

SAPIENTIANA

A SAPIENTIA SZERZETESI HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA FOLYÓIRATA

LUKÁCS LÁSZLÓ SCH.P.

Az új evangelizáció programjának kibontakozása
az *Evangelii Nuntianditól* az *Evangelii Gaudiumig*

SZEILER ZSOLT

Filozófiai és teológiai szemlélődés
Szentviktori Richárdnál

PIGLER MÓNICA MÍRA OP

Kimondani a Kimondhatatlant.
A nyelv határai Eckhart misztikus prédikációiban
és a posztmodern filozófiában

SCHNIDER ANIKÓ ANGELIKA OP

Tisztelettel szólni.
Az Istenről való beszéd mód vizsgálata
a Codex Neofiti 1Kiv 1–15,21 szakaszban

BAÁN IZSÁK OSB

Evagriosz Pontikosz levele Melániához

Sapientiana

15. évfolyam 2022/1

TARTALOM

Tanulmányok

LUKÁCS LÁSZLÓ SCH.P.

Az új evangelizáció programjának kibontakozása
az *Evangelii Nuntiandi*tól az *Evangelii Gaudium*ig 1

SZEILER ZSOLT

Filozófiai és teológiai szemlélődés Szentviktori Richárdnál 20

PIGLER MÓNICA MÍRA OP

Kimondani a Kimondhatatlant.
A nyelv határai Eckhart misztikus prédikációiban
és a posztmodern filozófiában 31

SCHNIDER ANIKÓ ANGELIKA OP

Tisztelettel szólni.
Az Istenről való beszéd mód vizsgálata
a Codex Neofiti 1 Kiv 1–15,21 szakaszban 54

Szerzetesség

BAÁN IZSÁK OSB

Evagriosz Pontikosz levele Melániához 88

Recenziók

TÖRÖK CSABA

Gavin D’Costa: Az Egyház és a zsidóság.
Katolikus tanfejlődés a II. Vatikáni zsinat után 113

ANCSIN ISTVÁN

Puskás Attila – Gárdonyi Máté (szerk.):
Minden dolog kezdete és végső célja. Istentani kérdések egykor és ma 115

KISNÉMET FÜLÖP OSB

Fejérdy András (szerk.): Hűség és megújulás.
A szerzetesi élet Magyarországon 1950–2000 119

SCHNIDER ANIKÓ ANGELIKA OP

Reinhard Gregor Kratz:
Israele storico e biblico. Storia, tradizione, archivi 121

BAKOS GERGELY OSB

Boros János: Immanuel Kant 122

ANDRÁS SZABOLCS

Reuss András – Görföl Tibor: Úton az egység felé.
A római katolikus-evangélikus párbeszéd dokumentumai 1972–2013 124

BAKOS GERGELY OSB – PETRES E. LÚCIA OP

Reginaldus Thomas Foster – Daniel Patricius McCarthy:
Ossium Carnes Nultae e Marci Tullii Ciceronis Epistulis.
The Bones' Meats Abundant from the Epistles of Marcus Tullius Cicero 126

Főiskolánk életéből

2022. február–július 128

Az új evangelizáció programjának kibontakozása az *Evangelii Nuntiandi*től az *Evangelii Gaudium*ig

LUKÁCS LÁSZLÓ SCH.P.

Abstract

Pope Paul VI. , following the request of several bishops, established the institution of “Synod of Bishops” during the Vatican Council II. It is, however, not an independent legislative forum, but rather a consultative organ: its decisions are to be submitted to the pope, who – when the synod is finished – takes into consideration the acts of the synod, but it is up to him how to handle it. Then, according to his own intentions writes an independent document named *apostolic exhortation*. The first *apostolic exhortation* was written by Pope Paul VI. in 1975 with the title *Evangelii Nuntiandi*. Since then, every three-four years a Synod of Bishops has been organised, followed by an *apostolic exhortation* written by the pope. The present paper gives an account of the series of *apostolic exhortation*.

Keywords: *Synod of Bishops, apostolic exhortation, Evangelii Nuntiandi, Evangelii Gaudium, pope Paul VI, pope John Paul II, pope Benedict XVI.*

Kulcsszavak: *püspöki szinódus, apostoli buzdítás, Evangelii Nuntiandi, Evangelii Gaudium, VI. Pál pápa, II. János Pál pápa, XVI. Benedek pápa.*

I. ELŐJÁRÓBAN

Európa és a kereszténység a századok folyamán szinte egybeforrott egymással. A kereszténység első századaiban buzgó és áldozatkész misszionáriusok járták be keresztül-kasul a kontinenst, később az uralkodók kényszerítették alattvalóikat a kereszténység felvételére – ismerős ez a magyar történelemből is. Akik

LUKÁCS LÁSZLÓ SCH.P., teológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola alapító rektora, a *Vigilia* folyóirat főmunkatársa és korábbi főszerkesztője; lukacs.laszlo@sapientia.hu

nem voltak megkeresztelve, azokat pogányoknak hívták: barbároknak, akiknek a pagusokon, pusztákon kellett meghúzniuk magukat. (A pogány szónak mindmáig negatív jelentésárnyalata van.) Amerika fölfedezése aztán gyökeresen megváltoztatta az európai gondolkodást: misszionáriusok indultak az Újvilágba, hogy a kereszténységre térítsék a „pogány” bennszülötteket. Jézus parancsát teljesítették: „Hirdessétek az evangéliumot minden teremtménynek”. A II. Vatikáni Zsinat rajzolta meg a missziós parancs hátterét: Isten a szeretet dialógusát kezdeményezi teremtményével, az emberrel. Ezt folytatja az egyház az evangélium hirdetésével, kicsit szokatlan szóképzéssel az „evangelizációval”. A zsinat létrehozta a rendszeres időközökben sorra kerülő püspöki szinódusok intézményét, amelyek az evangelizációt kezdettől fogva kiemelten fontosnak tartották. Az évek során – szembesülve az egykor keresztény nemzetek elvallástalanodásával – „új evangelizációról” kezdtek beszélni. Dolgozatunk arra tesz kísérletet, hogy bemutassa a zsinat tanítását, majd számba veszi a püspöki szinódusokat és a pápáknak azok nyomán kiadott apostoli buzdítását.

A statisztikai adatok látványosan igazolják, hogy az új evangelizáció mennyire fontos (lenne) hazánkban is. A KSH felmérése szerint¹ 2016-ban a lakosságnak mindössze 6%-a követi az egyház tanítását, 43% „a maga módján vallásos”, nem vallásosnak mondja magát 42%. 2000 és 2016 között az egyház tanítását követő vallásos fiatalok aránya 10%-ról 6%-ra csökkent, az önmagukat biztosan nem vallásosnak tekintők aránya viszont 29%-ról 42%-ra emelkedett. A jövő fogja megmutatni, hogy az egyházmegyei szinódusok milyen eredményt hoznak majd.

2. AZ ELŐZMÉNY: A II. VATIKÁNI ZSINAT

A zsinat két, gondolatmenetében egymásra épülő konstitúcióban foglalta össze a teremtető Isten üdvözítő tervét az emberiséggel. A *Dei Verbum* konstitúció megrendítő szavakkal fejezi ki az „üdvösség üzenetét”: „Istennek a maga jóságában és bölcsességében úgy tetszett, hogy kinyilatkoztatja önmagát. [...] E kinyilatkoztatással a láthatatlan Isten szeretetének bőségéből mint barátaihoz szól az emberekhez, és társalog velük, hogy meghívja őket és befogadja saját közösségébe” (DV 2.). „Az Úr Krisztus, akiben a fölséges Isten egész kinyilat-

¹ NAGY ÁDÁM (szerk.): *Margón kívül. Magyar ifjúságkutatás 2016. Tanulmánykötet*, Excenter Kutatóközpont, Budapest, 205.

koztatása beteljesedik, parancsot adott az apostoloknak, hogy az evangéliumot [...] mindenkinek hirdessék” (DV 7.).

Az evangélium hirdetésének folyamatát a *Lumen Gentium* konstitúció részletezi. Az embert azért teremtette Isten, hogy „fölemelje az isteni életben való részesedésre” (LG 2.). „Eljött a Fiú, akit az Atya küldött, aki [...] megalapította a földön a mennyek országát, kinyilatkoztatta nekünk az Atya misztériumát. [...] Minden ember a Krisztussal való egységre hivatott” (LG 3.). „Krisztus azzal indította útjára egyházát, hogy hirdesse a jó hírt: [...] elközelgett az Isten országa. [...] Az egyház [...] küldetést kapott Krisztus és az Isten Országának hirdetésére” (LG 5.). Jézus parancsa szerint: „Hirdessétek az evangéliumot minden teremtménynek” (Mk 16,15) Az evangélium hirdetése az egyház alapvető kötelessége, missziós küldetése a lényegéhez tartozik, ahogy ezt az *Ad Gentes* határozat kifejti. „Alapítója parancsát követve minden embernek hirdetni akarja az evangéliumot” (AG 1.). „A zarándok egyház, mivel az Atyaisten terve szerint a Fiú és a Szentlélek küldetéséből származik, missziós természetű” (AG 2.). Feladata, hogy „hirdesse Krisztus misztériumát”, hiszen „Isten Krisztusban önmagával való személyes kapcsolatra hív” minden embert (AG 13.).

Szó esik az evangélium hirdetéséről a *Gaudium et Spes* konstitúcióban is. Az evangéliumot hirdető egyház „küldetése egyetemes: minden kor és minden földrész valamennyi népéhez szól, de nincs hozzákötve egy fajhoz vagy nemzethez, egyetlen sajátos életformához sem” (GS 58.).

