ott már észrevehetőek a korai achaimenida kori tárgyak stílusán, mint például az óperzsa kori pecséthengereken, ahol zömében már arámi feliratok lépnek az ékírás helyére, vagy az iráni Szúzából, az Achaimenida (Óperzsa) Birodalom téli fővárosából származó, I. Dareiosz kori (Kr. e. 522–486) *lamasszukat* ábrázoló mázastégla faldísz, amely kétségtelen mezopotámiai eredete ellenére talán már másfajta kontextusban, nem teljesen mezopotámiai mitológiai kódrendszerben értelmezendő. Mint ismert, Szúra az elámi és az óperzsa kor fontos fővárosa volt, így itt már nem teljesen mezopotámiai vallási, kulturális közegben épültek meg mezopotámiai esztétikájú művészeti alkotások. Mindenesetre az vita felett áll, hogy az óperzsa művészet erős mezopotámiai hatások alatt fejlődött ki. A nemrég befejeződött Mezopotámia kiállítás óperzsa kötődésű tárgyai az egykor szebb napokat is látott magyar iranisztika fontosságára is felhívták a figyelmet, különösen a Magyarországon mára alig létező preiszlám iráni stúdiumok jelentőségére.

A kiállítás keretes szerkezetű volt, a nyitánynak szánt, sokak számára jól ismert babilóni Istar kapu után, az epilógus is egy jól ismert babiloni szimbólum, az Etemenanki, a bibliai Bábel tornya köré szövédik. Az Etemenanki, Marduk isten, Babilón patrónusának toronytemploma (*zikkuratu*) volt, mely épület az Újbabilóni Birodalomban élte utolsó fénykorát, és vált a Biblia Bábel tornyának ihletőjévé. Az egykor több mint 90 méter magas Emenanki ma már nem áll, aki eljut Babilónba, az óperzsa és a hellenisztikus korban több fázisban tönkrement, lerombolt épület hűlt helyét és szerény alapjait láthatja a romterület peremén, melyet a korabeli fogadkozások ellenére sem Nagy Sándor, sem a Szeleukidák nem építettek soha újjá.

A kiállítás végén a popikonná vált Pazuzu filmes snittjei, olykor agresszív vizuális effektusai jelen sorok írójának nem tetszettek, és szerintem egyáltalán nem is illettek a tárlatba, bár érthető, hogy a fiatalabb látogatók figyelmét is meg kellett valamivel ragadni és be kellett őket csábítani a tárlatra. Összességében azonban az Etemenanki tekinthető a kiállítás záróakkordjának és nem a zajos filmrészletek.

A nagyszerű budapesti Mezopotámia kiállításához impozáns, rendkívül tartalmas ötszáz oldalas katalógus is íródott magyarul és angolul külön kötetekben, melyet a tárlatot támogató múzeumok szakemberei, valamint magyar és külföldi assziológusok írtak, és hasonlóan a kiállításához, jelentős tudományos alkotás, amelyet szakemberek és laikusok, diákok is haszonnal forgathatnak. Tudomásom szerint a magyar verzió már elfogyott, ezért célszerű lenne azt korlátozott formában újranyomni vagy legalább digitális formában letölthető file-ként elérhetővé tenni, mert a kiállítástól függetlenül is számos értékes hosszabb-rövidebb vallástörténeti, művészettörténeti tanulmányt lehet a terjedelmes kötetben olvasni, melyek igen hasznosak kutatói, oktatói területen a későbbi években is. Mindez segítené eme nagyszerű kiállítás emlékezetét is fenntartani.

RECENZÍÓK

Peter Stuhlmacher:

Az újszövetség bibliai teológiája II. – A páli iskolától A jelenések könyvéig – A kánon kérdése – és a Szentírás magyarázata

(FORD.: KOCZÓ PÁL. BUDAPEST: KÁLVIN KIADÓ, 2024)

A 2025. április 5-én 93 éves korában elhunyt Peter Stuhlmacher közel három évtizeden át újszövetségi stúdiumokat oktatott a tübingeni egyetem professzoraként, különféle gyülekezeti és egyházi szolgálataival mellett. Mind a Jézus élete kutatás, mind a páli teológia és hagyománytörténet vizsgálata terén maradandót alkotott. Sok mindenben sikerült meghaladnia mesterét, Käsemannt, illetve kollégákként ismerhette Hans Küngét és Jürgen Moltmannt is – a rá gyakorolt szemléletformáló hatásuk tudományosan le nem írható. A német újszövetséges ezen a ponton is sokat profitált kollégái, Martin Hengel és Hartmut Gese meglátásaiból (ezúttal ez utóbbinak ajánlva az igaz barátság jegyében e könyvet). Kétkötetes újszövetségi bibliai teológiájának fundamentuma a *Biblische Theologie des Neuen Testaments* első kötete (1992, 2005)¹, amely korábban már magyarul is megjelent (2017)², ezt követte némiképp megkésve a második kötet megjelenése (1999, 2012)³, amelyet műve záróköveként szánt a szerző. 2024-ben pedig Stuhlmacher bibliai teológiájának második kötete is elérhetővé vált magyar fordításban, ez tette ismét aktuálissá a szerző e munkájának recenzálását, elemzését.

Stuhlmacher – ahogy előszavában megjegyzi – már nem vállalkozott a két kötet pontos összehangolására, mely az első kötetet nagyobb mértékben a második arculatára formálta volna. Elöljáróban érdemes elmondanunk – az előbbi e hatalmas munka elvégzése nélkül is megállja önmagában a helyét, mely az utóbbihoz képest nagyobb hatású és szélesebb körben elismert lett. Ezzel szemben, a szerző intencióinak megfelelően, a második kötetet lezáró – mindössze 60 oldalas résznek! – a „II. könyvnek” kellett volna a legnagyobb horderejű állításokat megfogalmaznia. A szerző nem kis dologra vállalkozott, tudniillik arra, hogy ebben feltárja a Szentírás és a kánon központi üzenetét. Enélkül a kétkötetes mű csak lazán összefűzött fejezetekből vagy teológiai kérdésekre érzékeny újszövetségi bevezetéstánból állna,

¹ Peter Stuhlmacher: *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

² Az Újszövetség bibliai teológiája I. – Alapvetés – Jézustól Pálig. Budapest: Kálvin kiadó, 2017.

³ Peter Stuhlmacher: *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 2: Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.

némi kontextuális áthallásokkal. Ilyen szempontból az első kötet alapvetése nehezen értelmezhető a hét évvel később megjelent zárókő nélkül. A következőkben a második kötet gondolatvezetését ismertetjük, ott felvéve a fonalat, ahol az első kötet a végéhez ért.

A Pál utáni igehirdetéssel foglalkozó negyedik fejezetben Stuhlmacher röviden bemutatja azokat a változó körülményeket, amelyekben a keresztyénségnek boldogulnia kellett. A páli iskola (24–26. §) a könyv írója szerint Pál bizonyos leveleinek a megváltozott szempontok szerinti összegzésével, továbbgondolásával, valamint egy új (élet)rend megalkotásával járult hozzá a kanonizációs folyamathoz. Nála sem a deuteropáli elmélet sem a tanfejlődés gondolata nem dehonesztáló értelemben szerepel. Számára a „korai katolicizmus” is, mint az egyház egyetemességére utaló kifejezés, pozitív értéket képvisel és hídfunkciót tölt be a korunk felé, de a különféle visszaélések miatt mellőzi annak használatát (15.).

A páli megbízással, az ő szellemiségében és a vele való tanbeli folytonossággal írt Kolosséi, Efezusi és Pásztori levelek a második (és harmadik) őskeresztyén nemzedék élethelyzetére reflektálnak Stuhlmacher szerint. Így kerülnek azokban előtérbe – a krisztológiai alapvetések és a korábbi heves polémia helyett – az egyházi rend (hosszú távú gyülekezeti struktúrák kialakítása), a tévtanításokkal szembeni védekezés és a hiteles élet (normarendszer) kérdései (14., 61.). Mindeközben a tübingeni professzor meglepő módon a 2Thesszalonika páli szerzősége mellett érvel (66.).

A negyedik fejezet zsidókeresztyén irodalommal foglalkozó második felében (27–30. §) – annak szerteágazósága miatt – a szerzőnek már nem sikerül ilyen koherens alapelveket, mintázatokot és célokat elénk tárnia. Az evangélikus tanhagyományból jövő szerző Lutherhez képest némiképp többre becsüli Jakab levelét: kiemelve például bölcsességirodalmi parainézisének értékét akkor is, ha közben félreértette Pál hitfogalmát. Végkövetkeztetésében e zsidókeresztyén irat másodlagosságát a páli levelekkel szemben az azt kiegészítő, magyarázó, illetve annak értelmezési gyakorlatát kontrolláló (kóros paulinizmustól és az erkölcsi vétségektől óvó) szerepében határozza meg (27. § – 76.). A dél-németországi újszövetséges Péterben az (arany) középutast fedezte fel a Pál és a Jakab által markánsan képviselt teológiai vonal között (a két szélsőség: az egyoldalú paulinizmus és a szinergizmus). Az 1Péterben nem találunk a hit általi megigazuláshoz hasonló központi témát, mégis ugyanazon szótériológiai alapokon áll. Ehhez társul a másik oldalról az evangéliumi hagyományokhoz való szorosabb ragaszkodása és szerzőjének az ősgyülekezetben betöltött szerepe, melyek e levelet alkalmassá tették az irénikus közvetítésre a kibontakozó két irányzat között (28. § – 89–90.). Stuhlmacher A zsidókhoz írt levél kapcsán rámutat arra is, hogy annak hitre buzdító paraklézise miként helyez nagyobb hangsúlyt az ember hűségére a krisztusi kegyelmet mindenek felett hirdető Pálhoz és iskolájához képest. Sorait olvasva megérthetjük, hogy a páli teológia miért gyakorolhatott nagyobb hatást a teológiatörténetre, akkor is, ha inadekvát lenne

A zsidókhoz írt levélre rásütni a teljesítménykegyesség bélyegét (29. § – 109.). Az újszövetséges professzor a vitatott Júdás és 2Péter értékét azok hagyománytiszteltéből (bibliai tanúságtétel és apostoli hit) és gyülekezeteik hittudatából kirajzolódó hermeneutikai és kánonfelfogásában találta meg (30. § – 118.).

Az ötödik fejezet a szinoptikus evangéliumok igehirdetésével foglalkozik szinkronikus, a kérügmára figyelő olvasatban – bár nem kanonikus, hanem diakronikus sorrendben (31–34. §). Korábban több vád is érte az első kötetet, hogy Jézus (rekonstruálhatónak vélt) igehirdetését mesterkéltén leválasztja az evangéliumokról. Az első kötetben diakronikus, történeti olvasattal találkozhattunk, de ezek nemhogy ellentmondanak, hanem sokkal inkább kiegészítik egymást (a hellenisztikus életrajzokhoz hasonlóan). A szinoptikus kérdés tárgyalásakor (31. §) megjelennek szép számmal az angolszász szerzők nevei is, bár itt sem kimerítően. A sokak által evidenciaként kezelt Logia-forrás kapcsán Stuhlmacher nem veszi adotttnak egy önálló, passiómentes szöveggyűjtemény létezését, de elfogadja, mint a Máténál és Lukácsnál jól elkülönülő forrásréteget (130–132.). A szerző a szinoptikus evangéliumok mint gyűjtemények mögött korai elbeszéléseket, valamint hosszabb hagyományozástörténetet feltételez. Így az evangélisták alatt elsősorban (jézusi-)hagyománygyűjtőket és továbbadókat, másodsorban pedig kompilátorokat és tanítókat ért, akik nem egy szűk rétegnek, hanem a keresztyén közösség egészének írtak (133–134.).

A márki elsőséget valló professzor hosszasan taglalja az evangélium műfaját megteremtő könyv értékét. Hiszen a péteri tanhagyományt és apostoli igehirdetést a Jézus-hagyománnyal összeegyeztető alkotás a katekézis és a misszió terén is hamar nélkülözhetetlenné vált. A könyv szótériológiája, ekkleziológiai tanítása és parúziavárása – mint arra a szerző rámutat – egyetemes, nem megosztja, hanem egységbe kovácsolja (az 1Péterhez hasonlóan) az őskeresztyén irányzatokat (32. § – 152.).

A tübingeni újszövetséges a mátéi írásművet sem szeretné – az abban a korban élt keresztyénekhez hasonlóan – önmagában olvasni, hiszen nem találkozunk benne mindent átfogó, kizárólagos (igényű) tanítással. E zsidókeresztyén irat voluntarista megváltástanával, illetve a Törvény kontinuitását, új érvényét hangsúlyozó vonásaival sajátos szint képvisel a kánonunkban. Nemcsak Pálhoz mérhető, de Pál is hozzá (33. § – 173–174.).

Az újszövetséges professzor Lukács evangéliuma kapcsán J. Jeremias felvesztéséhez csatlakozva a kétforráselméletet tartja elfogadhatónak: abban proto-Lukács (L+Q) és Márk anyagát helyezték egy keretbe (31. § – 132–133.). Szerinte az elsősorban üdvtörténeti szempontokat szem előtt tartó lukácsi kettős-egy műnek páratlan beszámolókat köszönhetünk a Jézus Krisztusban testet öltő üdvtörténet, illetve annak az emberi történelemre gyakorolt hatása mentén. Pál apologetájaként felvázolja a „tizenharmadik tanú” missziótörténeti jelentőségét, még ha közben nem is fogalmaz olyan élesen, mint a kérügmát hirdető missziói útítársa (34. § – 195–197.).