A két konstitúció a Biblia alapján fejt ki tanítását az evangélium hirdetéséről. A latin *Vulgata*² meglepő módon így használja ezt a később általánossá lett kifejezést: „evangelizare pauperibus misit me” (Lk 4,18). A jelenleg forgalomban lévő magyar bibliafordítások egyformán adják vissza: „Az Úr Lelke van rajtam; azért kent föl engem, hogy örömhírt vigyek a szegényeknek”. Még a revideált Károli-fordítás is hasonló: „Az Úrnak lelke van én rajtam, mivelhogy felkent engem, hogy a szegényeknek az evangéliumot hirdessem”.³

A zsinat negyedik ülészakájának elején, 1965. szeptember 15-én tették közzé VI. Pál pápának *Apostolica Sollicitudo* című motu proprioját,⁴ amellyel megalapította a püspöki szinódus intézményét. A rendelkezés egyfelől számos zsinati

² NESTLE-ALAND: *Novum testamentum Graece et Latine*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1984.

³ Szentiras.hu; bibliafordítások az interneten. [2022. 05. 12.]

⁴ http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19650915_apostolicasollicitudo_it.htm [2022. 05. 12.]

atya kérésének tett eleget, hogy a rendszeres időközökben tartott szinódusokkal biztosítani lehessen a zsinati folyamat valamiféle folytatását. Másfelől viszont csalódást keltett, mert a szinódusnak csak amolyan tanácsadó szerepet szán: az ott elfogadott határozatokat a pápának adják át, aki ezek nyomán egy apostoli buzdításban összegzi gondolatait. „Hatásköre tehát a pápának való tanácsadásra korlátozódik.”⁵ Akkor még bizonyára sejteni se lehetett, hogy fél évszázaddal később a szinodalitás milyen fontos szerephez jut az egyház életében.

Az egyháznak a zsinaton megfogalmazott küldetését VI. Pál pápa mélyítette el és konkretizálta. Az 1974-ben tartott 3. egyetemes szinódus témájának az evangelizációt tűzte ki, majd annak eredményeit foglalta össze 1975-ben *Evangelii Nuntiandi* kezdetű apostoli buzdításában,⁶ amely mindmáig alapja lett a későbbi dokumentumoknak. A szöveg – néhány jellemzőbb részletével – bekerült a Heinrich Denzinger – Peter Hünermann: *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai* című kötetbe, ezáltal tehát az egyház hivatalos tanításainak részévé vált.⁷ Az apostoli buzdítás legfőbb üzenete: „Evangelizálni: az egyház számára ez a szó annyit jelent, hogy vigye el a Jó Hírt az emberiség minden csoportjához, és az evangélium benső erejével alakítsa át az embereket” (DH 4574. pont). „Korunk sajátos drámája, hogy törés állt be az evangélium és a kultúra világa között, mint ahogyan ez már a múltban is megesett. Mindent meg kell tehát tenni, hogy evangelizáljuk az emberi kultúrát, helyesebben: a kultúrákat” (DH 4578. pont).

A következőkben a püspöki szinódusok és az azok nyomán kiadott pápai apostoli buzdítások alapján követjük nyomon az evangelizáció, illetve az új evangelizáció programját.⁸

⁵ Lásd püspöki szinódus, in *Magyar Katolikus Lexikon*, Szent István Társulat, Budapest, 2013, 358–359.

⁶ *Evangelii nuntiandi* – lásd <https://katolikus.hu/dokumentumtar/evangelii-nuntiandi> [2022. 05. 17.]

⁷ HEINRICH DENZINGER – PETER HÜNERMANN (szerk.): *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, Szent István Kézikönyvek 9., Fila Béla és Jug László fordításának felhasználásával összeállította Romhányi Beatrix és Sarbak Gábor, Örökmécs – Szent István Társulat, Bányaterenye – Budapest, 2004, 4570–4579. pont; Az „*Evangelii Nuntiandi*” apostoli buzdítás, 1975. december 8.

⁸ Részletesebb elemzést ad a szinódusok kezdeti történetéről: TÖRÖK CSABA: Szinódusi reflexiók, *Vigilia* 80 (2015/3) 182–189, 182.

3. VI. PÁL PÁPA AZ EVANGÉLIUM HIRDETÉSÉRŐL

A pápa alapkérdése már a szinóduson ez volt: „Mennyire, hogyan tudja az evangélium ereje valóban átalakítani a mai embert?” (EN 4.). „Az evangélium első hirdetője Jézus. Parancsa minden keresztényre vonatkozik: »Menjetek, hirdessétek az evangéliumot«” (EN 13.). Az egyház legfontosabb feladata hirdetni az evangéliumot minden embernek, és az evangélium benső erejével átalakítani őket. „Az evangelizáció és az egyház között szoros kapcsolat áll fenn” (EN 15.). Az evangelizálás azonban nem valami jámbor társulatba próbál tagokat toborozni; célja az emberi élet minden területének, magának az emberi kultúrának az átalakítása.

Az evangelizációnak szembe kell néznie azokkal a súlyos társadalmi, gazdasági és politikai problémákkal, amelyek ma az embereket foglalkoztatják (EG 29.). „Az evangelizáció és az emberi haladás, fejlődés, felszabadulás közt szoros kapcsolat van” (EN 36.).

A dokumentum felsorolja, kik az evangelizáció címzettjei: elsőként a nem-keresztény vallások követőit említi (EN 53.), majd részletesen szól „a modern világban egyre növekvő hitnélküliségről” – Henri de Lubacot idézve „az ateista humanizmus tragédiájáról”⁹ (EG 55.). Az e világra koncentrálni gyakorlatai, nemritkán harcias ateizmus említése után kiemelten foglalkozik a „nemgyakorló keresztények” helyzetével. „Ateisták és nemhívók az egyik oldalon, nemgyakorló keresztények a másikon: egyaránt nagy ellenállást jelentenek az evangelizálással szemben” (EN 56.). Mindezekkel a nehézségekkel szembe kell nézniük „az evangelizáció munkásainak”, hiszen „az egész egyház missziós egyház, és az evangelizáció Isten egész népének alapvető kötelessége [...]” (EN 59.).

Végül a pápa drámai kérdéssel fordul az egyházhoz: „Hogyan tekintjük az egyházat tíz évvel a zsinat után? Valóban gyökeret eresztett-e a világ szívébe, és ugyanakkor eléggé szabad és független-e a világgal szemben? Szolidáris-e az emberekkel, és ugyanakkor tanúságot tesz-e a végtelen Istenről is? Buzgóbb lett-e az elmélkedésben és imádságban, és ugyanakkor a missziós, karitatív és a szabadságjogokért való munkában is? [...] Mindnyájan felelősek vagyunk azért, hogy e kérdésekre mi lesz a válasz” (EN 76.). „A szentek buzgóságával” kell az egyház minden tagjának kivennie a részét az evangélium hirdetéséből.

⁹ In HENRI DE LUBAC: *Isten útjain*, Vigilia, Budapest, 1995, 9. (ford. Somorjai Gabriella)

Az evangelizáció fontosságát a pápa újra kiemeli a jubileumi szentév alkalmából 1975-ben kiadott *Gaudete in Domino* című apostoli buzdításában.¹⁰ A dokumentum szinte himnikus hangon szól a keresztény örömről, hiszen az evangélium: örömhír. Számos példát hoz a Bibliából az Istentől nekünk ajándékozott örömről. Isten öröme folytatódik az egyház története során a szentek életében. Még a vértanúk élete is erről az örömről tesz tanúságot: élet-szentségük örömmel párosul. A pápa arra hív mindenkit, hogy térjen vissza az öröm forrásaihoz. Az Isten által megérintett ember élményére Pascal misztikus élményét idézi, amelyet a híres *Mémorial*-ban írt le 1654-ben: „Öröm, öröm, öröm, örömkönnyek [...]”.¹¹

4. AZ EVANGELIZÁCIÓ ÉS A KATEKÉZIS

VI. Pál pápa az 1977-ben sorra kerülő szinódus témájául a hitoktatást jelölte ki. Ennek nyomán írta meg – immár II. János Pál – a *Catechesi Tradendae* kezdetű apostoli buzdítását¹² 1979-ben.

A *katekézis* fogalma újabban egyre inkább felváltja a *hitoktatás* szót. Ez utóbbi inkább a hittani ismeretek átadására vonatkozik. A katekézis viszont arra törekszik, hogy bevezessen egy hívő életstílusba, bekapcsoljon az egyház életébe. „A katekézis tehát nevelő célzatú oktatási tevékenység.”¹³

A katekézis célcsoportjai: akik még nem hallottak az evangéliumról, azoknak szól a misszió. Az aktív, vallásukat gyakorló hívők szintén rászorulnak arra, hogy a folyamatos katekézis során mélyítsék el hitüket. A kettő között helyezkedik el a hitükben meghasonlott keresztények tömege – őket újra kell evangelizálni.

A két utóbbi csoport között folyamatos az átjárás. „A hitoktatás [...] célja a hívők bevezetése a keresztény élet egészébe. [...] A hitoktatást és az evangelizációt sem egymástól elválasztani, sem egymással szembeállítani nem sza-

¹⁰ https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19750509_gaudete-in-domino.html [2022. 05. 17.]

¹¹ In BLAISE PASCAL: *Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelemről*, Osiris, Budapest, 1999, 21. (ford. Pavlovits Tamás)

¹² *Catechesi Tradendae* – lásd <https://katolikus.hu/dokumentumtar/catechesi-tradendae> [2022. 05. 17.]

¹³ Lásd a *Magyar Katolikus Lexikon* Katekézis címszavát: <http://lexikon.katolikus.hu/K/katekezis.html> [2022. 05. 17.]

bad. [...] Kölcsönösen kiegészítik egymást. [...] A hitoktatás egyike az egész evangelizáció lényeges elemeinek” (CT 18.).

A hitoktatás tehát nem érheti be a vallásos környezetben szocializálódott, elkötelezett hívők katekézisével. Egyrészt azért, mert nekik is szükségük van hitük folyamatos megerősítésére, hiszen szembesülniük kell az őket körülvevő világ vallási közömbösségével vagy akár az egyházon belül tapasztalt hibákkal. Másrészt viszont azért is, mert kötődésük az egyházhoz gyakran csak látszólagos. Sok plébániai hitoktatásra jövő gyermek, akit kicsiny korában kereszteltek meg, a hitben teljesen járatlan, és Krisztussal semmiféle személyes kapcsolata nincs. A felnőtteket is megkísértheti a kételkedés vagy a hitehagyás, főleg, ha hitetlen társadalomban élnek. „A hitoktatásnak gyakran nemcsak arról kell gondoskodnia, hogy táplálja és gyarapítsa a hitet, hanem azzal is törődnie kell, hogy a kegyelem segítségével fölébressze azt” (CT 19.). „A keresztényeket ma úgy kell nevelni, hogy tudjanak élni egy olyan világban, amelynek nagy része nem ismeri az Istent” (CT 57.). „A hitoktatásnak, de általában az egész evangelizációnak is az a célja, hogy az evangélium erejét mélyen beoltsa az emberi kultúrába és a kultúra különböző formáiba” (CT 53.).

5. A CSALÁD HELYE AZ EGYHÁZ ÉLETÉBEN

A következő szinódus 1980-ban a családokkal foglalkozott. Ennek nyomán adta ki II. János Pál 1981-ben a *Familiaris Consortio* (FC) című apostoli buzdítását¹⁴ „a keresztény család feladatairól a mai világban”.

A pápa mindenkire el akarja juttatni üzenetét: nemcsak a gyakorló hívőket szólítja meg, hanem a hittől távol élőket is. Azokat, akik felismerték a házasság és a család erejét és értékét, ezért hűségesen akarnak élni; de azokat is, akik félve és bizonytalankodva keresik az igazságot; s végül azokat, akik nem tudják az életükben valóra váltani a család keresztény eszményét.

A család a társadalom legfontosabb sejtje, ezért kölcsönös kapcsolatban állnak: a család segíti a társadalom fejlődését, a társadalom viszont felelős a családokért, védenie kell a családok életét. „A személyek igazi életközösségének kibontakozása a családban így válik – az igazságosság, a megbecsülés, a párbeszéd és a szeretet jegyében – a társadalmi közösség első és lényeges iskolájává, példaképévé és serkentőjévé. A család lesz forrása és leghatásosabb eszköze a

¹⁴ *Familiaris Consortio* – lásd <https://katolikus.hu/dokumentumtar/familiaris-consortio> [2022. 05. 17.]

társadalom emberibbé tételének” (FC 43.). „Emiatt az egyház nyilvánosan és határozottan védelmébe veszi a család jogait a társadalom és az állam túrhetetlen visszaéléseivel szemben” (FC 45.).

A keresztény családnak evangelizáló közösséggé kell válnia. Ahogy annak idején VI. Pál pápa írta: „A család is, miként az egyház, az evangelizálás területe, ahol az evangéliumot továbbadják, s ahonnan az evangélium szétsugárzik.” „Az evangelizáció szolgálata a keresztény szülők sajátos és semmivel nem pótolható feladata.” „A szülők evangelizációs és katekéta szolgálatának serdülő és ifjúkorukban is kísérnie kell a gyermekek életét, amikor – miként ez gyakran megtörténik – szembehelyezkednek a keresztény hittel, amelyet gyermekkorukban kaptak, vagy el is utasítják azt” (FC 53.).

Az 1983-as szinódus témája: „kiengesztelődés és bűnbánat az egyház küldetésében” volt. Ennek nyomán született meg a *Reconciliatio et Paenitentia* kezdetű apostoli buzdítás 1984-ben.

6. A VILÁGI HÍVŐK HELYE AZ EGYHÁZBAN

Az 1987-ben tartott szinódus a világi hívőkkel foglalkozott. Ennek tapasztalatait összegezve írta meg II. János Pál 1988-ban a *Christifideles Laici* című szinódus utáni apostoli buzdítását¹⁵ a világi hívőknek az egyházban és a világban betöltött hivatásáról és küldetéséről. Elemzi korunk elvilágiasodásának aggasztó jelenségét, de hangsúlyosan megjelenik a korabeli társadalom kritikája is.

A világi hívőknek nélkülözhetetlen a szerepe az egyház életében. „Az egyház tagjai hivatással és küldetéssel rendelkeznek az evangélium hirdetésében való közreműködésre.” VI. Pál pápára hivatkozik (EN 14.): „Evangelizáló munkájuk sajátos területe a rendkívül bonyolult politikai, társadalmi, gazdasági élet; a kultúra világa, a tudomány, a művészetek, a nemzetközi kapcsolatok, a tömegkultúra eszközei, de sok minden egyéb is, ami érinti az evangelizációt” (CL 23.).

II. János Pál ezután szól a világiak szolgálatáról az egyházon belül. A szinódusi atyák mélyrehatóan megvizsgálták a lektori és akolitusi szolgálatot. Hivatkoztak VI. Pál *Ministeria Quaedam* (1972. augusztus 15.) motu propriójára, amely megengedte, hogy lektori és akolitusi szolgálatot világi krisztushívők is

¹⁵ *Christifideles Laici* – lásd <https://katolikus.hu/dokumentumtar/christifideles-laici> [2022. 05. 17.]

végezhetnek, kikötötte azonban, hogy csak férfiak. Az atyák kifejezték óhajukat, hogy az illetékesek vizsgálják fölül a *Ministeria Quaedamot* (CL 23.).

A szinódusnak ez a kívánsága váratlanul gyorsan teljesült Ferenc pápának alig egy éve kiadott rendelkezése nyomán. Meglepő fordulatot hozott ugyanis a pápa, aki *Spiritus Domini* kezdetű, 2021. január 10-én kiadott motu proprio-jával nemcsak azt tette lehetővé, hogy nők is lehessenek lektorok és akolitusok, hanem létrehozott egy új szolgálatot, a *katekéta* laikus szolgálatát, amelyet férfiak és nők egyaránt betölthetnek.¹⁶

Az elvi rendelkezést gyorsan követte a gyakorlat. 2022. január 23-án három nőt Spanyolországból, Brazíliából és Ghánából, valamint öt férfit Olaszországból, Peruból, Brazíliából és Lengyelországból katekétává avatott.¹⁷

Mielőtt folytatnánk a *Christifideles Laici* ismertetését, föl kell idéznünk egy korszakos változást a szóhasználatban. II. János Pál pápa az evangelizáció immár jól ismert programját egy fontos jelzővel egészítette ki. Magát az „új evangelizáció” kifejezést először 1979-ben használta egy különleges alkalom kapcsán. Nowa Hutában, Krakkó munkáskerületében a hatóságok nem engedélyezték templom építését. A munkások fellázadtak a döntés ellen, először egy keresztet állítottak fel, majd hosszas küzdelem eredményeként templomot is építettek. II. János Pál pápa első lengyelországi látogatása során mondta a templom fölszentelésénél: „Nowa Huta keresztjénél kezdődött meg az új evangelizáció: a második évezred evangelizációja”.¹⁸ A kifejezés a világegyház számára 1983-ban Haitiben, a CELAM közgyűlésén mondott beszédében vált ismertté. Amerika fölfedezésének közelgő öt évszázados jubileumára utalva felszólította a püspököket, hogy újítsák meg evangelizációs munkájukat, mintegy „új evangelizációként. Ez legyen új buzgóságban, módszerekben és kifejezé-

¹⁶ https://www.vatican.va/content/francesco/en/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210510_antiquum-ministerium.html [2022. 05. 17.]

¹⁷ Lásd a <https://www.ncronline.org> *Theology* menüpontjában: <https://www.ncronline.org/news/theology/first-women-lectors-and-catechists-francis-continues-creative-work-vatican-ii> [2022. 05. 26.]

¹⁸ PAUL JOSEPH CORDES: Importanza dei laici e indispensabilità dei ministri ordinati – La nuova evangelizzazione secondo Papa Wojtyła, *L'Osservatore Romano*, 5/6/2011, n.129, 6.

sében”. A pápa ezután felhívta a figyelmet a híres pueblai dokumentumra,¹⁹ amely a II. Vatikáni Zsinat tanítását ültette át latin-amerikai kontextusra.²⁰

Visszatérve az apostoli buzdításra: a *Christifideles Laici* – bár a világiak szerepét elemzi – nyomatékosan felszólít az új evangelizációra: „Elérkezett az új evangelizálás kezdetének órája”. „Egész régiók, sőt egész nemzetek, ahol régebben virágzott a vallásosság és a keresztény élet, [...] most elvilágiasodásba és ateizmusba süllyednek.” Ezért van szükség az új evangelizációra. „Az egyháznak ma nagyobb lépetekkel kell haladnia az evangelizáció útján, s a misszionálásban új, történelmi korszakba kell lépnie. A világ evangelizálásához mindenkéltől evangelizálók szükségesek.” (CL 35.). „Az egyház egyszerre evangelizált és evangelizáló közösség” (CL 36.).

A dokumentum élesen bírálja a kor társadalmi, politikai és gazdasági viszonyait. „El kell utasítani a megkülönböztetés minden formáját, amelyek számos számtalan módon (például faji, gazdasági, társadalmi, kulturális, politikai, földrajzi stb. alapon) még mindig megosztják és megalázzák az emberiség családját” (CL 37.). Evangelizálni kell magát az emberi kultúrát. „Az egyházra nagyszabású, igényes és csodálatos feladat lett bízva: az új evangelizáció műve, melyre ma a világnak mérhetetlenül szüksége van. A világi Krisztus-hívőknek e feladat élő és felelős tagjainak kell tekinteniük magukat, mivel az evangélium hirdetésére s a személy és társadalom igényeiből fakadó értékek szolgálatára kaptak meghívást” (CL 64.).