A János és iskolája igehirdetésével foglalkozó hatodik fejezet részletesen foglalkozik a jánosi evangélium és levelek, valamint a Jelenések könyve bevezetéstani kérdései (35. §) után azok krisztológiájával (36. §), a hit és szeretet fogalmával (37. §), valamint egyházképével (38. §). A jánosi iskola hagyományával foglalkozó paragrafus kiemeli annak (lelki-szellemi) igazságigényét, exkluzivitását, az evangéliumra épülő vagy azzal éppen szembenálló hagyományok egymásmellettiességét (35. § – 213.). A 36. § szerint Jézus küldetésének jánosi csúcspontja – a *támid*ként értelmezett – keresztdozata, feltámadásában pedig már a „messiási elsőszülöttel” van dolgunk (238–239.). A jánosi (Logosz-)krisztológia átfog minden teret és időt: Krisztusban az üdvösség és élet már immanens realitás (lásd anamnézis, liturgia, eucharisztia), így itt az eszkatológiával ennek alárendelt funkcióval és szerepben találkozhatunk (241–243.). A sakramentológiára térve a keresztségben a jézusi proegzisztencia gyümölcseire rámutató sajátos szemlélet mellett reformátusként értelem szerint nem fogadjuk el az élő kenyérről szóló jézusi beszéd azon exegézisét, amely szerint János a reálprezenciát vallotta az úrvacsorai jegyekben (38. § – 268–271). Összességében a magukat „Jézus barátainak” nevező tanúságtevők bölcsességirodalmi nyelvezetükkel sajátos, lelki (ihletésű) hangon (és szociolektusban) szólalnak meg krisztológiai, szótériológiai, valamint pneumatológiai (lásd Paraklétoz) kérdésekben. Teológiai alapvetésükben egybevágnak a páli tanítással: a kiválasztás, az egyedül Krisztus általi üdvösség, valamint az Isten igéje és a hit összefüggése terén. E kör hagyományanyagát Stuhlmacher – némi fenntartással – az újszövetségi kánonfejlődés végső (de nem egyetlen) csúcspontjának tekinti. Magukban mégsem szemlélhetők – elitizmusuk és ezoterikus, illetve a mindennapok valóságát kevésbé érintő jellegük miatt ellensúlyozásra, kiegészítésre szorulnak (39. §).

E kétkötetes mű második felének ismertetésében most érkeztünk el a „II. könyv” tárgyalásához, amely három alapkérdésre fókuszál: a két (vagy inkább három!) részből álló kánon kialakulására (40. §), a Szentírás középpontjára (és annak a *regula fidei*hez való viszonyára – 41. §), valamint az írásmagyarázat megfelelő hermeneutikájának keresésére (42. §). E nagyívű vállalkozás olvasása közben sajnos elmarad a várt katarzisélményünk: túlon túl töredékesre és – az egyes könyvek (vagy könyvcsoportok) teológiai gazdagságát-színezetét bemutató érdekfeszítő fejezetekhez képest – sokkal felszínesebbre sikerült.

A kánon kialakulásának tárgyalása kapcsán Peter Stuhlmacher minőségi különbségtételt tesz Isten igéje és a vele kapcsolatban álló egyházi magyarázati hagyomány között. A két szövetség kapcsolatával kapcsolatban nem egy megszokott modellt, hanem kinyilatkoztatás- és hagyománytörténeti összefüggést határoz meg. Az egyház Őszövetségének azonban – némiképp önkényes módon – a Septuagintát mint fordítást teszi meg. Számos kutató gyakorlatával szemben abban mégis igazat adhatunk Stuhlmachernek, hogy a maga összetettségében próbálja megragadni a kanonizációs folyamat során a héber és a görög nyelvű Őszövetség és a mindkettőn

alapuló Újszövetség hármasát, hiszen kölcsönös egymásra hatásuk eredményeként jöhetett létre az általunk is ismert Szentírás. E hitszabályaink szerinti kánon egészét mérvadónak tekinti bibliai teológiai munkájára nézve. Ezen alapvetésével szemben, és ahhoz képest, hogy a szerzőnek már felekezeti háttéréből adódóan sem kellett a zsidó kánont kötelező érvényűnek tekintenie munkájára nézve, a számunkra deuterokanonikus könyvekként ismert intertestamentális korabeli hagyományanyagot mégis csak elszórtan és érintőlegesen használja fel (40. § – 295–297.).

A következő paragrafus vállalkozásához képest túlságosan röviden, mindössze két oldalban foglalkozik az Ószövetség központi üzenetének kérdésével. A bibliai teológus világosan rámutat arra, hogy a zsidó nép nagy hitvallásában, a *Semá*-ban megvallott egyedüli és páratlan Isten-név az újszövetségi beteljesedésgondolat fényében miként kap krisztológiai kibővítést (lásd Kolossé 1,15–20). Ezután az „I. könyvben” részletezett teológiai hangsúlyok hat pontra desztillálása, majd ezek szintetizálása következik. Sőt ezen a ponton mindennek egyetlen hosszú gondolatmenetbe sűrítésére is találunk egy kísérletet (298–312.). Ezek szerint a teljes Szentírás középpontja az a tanítás, amely Jézustól kezdve Pálon át, el egészen a jánosi iskola spirituális evangéliumáig Isten emberekkel való megbékéléséről szól. Ennek teológiai fontosságú tartalmi elemei még továbbá: a Fiú általi teremtés, szövetség, engesztelés és elégtétel, valamint a feltámadás gondolata. Mindez hitre és Jézus követésére indít bennünket Isten – Krisztusban már jelenlévő és az utolsó ítéleten keresztül kiteljesedő – országában (41. § – 312.). Ennek magját már a deuteronomista teológia egy Isten – egy nép – egy törvény és kultusz koncepciójában is megtaláljuk. (Később még kitérünk arra is, hogy miként lehetett volna e jelentőségteljes összegzést szélesebb, illetve megfelelő kontextusba ágyazni.)

A könyv írója a következő, utolsó előtti paragrafusban – mondhatni útravalóként – rögzít néhány elvi szempontot a Szentírás helyes olvasásához. Minden magyarázati módszer felé elvárás részéről, hogy: „*kritikus rokonszenvvel*”, a szövegek nyelvi és történelmi sajátosságait kutatva, azok végső kánoni formáját magyarázva – nem amögé tekintve, de az eredeti jelentésüket vizsgálva –, az Ószövetség és a zsidóság ókori keretrendszere felől közelítsen hozzájuk, figyelembe véve azok irántunk támasztott spirituális-eszkatologikus (Lélektől áthatott) igazságigényét – hagyva, hogy elsőként a szöveg értelmezzen minket (42. § – 314–327).

Az újszövetséges professzor az utolsó paragrafusban kitekintésként ugyan reflektál a munkája első kötetét időközben ért néhány bírálatra (43. §), de ezen a helyen – vagy még a Szentírás központi üzenetével foglalkozó résznél – szükséges lett volna egy utólagos kiegészítéssel ellátni a könyvet, kitérve A. Köstenberger, G. K. Beale, N. T. Wright és T. Schreiner azóta megjelent bibliai teológiai munkáira.

Az első kötetben lefektetett alapelvek alapján a szerző az Újszövetségnek egy az Ószövetségre nyitott teológiáját szerette volna megalkotni. Ezen próbálkozása mégis hagy némi kívánnivalót maga után. Például nem részletezi a kinyilatkoztatástörténeti

megközelítése mentén a két szövetség egymáshoz való viszonyát. Emellett minden őszövetségi vonatkozásnál szinte csak Hengelre hagyatkozik. Azzal az egyébként szépen kidolgozott rekonstrukciójával sem kell feltétlenül egyetértünk, amelyben a Septuaginta a „mostohagyermekségből” a másik végletbe, vagyis hirtelen a kanonizációs folyamat kulcsszerepébe kerül. A szerző maga is tudatában volt műve hiányosságainak, így megjelölte a bibliai teológiát művelő következő nemzedékek számára azokat a feladatokat, amelynek elvégzésére ő már nem vállalkozhatott. Ilyen terület például: a katekézis, a szinoptikusok mögött meglévő zsidó(keresztyén) hagyomány, a három nagy zárándokünnep, a korai keresztyén katekézis, valamint az exegézis és a rendszeres teológia kapcsolatának és a szentírási igazságfogalom hermeneutikai jelentőségének vizsgálata (43. § – 338–339.).

A kötet egészéről elmondhatjuk, hogy helyenként redundáns, néhol lazán összetartozó tanulmányok benyomását kelti, de ez megérthető afelől, hogy e művet tankönyvszerű használatra szánta. A második kötet sajátos tartalmi hangsúlyai közül kiemelkedik és külön értéket képvisel az anamnézis és a paraklézis aktusára, valamint a pogánymisszió egyházi és irodalmi hatására való odafigyelés. Stuhlmacher emellett külön érzékenységgel nyúl az óegyházi himnuszok (vagy töredékek) és krisztológiai hitvallások szövegeihez. E pontokon – szinte már öncélúan – beillesztett, indokolatlan részletekbe menő exkurzusai és elemzései teszik nehezen befogadhatóvá a tudományos szöveget az olvasó számára. Becsülendő, hogy e bibliai teológiai munka nem feledkezik meg Luther Márton írásértelmezéséről sem, és így több ponton reflektál rá. Mi, reformátusok, szívesen olvassánk többet Kálvin János hermeneutikájáról és annak jelentőségéről is!

A magyar kiadással kapcsolatban kijelenthetjük, hogy a fordító, Koczó Pál és a lektor, Kókai Nagy Viktor ismét igényes munkát végeztek, de a nehéz és körülményes német mondat szerkezetet néhány helyen nem sikerült kiküszöbölni. Az olvasást és értelmezést nehezíti továbbá – az eredeti kiadáshoz híven – a lábjegyzetelés alkalmazásának hiánya. A poroszos, főszövegbe ékelt apróbetűs jegyzet szokatlanul hat – bár nem példanélküli hazánkban. Emellett a fejezeteleji ömlesztett bibliográfiák, a név- és tárgymutató, valamint a szerzők névmutatójának összeállításakor szerencsésebb lett volna az angol nyelvű kiadásból (Eerdmans, 2018 – G. K. Beale előszavával) kiindulni, amely egy frissített irodalomjegyzéket és egy teljesebb névlistát tartalmaz. Ez utóbbiban egy értékes tanulmányt is olvashatunk a *hīlastérion*ról az angol fordító, Daniel P. Bailey tollából. A magyar nyelvű kiadásban ezzel szemben nem találunk sem aktualizáló, sem lokalizáló törekvést, melyet a Herczeg Pál újszövetségi teológiáján kinevelődött teológusnemzedékek jó néven vettek volna, és további haszonnal forgathatnának.

A recenzióban ismertetett állításokat összegezve kijelenthetjük, hogy Stuhlmacher tendenciózus vállalkozása nélkül – a munkáját ért vádak ellenére is – a bibliatudomány szegényebb lenne. Gondoljunk csak J. Jeremias, L. Goppelt és

más bibliai teológusok befejezetlen életművére. Külön hálásak lehetünk, hogy a nemrégiben elhunyt szerző a második kötet magyar kiadását is megélhette, amely a jövőben – újabb és átfogóbb bibliai teológiák megjelenése esetén – sem fog a polcon porosodni, hiszen azokkal párbeszédben, illetve hivatkozási pontként és éppen átfogó jellege miatt továbbra is megkerülhetetlen marad.

Páll László

Nathan Betz:

*City of Gods: the New Jerusalem of John's Revelation
in Early Christianity*

(LEIDEN: BRILL, 2024)

Amikor olvasunk, akkor – más esélyünk nem is lévén – a mindenkori jelenünk nyelv- és szöveggyakorlatát keressük (és többnyire találjuk) meg a távol eső szöveg kényelmes idegenségében. Hatványozottan igaz ez az olyan korok és korpuszok esetén, ahol a szöveg tárgya maga is túlmutat önmagán, nyelve pedig önmagán belül is szimbolikus, diszciplinárisan kevésbé, vagy egyáltalán nem lehatárolt. És lehet-e ennek a nyelvi jelenségnek ékeesebb példája, mint a kereszténység első évszázadainak, formálódó teológiájának és teologikus formálódásának idején született reflexiók az Új Jeruzsálemre, a minden utáni legvégső állapotra?

Az olvasó igen gyakran író is. Tehát miközben a korát alkalmazza az ismeretlenre, az ennek nyomán felmerülő nyelvi tárgy túlsó oldala ráfeszíti magát a jövőre is. Ez a jelenből mindkét horizontális irányba mutató feszültség, illetve annak a jelen ön-magaságával való viszonya végül, szerencsés esetben, az időt felhasítja, és ebben a hasadékbán (könyvként) feltárulhat a valóság. Ez a feltárlás az apokalipszis – és ez a hermeneutikai állapot rokonítja a jelen teológusát az első egyházatyákkal, és függeszti mindannyiunk tekintetét a Mennyekből alászálló Jeruzsálemre.

De hová érkezik ez a különös város, meddig marad itt és kik a lakói? Ebben a kérdésben tulajdonképpen benne van a teljes, közelről olvasva igencsak ágas-bogas recepciótörténete ennek a kiemelten a Jelenések Könyvének 21–22. fejezetében, egyébiránt pedig a Bibliában szórványosan és helyenként homályosan (délibábosan?) megjelenő városképnek. Amelyről, saját természetéhez igazodva, a téma vonzerejének pedig némiképp ellentmondva, mostanáig sem igazán születtek szisztematikus igényű, horizontális vállalások is megfogalmazó munkák, ahogy azt egy korábbi tanulmánykötet kapcsán, egy korábbi recenzióban is megjegyeztem. Már csak ezen vállalás megtétele miatt is kiemelt figyelmet érdemel Nathan Betz frissen megjelent, a következőkben elemzett monográfiája – és nem csak ezért.

Hanem például azért is, mert megvalósítja tartalom és forma egységét: szerkesztésmódjában egyesíti a konvencionálisan elvárt, az ilyen szövegek olvasásához szokott szemet könnyű eligazodáshoz segítő jelölőket, miközben nem ad le abból a fentebb említett akadémiai heroizmusból sem, hogy a végeredmény több legyen, mint részeinek összege: valóban kirajzolja a jánosi Jeruzsálem recepciótörténetének

talán első szisztematikusan keretezett vázát. Ennélfogva a kötet tulajdonképpen városszerű, sőt, még ennél is pontosabbak lehetünk: olyan, mint az ideális modern nagyváros – átfogó íveiben és alapstruktúrájában nagyon világosan rajzolt, de egyes részleteiben, akarom mondani negyedeiben mégis könnyű elveszni, üdvösen kibillent szellemi állapotokba kerülni. Minden mozzanatának megvan a története, de minden sarkán egy új történet is kezdődik. Egy tradíció tradicionális története: diakronikus vállalkozás, amelyet a saját megtörténte hoz létre – éppen, mint egy jól sikerült városi sétát.