7. AZ ÚJ EVANGELIZÁCIÓ FONTOSSÁGA A PAPKÉPZÉSBEN

Az 1990-es szinódus a papképzéssel foglalkozott, ennek nyomán adta ki II. János Pál a *Pastores Dabo Vobis* című apostoli buzdítást²¹ 1992-ben.

Rögtön a bevezetőben leszögezi, hogy a papképzés „az egyház egyik legnagyobb és legnehezebb feladata az emberiség evangelizációjában”. „Szükség van

¹⁹ A CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) a Latin-amerikai Püspöki Karok tanácsa a II. Vatikáni Zsinat nyomán dolgozta ki a szegények melletti kiállás programját. Alapvető dokumentumát a CELAM első konferenciáján, 1968-ban Medellínben, majd második konferenciáján, 1979-ben a mexikói Pueblában fogadták el. Programjuk Gustavo Gutiérrez nyomán felszabadítási teológia néven vált ismertté.

²⁰ https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1983/march/documents/hf_jp-ii_spe_19830309_assemblea-celam.html [2022. 05. 17.]

²¹ *Pastores Dabo Vobis* – lásd <https://katolikus.hu/dokumentumtar/pastores-dabo-vobis> [2022. 05. 17.]

„az evangélium új hirdetőire, azaz új evangelizálókra” (PDV 2.). Sok pozitív fejlemény jelenik meg korunkban: „Terjed és erősödik az igazságosság és a béke utáni vágy, az emberek felelőssége a világért és a természetért; növekszik [...] a törekvés egy új, szabad és igazságos világrend fölépítésére” (PDV 6.). Ugyanakkor viszont sok negatív tény is tapasztalható. Súlyosbodnak a szociális igazságtalanságok, egy embertelen kapitalizmus gyümölcseként kevesek kezében halmozódik föl a gazdagság. Az egyházon belül is vannak negatív és aggasztó jelenségek, így például sok hívő vallási tudatlansága, a katekézis gyakori kudarca.

A papokat mély missziós lelkületnek kell áthatnia: „Ma különösen is sürgető az új evangelizáció feladata, mely Isten egész népét arra készíti, hogy új buzgalommal új módszereket és új nyelvet találjon az evangélium hirdetésére” (PDV 18.). Fontos feladat a „kultúrák evangelizációja”, más szóval a *hithirdetés inkulturációja*. „Azt kell elérni, hogy az evangélium elevenen behatolva a kultúrákba, szinte »megtestesüljön« bennük” (PDV 55.).

8. A MEGSZENTELT ÉLET AZ EGYHÁZBAN ÉS A VILÁGBAN

Az 1994-ben tartott szinódus a megszentelt élettel foglalkozott, ennek nyomán írta meg II. János Pál pápa a *Vita Consecrata* című apostoli buzdítását²² 1996-ban.

„Az Istennek szentelt élet különleges hozzájárulása az evangelizáláshoz elsősorban az Istennek, valamint a testvéreknek és nővéreknek teljesen átadott élet tanúságtételében áll” (VC 76.). „Az első evangelizálás: Krisztust hirdetni a nemzeteknek. [...] A missziók története tanúskodik arról a nagyszerű szolgálatról, melyet ezek az intézmények a nemzetek evangelizációjáért teljesítettek” (VC 78.). Feladatuk azonban az újra evangelizálás is. A továbbiakban ennek sajátosságát elemzi a dokumentum. „Az Istennek szentelt élet prófétai feladattát az egyháznak szóló három fő kihívás határozza meg, amelyek közvetlenül érintik a szegénység, tisztaság és engedelmesség evangéliumi tanácsát” (VC 87.). Az első kihívás a hedonista kultúráé. A második kihívás ma a bírvágyó materializmus, mely közömbös a gyengék igényei és szenvedései iránt. A harmadik kihívás a szabadság olyan fölfogásából ered, mely ezt az alapvető emberi jogot elszakítja az igazságtól és az erkölcsi törvénytől, megszüntetve a köztük

²² *Vita Consecrata* – lásd <https://katolikus.hu/dokumentumtar/vita-consecrata> [2022. 05. 17.]

lévő alapvető kapcsolatot. A szerzetesek hármasság fogadalmára – szegénység, tisztaság, engedelmesség – ezekre a kihívásokra ad választ.

9. A PÜSPÖK MINT AZ EVANGÉLIUM SZOLGÁJA

A 2001. évi szinódus a püspöki szolgálattal foglalkozott, ennek nyomán adta ki II. János Pál *Pastores Gregis* című apostoli buzdítását²³ 2003-ban.

„A kultúra evangelizálása és az evangélium inkulturációja az új evangelizálás integrális részei. [...] A püspökök mindent tegyenek meg azért, hogy az evangéliumot a maga teljes egészében hirdessék, úgy, hogy formálni tudja az emberek szívét és a népek szokásait. [...] Ez egyaránt érvényes a hagyományos és az új evangelizálásra” (PG 30.). A püspökök lelkipásztori tevékenységét missziós lelkületnek kell áthatnia. Ez azonban arra is kötelezi őket, hogy lépjenek föl a társadalmi és gazdasági jogtalanságokkal szemben; a püspök legyen „az igazságosság és a béke szerzője” egy igazságtalan és erőszakos világban. „Nem tehetjük meg, hogy ki ne fejezzük szolidaritásunkat a menekültekkel és emigránsokkal, akik háborúk, politikai elnyomás vagy gazdasági diszkrimináció következtében kénytelenek voltak elhagyni szülőföldjüket, hogy munkát és békességet találjanak” (PG 67.).

10. AZ EUCHARISZTIA: A SZERETET SZENTSÉGE

A 2005-ös szinódus témája az Eucharisztia volt, ennek nyomán adta ki XVI. Benedek a *Sacramentum Caritatis* című apostoli buzdítást²⁴ 2007-ben. Utal az Eucharisztia évére (2004–2005) és II. János Pál *Ecclesia de Eucharistia* című enciklikájára; abból a kölcsönhatásból indul ki, amely „az egyházat építő Eucharisztia és az Eucharisziát létrehozó egyház között van” (SC 14.).

Az Eucharisztia elválaszthatatlan az egyház missziós küldetésétől. „Egy igazán eucharisztikus egyház missziós egyház. Nem járulhatunk az eucharisztikus asztalhoz anélkül, hogy engedjük magunkat bevonni a misszióba, mely Isten szívéből kiindulva el akar érni minden embert. Ezért a keresztény lét eucharisztikus formájának alkotórésze a missziós törekvés” (SC 84.).

²³ *Pastores Gregis* – lásd <https://katolikus.hu/dokumentumtar/pastores-gregis> [2022. 05. 17.]

²⁴ *Sacramentum Caritatis* – lásd <https://katolikus.hu/dokumentumtar/sacramentum-caritatis> [2022. 05. 17.]

Az Eucharisziából fakad társadalmi felelősségünk is. Az eucharisztikus misztérium és a szociális elkötelezettség között kapcsolat áll fenn. „Az egyháznak nem közvetlen feladata a küzdelem az igazságosabb társadalomért, de nem is maradhat közömbös. Elítéli az emberhez méltatlan helyzeteket, az igazságtalanságokat és a mások kizsákmányolását, és megállás nélkül fáradoznia kell „a szeretet civilizációjának építéséért” (SC 91.).

II. JÁNOS PÁL PÁPA ÉS AZ ÚJ EVANGELIZÁCIÓ

II. János Pál az egyház missziós küldetését tartotta pápai szolgálata egyik legfőbb feladatának. Az apostoli buzdítások sorát megszakítva egy jóval fajsúlyosabb szentszéki műfajban, enciklikában fejt ki részletesen ennek programját (*Redemptoris Missio*²⁵ 1990). A legfontosabb kérdésekben elődje, VI. Pál nyomában jár, de immár magától értetődően az „új evangelizációról” beszél.

A *Redemptoris Missio* enciklika alaptétele, hogy „a Szentlélek az egész egyházat missziós egyházzá tette” (RM 25.). A pápa az enciklikával „új lendületet” kíván adni az egyház missziós munkájának. Átfogó képet rajzol a világ vallási helyzetéről. „Ha a mai világot az evangelizáció szempontjából vizsgáljuk, három szituációt különböztethetünk meg”, írja VI. Pál felosztását követve. Ez a hármas felosztás később szinte minden szentszéki megnyilatkozásban visszatér. A népeknek szóló misszió azokhoz szól, akiknek ismeretlen Krisztus és az ő evangéliuma.²⁶ A második csoport az elkötelezett, buzgó keresztény közösségek, amelyek részt vesznek a világ misszionálásában.

Végül létezik egy közbülső helyzet is elsősorban az ősi keresztény országokban, ahol a megkereszteltek egész csoportja elvesztette az eleven hit erejét, vagy már nem is vallja magát az egyház tagjának, mert életében eltávolodott Krisztustól és az evangéliumtól. Fájdalmas jelenség a keresztény hit erejének csökkenése a keresztény államokban. Ebben az esetben „új evangelizációra” vagy „ismételt evangelizációra” van szükség (RM 33.).

Az evangelizációnak át kell járnia az élet minden területét: fel kell lépnie a társadalmi, gazdasági igazságtalanság, a politikai elnyomás ellen. A migránsok és a menekültek kilátástalan sorsa, a sokfelé „néha már elviselhetetlen szegény-

²⁵ *Redemptoris Missio* – lásd <https://katolikus.hu/dokumentumtar/redemptoris-missio> [2022. 05. 17.]

²⁶ Vö. A II. Vatikáni Zsinat *Ad Gentes* kezdetű dekrétuma az Egyház missziós tevékenységéről, 6. – <https://katolikus.hu/dokumentumtar/ad-gentes#AG6> [2022. 05. 17.]

ség és számos más embertelen helyzet” láttán nem maradhat tétlen az egyház (RM 37.).

A pápa ezután a missziós tevékenységet elemzi. Elődje szállóigévé vált mondatát idézi: „Korunk embere inkább hisz a tanúknak, mint a tanítóknak, inkább a tapasztalatnak, mint a tanoknak; jobban az életnek és a tetteknek, mint az elméleteknek. A keresztény élet tanúsága a misszionálás első és pótolhatatlan formája” (RM 42.).

Az enciklika optimista kicsengéssel zárul: „Még sohasem volt az egyháznak annyi alkalmja és lehetősége, mint manapság, hogy az evangéliumot a szó és a tanúságtétel révén minden emberhez és minden néphez eljuttassa. Látom már egy új missziós korszak derengését, amely fényes nappallá lesz és bővelkedik gyümölcsökben, ha minden keresztény, különösen a misszionáriusok és a fiatal egyházak, nagylelkűen és szentül válaszolnak korunk felhívására és kihívásaira” (RM 92.).

12. XVI. BENEDEK PÁPA ÉS AZ ÚJ EVANGELIZÁCIÓ

XVI. Benedek pápa szintén egyik elsődleges feladatának tartotta az új evangelizáció sürgetését. Így a 2008-ban tartott püspöki szinódus témája remekül beleillett a pápa gondolatvilágába: „Isten szaváról az egyház életében és küldetésében”. A szinódus nyomán adta ki *Verbum Domini*²⁷ kezdetű apostoli buzdítását 2010-ben.

A pápa a II. Vatikáni Zsinat *Dei Verbum* című konstitúciójára hivatkozik: „A bibliai kinyilatkoztatás újdonsága az a tény, hogy Isten egy velünk folytatott dialógusban kívánja megismertetni önmagát (VD 6.). „Az egész emberi lét Istennel folytatott dialógussá válik, aki szól és meghallgat, aki hív és eleveníti az életünket” (VD 24.).

Feltűnő, hogy a pápa nem is csak az új evangelizációt sürgeti, hanem „a missziós igehirdetést”. „Az egyház [...] teljes egészében misszionárius, és a maga életállapotában mindenki arra hivatott, hogy vegyen részt az evangélium hirdetésében” (VD 94.).

„Isten egész népének új missziós korszakot kell nyitnia. [...] Itt, a harmadik évezred hajnalán nemcsak népek sokasága vár még az evangéliumra, hanem sok-sok kereszténynek is szüksége volna arra, hogy meggyőző módon újra hir-

²⁷ *Verbum Domini* – lásd <https://katolikus.hu/dokumentumtar/verbum-domini> [2022. 05. 17.]

dessék neki Isten Szavát. Sokan „meg vannak keresztelve, de nincsenek eléggé evangelizálva” (VD 96.).

Elődeihez hasonlóan XVI. Benedek is fontosnak tartja, hogy a keresztényeknek felelősséget kell vállalniuk a társadalmi igazságosság védelmében. Sürgeti a kultúra evangelizálását is. „Korunknak egyre inkább [...] az új evangelizáció korszakának kell lennie. [...] Folytatni kell a pogányok közötti missziót, és minden erőnkkel vállalni kell az új evangelizációt, főként azon nemzetek körében, amelyek elfelejtették az evangéliumot, vagy közömbösek lettek, főként a terjedő szekularizmus következtében” (VD 122.).

XVI. Benedek számos alkalmat felhasznált arra, hogy bátorítson az új evangelizációra. 2010. június 28-án, a Falakon Kívüli Szent Pál-bazilikában tartott vesperáson mondott beszédében felidézte VI. Pál pápának *Evangelii Nuntiandi* kezdetű apostoli buzdítását. Ezután II. János Pál pápára utalt, aki ismételten hangsúlyozta az „új evangelizáció” szükségességét. Szinte himnikus hangon folytatta: „ez az evangelizáció »új«, nem tartalmában, hanem belső dinamikájában, nyitottan a Szentlélek kegyelmére; [...] »új« azokban a módszerekben, amelyek megfelelnek a Szentlélek indításainak, alkalmazkodva a különböző korokhoz és helyzetekhez; »új«, mert azokban az országokban is szükség van rá, amelyek már befogadták az evangélium hirdetését. [...] Elődöm rendkívüli lökést adott az egyház lényegéhez tartozó missziós lelkületnek, [...] ezt hagyta ránk örökségül az új évezred hajnalán”. Az új evangelizációnak azokat kell megcéloznia, akikből az elvilágiasodott modern kor kiölte a hitet és az egyházhoz tartozás eleven tudatát.

A pápa bejelentette, hogy az új evangelizáció föllendítésére létrehozza az Új Evangelizáció Pápai Tanácsát. Kijelölte a 2012-re összehívott szinódus témáját: az új evangelizáció a keresztény hit átadására. *Porta Fidei – A hit kapuja* című apostoli levelével²⁸ pedig meghirdette a hit évét, amely 2012. október 11-től, a II. Vatikáni Zsinat megnyitásának 50. évfordulójától 2013. november 24-ig, Krisztus király ünnepéig tartott. 2011-ben az Új Evangelizáció Pápai Tanácsához intézett beszédében a pápa részletesen beszélt az új evangelizációról. A tanács feladata, hogy segítse az egyházat főleg azokban az országokban, amelyeknek ősi keresztény hagyománya van, de napjainkra közömbössé lettek Isten szavával szemben, sőt gyakran ellenségesen elutasítják azt. XVI. Benedek bízik benne, hogy az evangélium új hirdetői, az új evangelizátorok egyre töb-

²⁸ *Porta Fidei – A hit kapuja* – lásd <https://katolikus.hu/dokumentumtar/porta-fidei---a-hit-kapuja> [2022. 05. 17.]

ben lesznek, és életre tudják kelteni azt a valódi átalakulást, amelyre a világnak ma szüksége van.²⁹

2012-ben a migránsok és menekültek világnapjára írt üzenetének ezt a címet adta: *A migráció és az új evangelizáció*. „Korunk arra hívja az egyházat – írta –, hogy karolja fel az új evangelizációt az emberi mobilitás hatalmas és komplex valóságában”. Az üzenet ezután részletezi a migránsok és menekültek helyzetét, és felszólít megsegítésükre az új evangelizáció által is.³⁰

A 2012-ben tartott szinódus témája maga az új evangelizáció volt. A szinódus lezáró szentmise homíliájában 2012. október 28-án a pápa ezt mondta: „Az új evangelizáció az egyház egész életét érinti. Elsősorban a rendes lelkipásztori szolgálatra vonatkozik, amelyet a Lélek tüze lelkesít, felgyújtva a hívek szívét is, akik egy keresztény közösség élő tagjai, rendszeresen részt vesznek a közös istentiszteleteken és az egyház életében. Másrészt viszont „az új evangelizáció szorosan kapcsolódik a pogányokhoz szóló misszióhoz. Az egyház feladata, hogy evangelizáljon, hirdesse az üdvösség üzenetét azoknak, akik még nem ismerik Krisztust.” A harmadik csoportba pedig azok a megkeresztelt tartoznak, akik nem élnek keresztségükhöz méltóan. „Ilyenek minden kontinensen találhatóak, főleg a leginkább szekularizálódott országokban. Az egyháznak különös figyelmet kell fordítania arra, hogy újra találkozzanak Jézus Krisztussal, újra fölfedezzék a hit örömet és visszatérjenek a vallásgyakorláshoz a hívők közösségében.”³¹

Mivel 2013 februárjában XVI. Benedek pápa bejelentette lemondását, az apostoli buzdítást már Ferenc pápa írta meg *Evangelii Gaudium* címmel. Ezzel azonban új fejezet nyílt az evangelizáció és az egyház életében, aminek áttekintése külön tanulmányt igényel.

13. EPILOGUS ÉS PROLOGUS

Nem volna teljes ez a körkép, ha nem említenénk két olyan fejleményt, amely az eddig vázolt folyamat nyomán kibontakozott. Az egyik a katekézis megújítása, a másik pedig a törekvés arra, hogy a hit minél inkább épüljön be a

²⁹ https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2011/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20111015_nuova-evangelizzazione.html [2022. 05. 17.]

³⁰ https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/migration/documents/hf_ben-xvi_mes_20110921_world-migrants-day.html [2022. 05. 17.]

³¹ https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2011/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20111015_nuova-evangelizzazione.html [2022. 05. 17.]

kultúra életébe. Az előbbiről szólunk a következőkben, az utóbbit azonban itt csupán megemlítjük, hiszen a Kultúra Pápai Tanácsa, amelyet 1993-ban még II. János Pál alapított, 2007 óta Gianfranco Ravasi bíboros elnökletével hatalmas intézménnyé fejlődött. Ennek akár csak vázlatos ismertetése is meghaladná írásunk kereteit.³²

Nagy lendületet adott az új evangelizációnak, hogy 1997-re elkészült *A katekézis általános direktórium* (KÁD),³³ amely már az új evangelizáció szellemében és irányelvei szerint dolgozza fel a katekézis feladatait: „a katekézist az evangelizáció egészében kell elhelyezni”; második célként azonban hozzáteszi: „a hitről a Katolikus Egyház Katekizmusában előadott tanítást kell átadnia”.