A címben szereplő, a korai kereszténységre vonatkozó kitételhez is szigorú határjelzőt rendel a szerző: a Nikaia előtti teológiai korszak betetőzéséig, jelesül, személy szerint Lactantiusig követjük az Új Jeruzsálem szimbólumtörténetét, ráadásul időrendi sorrendben, már amennyire ez lehetséges. A könyv három nagy egységre tagolódik, amelyek viszonyrendszerében azonban már (utoljára idézzük fel a refrént: a városhoz hasonlóan) egybemosódik tér és idő struktúrája: az első rész a mesterségesen kijelölt 190-es évig tart, míg a második és a harmadik párhuzamosan fut, előbbi a görög, utóbbi a latin szerzőkre fókuszálva, egészen a szintén mesterséges határvonalként ható milánói ediktumig. Bár ennyiből ennek az ellenkezője tűnhet ki, a kötetben valójában nem jut különösebben esszenciális szerep a kereszténység helyének a történelemben; annál inkább a történelem helyének a keresztény gondolatban! Ami a kötetet belülről vezérli, az egy ilyen gondolati impulzus, a hagyomány által földrajzilag Patmoszra helyezett Reveláció utazástörténete – az első részen mintha leginkább a Jelenés-esemény kis-ázsiai becsapódása, egy ezen keresztül tételezett történeti János közvetlen hatástörténete hagyna nyomot, míg a második és harmadik rész ennek az impulzusnak a tovagyűrűzései, különféle irányú utazásai (alexandriai fókusszal a második, karthágóival a harmadik részben), a jánosi személy háttérbe kerülése vagy akár megkérdőjeleződése (amit Betz 190 körülre tesz (208.)), és az ennek nyomán kikristályosodó szuverén teológiai tradíció(k) mentén olvasható.

Ez az utazás, bár az itiner első pillantásra semmi meglepőt nem tartogat a téma ismerője, kedvelője számára, mégis az első lépéstől élménnyel, felismeréssel teli: rájövünk például, hogy ennek a különös, illékony tárgynak, egy megfoghatatlan alakzat megragadástörténetének is vannak kulcsfigurái, kulcsmozzanatai, amelyek jól ismert eszmetörténeti mintázatokra illeszkednek. Papiasz például, akire mint-ha a könyv első része egyfajta hagyományalapítóként tekintene, ennek ellenére tulajdonképpen csak töredékekben, mások szavaiba és interpretációiba beágyazva hozzáférhető. Ennek a hagyománynak a Platónja (ha némiképp erőltetetten egy filozófiatörténeti analógiát kívánunk a jánosi Jeruzsálem recepciójára olvasni) ez esetben – természetesen – Iréneusz volna, noha Jusztinuszt mártírban az ő szintetikus, összefoglaló munkájának is van előképe.

De mit is kell összefogni? Szó szerint eget és földet. Ugyanis, amint azt a monográfia nagyszerűen kirajzolja, az Új Jeruzsálem értelmezésének egyik kulcskérdése, hogy azt egy helyreállított földi Jeruzsálemnek látom, ahol megvalósul az ezeréves királyság (millenializmus, egy, a montanistáktól az anabaptistákig, vagy akár egyes jelenkori neoprotestantizmusokig tartó irányulás), vagy pedig tisztán eszmei alakzatnak (melynek innen nézve az ekkleziológia, az eszkatológia, a krisztológia mindössze alakváltozatai...), az Egyház, vagy akár a totális teózis idők utáni teresülésének. Vagy akár mindkettőnek egyszerre, ahogy azt Jusztinusz és Iréneusz békítő-összefésülő szándékú teológiája tükrözi. Utóbbi egyházatya még tovább megy (161.): a millenniumi Jeruzsálem nem az Új Jeruzsálem, hanem a földi Jeruzsálem restaurációja az égi mintájára.

Ezek az egyetemes mozzanatok természetesen nem férnek meg a kötet távlati rendezettségében: újra és újra felbukkannak, finoman újrachangolva, új stílusjegyekkel gazdagodva. Például annál a fontos pillanatnál, amikor Alexandriai Kelemen a mennyekbe tartó üdvtörténeti utazásunk exegézisébe beemeli a Jelenések-Jeruzsálem precíz topográfiáját, architektúráját (224–226.). De a tradíciót éppen az teszi tradícióvá, hogy nem lineáris: a leereszkedő Új Jeruzsálem betű szerinti valóságának igénye éled újjá akár még később, ráadásul a latin korpuszban, Pettaui Victorinusnál (405.).

A könyv kincsesbánya az ilyen és ezekhez hasonló teológia- és eszmetörténeti finomságokra fogékony olvasó számára – sajnos vagy szerencsére, mindenesetre meg sem kísérelhetjük itt és most visszaadni a kötet tartalmi spektrumát: akár egy város, úgy ez a könyv is csak önmagának lehet képe. A tisztán körvonalazott, sőt, többnyire jellegzetesen triadikus szervezői-tervezői elvek Betzet nemcsak a madártávlati perspektíva, hanem az egyes részeinek kialakításában is vezetik: minden nagy részegység külön bevezetővel indul és konklúzióval zárul, az ezek között meghúzódo, szerzőspecifikus fejezetek pedig szintén kivétel nélkül általános biográfiai és filológiai bevezetővel kezdődnek, a releváns szöveghelyek számbavételével folytatódnak, majd szintetikus összegző elemzésbe torkollnak.

Itt mindenképpen el kell időznünk ezen a szokatlan városi utazáson: mik a releváns szöveghelyek? A válasz kézenfekvőnek tűnhet, Betznek a bevezetőben leírt módszertani alapossága pedig megnyugtatóan hathat: természetesen azok, ahol az Új Jeruzsálemhez tartozó fogalomkör, annak valamilyen direkt permutációja, derivátuma előkerül, ami a modern filológia eszközeivel hatékonyan elemezhető is. De biztos, hogy minden esetben ugyanaz a város bukkan fel a szöveghorizonton? És fordítva is, biztos, hogy nincs valami, amit nem vettünk észre, de mindenképpen hozzá kellene olvasnunk a Jelenések Új Jeruzsáleméhez? Az ezzel a kérdéssel kapcsolatos, egyébként el nem ítéltető következtetlenség ugyanúgy jelen van Betz monográfiájában, mint a korábbi, jobbára izolált tanulmányokban manifesztálódó szakirodalomban.

A kérdés természetesen messze nagyobb horderejű egy aldiszciplína módszertani keretezésénél: mi egyáltalán az, ami kifejezetten a János-Apokalipszis Új Jeruzsálemé, különbözik-e ettől a szinonimaként használatos, de az eredeti szövegben el nem hangzó Mennyei Jeruzsálem, és akkor még nem is beszéltünk a számtalan rokon térről, a Szent Városról, az Ideális Városról, a Városról mint Egyház-allegóriáról (ekkleziasztikus város), a Városról mint Eszkhatonról – a Városról mint Krisztusról...

Kulcsár Géza

D. Tóth Judit:

Teológia és retorika Nüsszai Szent Gergely műveiben

(BUDAPEST: KAIROSZ, 2024)

D. Tóth Judit új tanulmánykötete a hazai patrisztika jelentős eseménye, hiszen a IV. századi kappadokiai egyházatya munkásságával immár negyedszázada példamutató kitartással, alapossággal foglalkozó szerző a téma kiváló, megkerülhetetlen kutatója. A mű a Pécsi Tudományegyetem Patrisztikai Központja és a Kairosz Kiadó égisze alatt megjelenő *Catena* monográfiák 22. kötete. A sorozatban a szerzőnek korábban két munkája is napvilágott látott (*Test és lélek. Antropológia és értelmezés Nüsszai Szent Gergely műveiben*, 2006; *Mártírok, szentek, keresztény filozófusok Nüsszai Szent Gergely műveiben*, 2019): az itt bemutatandó mű a legutóbbi hat esztendő terméséből válogat. A folyóiratbeli megjelenésektől eltekintve a kötetet alkotó 12 tanulmány többsége a Magyar Patrisztikai Társaság, az Ókortudományi Társaság országos seregszemléin, illetve a debreceni *Hereditas*-konferenciákon elhangzott előadások többszerzős tanulmánykötetekben már publikált másodközlése. Önálló szerzői kötetbe felvételüket igazolja, hogy a remek tanulmányok e viszonylag kis példányszámú, online formában nem olvasható kiadványokban (*Studia Patrum, Hereditas Graeco-latinitatis*) nehezen hozzáférhetőek. A kötet írásai (a nemzetközi kutatás mára előtérbe kerülő irányzatához kötődve) az egyházatya kommunikációs stratégiájának, érveléstechnikájának elméletét és gyakorlatát tárgyalják, kiemelt helyen kezelve azok retorikai meghatározottságát.

A 324 oldalas könyv élén a kötet kohézióját biztosító előszó és a mű felépítését vázoló bevezető szerepel, utóbbiban a szerző az elemzései során alkalmazott szöveg-interpretációs stratégiák ismertetésén túl kijelöli az egyházatya gondolkodásának azon elemeit (így a gergelyi antropológiában meghatározó szabadság fogalmát, a nyelv, a közvetítettség központi szerepét), amelyek a püspök munkásságát a 21. század átlagembere / hívője / teológusa számára egyaránt fontossá tehetik. A tucatnyi írásmű mindegyikének érdembeli bírálatára a recenzió szűk keretei között nincs mód, e vázlatos áttekintésben csupán néhány, olvasatomban kulcsfontosságú munka részletesebb bemutatására kerülhet sor.

A könyv központi része négy nagyobb egységre tagolódik, ezek közül az utolsó három tematikailag elkülönülő, terjedelmükben is arányos tömböt képez. Az első rövid alegység, a *Nüsszai Szent Gergely műveinek nemzetközi és hazai kutatása*

(22–38.) látszólag kilóg e sorból, lévén egyetlen rövid áttekintés, önálló fejezetkénti közlése mégis indokolt. Az írás kellő tömörséggel mutatja be azon fordulatot, amelynek során a 20. század első felének meghatározó jelentőségű klasszika-filológusa, filozófusa, Werner Jaeger kezdeményezésére a korábban Nyugat-centrikus patrisztikai kutatások figyelme a keleti egyházatyákra irányult. Nüssza püspökének hatástörténete önmagában is érdekes, hiszen míg a másik két kappadokiai szent (Baszileiosz és Nazianzoszi Gergely) esetében viszonylag egyenletes recepcióról beszélhetünk, addig Nüsszai Gergely munkássága évszázadokon át háttérbe szorult, művei gyakran hibás attribúcióval szerepeltek a kéziratok, majd szövegkiadói hagyományban – hogy azután a modernitás oly kiváló gondolkodóira gyakoroljanak hatást, mint Jean Daniélou, Hans Urs von Balthazar vagy Ivánka Endre. A naprakész tudománytörténeti összefoglaló bemutatja a Nüsszai-kutatás nemzetközi műhelyeit, az elemzők rendelkezésére álló tudományos apparátust (szövegkiadásokat – élükön az 1921-ben indult, s lassan teljessé váló *Gregorii Nyssaei Opera* köteteivel –, lexikonokat, kommentárokat). A fejezet kitér az egyházatyát magyarul elsőnek megszólaltató Vanyó László hatására kibontakozó hazai kutatásra is, illetve az az iránti nemzetközi érdeklődés korlátozott mivoltára: a ritkás hazai recepcióra támaszkodó magyar patrisztika sajnos nehezen veheti fel a versenyt a korai kéziratokat, fordításokat felmutató egyéb kis nemzetek (örmény, grúz) tudósaival.

A *Hermeneutika, exegézis, retorika* című második egység (39–110.) első két írása egyszerre elméleti alapokon és szoros olvasáson alapuló értelmezés. A nyitó tanulmány (*Az értelmezés kényszere. Az 1Sám28 interpretációja Nüsszai Szent Gergely levelében* [De Pythonissa ad Teodosium episcopum]) Saul és a Sámuel (vagy, Gergely Órigenészt cáfoló véleménye szerint, a próféta alakját magára öltő démon) kijelentéseit hasbeszélő médiumként közvetítő endori boszorkány epizódját állítja a középpontba. A tanulmány a gergelyi szöveghermeneutika, a *theória* értelmezői kereteit vizsgálja. Kiindulópontja az értekezés páli helyeket (1Kor1,5; 2Tim2,7) magyarázó részlete, amelyben az egyházatyá egyfelől az ihlettett szövegben való hitet nevezi meg bármiféle (litterális, tipológiai vagy allegorikus) értelmezés elengedhetetlen alapfeltételeként (*monon aléthesz einai pizsteuein ton euangelion*); másfelől az egyes *locusok* és a Szentírás egészének együttes értelemképző erejére utal (*szüinkatanoéthészeszthai tó holó merosz*). Ez utóbbi, a *szünekdokhé* nyelviszemiotikai fogalmára visszavezethető alapelv jól érzékelteti, mennyire meghatározó Gergely számára a világi iskoláztatása során elsajátított klasszikus retorikai hagyomány. (Az egyházatyá e műve, a kötetben tárgyalt több más alkotáshoz hasonlóan, levél formájában íródott: a szakavatott retorikai elemzésekhez hasznos kiegészítés nyújthatott volna a korszak pogány és keresztény berkeiben egyaránt virágkorát élő műfajról szóló rövid áttekintés.)

Ugyancsak a klasszikus retorika meghatározó mivoltára világít rá az *Érvelés és értelmezés az „In illud: Tunc et ipse Filius”-ban* című tanulmány gondolatmenete,

amelynek témája a korszak szentháromságtani vitáinak alapvető kérdése, Krisztus Atyának való alávetettsége. Az elemzés világosan és meggyőzően rekonstruálja a gergelyi argumentációs stratégiát, amely a *hüpotagé* fogalmát előbb általános szemantikai mezőben helyezi el, majd konkrét biblikus kontextusokban elemzi annak lehetséges jelentéseit, hogy végül bizonyítsa, a Fiú alárendeltkénti minősítése kizárólag egyetlen állapotra, az idők beteljesedésére (*tote*) érvényes. Nüsszai az általa kiindulásként nyelvészeti-szemiotikai megközelítésben tárgyalt krisztológiai kérdést ezáltal eszkatológiai problémává alakítja, s azt a Krisztussal egy testté váló teremtmények tézisével egészítve ki a *pars pro toto* retorikai eszközével érvel a teremtettségére kiterjedő általános feltámadás (*apokatasztaszisz tón pantón*) mellett.