A direktórium átveszi az evangelizáció célcsoportjainak már ismerős felosztását. A „pogányokhoz szóló misszió” a nem keresztényekhez szól. A második csoport az egyháznak aktív, hitüket gyakorló tagjai, akiknek „az egyház lelkipásztori tevékenységére van szükségük”. A megkeresztelt, de „nem gyakorló” keresztények alkotják a harmadik csoportot. Helyzetük „új evangelizációt” igényel. A második és a harmadik csoport között nincs éles határ: hívő keresztények valamilyen okból eltávolodhatnak az egyháztól, viszont a közömbösek között is akadhatnak megtérők. Ezért is van különös jelentősége a katekézisnek, egyrészt a nem hívő megkeresztelték meghívásával, másrészt az egyház elkötelezett tagjainak továbbképzésével. Ezekre az alapelvekre támaszkodva épül fel a direktórium, és az egyház evangelizációs küldetésébe beleágyazva fogalmazza meg a katekézis feladatait.

Fontos szempontokra világít rá a katekézis társadalmi-vallási környezetét tárgyaló fejezet, hiszen a „pluralista és bonyolultan összetett világban a keresztények is könnyen elbizonytalanodnak és eltévednek”. Az ő helyzetükre való tekintettel „elengedhetetlen az evangelizáló katekézis”.

A KÁD nyomán 2000-re elkészült a *Magyar kateketikai direktórium* (MKD).³⁴ Feltűnő, hogy bár meglehetősen borús képet fest a mai magyar va-

³² A Kultúra Pápai Tanácsának feladata a különböző kultúrákkal folytatott párbeszéd. Tevékenysége új lendületet kapott 2007-ben Gianfranco Ravasi bíboros elnöki kinevezésével, aki a legkülönbözőbb területeken keresett kapcsolatot napjaink fontos szereplőivel. Legjelentősebb kezdeményezése talán a „Népek udvara” eseménysorozat a hívők és nem hívők közti párbeszéd elmélyítésére. Az első találkozóról lásd a Magyar Kurír, 2011. március 28-i számát.

³³ A KLÉRUS KONGREGÁCIÓJA: *A katekézis általános direktórium*, Szent István Társulat, Budapest, 1998.

³⁴ A MAGYAR KATOLIKUS PÜSPÖKI KAR ORSZÁGOS HITOKTATÁSI BIZOTTSÁGA: *Magyar kateketikai direktórium*, Szent István Társulat, Budapest, 2000.

lóságról, annak a hitet romboló hatásáról, mégis mintha kerülné az új evangelizáció kifejezést. Alaptételként leszögezi ugyan, hogy „a katekézis szorosan kapcsolódik az egyház evangelizáló tevékenységéhez”, ezért „különös figyelmet kell fordítani azokra, akik távol élnek az egyháztól”. „Ide sorolhatjuk azokat is, akiket ugyan megkereszteltek, de katekézisben nem részesültek, így személyes megtérésre sem juthattak el.

Mozgósító erejű a kérdés: „Mire hív ma magyar egyházunk?” A válasz: „a katekézis megújított szemléletével ki kell dolgozni a hitátadás megfelelő anyagát, módszereit és eszközeit”. Ennek fontos eleme „a lekipásztorok, katekéták és munkatársak evangelizáló, misszionáló képzése”.

Mindkét kateketikai direktórium alapvető dokumentumként kezeli a *Katolikus Egyház Katekizmusát*.³⁵ A KEK kidolgozását sokak kérésére II. János Pál pápa rendelte el, azzal a céllal, hogy közérthető formában mutassa be a II. Vatikáni Zsinat teológiáját. A könyv első szövegváltozata 1992-re készült el. Ebben az időszakban, mint láttuk, már jelentős szerephez jutott az új evangelizáció programja. Ezért is feltűnő, hogy a KEK mintha alig venne tudomást róla. Maga az evangelizáció kifejezés is csak kétszer fordul elő.³⁶ Talán nem túlságosan merész a kérdés: nem volna-e időszerű a KEK átdolgozása vagy legalább kisebb kiegészítése az új evangelizáció szempontjával?

2020 márciusában a pápa jóváhagyta a *Katekézis direktóriumát*, amelyet az *Új Evangelizáció Pápai Tanácsa* készített. A *Direktórium* szövegének magyar fordítása folyamatban van, így hamarosan kézbe is vehetjük – részletes elemzésére akkor kerülhet sor. Tanulmányunk végkicsengéseként azonban – mintegy előzetes beharangozasként – néhány szót kell ejtenünk róla. A dokumentum (KD) fontos mérföldkő a katekézis – és vele az új evangelizáció – történetében. Visszapillantva összefoglalja az eddig elért eredményeket, előre tekintve pedig kijelöli a katekézisközpontú lekipásztorkodás új útjait, a katekézis helyét az egyház evangelizáló küldetésében. Elemzi a katekézis feladatait, a katekéták különböző csoportjait, majd a katekéták képzését. A második rész a katekézis folyamatát írja le, „a hit isteni pedagógiáját”. Ezután részletesen ismerteti

³⁵ *A Katolikus Egyház Katekizmus* – lásd <https://katolikus.hu/cikk/a-katolikus-egyhaz-katekizmus> [2022. 05. 17.]

³⁶ 905. pont: „Profétai küldetésüket a világi hívők az evangelizáció révén is teljesítik, »tudniillik Krisztust hirdetik az élet tanúságával és a kimondott szóval«. A világi hívőknél »ez az evangelizáció [...] sajátos jelleget és különleges hatékonyságot nyer attól, hogy a világ megszokott körülményei között történik.«” 927. pont: „Az Egyház missziós megtelepedése és terjedése az evangelizáció kezdetétől fogva igényli a szerzetesi élet minden formájának jelenlétét.”

a *Katolikus Egyház Katekizmusát* és annak kompendiumát, majd a katekézis módszertanát foglalja össze. Végül egy terjedelmesebb fejezetben a katekézis különböző célcsoportjait sorolja fel, a családi katekézistól kezdve a migránsok és elvándorlók katekéziséig.

*

A fentiekben elemzett pápai dokumentumok tanúsága szerint az új evangelizáció programja egyre határozottabban megfogalmazódott az elmúlt évtizedekben. Ennek gyakorlati megvalósítása azonban már sokkal nehezebbnek bizonyul. Világszerte sok egyházmegye létrehozta ugyan az Új Evangelizáció hivatalát, a konkrét kezdeményezések viszont egyelőre meglehetősen eltérőek. A világhálón böngészve kitűnő példákat találhatunk – mintaként csak kettőt említünk: a hozzánk közeli passauai egyházmegye (*Referat für Neuevangelisierung*) vagy éppen a tőlünk távoli szingapúri főegyházmegye honlapját (*Office for the New Evangelisation*). E hivataloknak és tevékenységüknek akár vázlatos nyomon követése és elemzése azonban már külön vizsgálódást tenne szükségessé.

Filozófiai és teológiai szemlélődés Szentviktori Richárdnál

SZEILER ZSOLT

Abstract

The idea of contemplation has undergone many changes during the centuries. This article explores Richard of Saint-Victor's twelfth-century understanding of this pivotal notion and the six stages of the contemplating process by way of an exegesis of Richard's key text on the topic titled *De contemplatione*. In his central work, the Victorine author makes an important distinction between what one could term theological and philosophical contemplation. The article attempts to give an account of their differences by interpreting related notions (such as *collatio*) and giving an insight into the cultural climate of the age.

Keywords: *Richard of Saint-Victor, De contemplatione, contemplation, meditation, mysticism.*

Kulcsszavak: *Szentviktori Richárd, De contemplatione, szemlélődés, kontempláció, misztika.*

A szemlélődés fogalma, csakúgy, mint a hasonló, ősi múlttal s nagy hagyománnyal rendelkező fogalmaink, számos jelentésváltozáson esett át az idők folyamán. Eredete a *theória* fogalmában keresendő, amely a *theóroszok*, a valósi követek tevékenységét jelölte. Később a görög filozófusok ismertek saját életformájukra benne, ennek a szemlélődő életnek a leírását találjuk példának okáért Platónnál vagy Arisztotelész *Nikomakhoszi etikájának* híres tizedik könyvében. Azután, hogy a görög filozófusok bölcsességkeresésében a kereszténység ráismert saját Bölcsességhez való viszonyára, a szemlélődés is központi szerephez jutott a kereszténység szellemi életében, s ez szükségszerűen a kontempláció fogalmának újabb átalakulásával járt.

SZEILER ZSOLT filozófus, a PPKE-BTK Filozófia Tanszékének adjunktusa, a Szent II. János Pál Pápa Kutatóközpont Katolikus Misztika Kutatócsoportjának vezetője, főiskolánk óraadója; szeiler.zsolt@sapientia.hu

E tanulmány célja azonban nem e figyelemreméltó átalakulás kezdeteinek leírása, hanem annak bemutatása, hogy a 12. századra szilárd formát nyert hagyományban – ti. a *lectio divina* gyakorlatában – élő szerző miként tekint vissza a szemlélődés korábbi, filozófiai formájára. Azt vizsgáljuk tehát, hogy a szemlélődésről írt talán legrészletesebb és legterjedelmesebb középkori munka, Richárd¹ *De contemplatione* című műve miben látja a teológiai és a filozófiai szemlélődés² különbségét. Miután bemutattuk Richárd szemlélődés-fogalmát, vázoljuk a kontempláció általa leírt hat fokozatát, majd a *collatio* terminusát hívjuk segítségül, hogy a viktorinus kontemplációt saját életvilágából értsük meg. Ezután nyílhat mód a címben jelzett különbség középpontba állítására.

I. A SZEMLÉLŐDÉS FOGALMA RICHÁRDNÁL

Richárd szerint a szemlélődés az, „amikor az elme csodálattal függeszti szabad, átható tekintetét a bölcsesség megmutatkozásaira”.³ A tömör definícióban szereplő gondosan megválasztott kifejezések mindegyike fontos a szemlélődés lényegének megértéséhez. A kontempláció aktusának, „látásának” tárgya a „látvány” (*spectaculum*), mindaz, amiben az isteni Bölcsesség megmutatkozik. Noha a szemlélődés richárdi leírásában a látás tapasztalata vezérfonalként szolgál, a szemlélődés mégsem a látás egyszerű, köznap módja.