A tanulmányok harmadik csoportjából, *Keresztény teológia, keresztény identitás* (111–192.) kiemelendő az *Istenképiség és átistenülés Nüsszai Szent Gergely teológiájában* című írás. A gergelyi antropológia lényegét összefoglaló elemzés az orthodox lelkiség alapját képező tan bemutatására vállalkozik, amelynek középpontjában a spirituális felemelkedés (*anagógé*) áll. Ennek értelmében az emberi lélek Istennel való együttműködése (*szünergeia*) segítségével a megfelelő, egymásra épülő fázisokban (*akoluthia*) történő kiteljesedés (*epektaszisz*) progresszív, vég nélküli folyamata során a bűntől eltávolodva eljuthat az Istennel való hasonlatossáig (*theószisz*) és a vele való egyesülésig (*henószisz*). Szintén itt olvasható az az eszkatológiai vonatkozású tanulmány (*Nüsszai Szent Gergely az örök életről*), amely ismét az egyházatya argumentációs rendszerének nyelvi-retorikai meghatározottságát tudatosítja a földi, anyagi determináltságú, változékony életre vonatkozó *biosz* és az eljövendő örök életet jelentő *dzóé* szembeállításával: a kettős fogalomhasználat a stilisztikai változatosságon messze túlmutató, teológiai célt szolgáló eszköz. Az egyházatya újkori recepciójáról ad áttekintést *A Nagy Szent Baszileiosznak tulajdonított 38. levél kora újkori recepciója: Nüsszai Szent Gergely: Ad Petrum (fratrem) de differentia essentiae et hypostaseos* című tanulmány, amely vallás- és művelődéstörténeti áttekintésén túl magyar vonatkozása miatt is érdekes: a modern *editió*kat meghatározó 1638-as párizsi nyomtatott kiadás egy példányát a debreceni Református Kollégium könyvtára őrzi.

Noha a kötetben egymástól elkülönítve, a 2. és a 3. egység végén kaptak helyet, témájuk révén összetartozónak tűnik a *Retorikai paideia – keresztény nézőpontból* és a *Pogány tanítványból csodatévő püspök: Thaumaturgosz Szent Gergely keresztény identitása Nüsszai Szent Gergely Vitájában* című tanulmány. A klasszikus görög műveltség, tudáseszmény fogalma W. Jaeger 1939-es korszakalkotó művének (*Paideia*) kései kiegészítése, az *Early Christianity and Greek Paideia* megjelenése (1961) óta megkerülhetetlen bázisa mind a kései antikvitás pogány–keresztény együttélésével foglalkozó szakmunkáknak, mind a szövegelemzői, szövegalkotói készségüket, filozófiai, teológiai mondandójuk verbális artikulálásának metódusait a legkiválóbb pogány rétoroknál elsajátító kappadokiai atyákra irányuló kutatásoknak. A tanulás, tudásközvetítés kérdését és a mester–tanítvány viszonyt

középpontba állító két tanulmányt összeolvasva Nüsszai Szent Gergely pogány és keresztény, mindkét esetben közvetett, szellemi *didaszkalos*ának portréján túl a püspök *paideia*-felfogása is kibontakozik az értő analízis révén. Az első elemzés középpontjában Gergely három, lényegében azonos időben, de eltérő kommunikációs helyzetben és műfajban keletkezett írása áll: a kor kiváló pogány retorához, a Julianosz Aposztata köréhez tartozó Libanioszhoz címzett két levél (*Ep.* 13; 14.), illetve a testvér, Baszileiosz halálára íródott, a gyász- és a dicsőítő beszéd jegyeit vegyítő szónoklat. A szerző e források összevetése alapján érvel a püspököknek a hellén kultúrával szembeni fenntartásai mellett. A klasszikus auktorokat (így Pindaroszt) idéző levelekben a püspök őszinte nagyrabecsüléséről biztosítja az általa csupán közvetítők révén ismert világi rétort, illetve együttérzően vigasztalja őt a korban egyre fontosabbá váló hivatalos birodalmi nyelv, a latin térhódítása, s ezzel párhuzamosan a *paideia* visszaszorulása miatt. A beszéd ezzel szemben egyértelműen a pogány retorika korlátaira, elégtelenségére hívja fel a figyelmet, mondván, a keresztények, így a már a földön is angyali életet élt Baszileiosz méltatására a hagyományos *paidaiea* alkalmatlan, arra csupán a szentírási nyelv, s még inkább a szavak helyett tettekben megnyilvánuló imitáció képes. Szintén invenciózus és meggyőző a Nüsszai előtt bő száz évvel élt, Órigenész-tanítvány Csodatévő Szent Gergely életrajzának elemzése, amelyben a kutató figyelme a szöveg kettős identitásalakító folyamatára összpontosít: Thaumaturgosz alakjának megformálása burkoltan az életrajzíró saját identitásának kialakítására is lehetőséget nyújt. A tanulmány az életrajz Órigenész-utalásait az allegorikus írásinterpretáció megteremtőjét személyesen, tanítványként ismerő Thaumaturgosz búcsúbeszédével veti össze, amelyet az tanulóévei lezárásakor adott elő az általa feltételek nélkül tisztelt, megvilágító erejű, személyes pályáján sorsfordító jelentőségű mester méltatására. Nüsszai az Órigenész egyes tanait megtagadó IV. század teológusaként elismeri a saját és kappadokiai kortársai gondolkodására is óriási, megkerülhetetlen hatást gyakorló kaiszareiai exegéta roppant tudását, miközben sorok közti utalásaival, tudatos elhallgatásaival mégiscsak halványítani igyekszik annak jelentőségét.

A könyv záróegysége, *Az Énekek éneke-homíliákról* (193–269.) a negyedszázados kutatói pálya legújabb, ígéretes vizsgálati területére enged bepillantást. Az *Énekek énekéhez* írott 15 gergelyi homília, amelyeknek teljes magyar fordítása máig várat magára, részint formai, műfaji szempontokból foglalkoztatja a kutatót (lásd a *Kommentár vagy homília? Műfaji kérdések Nyssai Gergely Énekek éneke-homíliáiban* című tanulmányt), részint az intelligibilis szépség fogalmi apektusából (*A Menyasszony szépsége: Az emberi lélek szépsége Nüsszai Gergely Énekek éneke-homíliáiban*). Em-lítésre méltó az istenközeliség pillanatának máshoz nem fogható extázisáról szóló fejezet (*A „józan részegség” Nyssai Gergely Énekek éneke-homíliáiban*); még inkább a teológián túl a világirodalomra is óriási hatással bíró, a Menyasszony szájából felhangzó, a bűnös, istenkereső lélek tisztulásvágyára utaló *Melaina eimi kai kalé*

(CC 1,5) frázisát elemző kiváló tanulmány („*Lebarnult vagyok, mégis szép.*”: Az Énekek éneke 1,5 Nyssai Gergely értelmezésében), amelynek (személyes) fontosságát jelzi, hogy a szerző ezt választotta kötete mottójául is.

A tanulmánykötet számos érdeme közé sorolandó az elemzések *clare et distincte* mivolta, a bonyolult teológiai felvetéseket mindvégig közérthető, áttekinthető módon közvetítő, igényes fogalmazásmód. Felettébb szimpatikus D. Tóth Judit általános kutatói attitűdje, a szöveggel szembeni alázata, imponáló szakirodalmi tájékozottsága, állhatatos szorgalma, az adott elemzés kereteinek és céljainak pontos meghatározása, a végleges válaszokról való lemondás őszinte gesztusa. Amint a lapalji köszönetnyilvánításokból kitűnik, a szerző kész elfogadni tanácsokat: ennek jelentőségét mi sem érezteti jobban, minthogy Nüsszai Órigenész egyik legkiválóbb tulajdonságaként ugyanezt emeli ki: „nagy bölcsességével telve nem tartotta magához méltatlannak, hogy más tanítót is elővegyen az isteni tanítások érdekében.” (189.)

Ami a kötet megformáltságát illeti: az eredetileg különböző fórumokon megjelent tanulmányok egységesítése (a szerző és a szerkesztő legjobb szándéka ellenére is) olykor nem teljesen zökkenőmentes (213.²), előfordulnak önisméltlések (124.⁴³ = 125.; 226. = 244.). Zavaró a *kallosz* és *kalosz* alakok egy bekezdésen belüli váltogatása (226.). A görög szöveg tördelése esetenként elcsúszik (72.¹⁴, 99.³⁴), az átírásokban előfordulnak tévedések (104.⁵¹, 182.), a fordításából olykor mintha kimaradna egy-egy szó (66.⁸²), a kurziválás olykor következetlen (*passim*).

Mindezek nem vonnak le a kötet alapvető érdemeiből. D. Tóth Judit kiváló tanulmánykötete teljességgel alátámasztja Hans Urs von Balthasar általa is idézett szavait, s egyszersmind további olvasásra, kutatásra buzdítja közönségét: „Gergely vonzereje abban a tökéletes harmóniában van, amelyet az eszme és megvalósulása között látott; abban, hogy független keresztény gondolkodó volt, ki meghatározhatatlan vonzódást, szeretetet mutatott a föld minden szépséges, minden emberi és kozmikus érték iránt.” (21.)

Pataki Elvira

Fenyves Katalin – Vörös Kata (szerk.):

*A mindenség megismerése. Tanulmányok a 70 éves
Gábor György tiszteletére*

(BUDAPEST: ORSZÁGOS RABBIKÉPZŐ – ZSIDÓ EGYETEM, 2024)

Gábor György vallásfilozófus, vallástörténész hetvenedik születésnapjának alkalmából jelentetett meg vaskos tanulmánykötetet az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem 2024-ben. A kötet a *Mindenség megismerése* címet kapta, amely nem csupán azt a széleskörű érdeklődési és kutatási kört idézheti meg az olvasóban, amellyel Gábor György eddigi könyvei és tanulmányai foglalkoztak, hanem azt az általános gondolkodói attitűdöt is, amely az úgynevezett végső kérdések megválaszolását kísérli meg, a vélekedések felől az igazság felé igyekszik, akár a siker reményének ellenében is. Ha felütjük a kötetet, harminckét tanulmányt magában foglaló, hét tematikus egységet találunk, melyekben Gábor György kollégái és barátai tollából származó írások kaptak helyet. A hét fejezetet, amelyek címei mind Gábor György egy-egy könyvére tett utalások, az előszó mellett két esszé keretezi. Az előszóban a szerkesztők, Fenyves Katalin és Vörös Kata, Gábor György életének rövid összefoglalására vállalkoznak, kiemelve, hogy a filozófus életében és munkásságában egyaránt jelentős szerepet kapott az egyéni szabadság és a hatalom között feszülő konfliktus. Ennek pedig mind az egzisztenciálfilozófiában, mind a zsidó hagyományban megvannak a gyökerei; ahogy a szerkesztők fogalmaznak: „Gábor Györgyöt leginkább a rabbinikus herut fogalma, a cselekvő szabadság kifejezése jellemzi. Az egyén önmaga ura, döntéseit nem rajta kívül álló okok befolyásolják. A döntéshozó maga dönt, és nem róla döntenek.” (7.) Ezen felül az előszó felidéri azt a mind vallástörténetet, vallásfilozófiát és rabbinikus tanulmányokat magában foglaló interdiszciplináris megközelítést, amely Gábor György oktatási tevékenységét jellemezi.

A kötet, megelőzve a hét tematikus egységet, a nemrég elhunyt Vajda Mihály rövid, személyes hangvételű esszéjével kezdődik. Az írás szembenézés az öregséggel és az elmúlással, amely előre is vetíti a kötetben szereplő szövegek egyik központi témáját, az időt, a történetet, legyen az akár az egyéné, akár a közösségé. A szerző azzal zárja írását, hogy barátjától, Gábor Györgytől tanulta meg azt, amit a következő aforisztikus mondat foglal össze: „Zsidó az, aki csak az Örökkévaló hatalmát ismeri el.” (11.) Ez a mondat pedig talán magában foglalja a Gábor Györgyöt és a jelen könyv írásait is foglalkoztató két legfontosabb problémakört: a gondolati és

egzisztenciális ellentétet, amely a változó hatalmi érdekek és a személyes szabadság igazsága között feszül, illetve a modern zsidóság identitásának kérdését, legyen az akár szekuláris és kulturális, akár gyakorló vallásos.

Az első egység *A szentély és a vadak* címet kapta. Frölich Róbert *A teremtés mint a történelem origója* című írása a rabbinikus exegézis teremtéssel kezdődő történelemszemléletét mutatja be, és arra jut, hogy a hagyomány más kultúrák eredményeit is magáévá képes tenni, illetve nem mond ellent feltétlen a kortárs tudomány elméleteinek sem. Karasszon István tanulmánya a bibliai Absolon lázadásának történetét veszi górcső alá, és egy Ricœur-féle hermeneutika fogalmainak segítségével bizonyítja, hogy a história ma is megmozgatja az olvasó fantáziáját. Balázs Gábor és Komoróczy Szonja Rabbi Jonahán és Rés Lákis vitapartnerek és tanulótársak különös kapcsolatát elemzi hierarchia, szerelem és halál kontextusában. Zsengellér József írása a zsidó és szamaritánus hagyományban föllelhető szent tárgyak elrejtésének transzcendens értelméről és annak a számos történelmi veszteség, az államiság elvesztésének, a templom kifosztásának élményéből fakadó eredetéről értekezik; és megállapítja, hogy a történet előrehaladtával és a szakrális kincsek sokadik széthordásával a hagyomány számára már csak a remény marad. Tamási Balázs a qumráni szövegekben föllelhető dualista eszmék eredetéhez szolgáltat lehetséges vonatkoztatási pontokat az Ámrám pátriárka nevéhez fűződő hagyományból és a Jubileumok könyvéből. Fényes Balázs „*Aki azt állítja, hogy Slomo vétkezett, az egyszerűen téved*” című írása Dávid és Salamon alakjával kapcsolatban idézi meg, hogy miként ítélkezik, beszél bűnről, büntetésről és felmentésről a rabbinikus hagyomány.

A bárka és utasai című egység lazán kapcsolódó szövegekből áll; a gondolkodástörténet különböző arcképei bukkannak föl itt; többek közt Nataniel al-Fajjumi zsidó misztikus filozófiájáról olvashatunk Rugási Gyula írásában; aki bemutatja a középkori szerző különös, félelemtől sem mentes viszonyát az apofatikus/ezoterikus és a katefikus teológia közötti ellentétéhez. Boros Gábor Paul Ricœur és Spinoza között von szokatlan párhuzamot, elsősorban filozófia- és bibliaértelmezésük, illetve a teodícea problémája kapcsán; de megjelenik itt a tömeg és az azon fölülkerekedő filozófus viszonyát vizsgálva Aquinói Tamás egy rejtélyes vitapartnere is Platón és Spinoza mellett Borbély Gábor tanulmányában. Dobos Károly egy XVI. századi héber nyelvű krónikából közöl részleteket magyar fordításban, amelyek a IV. Pál pápa által kivégeztetett anconai, hitéhez visszatért zsidó közösség tagjainak tragikus történetét segítenek föltárni. A fejezetet Csorba László tanulmánya zárja, amely egy XIX. századi eset, a családjától kegyetlen módon elszakított Edgardo Mortara esetét és annak visszhangját dolgozza fel.

A diadalíven túl című rész Ludassy Mária *A felvilágosodás fináléja* című írásával kezdődik, amely a liberális emberjogi fundamentalizmus *a priori* megközelítésének és annak Edmund Burke-i gyökerű konzervatív kritikájának összevetésével

foglalkozik. Peremiczky Szilvia a posztmodern krimiirodalom viszonyát vizsgálja az ó- és középkorhoz; Fenyves Katalin pedig az 1968-as párizsi események zsidó szereplőinek és motivációinak bemutatására vállalkozik tanulmányában.

A *Múltba zárt jelen* cím alatt összerendezett írások témái között elsőnek Gyenge Zoltán tolmácsolásában megjelenik Kierkegaard, akinek az időről és az emberi döntések kontingenciájáról alkotott elméletéről olvashatunk; ezután a klasszikus normatív megközelítés és a reneszánszsal megjelenő kritikai attitűd vizsgálatát kísérli meg Weiss János Erasmus néhány szövegét alapul véve. Schwendtner Tibor Heidegger politikai és filozófiai fejlődését vizsgálja tanulmányában, amelyben bemutatja, a filozófus hogyan fordult el a Harmadik Birodalom támogatásától egy mélyebb történelemfilozófia irányába. Önmagam választásának három konstitutív elemét fejt ki Heller Ágnes etikai filozófiájában a fejezet utolsó írásában Valastyán Tamás.

A *történelem tekintete* az esztétika témakörébe sorolható írásokat tartalmaz, Bacsó Béla *Még egyszer Goyáról* című szövege Ortegát, Cusanust és Baudelaire-t is bevonva az elemzésbe, a festő képein látható borzalom kényszerítő erejéről értekezik. Rényi András tanulmánya Rembrandt berlini *Mózesét* és a *Lukréciát* elemzi mint az olyan egyszemélyes dráma megnyilvánulásait, ahol a szereplő ugyan egyedül van, mégsem izolált teljesen a világtól. A két közismert művész után helyet kapott itt Alconière Tivadar és Beck Vilmos reformkori magyar zsidó festő is, akiknek életművét és annak társadalmi vonatkozásait Basics Beatrix írása vizsgálja. Hajdu István Bruno Schultz, Szentkuthy Miklós és Gershom Scholem alapján vázolja a modern irodalom és művészet alkajainak bábúvá/gólemmé, babaszerűvé válását. Toronyi Zsuzsanna tanulmánya azt állítja, hogy bizonyos archaikusnak tűnő, zsidó vallási hagyományokhoz kötődő műtárgyak a zsidóság keresztény középosztályhoz való fölzárkózásával, a polgárosodással váltak fontossá a közösség számára, egyrészt idomulva a keresztény polgárság értékvilágához, másrészt megteremtve egy fiktív premodern aranykor iránti nosztalgiához tartozó műtárgyak kánonját.

Az *idegen arca* című tematikus egység az antiszemitizmus, illetve a zsidóság és a többségi társadalom viszonyát vizsgáló írásokból áll. Gyáni Gábor tanulmánya azt állítja, hogy a makroszintű, sokszor kétséges, a történesek mögött implicit politikai teleológiát sejtető elméletek helyett társadalomtörténeti kutatásokkal közelebb kerülhetünk a politikai antiszemitizmus megértéséhez. Konrád Miklós a magyarországi zsidók névmagyarosításáról kialakult diskurzusokat elemzi, bemutatva az azzal kritikus keresztény magyar, az ambivalens neológ zsidó és a keményen elutasító antiszemita véleményeket. Karsai László a zsidó – nem zsidó vegyes házasságok sorsát vizsgálja a háború kései időszakában; és több konkrét esetet bemutatva megállapítja, hogy a nem zsidó házaspár 1944 előtt komoly hátrányokkal nézhetett szembe, ’44 után pedig a deportálásoktól, az esetek többségében, a házasság ténye sem védte meg a zsidó házaspárt. Molnár Judit *Út Strasshofba* című tanulmánya a Kanadában zajló Finta Imre volt csendőr és gyűjtőtábori parancsnok

perének tanúvallomásaira támaszkodva vizsgálja az ausztriai Strasshofba deportáltak emlékeit a deportálás körülményeiről. Vörös Kata tanulmánya a *Harc* című, 1944-ben több ízben megjelent hetilap sztereotip, német mintára létrehozott zsidóábrázolásait, különösen a Kohn Röné névvel illetett zsidónő karikatúrát veszi szemügyre; és fölteszi a kérdést, hogy milyen szerepe lehetett a lapnak a magyar holokausztban.

Az *Abszolút tenger* írásai a kortárs társadalmi és politikai folyamatoknak lettek szentelve. Fazekas Csaba tanulmánya azt vizsgálja, hogy milyen emlékezetpolitikai jelentőséget kapott a rendszerváltás után Prohászka Ottokár püspök, a Horthy-korszak szellemi formálódásának jelentős figurája, és milyen, adott esetben ambivalens viszonyban áll vele a kortárs jobboldal. Schweitzer Gábor a magyar Alaptörvénnyel kapcsolatos ellentmondásokat vizsgálja, felvetve, hogy a szöveg, többek közt a keresztény kultúra fogalmának beemelésevel, eltér a rendszerváltás óta magát világnézetiileg semlegesként definiáló állam koncepciójától. Bozóki András és Fleck Zoltán közös tanulmánya az „Orbán-rezsim” kontextusában vizsgálja a demokrácia eróziójának fokozatait; következtetése szerint pedig a rendszer *beágyazott autokráciaként* azonosítható, amely sikerét a társadalom mélyebb viselkedési mintáihoz való igazodásának köszönheti. A Csepeli György, Örkény Antal és Grajczár István által jegyzett cikk az antiszemitizmus kutatási hagyományához kapcsolódó, de azt differenciáló új módszer eredményességéről számol be, amely során a kutatásban résztvevők nem csupán negatív, de pozitív állításokra is reagáltak, így pontosabb képet adva az antiszemitizmus, a semlegesség és a nem antiszemitizmus különbségéről. A kötet hét tematikus egységén kívül, azt mintegy keretbe foglalva Laczkó Sándor *Szócikk-folyam, Gábor Gyurinak szeretettel* című esszéje kapott helyet, amely szellemes és költői lendülettel ad számot a politikai hatalom, a valóság, a nyelv és a filozófus konfliktusos viszonyáról.

A könyvet egy *tabula gratulatoria* és az ünnepelt két fényképe zárja. A kötet megjelenését a Magyarországi Zsidó Hitközségek Szövetsége (MAZSIHISZ) támogatta.

Gaal Bendegúz

Máté-Tóth András – Povedák Kinga (szerk.):
Hegemoniák szorításában – Vallás Kelet-Közép-Európában

(BUDAPEST: AKADÉMIAI KIADÓ, 2023)

A „Hegemoniák szorításában” című kötet egy olyan diskurzus-térben született könyv, amelyben, habár gyakran erőteljesebben esik a – nemcsak a geopolitikai, hanem a hétköznapi – dialógus fókuszra is a nagyhatalmi stratégiákra és folyamatokra, azonban mondhatni ennek árnyékában mégis egyfajta élénkülő érdeklődés jellemzi a kelet-közép-európai régiót érintő folyamatokat és azok mögöttes indokait. Fókuszát tekintve egyrészt igyekszik világosan kijelölni a régió értelmezése szempontjából kiemelkedően fontos geopolitikai, társadalmi és vallási viszonyokat, másrészt pedig a régiót érintő traumák tükrében mutat rá olyan árnyalt válaszokra, értelmezési lehetőségekre és keretekre, amelyek kifejezetten újszerű és egy jóval árnyaltabb megközelítést tesznek lehetővé a témában.

A kötet tartalmilag két fő fejezetre tagolódik, melyeknek címe: *Régió*, valamint *Trauma*. Az első fejezet nyitó tanulmánya – *Manuela Boatcă: A határhúzás hatalma* – világosan rámutat arra, hogy egyetemes emberi igényünk a kategorizálás, amely igényt teremt a határhúzásra és a regionális felosztásra. A geopolitikai értelemben vett határkijelölések identitásképző funkciója mellett azonban az aszimmetrikus működésre is felhívja a figyelmet a szerző, amelyet az olyan paradigmák – vagy kognitív térképek – képviselnek, mint a Nyugat-Maradék, Észak-Dél, első vagy harmadik világ például. A Nyugat-Maradék modell abból a Kelet-Nyugat-megkülönböztetésből eredeztethető, amely egyfajta kulturális és politikai határhúzást jelölt ki, amelyben a Nyugat a haladó, Kelet pedig a lemaradó oldalt jelöli. A tanulmány egyik legfontosabb fogalma az ún. „nullpont perspektívája”, amelyen keresztül megmutatkozik az, hogy a nyugati diskurzus miként állítja magát objektív, semleges pozícióba, marginalizálva ezáltal a más régiókból származó tudásokat és nézőpontokat. Jól kapcsolódik ehhez a témakörhöz *Peter Jordan: Európa nagyrégiókra való tagolása kultúrtér-kritériumok alapján* című tanulmánya, amely Közép-Európát alkalmazza kiindulási pontjaként ahhoz, hogy egy olyan térképet dolgozzon ki, amely Európát csak és kizárólag kultúrtér-kritériumok alapján osztja nagyrégiókra. Ezt követően egy gyakorlati célokra jobban alkalmazható felosztást is ismertet, amely egyaránt figyelembe veszi a mai államhatárokat és a kultúrtérialapú felosztást.

E két tanulmány világosan jelöli ki az alapokat, a kötetben központi szerepbe állított kelet-közép-európai régió geopolitikai sajátosságait, nehézségeit és megke-
rülhetetlen kérdéseit. *Maria Mälksoo: Átmenetiség és vitatott európaiság: ellentétes emlékezetpolitikák a balti térségben* című tanulmánya a térségben élők lelkivilágához kapcsolódó kérdésekre fókuszáló írások nyitódarabja. A tanulmány az emlékezet-
politika jelentőségét tárgyalja a balti államok posztkommunista identitásában az ún. Bronzkatona-válság tükrében. E különösen jelentős vita szemüvegén keresztül láthatóvá válnak a második világháború és a szovjet megszállás emlékezetének eltérő narratívái Oroszország és Észtország esetében. Azonban az eltérő narratívák mögött meghúzódik egy mélyebb kérdés – és ehhez kapcsolódó törekvés – is: Kinek a narratívája legyen elismerve a fősodorbéli európai emlékezet részének? Jelentős kérdés ez, hiszen – ahogy a tanulmány is rámutat – a történelem értelmezéseit gyakran használják politikai és kulturális legitimációs eszközként. Amennyiben az értelmezés eltérő, az elkerülhetetlenül is konfliktusokhoz vezet. A kötet további tanulmányait tekintve sorrendben sokkal inkább ide kívánczok *Harald Wydra: A kelet-európai térfelfogás politikai pszichológiájának lehetséges elemei* című tanulmánya, így erről Pollack&Rosta és Ramet tanulmánya előtt írok. Wydra politikai pszichológiai szemszögből közelíti meg Kelet-Európa térképét, és tanulmányában a tér szűkösségének és tágasságának érzetét, továbbá az egységes, földrajzi határokon túlnyúló Európa (vagy Európa-tudat) megszületésének mélyebb rétegeit vizsgálja. Lényegre törően mutatja be, hogy a kelet-európai politikai terek körüli konfliktusok okozta identitásbeli sajátosságok – például a térérzetben is tetten érhető kettősség – hogyan nehezítik ezt a Nyugat-Európában viszonylag evidensnek tekintett célkitűzést és vágyat.

A Régió fejezethez tartozó utolsó három tanulmány – *Detlef Pollack és Rosta Gergely: Visszatérnek az istenek?*, *Sabrina P. Ramet: Vallási szervezetek a posztkommunista Közép- és Délkelet-Európában*, továbbá *Gyöngyösi Csilla: Identitás-kérdések a balkáni muszlimok között* – elsődlegesen a régióban megragadható vallástudományi témákra fókuszálnak. Pollack és Rosta tanulmánya empirikus adatokra támaszkodva járja körül a szekularizáció és vallási újjáéledés kérdését az államszocializmus bukása után Közép-Kelet-Európában. A bemutatott tendenciák megértéséhez három elméleti modellre: a funkcionális differenciálódás, az individualizáció és a piaci megközelítésre támaszkodik a tanulmány. Elemzésük fontos következtetése, hogy a vallásosság visszatérése nem homogén, hanem jelentős regionális és társadalmi differenciáltságot mutat. Ramet tanulmánya a posztkommunista térség vallási intézményeinek társadalmi és politikai szerepvállalását vizsgálja. Esettanulmányokon keresztül igyekszik szemléltetni azt, hogy ezek a szervezetek hogyan nyerhetik vissza társadalmi legitimációjukat, miközben igyekeznek megtalálni helyüket a modern politikai és társadalmi struktúrákban, továbbá, hogy ez milyen nehézségekkel és konfliktusokkal jár. Végül Gyöngyösi tanulmánya Máté-Tóth András

sebzett kollektív identitás elméletéből kiindulva foglalkozik a balkáni iszlám jellegzetességeivel, és hangsúlyozza, hogy a régióra jellemző problémák halmozottan érvényesek a balkáni muszlimok esetében a sajátos identitás-komponenseik okán – így a társadalmi integráció csakis egy több dimenziós koordináta-rendszerben értelmezhető kérdéskör.