Hétköznapi látásunk felületes, megmarad a dolgok színének és alakjának egyszerű detektálásánál. Ezzel szemben a racionális lélek szemlélődő tekintete átfogó vagy átható (*perspicax*), hiszen képes egyetlen pillantással sok dolgot átfogni,⁴ egyszersmind a dolgok mélyére hatolni.⁵ Richárd a szemlélődést

¹ A szerzőnek és életművének részletes bemutatását lásd JEAN CHATILLON: Richard de Saint-Victor, in *Dictionnaire de spiritualité*, t. 13, Beauchesne, Paris, 1987, 594–654.

² Az elnevezéseket Richárd még nem használja. A distinkció azonban a 13. században már jelen van a köztudatban. Vö. ALBERTUS MAGNUS: *Super Ethica* X. 16.

³ „Contemplatio est libera mentis perspicacia in sapientiae spectacula cum admiratione suspensa.” *De cont.* I. 4. A hivatkozások a kritikai kiadás latin szövegére (JEAN GROSFILLIER: *L'oeuvre de Richard de Saint-Victor 1. De contemplatione*, Turnhout, Brepols, 2013.) vonatkoznak. Köszönöm Baán Izsáknak, Görföl Tibornak és Zátonyi Maurának a fordítások elkészítésében nyújtott segítségét.

⁴ *De cont.* I. 3.: „a szemlélődés látásának pedig egyetlen sugara számtalan dologra terjed ki”.

⁵ A meghatározásban szereplő *perspicacia* kifejezés a *perspicio* ige ural. A *spicio* ige azt jelenti: látok, a *per* prefixum pedig az *át, keresztül* jelentést hordozza. Vagyis a kifejezés az elme átható vagy átfogó tekintetét egyaránt kifejezi. Egyaránt jelölheti az elme éles, átható tekintetét és azt a képességet, hogy egységben képes szemlélni, egyetlen tekintettel átfogni

igyekszik akkurátusan elkülöníteni a hétköznapijainkat jellemző felületes, csapongó gondolkodástól (*cogitatio*) is. Csakúgy, mint a gondolkodás csapongása, a szemlélődés is szabad. Ám szemben ennek gyümölcstelen szétszórtságával, a szemlélődés nem hasztalan, hiszen a bölcsesség elnyerésének eszköze. A gondolkodás richárdi felfogásából továbbá hiányzik az a koncentrálttság, melyet a szerző a „felfüggeszteni” (*suspendere*) ige segítségével ír körül. A szemlélődés során az elme tekintete rá van függesztve valamire, csodálattal csügg az általa megpillantott figyelemreméltó dolgon. A szemlélődés jelképe, a szövetség ládája karikákon és rudakon függ szállítás közben. A madarak időnként a magasban „függnek”, lebegnek. A halak sebes úszásuk során kiszöknek a víz felszíne fölé, egy pillanatig mintegy felfüggesztve maguk a levegőben.⁶ A szemlélődés során a tekintetnek ez a valamire való koncentrált odaszegeződése mindazonáltal nem az akarat műve.

A szemlélődés koncentrációja nem olyan, mint mikor acélos akarattal, koncentráltan és következetesen átküzdjük magunkat egy tétel levezetésén vagy egy nehéz elméleti probléma megoldásán. Utóbbit a viktorinusok meditációnak, elmélkedésnek nevezték. Az elmélkedésben és a szemlélődésben is feszült figyelem van, de utóbbiban más annak kiváltó oka. A kontempláció során ugyanis a figyelem elmélyülése a csodálkozás, a csodálat nagysága miatt történik.⁷

Az *admiratio* főnév az *ad* (-hoz, -hez) és a *miror* (csodálkozni, csodálni) összetételből ered. A valamire való *rácsodálkozást*, a valamihez csodálattal, megigézett tekintettel való odafordulást fejezi ki. A csodálkozást a régi görögök a filozófia kezdetének tekintették. Platón szerint „főként a filozófus adottsága ugyanis az, hogy csodálkozik [*thaumazein*], hiszen nincs is más forrása a filozófiának, mint éppen ez; és úgy tetszik, nem valami rosszul rajzolta meg Írisz családfáját az, aki Thaumasz lányának nevezte őt”.⁸ Arisztotelész is a csodálkozást tartotta a filozófia kezdetének.⁹ A szemlélődés Richárdnál olyan csodálkozó tekintet, melynek iránya (*ad*) a szemlélődés kibontakozásának megfelelően

számtalan dolgot: „a szemlélődő lélek látása úgy kiélesedik, hogy képessé válik sok dolgot átfogni, és átható tekintetével a nehezen megközelíthető dolgokba is behatolni.” Vö. alább a *collatio* fogalmával.

⁶ Vö. De cont. 5. 14.

⁷ *De exterminatione mali* c. művében az elmélkedés tevékenységét az ésszel megismerhető (*quae per investigationem inveniri possunt*), míg a szemlélődést az ész felett álló dolgokhoz (*[quae] sunt supra rationem*) kapcsolja. Utóbbiak ismeretét az isteni kinyilatkoztatástól remélhetjük. (2. 11.).

⁸ *Theaitétosz* 155D in *Platón összes művei*, második kötet, Európa, Budapest, 1984.

⁹ Vö. *Metafizika* 982b12.

„lentről” (a külvilág látványosságaitól) egyre inkább „felfelé”, a láthatatlan Isten titkai felé tart.

Richárd a gondolkodást a képzelethez, az elmélkedést a diszkurzív-következtető jellegű észhez (*ratio*), a szemlélődést pedig az értelemhez, illetve megértéshez (*intelligentia*) kapcsolja: „a megértés révén az elme mélysége mérhetetlenül kiterjed, és a szemlélődő lélek látása úgy kiélesedik, hogy képessé válik sok dolgot átfogni, és átható tekintetével a nehezen megközelíthető dolgokba is behatolni. Nincs szemlélődés a megértés elevensége nélkül”.¹⁰ Gondolkodás, elmélkedés és szemlélődés között a határok átjárhatóak. A gondolkodás képes elmélkedéssé alakulni, az elmélkedés pedig a csodálat révén átcsapni szemlélődésbe, így az alacsonyabb rendű szellemi tevékenység képes előkészíteni a magasabb rendűt.

A harmadik könyvben a szerző részletesebben reflektál *intelligentia* és *ratio* viszonyára. Előbbi olyan „szem” vagy „érzék”, amely révén a láthatatlan (isteni) valóságot jelenlévőként (*presentialiter*) látjuk, szemben az ész szemével, mely a nem jelenlévő és rejtett dolgokat kutatja fel, valahogy úgy, ahogy az okot az okozatból vagy az okozatot az okból következtetve ragadjuk meg.¹¹ Mivel a szakasz a megértést kifejezetten a fizikai látás analógiáján mutatja be, s a látás intuitív közvetlen megragadás, kézenfekvő azt gondolnunk, hogy a megértés is intuitív aktus, szemben az ész diszkurzív jellegével. Kétségtől ezt erősíti a „jelenlévőként” jelző, szemben a tárgy jelenlétének hiányával, távolságával, mely a következtető gondolkodás mozgásának kiváltója. Ennek azonban némileg ellentmond, hogy a szemlélődés második, harmadik és negyedik fokán az ész valójában diszkurzív módon gyűjti össze (*colligit*) szemlélődése tárgyát. Az ellentmondás feloldása talán az, hogy a kontempláció említett formáiban a megértés mintegy igénybe veszi az ész segítségét, eszközként használva azt.

2. A SZEMLÉLŐDÉS FOKOZATAI

Richárd a szemlélődés összetett valóságát a Kivonulás könyvéből ismert frigyláda allegorikus értelmezése kapcsán fejti ki. Teológiai antropológiájának ágostoni ihletésű keretei között filozófiai alapossággal és körültekintéssel különbözteti meg a megismerés különféle aktusait és az azokkal korreláló, nekik megfelelő tárgyakat. Sorra veszi az elme megismerő képességeit: a képzeletet

¹⁰ *De cont.* I. 3.

¹¹ Uo. III. 9.

(*imaginatio*), az észet (*ratio*) és az értelmet (*intelligentia*), majd ezekhez hozzárendeli a nekik megfelelő tárgyakat: a látható testi dolgokat (*sensibilia*), a láthatatlan, de ésszel felfogható dolgokat (*intelligibilia*), valamint a láthatatlan és az emberi ész számára megragadhatatlan valóságot (*intellectibilia*). E három megfelel Richárd szellemi mesterénél, Szentviktori Hugónál¹² is olvasható három ontológiai régiónak, a világnak, a léleknek és Istennek. Hugó e három „tárgyisághoz” három szemet rendelt hozzá, a testi szemet (*oculus carnis*), az ész szemét (*oculus rationalis*) és a szemlélődés szemét (*oculus contemplationis*).¹³ A szemlélődés hat egymásra épülő fokozata ezeket az ontológiai régiókat járja be, miközben a láthatót mintegy létraként használja a láthatatlanhoz való fel-emelkedéshez.¹⁴

A szövetség ládájának fából épült szerkezete Richárd allegorizálásában a szemlélődés legalacsonyabb fokát jelöli, a szemlélődés kezdőkre jellemző formáját, mely az öt érzék révén felfogható testekre irányul, „mikor a látható dolgok alakját és képét vesszük fontolóra: amikor ámulattal figyeljük, s figyelemmel ámulunk el a testeken, testi érzékszerveinkkel ragadva meg, hogy milyen számosak, milyen nagyszerűek, milyen sokfélék, milyen szépek és gyönyörűségesek”.¹⁵ Ez az érzékelés (képzelet) terepe, a szemlélődés itt az érzékelésből vett formákra tekint.