A kötet második nagy fejezete, a *Trauma*, Vyacheslav Karpov: *Szekularizáció és üldöztetés* című tanulmányával nyit, amely konkrét – elsődlegesen orosz és ukrán – esetek szemléltetésén keresztül teszi kritika tárgyává azt a narratívát, mely szerint a szekularizáció toleranciát szül, a szekularizációtól való távolodás pedig intoleranciát. Részletesen mutatja be azt, hogy a kommunista rezsimek miként üldözték a vallási közösségeket, és hogyan járult hozzá ez a folyamat a vallás szerepének átalakulásához a társadalomban. Karpov értelmezése szerint a szekularizáció nem pusztán a modernizáció spontán következménye, hanem sok esetben bizonyos államok, politikai rezsimek által kierőszakolt folyamat, amely traumatikus tapasztalatként él tovább az elszenvedők kollektív emlékezetében.

Karpov tanulmányát Máté-Tóth András: *Sebzett kollektív identitás* című írása követi, amely célzottan a trauma szerepét vizsgálja a kelet-közép-európai régió identitásformálásában. A szerző egy átfogó, széleskörű képet nyújt azokról a történelmi traumákról, amelyek formálták a régió sajátos önképét. Ezáltal mutat rá arra, hogy a „sebzett identitás” nemcsak a múlt traumáinak következménye, hanem aktívan formálja a jelen társadalmi dinamikáit és politikai narratíváit is. Célja nem csupán a régió belső logikájának mélyebb megértése, hanem egy olyan magyarázó elmélet kidolgozása is, amely egyrészt a régió árnyaltabb megértését teszi lehetővé, másrészt pedig segít középpontba emelni – vagy legalábbis hangsúlyosabbá tenni – a gyógyulásról szóló diskurzusokat.

Priit Rohtmets és Valdis Tēraudkalns *A száműzött legitimitás* című tanulmánya azt a célt tűzi ki maga elé, hogy elemezze a jogfolytonosság fogalmának értelmezését a balti államok ortodox egyházai részéről az annektálás és a megszállás alatt és után. A tanulmány részletesen tárgyalja, hogy a száműzetés milyen hatással van a vallási közösségek belső struktúráira, legitimitásuk megőrzésére és a közösségi emlékezet fenntartására. Továbbá több konkrét példán keresztül mutatja be, hogy a száműzetés traumatikus tapasztalatai hogyan alakítják át a közösségek vallási és kulturális identitását.

A kötet talán egyik legizgalmasabb tanulmánya Szilárdi Réka, Kakuszi Szilvia és Máté-Tóth András *Borderline társadalomzavar?* című gondolat kísérlete, amely tulajdonképp pontról pontra haladva felelteti meg a DSM-IV – mentális betegségek kórképeit leíró diagnosztikai kézikönyv – Borderline személyiségzavar egyes jellegzetességeit a régióra jellemző sajátosságokkal. Emellett nem csak azonosítja ezeket a hasonlóságokat, hanem igyekszik a terápiás dimenzió tekintetében is javaslatokat tenni, amely során végül a Young-féle sématerápia módszertanát nevezik a leginkább adaptálhatónak kollektív szinten.

Végül a kötet zárótanulmánya – *Piotr Sztompka: A társadalmi változás traumája* – a társadalmi változások által okozott kollektív traumákat elemzi széles társadalomelméleti keretben. Rámutat, hogy nem minden társadalmi változás okoz traumát, hanem megvannak a traumatogén változások sajátos jellegzetességei. A hirtelen, átfogó, alapvető és váratlan radikális társadalmi átalakulások, mint például a kommunista rendszer összeomlása, társadalmi bizonytalansághoz, bizalmatlansághoz és kollektív szorongáshoz vezet. A tanulmány nem csak kifejti ennek hogyanját, hanem bemutatja azt is, hogy a kollektív trauma milyen mértékben befolyásolja a társadalmi intézmények legitimitását, hogyan alakulhatnak ki ezek következtében hosszú távú társadalmi problémák, illetve, hogy milyen stratégiák állnak rendelkezésre a traumák kezelésére és a társadalmi gyógyulás elősegítésére.

Összességében elmondható, hogy a Máté-Tóth András és Povedák Kinga által szerkesztett *Hegemoniák szorításában* című kötet tartalmilag egy igen fontos, hiánypótló és a geopolitikai erőterben kevésbé hangsúlyos kérdéssel, a sebzettek és legyőzöttek helyzetével és lelkivilágával foglalkozik. A felsorakoztatott tanulmányokon keresztül a kötet a lehető legtöbb oldalról igyekszik megvilágítani Kelet-Közép-Európa régiójának sajátosságait azáltal, hogy egyidejűleg teszi elemzése tárgyává mind a történelmi, mind a kortárs folyamatokat. Ezáltal nem csak átfogó, de egy sokszínű és árnyalt képet is ad elemzése tárgyáról tudományos, ám mégis jól követhető és érthető stílusban. A kötet szerkezetileg is egy egyértelműen követhető ívet jelenít meg nem csak a két fő témát, hanem az azok alá sorolt tanulmányokat tekintve is. Egyedül Wydra tanulmánya volt az a *Régió* fejezetben, amely kissé megtörte a vallástudományi témákat bemutató és elemző blokkot strukturálisan és inkább a régió lélektani motívumaival foglalkozó tanulmányokhoz – pl. Mäleksoo tanulmányához – áll közelebb témáját tekintve. Ettől függetlenül jól kirajzolódik az a törekvés, hogy a kötet fokozatosan vezesse el az olvasót az általános, alapvető geopolitikai ismeretektől a speciális, mélyebb kérdéseket és problémákat feltáró regionális sajátosságokon át a megoldási lehetőségek megismeréséig és megértésig.

Barcsa Krisztina

Máté-Tóth András:

*A konvivencia kihívásai: A vallási sokféleségről
Kelet-Közép-Európában*

(BUDAPEST: L'HARMATTAN, 2024.)

Máté-Tóth András szerkesztésében a L'Harmattan Kiadónál jelent meg 2024-ben *A konvivencia kihívásai: A vallási sokféleségről Kelet-Közép-Európában* című gyűjteményes tanulmánykötet. A HUN-REN-SZTE Convivencia Vallási Pluralizmus Kutatócsoport 2019 óta működik együtt, az ő közös munkájuk gyümölcse e könyv.

A főlépítését tekintve rövid bevezetés után tíz tanulmányt olvashatunk, két fejezetben (e tagolás a tartalomjegyzékben és a kötetben nincs jelölve). A megalapozó áttekintés Máté-Tóth András írása, az első fejezetben négy elméleti értekezéssel találkozunk, majd a második fejezet öt esettanulmányt tár elénk.

A szerkesztő bevezető nagytanulmánya (*Sokféle sokféleség*) a kötet alapfogalmait járja körül és mélyíti el. A társadalmi sokszínűség általános fogalmából következik a vallási sokszínűség fogalma. Amennyiben a vallásteológia megközelítéseit tekintjük a többféle vallás vonatkozásában, akkor a kizárólagosság, az elfogadás és a sokszínűség fölfogásaival találkozhatunk, mint háromféle gondolati rendszerrel, mely a saját vallást megkísérli elhelyezni a többi vallás szövedékében.

Ha viszont területileg határoljuk le a könyv figyelmét, akkor a kelet- és közép-európai régióra bukkanunk – bár a kötet néha játszik azzal, hogy Oroszország, Fehéroroszország, Ukrajna ide tartozik-e vagy nem. Mindenesetre az Észtország–Szlovénia–Bulgária háromszög országairól van szó (Baltikum, Közép-Európa és Dél-Kelet-Európa). E terület legfőbb jellemzőjét a sebzettségben, és az ennek tulajdonítható sebzett közösségi önazonosságban ragadja meg; a vallási folyamatokat és az egymás mellett élést (konvivencia) pedig e tapasztalatból és alapállásból kísérli meg megérteni.

I. Az elméleti fejezet első írása (*Sebzettség és reziliencia: A sebzettség individuális és kollektív dimenzióiról a járványhelyzet kontextusában, különös tekintettel a vallássság szociokulturális jelentőségére*), László Tamás és Gyorgyovich Miklós tollából, a Századvég 2021-ben készített *Reziliencia az egyének, a közösségek és a társadalom szintjén* című kutatásának adataival dolgozik. A társadalmi sebzettség a ragály, a járvány összefüggésrendszerében jól vizsgálható, valamint a vele szemben kialakult ellenállóképesség is. A korábbi megrázkódtatások és a feszültséget keltő ingerek nagyban befolyásolták egyén és közösség közhangulatát, tapasztalati megélését.

A sebzettség közösségi vonatkozásai kapcsolják a tanulmányt a kötet általános kérdésköréhez, itt kerül elő a vallási terület is, a vallásosság hétfokú skálájára vetítve a megküzdési haditerveket. Kirajzolódik, hogy a vallásosság mint hátország alapvetően összefügg a rugalmassággal határhelyzetekben, illetve a közösségi kötelékekből kiszakadás mértékével.

A második elméleti írás, Balassa Bernadetté (*A vallási sokféleség hatása a regionális fejlődésre Közép-Európában*), számba veszi a régiókban zajló vallási folyamatokat, melyek nem annyira az elvallástalanodás, mint inkább a sokszínűvé válás irányába mutatnak. Jellegzetes, hogy egyre kevesebben vállalják föl a felekezeti önazonosságukat; és hogy a felekezeti verseny nem elősegíti, hanem éppenséggel lerontja a templomba járás arányszámaikat. A vallás gazdasági hatásai közvetettek, de sokszor nem egyértelmű a föltárt összefüggések közötti ok-okozati viszony.

Szilárdi Réka, a fejezet harmadik szerzője, társadalomlélektani megközelítést használ (*A vallási pluralizmus társadalomlélektani vonatkozásai*). Érdekli egyrészt a vallási sokszínűség lecsapódása az egyénre: a példája erre a „maga módján vallásosság” jelensége, ahol a személy sokszor egybemosó módon nyúl a vallási hagyományokhoz. Az ehhez tartozó esettanulmánya az Everness fesztivál (ahol e könyvismertető szerzője is sokszor előadott). Másrészt, a csoportok sokszínűsége vonatkozásában a közösségi önazonosság kérdései foglalkoztatják, amelyek elvezethetnek akár együttműködéshez, akár viszályhoz. Az esettanulmány, amelyet itt ismertet, az ősmagyar vallásra vonatkozik.

Az első fejezet zárótanulmánya (*Reziliencia – vallás – közösség: Lélektani megfontolások a plurális társadalom belső dinamikájáról*) Figus-Illinyi Rita munkája. Tisztázza a sebezhetőség és az ellenállóképesség kapcsolatát a társadalomlélektanban, ezeknek a viszonya, aránya adja ugyanis ki, hogy a válsághelyzetekben a megküzdés eljárásai milyen alkalmazkodást, rugalmasságot tesznek lehetővé. A vallás erős támasztó közeg lehet, és van egy kincse, amelyet följajánlhat az össztársadalomnak az együttműködés és az összetartozás elmélyítésére: ez pedig a megbocsátás kultúrája.

II. A második fejezetben öt esettanulmányt kapunk. Ezek közül az első Nemes Márké, aki az új vallási mozgalmakkal foglalkozik (*Az új vallási mozgalmak sokfélesége*). Fölvázolja ezen új tudományközi ismeretterület fogalmi és módszertani kihívásait. Az új, sokszínű helyzet előnyét abban látja, hogy az egyén immár nem teheti meg többé, hogy nem választ: kénytelen az értékvilágát döntések sorozatán keresztül maga tevékenyen kiválasztani, összeállítani és összehangolni.

Wimmer Krisztina a szerzője a fejezet második darabjának (*A vallási pluralizmus dimenziója az Európa Tanács Parlamenti Közgyűlés beszédeiben 1991–2023 között*). A megközelítése rendkívül érdekes és sajátos. Egy meghatározott időszakban (1991–2023) az Európa Tanács Parlamenti Közgyűlésében elhangzott kelet- és közép-európai beszédeket veti alá tartalomelemzésnek, ama szempontból, hogy miként jelennek meg bennük a nemzeti múlt, a történelem, az emlékezés,

a nemzedékeken átívelő megrázkódtatások tapasztalatai. A sebzettség helyzete nyilvánvaló, és érthetőbbé teszi, hogy a nyugat-európai vezetők miért értik oly kevésbé e régió összefüggésrendszerét.

A geoinformatika (vagyis a geográfia és a térinformatika határterülete) adja a módszertani háttérként Csikós Nándor tanulmányának (*Pluralizmus Kelet-Közép-Európában – régiók*). A vallási sokféleséget térképekre kivetítve látjuk, majd a történelmi határmezsgyékre összpontosítva a sokszínűség jellemzői még jobban kirajzolódnak. A harmadik alkérdés a legújabb népszámlálás adataira alkalmazza a módszert, és regionálisan nagyon hasonló folyamatokra talál.

A dicsőítő, pünkösdi, karizmatikus dalok terjedésének a jelensége a tárgya Povedák Kinga tanulmányának (*Hillsongizáció: vallási ökumenizmus vagy spirituális globalizáció? Konfliktuspotenciál a vallási pluralizmus színpadán?*). A rengeteg háttérvizsgálatra épülő megállapításaiban a Hillsong-dalok népszerűségének okait kutatja, hiszen a sokszínűség lehetősége a keresztény könnyűzenében sokszor éppen fordítva: felekezeti egyenmősítéshez vezet. A dalok teológiája talán jobban illeszkedik a korszellemhez, hiszen kerüli a szenvedés és a kereszt kérdéskörét, csak a föltámadásra és az istenélményre összpontosít, áramlat- és óceánélményt kínál.

A fejezet és a kötet záródarabja Barcsa Krisztina és Fülöp Tiffany írása (*A MAVALLKA adatbázis 2015 és 2023 között*), akik a Magyar Vallási Közösségek vallásinformatikai adatbázisának, a MAVALLKÁnak a fejlesztői és kezelői. A 2015-ben indított honlap összegyűjti a honi vallási közösségekre vonatkozó alapadatokat, és kezelhető alakban élénk tárja. A tanulmány végigkíséri a kihívásokat, a fejlesztés folyamatát, és kitekint a jövő előtt álló lehetőségekre és feladatokra is.

A tudományközi kötet meggyőzően tárja elénk a vallástudománynak a kérdéskörre vonatkozó kutatási irányait, az egymás mellett élésnek, a sokszínűségnek és a sebzett önazonosságoknak a régiókra jellemző tapasztalatait értelmezve és összefüggéseibe helyezve.

Nagypál Szabolcs

Nyirkos, Tamás:
Secular Religions – The Key Concepts

(LONDON: ROUTLEDGE, 2024)

A valódi tudományban nincs helye az udvariaskodásnak, a valódi tudományban mindig khairikus pillanatokat élünk és a valódi tudós sohasem sértődik meg, ezért nyugodtan kérdezhetjük: Hogy tud, és hogy mer Nyirkos Tamás ilyen jó könyvet írni? Az őszinte csodálkozás nagy szabadságot ad. Külön öröm és büszkeség azt látni, hogy egy honfitársunk egyre erőteljesebben van jelen a nemzetközi tudományos életben. Nyirkos Tamás doktori dolgozatát (2011) alakította át és adta ki *Az ötféjű sas* címmel (2014), melyben merészen nyúlt a teológia és politika határvidékeinek kérdéseire a francia ellenforradalom kontextusában. Ezután a végtelen jövő felé orientálódott Nyirkos, és Joachim a Fiore gondolatai nyomán beszélt a végidőről *Bevezetés a világvégéhez* c. könyvében (2015). 2018-ban jelent meg a Routledge-nál szintén a határhelyzetekkel, méghozzá a demokrácia önromboló határhelyzeteivel foglalkozó tanulmánya *The Tyranny of the Majority*. Ugyanebben az évben magyarul jelent meg az a műve, amely elővételezte a *Secular Religions* munkamódszerét: a *Politikai teológiák: a demokráciától az ökológiáig* című könyvében a Carl Schmitt által „politikai teológiáknak” nevezett jelenségeket a legkülönbébb aspektusokból tárgyalta, s olyanokat mutatott fel politikai teológiákként, amelyek sok esetben számunkra már „természetesek”, vagy éppen a legtávolabbra esnek azok vallásiként való felfogásától.

A *Secular Religions* (2024) ismét a Routledge gondozása, s folytatja azt a súlyos eszmei tartalmú munkát, amit Nyirkos elkezdett immár nyilvánvalóan nemzetközi szinten. Könyve ugyanis úgy vallástudományi monográfia, hogy illeszkedik a kiadó *The Key Concepts* enciklopédikus eszmeiségű sorozatába. A *The Key Concepts* egy több száz kötetet magába foglaló könyvfolyam, azzal a – nem kimondott – szándékkal, hogy az emberi tudás teljességét felölelje. Az enciklopédikusság – minden modern ellenkező tendencia ellenére – a tudomány egyik alapjellemzője, mely az emberiség ösztudásának rendszeres kifejtését jelenti. Nagy nevek és nagy témák közepette talált helyet Nyirkos műve, s a vallástudományi összegzés ezen kötetének ilyen kontextusban való megjelenése különösen is jelentős a szinte már végzettszerű fragmentálódás korában.

Nyirkos műve egy lexikális-enciklopédikus mű. Száz szócikkben, száz rövid esszében járja körül mindazt, amit szekuláris vallásnak nevezünk. Szócikkeivel

kijelöli a valóság azon területét, amelyet vizsgálni szeretne, mintegy „körbelövi” a szekuláris vallás fogalmi mátrixát. Egyrészt tehát tartalmában enciklopédikus, s mint ilyen tankönyvként is forgatható. S valóban, ez is a sorozat egyik célja, olyan kézikönyveket biztosítani, hogy a könnyed stílusban megírt, megjegyzésekkel ellátott útmutatók alapján a diák/olvasó további szakirodalmakhoz, problémák tudományos elhelyezéséhez, súlyozáshoz kapjon kedvet. Úgy tűnik negatív az a megjegyzésünk, miszerint biztosak lehetünk abban, hogy Nyirkos Tamás könyvét többen fogják olvasni, mint valaha is idézni. Ez azonban nem feltétlenül azt jelenti, hogy hiányoznának belőle a vallástudományi monográfiákra jellemző súlyos kijelentések, hanem azt, hogy bárki is keressen tudományosan fajsúlyos megjegyzéseket a vallásról és annak megannyi megnyilvánulási formájáról, kísérőjelenségéről, biztos vagyok benne, hogy ezzel a kötettel kezdi majd meg a keresést.

Másrészt enciklopédikus Nyirkos műve szerkezetét tekintve is, és mint minden valóban tudományos műnél, így itt is, a forma jelentéssel bír. Jelen esetben a forma a vallásértelmezés egy fajtáját jeleníti meg. Amikor Nyirkos egy vallási jelenséget akar megérteni, jelesül a szekularizált vallást, és ennek megértése érdekében segítségül hívja annak rokon-, hasonló-, egy vagy többszempontból hasonló-, vagy éppen azzal teljesen ellentétes megnyilvánulási formáit, akkor klasszikus fenomenológiai leírást követ. Ez a módszer viszont a vallás esszencialista felfogásához van szükségszerűen közel. Kérdés, hogy a vallás jelenségét e-képpen vizsgáló kutatónak vajon tudnia kell-e metodológiájának alapkövetelményéről, természetéről, történetéről. Véleményem szerint igen – implicite –, de nem kell feltétlenül belemennie a vallástudomány legelső metodológiai vitájába – explicite –, mert egy tudományos módszer értékét nem vitatni, értékelni és súlyozni kell, hanem működésében felmutatni, s pontosan ezt teszi Nyirkos Tamás.

Szokták mondani, hogy minden könyvnek megvan a maga története, ellenben most itt minden fejezetnek/szócikknek meglesz a maga története. Értem ezen azt, hogy amit szekuláris vallásnak nevezünk, arra Nyirkos ad majd száz variációt, melyek önálló fejezetekként tovább fejlődhetnek az író kutatásaiban. Olyan ez, mint Bach *Das Wohltemperiertes Klavier* [„Jól hangolt zongora”] c. műve, mely 24 művet, illetve 24+24 egymáshoz kapcsolódó prelúdiumot és fűgát tartalmaz különböző hangnemekben, mely hangnemek viszont sajátos éthoszok, világok, tematikák kifejeződései. Egy c-dúr nem lehet nem királyi, emelkedett, himnikus, míg a d-moll nem lehet más, mint szomorú temetési hangnem. Mégis a *Wohltemperiertes* legfontosabb kérdése, hogy mit jelent jól hangoltnak lenni, amihez képest a „többi” hangnem is értelmessé válik? Illetve a mi szempontunkból mit jelent a szekularizált vallás, illetve maga a vallás, melyhez mérten értelmessé válik a hozzá hasonló jelenségekről való diskurzus?

Nyirkos fölteszi a fenti kérdés, de korántsem ilyen élesen, ugyanis nagyon jól tudja, hogy minden kutatásban elsődleges alapállásnak kell lenni, hogy nem feltétlenül zárunk ki számunkra kedvezőtlen, nem szimpatikus nézeteket, megközelítési

módokat. Minden ilyen a vallás lényegére irányuló kérdést megelőz ugyanis az a probléma, hogy tudunk-e egyáltalán bármit is definiálni, illetve „ment-e a könyvek által a világ elébb” a definíciók alkalmazásával? Nyirkos azonban nem definiál, leír, helyzeteket ábrázol, azok hasonlóságát, különbözőségét vizsgálja és felhívja az értelmezésekben található különbségekre is a figyelmünket. Abban a kérdésben, hogy a szekularizált vallás vallás-e egyáltalán (vagy, hogy létezik-e olyan jelenség, hogy vallás) nem foglal állást. Nemtudása, nem-definíciója viszont beszédes, mert mindezzel azt mondja, minden vallásmegértési kísérlet nagyon emberi, ahogy a szekuláris vallás is az, legyen akármilyen is, mondjuk ki: mélyen emberi dolog. Érdekes, hogy a definíciós programban ismerjük fel azt az elsődleges filozófiai antropológiai alapállását Nyirkosnak, miszerint csak az ember fog a vallásról kérdéseket föltenni és megpróbálni valamiféle olyat mondani a világ valóságösszességéről, amit hagyományosan definíciónak nevezünk.

Azt gondolnánk tehát, hogy Nyirkos könyvéből hiányzik a központi fogalomnak, a vallásnak a definíciója, ami miatt egyáltalán vallástudományinak tekinthetjük kutatásait. Ez azonban közel sincs így: van száz szócikke, ami a szekuláris vallás arcaival foglalkozik, s nem mondja ki, de tulajdonképpen van egy egész fejezete, ami az ő vallás definíciója, s ez a bevezető! A bevezetőben leginkább a 18–21. századi vallástudományi vallás definíciós-kísérleteket taglalja, viszont az is beszédes, hogy miről nem értekezik. A klasszikus cicerói, Szent Ágoston-i meghatározások, nem is beszélve a skolasztika és a protestáns kor kísérleteiről nem kapnak szót, pedig az előzetes megértésben – és valljuk be, mindenki, még Nyirkos is az előzetes, józan észre alapozott belátásokból indul ki – sokszor ezek az esszencialistaként aposztrofált gondolatartalmak segítenek egyedül.

A szekularizációs tézis taglalása adhatja a választ a definíciós-problémára. Nyirkos nem igazán fogadja el, hogy a szekularizáció a modernitás egyedüli nagy narratívája. A szekularizáció nem univerzális álkulcs minden zárba, és minduntalan azzal találkozunk, hogy a vallás (a vallási, a vallási gondolkodás, a vallásos cselekvés) a legvadabb szekularizációval sem írható ki. A szekularizált dolgok és a vallási dolgok nem két „doboz”, melybe minden beszuszakolhatunk. Nyirkos a vallás és nem-vallás között inkább egy folyamatos skálát tételez fel, egy kontinuumot, melyen időnként megállhatunk és elálmélkodhatunk az emberiség fantasztikus produktumain. Az más kérdés – de ez már a recenzens véleménye – hogy a mai vallási megnyilvánulások sokszor összehasonlíthatatlanul egyszerűbbek, ostobábbak, leegyszerűsítettebbek mint a tradicionális formák. Hasonlítsunk csak össze egy buddhista szervezeten meditációs ciklusát egy fociőrült klubimádatával. Ilyen összehasonlításokra Nyirkos Tamás azonban jó fenomenológusként nem vállalkozik, s ez a „visszatartás” (*epokhé*) könyvének egyik legnagyobb erénye.

Nyirkos, Tamás
Secular Religions – The Key Concepts

(ROUTLEDGE, 2024)

A Routledge Key Guides-sorozat ezen kötetének kiadói előszava jól foglalja össze a mű célját: „[P]rovides a concise guide to those ideologies, worldviews, and social, political, economic, and cultural phenomena that are most often described as the modern counterparts of traditional religions”. A szerző szándékai szerint tehát – a labdarúgástól a demokráciáig, a szextől a woke ideológiáig – azon jelenségek egy-két oldalas szócikkek formájában történő bemutatására kerül sor, melyek a vallások modern megfelelőiként vannak jelen társadalmunkban. Az 1. oldalon, a nyugati társadalmakról szólva a szerző kifejti, hogy a vallás különböző formái bizonyítottan az emberi természet lényegéhez tartoznak, s bevezetőjében sorra veszi azokat az elméleteket, melyek a legújabb kor hagyományos vallással versengő, annak helyére pályázó jelenségcsoportjait próbálják értelmezni, illetve kifejezetten rendszerezni. Olvasóként növekvő hiányérzettel konstatálhatjuk, hogy a meglepően rövid bevezető nem foglal állást a vallás fogalma tekintetében, nem tesz javaslatot egy munkafogalomra, sőt, a mű legvégén sem találunk összefoglaló fejezetet, amely szintén alkalmas helye lehetne egyes általánosítások megfogalmazásának, fogalmak felkínálásának. A szerző – egyebek mellett – ugyan felveti azt a radikális álláspontot, hogy a vallás szó olyannyira tág jelentéssel bír, hogy talán az alkalmazását is kerülni kellene, de utóbb *egyértelműen* nem foglal állást ezen kijelentés igazságtartalma tekintetében (sem). A 2. oldalon a következőket írja:

A more modest reading of this small book could indeed be that the religious and the secular are not two boxes in which everything easily fits. There is rather a continuous scale from one to the other, with many shades in between. A more radical – and in my opinion less ambiguous – reading could be that the word “religion” itself is so vague that it should not be used at all.

Az első gondolat tartható lehet, a második nem: véleményem szerint a vallás fogalmának ’légiesítése’, ’feloldása’ helyett a hagyományos szűk értelmet *érdemes* fenntartani, vagy – megengedem – helyreállítani a tudományos párbeszédben is. Ha igaz az, hogy a minket körülvevő világ jelenségei a legkönnyebben jogi úton

egyenműsíthetőek; ha a kérdéseimre a legrövidebb, egyúttal már érdemi válasz mindig (!) a jog válasza biztosítja, akkor a lelkiismereti és vallásszabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról szóló 2011. évi CCVI. § 7/A. § (2) bekezdése rendkívül találó lesz akkor is, amikor a vallás fogalmát, lényeges tartalmi elemeit kutatom:

A vallási közösség olyan világnézethez kapcsolódó tevékenységet folytat, amely természetfelettire irányul, rendszerbe foglalt hitelvekkel rendelkezik, tanai a valóság egészére vonatkoznak, valamint sajátos magatartáskövetelményekkel az emberi személyiség egészét átfogja (a továbbiakban: vallási tevékenység).

Merőben jogalkotástani nézőpontból a hivatkozott törvény igen alacsony színvonalú jogalkotási termék, de a vallási tevékenység lényegét frappánsan és hézagmentesen adja vissza. S hogy miért is lényeges mindez? Mert a választól (a vallásfogalom tartalmától) függ az is, hogy a szerző a mintegy száz szócikk összegyűjtésével, egy 'érdekes' ötlettől vezérelt, ám esetleges kompilációt hajtott-e végre, ahol a szekuláris jelenségek köre érdemben nem kerül átfedésbe a vallás fogalmi körébe tartozó jelenségcsoporttal, vagy mégis van közös metszet, és a kutatási irány valóban perspektivikusnak tekinthető.

A fogalmi zavar – álláspontom szerint – nem akkora, mint amekkorának a szerző beállítja: egy ilyen témájú tudományos munkában szükség van egy indokolt választásra, arra nézve, hogy mit ért a szerző a vallás alatt, és miért éppen azt érti... A magyarban az okozza részben a nehézséget, hogy az eredetileg pozitív tartalmú vallás szó (megvallja a hitét) a szocializmus idején politikai okból is lejáratódott, másrészt – a legújabb időkben – a vallási közegben is részben pejoratív jelentéstartalmakat kezdett el hordozni, amennyiben gyakran a vallásossággal, még hozzá a felszínes vallásossággal azonosítjuk. *Felmerül bennem, hogy az egész kísérlet nem a vallás (religion), hanem a hit (faith) kérdéskörében lenne tárgyalható.* A szócikkek legtöbbje hézagmentesen képes (lenne) választ adni az olyan kérdésekre, mint hogy *Miben hiszek? Kiben hiszek?* Nem a véletlen műve, hogy a munka előszavának egyik tételmondatában azt olvassuk, hogy „[M]odern belief systems and practices are secular on the one hand and religious on the other”.

Fiatalemberként gyakran jártam vidéki asztali-labdarúgó versenyekre, és csodáltam az idősebb családapákat, hogy a családjukkal töltött idő helyett, áldozatokat hozva is lejárnak hétvégente Komlóra, Tiszavasváriba... Aztán idővel rájöttem, hogy jónéhányuk esetében másról van szó: valójában menekülnek a család, a kötelességek, a neveléssel járó felelősség stb. elől. Saját történelmet alkottunk magunknak, saját szabályokkal és szokásokkal, még azt is elfogadom, hogy az isten alakú úrt ily módon próbálva kitölteni az életünkben, de *tudományos értelemben* ettől ez nem lett vallás, talán még valláspótlék sem. Nem irányult a természetfelettire; továbbá szabályai,

elvárásai és szokásai nem fogták át az emberi személyiség, életvitel egészét – *sőt*, a most bemutatott műben felsorolt mintegy 100 valláspótlék éppen abban közös, hogy egy jelentős részük kerüli mindkettőt. Tehát a könyv olvasása során mindvégig ott motoszkált bennem a gondolat, hogy van-e egyáltalán létjogosultsága a kötetnek, az ott leírtaknak – nem annyira elnagyolt-e a kiindulópont, nem annyira széttartó-e a probléma feldolgozása, hogy az már a tudományos jelleg kárára van.

Másrészt viszont – *némileg ellentmondva mindannak, amit eddig leírtam* – azt látom, hogy a leírt jelenségek, jelenségcsoportok éppen azok a kapcsolódási pontok, amelyeken keresztül, illetve amelyek révén akkor is kommunikálok a környezetemmel, ha egyébként mélyen vallásos vagyok a szó hagyományos értelmében, vagy egyébként a 100 elem egyike sem nőtt fel az életemben, egyik sem vált szenvedélyemmé. A felsoroltak révén tudok kapcsolódni a világhoz vallásos emberként is, és tudom értelmezni a mai világot önmagam és szeretteim, akár világi közösségem vagy gyülekezetem többi tagja számára is. Jó vagy rossz példaként ma a prédikációkban is ezek a kérdések jelennek meg, vagy például a gyülekezetek belső konfliktusai is gyakran demokrácia-vitákként jelennek meg (ehhez lásd a *Democracy* szócikket az 55. oldalon), és emlékszem, hogy saját gyülekezetem nagypályás csapatának vásárnapi, istentisztelet idejére kiírt meccse is mekkora bonyodalmat okozott annak idején... (ehhez lásd a *Football* szócikket a 93. oldalon).

Tehát a kötet címszavai (kibővített szócikkei) nem egyszerűen vallást helyettesítő dolgok, hanem valamilyen mértékben a vallás számára a mai korban a világot értelmezhetővé tevő fogalmak, jelenségek, ideológiák – melyekkel valamit akkor is kezdenünk kell, ha egyébként nem hiszünk bennük. *Sőt*, a nem vallási alapú világtérképezések, társadalomtudományi kérdésekre adott kortárs válaszok esetében is ezek jelentik a fogódzókat, példákat, kiindulópontokat. A 100-as felsorolás azért is talált szíven, mert a szűken vett tudományos pályámon is ezekkel a kategóriákkal birkózom: a közigazgatástudományban, a közigazgatási jogtudományban sem tudom kikerülni, hogy a legkülönbébb (jog)intézmények vizsgálata – legalább részben – a könyvben leírt fogalmak, jelenségcsoportok mentén történjen.¹ Egyes kortárs jelenségcsoportok folyamatos kutatása, jobb megértése, *sőt*, felhasználása nélkül ma már egyetlen tudományterület sem boldogulhat: a szociális média, a mesterséges intelligencia, a digitális átmenet bizonyosan ebbe a körbe tartoznak.²

¹ Csak néhány példát kiemelve: a *Sports, Olympism* témakörben: Rixer Ádám: Művészeti olimpia Magyarországon = KRE-DIT, 2018/2, 1–10.; *Populism* témakörben: Rixer Ádám: The concept of populism and its meanings in Hungary = Central European Papers, 2020, Vol. 8, No. 2, 9–28.; *Psychology* témakörben: Rixer Ádám: A magyar közigazgatási jogtudomány kognitív csapdái = Homicskó Árpád Olivér – Szuchy Róbert (szerk.): Studia in honorem Péter Miskolczi-Bodnár 60. Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem, Állam- és Jogtudományi Kar, 2017, 441–456.

² Lásd például: Csáki-Hatalovics, Gyula Balázs – Varga, Ferenc – Molnár, Péter: Social media usage on the local level of public administration in Hungary = Misuraca, Gianluca et al. (szerk.): The

A könyvben felsorolt jelenségcsoportok, illetve ideológiák még 30 éve is jórészt vagy nem léteztek vagy messze nem a mai súlyukkal voltak jelen a közbeszédben, a szélesebb nyilvánosságban, a tudományban, a villamoson vagy az utcán – különösen Magyarországon. Biztosan igaz az is, hogy egy átlagos keresztény (vagy muszlim) számára is ez a mintegy 100 elem adja a 'legkísértőbb' dolgok listáját. *Kis túlzással a könyv egy bűnkatalógus is, azon elemek listája, amelyek felnövekedve, közém és Isten közé állhatnak.* Persze azzal a pontosítással, hogy ezen elemek jó része nem önmagában jó vagy rossz: csupán akkor válnak azzá, ha nem a megfelelő módon, helyen, időben és mennyiségben élnek velük, vagy nem hálaadással élnek velük. Az 1Tim 4,4 a következőket mondja: „Mert Isten minden teremtménye jó, és semmi sem elvetendő, ha hálaadással élnek vele.” A Titusz 1,15 alapján pedig „Minden tiszta a tisztának, de a tisztátalanoknak és a hitetleneknek semmi sem tiszta, sőt szennyes mind az elméjük, mind a lelkiismeretük.” A korábbi példa mentén: *a labdarúgás önmagában nem világi vallás, csak akkor válik (válhat) azzá, ha egyéni vagy közösségi szinten 'bálvánnyá válik', ha nem tudok másra gondolni sem, vagy egyébként mások ütlegetésével, esetleg a családom elhanyagolásával teszem valláspótlékká az életemben.*

A kötet több helyen is állítja, hogy a vallási és az ahhoz bizonyos szempontok alapján hasonlító világi jelenségcsoportok nem egymás ellentétei, sokkal inkább egy kontinuum egymástól több-kevesebb távolságot mutató, olykor egymással átfedésbe is kerülő pontjai (lásd fentebb, a második idézetben is). Most csak néhány példával tudtam igazolni a kötet ezen állítását, de a felvillantott példák egyúttal hiányérzetem erősítői is: *nekem nagyon hiányzik valamifajta csoportosítás, rendszerezés a vallási és világi jelenségek legalább főbb lehetséges kapcsolattípusait illetően* – ebből pedig nyilván következne egy feszebb teoretikus keret, illetve a további kutatási témák, irányok meghatározása is. Azzal együtt is hiányérzet van bennem, hogy – s ez a szerző javára írandó – jelen esetben még jól érzékelhetően feltáró, vagy másként: alap kutatásokról van szó.

Az érdemi fogalommeghatározás és csoportosítás feladatait tehát már középtávon is nehéz „megúszni” a vizsgált témában. A csoportosítás számos szempont mentén elvégezhető, például jó kiindulópont lehet, hogy melyek azok az ideológiák, intézmények és egyéb társadalmi jelenségek, amelyek erősen korkötöttek, s melyek azok, amelyek „örök természetűek” – még ha a pontos tartalom korszakonként változik is. Konkrét példát keresve: ebben a binaritásban a woke ideológia időbeli korlátozottsága határozottan szemben áll a demokrácia korokon átívelő fogalmával.

Hasznos, továbbgondolható csoportképző ismérv lehet az egyes ideológiák és jelenségcsoportok valláshoz való viszonya is, amennyiben 1) egyesek kifejezetten

birokra kelnek vele – kifejezetten elutasítják, vitatják, kritizálják a hagyományos vallás jelenségeit; mások 2) látszólag semlegesen viszonyulnak hozzá; megint mások 3) pedig kiteljesítik, szándékoltnak továbbfejlesztik azt. Például egy minapi interjújában Yuval Noah Harari azt állította, hogy a MI a vallási szövegek értelmezése területén érheti el a közeljövőben a legnagyobb áttörést – minden más területnél nagyobb változást feltételez a teológiában, és a tágabban vett vallástudományokban, sőt új vallások lehetséges megjelenését is összekapcsolja az MI-vel.³

A könyv címszavai döntő többségükben találóak, egyik esetében sem érezzük túlzásnak a szerepeltetésüket, hiszen valamennyi egyszerre *lehet* valláspótlék, a vallást háttérbe szorító, és egyúttal bármely vallás közege, környezetét definiálni segítő jelenség(csoport). A szerző által felsorolt 105 fogalom mellett azonban akad néhány további is, amely *egyrészt* főbb jellemzőit tekintve nem tér el a felsorolásban szereplő elemektől, *másrészt* a nem túl bőséges nemzetközi szakirodalomban is kifejezetten a *secular religion* fogalmi körében jelenik meg!

Feltétlenül ilyenként kell említenünk a *válságot*, mint sajátos, önállósuló politikai-jogi-társadalmi jelenségcsoportot, különösen azért, mert a '20-as évekre permakrizissé álltak össze az egymást követő válságok, olyan új-régi fogalmakat hozva felszínre mint például a reziliencia.⁴

Egyértelműen hiányzik a *munka* (*munkaszervezet*) címszó szerepeltetése, miközben ez az egyik leggyakoribb elem a vonatkozó nemzetközi szakirodalomban is.⁵ Akadnak továbbá olyan – hiányzó – elemek, amelyek esetkörében a szerző számos példát hoz, de az általánosításig, illetve az összefoglaló elnevezés önálló szerepeltetéséig nem jut el: ilyen egyrészt a *totalitáriánus* (*totalitárius*) ideológiák önálló elemkénti hiánya, amennyiben a sztálinizmus, leninizmus stb. szerepelnek a listában, de azok közös, átfogó kategóriakénti megjelenítése elmaradt.⁶ Hasonló a *New Age* „ernyőideológia” is, amely önállóan nem jelenik meg, csak a pacifizmussal, felmelegedéssel stb. összefüggésben, elszigetelten.⁷

³ Jankovics Márton: Yuval Noah Harari a 24.hu-nak: Ha elhiszed, hogy mindenki hazudik, a diktátorok kezére játszol. 24.hu, 2024. 11. 26., https://24.hu/kultura/2024/11/26/yuval-noah-harari-interju-mesterseges-intelligencia-politika-tortenelem-nexus-orban-viktor/#google_vignette (2024. nov. 27.)

⁴ Ehhez lásd például: Rixer Ádám (szerk.): A járvány hosszútávú hatása a magyar közigazgatásra. Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem, Állam- és Jogtudományi Kar, Lőrincz Lajos Közjogi Kutatóműhely, 2021.

⁵ Lásd például: Ashforth, B. E. – Vaidyanath, D.: Work organizations as secular religions = Journal of Management Inquiry, 2002, Vol. 22, No. 4, 359–370.

⁶ Ehhez lásd: Gentile, E. – Mallett, R.: The Sacralisation of politics: Definitions, interpretations and reflections on the question of secular religion and totalitarianism. Totalitarian movements and political religions. Taylor & Francis, 2000.

⁷ Hanegraaff, Wouter. J.: New Age Spiritualities as Secular Religion: a Historian's Perspective = Social Compass, 1999, Vol. 46, No. 2, 145–160. <https://doi.org/10.1177/003776899046002004>

Összefoglalás gyanánt azt állítom, hogy kicsit olyan ezt a rendkívül eredeti, nemzetközileg is előzmények nélküli kötetet értékelni, mint Szoboszlai Dominikot, a Liverpool FC magyar játékosát: nagyon jó a mezőnymunkája, a labda elleni játéka, de nem lő elég gólt. Esetünkben hatalmas munkát végzett el a szerző, de mintha a következtetés, a lezárás hiányozna, de legalábbis a további kutatások lehetséges irányainak pontosabb kijelölése hasznos volna az egyébként lelkesültté vált olvasó számára. A kritikai jellegű megjegyzéseim jelentős részét azonban zárójelbe teszi az a – szerzőtől származó – hír, hogy tervezi a kötet folytatását, s abban a kérdéskör teoretikus megalapozására, a fogalmi tisztázásra és a kifinomultabb, rendszerző jellegű tálalásra is nagyobb figyelmet kíván majd fordítani. Izgatottan várom, várjuk a sokunk érdeklődésére számot tartó újabb kötetet is!

Rixer Ádám