A szemlélődés második fokozatát Richárd még a képzelethez sorolja, ám itt már az ész is tevékeny: „Ez akkor történik, mikor azoknak a *ratio*ját keressük és leljük meg, amik képzeletünk foglalkoztatják, és amikkel kapcsolatban az imént leszögeztük, hogy a szemlélődés első neméhez tartoznak.”¹⁶ A *ratio* kifejezés helyes fordítása megosztja a szakértőket. Grover A. Zinn *rational principle*-ként adja vissza, mások jelentését egyenesen az isteni ideákhoz kap-

¹² Életéhez és műveihez lásd PAUL ROREM: *Hugh of Saint Victor*, Oxford University Press, Oxford, 2009. [<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195384369.001.0001>]

¹³ Vö. SZENTVIKTORI HUGÓ: *De sacramentis* I. 10. 2. (PL 176. 329).

¹⁴ Richárd a *manuductio* kifejezést használja, mely szó szerint „kézenfogva vezetés”-t jelent. Az egész középkor művészeti, filozófiai, teológiai gondolkodását áthatja az törekvés, hogy a közvetlenül megjelenőtől (látható világ) felemelkedjen a közvetlenül meg nem jelenőig (Isten láthatatlan valóságáig). Ebben a folyamatban a látható dolgok fogják meg az ember kezét, és vezetik el Istenhez. Egy fontos szöveghelyen, ahol Richárd Pseudo-Dionüsziosz Areopagitész *A mennyei hierarchiáról* című művéből idéz, *materialis manuductio*nak nevezi azokat a Bibliában szereplő testi jellegű képeket, melyek a láthatatlan valóságot mintázzák (vö. *In Apocalypsim Joannis* 1.) A *lectio divina* gyakorlatában ugyanez a folyamat megy végbe a betűtől (szó szerinti értelem) a láthatatlan lelki értelem felfedezéséig vezető úton.

¹⁵ *De cont.* I. 6.

¹⁶ Uo.

csolják (Jerome Taylor). A francia *raison des choses* (pl. Chatillon) a *raison* sokértelműsége miatt nem sokat segít az olvasónak.¹⁷ Pedig a szemlélődés második fokozatának megértésében minden azon múlik, hogyan is fordítjuk e módfelett poliszémikus latin kifejezést. Az itt szereplő *ratio* az ész (*ratio*) tárgyi korrelátuma, az a valami a látható dolgokban, amit az ész ragad meg. Ennyiben lehet akár fogalom vagy éppen a dolgok filozófiai princípiuma.¹⁸ Utóbbit látszik erősíteni, hogy Richárd szerint ennek felfedezésében a „világ filozófusai” jeleskednek,¹⁹ továbbá ezt az ész az érzékelésből származó ismeretekből következtetve gyűjti össze (*colligit*), s hogy ebben a szemlélődésben „különösen a dolgok értelmét, rendjét, elrendezését és minden egyes dolog okát, módját és hasznát kutatjuk, szemléljük, csodáljuk”.²⁰

A harmadik fokozat már nem a képzeleten, hanem az észen alapul, és abból a hasonlóságból, analógiából indul ki, mely a Teremtő és a teremtet világ közt áll fenn, s utóbbi jellegzetességeiből Isten rejtett valóságára következtet. Míg az előző szemlélődést a láda aranyozása, ezt koszorúja jelöli allegorikusan.

A kontempláció negyedik formája ágostoni ritmusra a külvilágtól az elme benső világához fordul vissza. Itt már nincs helye a képzeletnek, az emberi szellem saját világát, saját természetét fedezi fel, és ebből következtetve gyűjti össze (*colligit*) a láthatatlan valóságra vonatkozó ismereteit. Ezt a szövetség táblája jelöli.

Az utolsó két fokozatot a láda tetején álló két, egymással szembefordított kerub ábrázolja. Ezekben a tiszta megértés (*intelligentia pura*) tevékeny, s mindkettő Isten valóságának szemlélésében áll. A jobb oldali kerub mintázta szemlélődés „kilátótornyába az elme felemelésével jutunk fel, amikor az isteni kinyilatkoztatásból megismerjük azokat a dolgokat, amelyeket semmilyen emberi ész nem képes teljesen megragadni és semmilyen eszmélkedés nem tud a maga egészében kifürkészni. Ilyen az, amit az Istenség természetéről és egyszerű lényegéről hiszünk”.²¹ A kétfajta szemlélődés különbsége abban áll, hogy a jobb kerubbal ábrázolt kontempláció Isten egységére (istenségére) irányul, s nem kerül ellentmondásba az ésszel, míg a szemlélődés utolsó formája a Szent-

¹⁷ A *raison* ész, értelem, igazság, ok, alap jelentésű, azaz még hordozza az eredeti latin kifejezés sokértelműségét.

¹⁸ A latin princípium a görög *arkhé* fordításaként jelent meg, forrást, okot, magyarázó elvet jelent, vagyis a kifejezés egyaránt jelölheti egy dolog külső okát és a dolog benső, metafizikai összetevőjét, alkotóelvét.

¹⁹ *De cont.* I. 10.

²⁰ Uo. I. 6.

²¹ Uo.

háromság emberi ész meghaladó valósága felé tart, s mindaz, amivel találkozunk, szembemegy józan észhasználatunkkal: „A szemlélődés hatodik nemének azt nevezzük, ami azok felé fordul, amik az ész fölött, és úgy tűnik, azon túl vannak, vagy akár ellentétesek az ésszel. A szemlélődésnek ebben a legmagasabb és mind közül legfenségesebb kilátótornyában a lélek valósággal ujjong és táncol, amikor az isteni világosság kiáradása révén megismeri és szemléli azokat, amiknek minden emberi ész ellentmond.”²² A sorokban az illumináció és a misztikus elragadtatás jellegzetes terminológiája visszhangzik, s valóban, az utolsó két könyvben immár a középkori misztika nagy témáival találkozunk.²³

Miközben a szövetség ládájának képe a statikusság képzetét erősíti, mi sem áll távolabb Richárd szemlélődésfelfogásától. A szemlélődés fokozatai egymásra épülnek, az egyes kognitív képességek egymásba alakulnak, keverednek egymással, organikusan összefonódnak. Mi több, Mózes misztikus ládája valójában magában a lélekben épül fel: „Ezt a ládát pedig az isteni tanítás alakítja ki és vonja be arannyal, amikor az isteni sugalmazás és kinyilatkoztatás az emberi értelmet a szemlélődés kegyelméhez segíti.”²⁴ A láda az isteni kegyelem hatására a szemlélődő lelkében épül fel, s formálódik ki fokozatosan. A kegyelem hangsúlyozása már előre jelzi a különbséget a kontempláció filozófiai és richárdi formája között. Mielőtt azonban tulajdonképpeni témánkra térnénk, a kontempláció pontosabb megértése céljából szenteljünk röviden teret egy jellegzetesen középkori gyakorlat számára.

3. SZEMLÉLŐDÉS ÉS COLLATIO

A *collatio* kifejezés fontosságára Patrice Sicard kutatásai után Dale M. Coulter irányította rá a figyelmet.²⁵ Az „egybegyűjtés”, „összegyűjtés”, „összegyűlés” a viktorinus szerzetesi élet egyik alapvető fogalma volt, mely önmagában is gazdag hagyománnyal és szerteágazó jelentéssel bírt.²⁶ A kifejezés főbb jelen-

²² Uo.

²³ Egyebek mellett itt találjuk az elme önkívületének (*alienatio mentis*), az elragadtatásnak (*raptus*) és a misztikus extázisnak (*extasis*) a leírását.

²⁴ *De cont.* I. 2.

²⁵ DALE M. COULTER: *Per visibilia ad invisibilia. Theological Method in Richard of St. Victor*, Turnhout, Brepols, 2006, 149–161.

²⁶ Monasztikus fogalmához lásd GÉRARD VERBEKE (éd.): *Lexicographie du latin médiéval et philosophie médiévale*, : Édition su CNRS, Paris, 1981, 435–446.

tésrétegei a közösségi élethez, az olvasáshoz és bizonyos mentális technikákhoz köthetők.

A szó a viktorinus szerzetesi életben azokat a közösségi alkalmakat jelentette, mikor az előljáró tanító célzattal beszédet (*collatio*) tartott, vagy a közösség a *hora collationis* (a Szentírás olvasásának) alkalmain gyűlt össze. Jelölhette azt a középkori gyakorlatot is, ahogyan a bibliai exegézishez összegyűjtötték az egyházatyák értelmezéseit, és mintegy „együtt olvasták” (*con + legere*), „egybeolvasták” azokat az Írással. A *collatio* egyben a gondolkodás formája is, ahogyan összegyűjtjük egy tárgyra vonatkozó ismereteinket, hogy ebből új belátásokra juthassunk.²⁷ De a viktorinusoknál a kifejezés a szimbólum jelentésével is egybeforrt: „A szimbólum a látható formák összegyűjtése a láthatatlan valóságok szemléltetése végett.”²⁸ Hugó „összegyűjtés”-ként írja le azt, ahogyan a lélek a sokaságtól saját természetének egyszerű forrásához (*ad simplicem naturae suae fontem*) gyűjti össze magát.²⁹ Ez a richárdi szemlélődés célja is, így végső soron maga a frigyláda is ilyen *collatio*, mely ebben az értelemben a tudomány teljességének, magának a bölcsességnek a foglalata.

Mindez némi fényt vet a korábban felvetődött problémára, hogy ti. a szemlélődés egyes formái a diszkurzív gondolkodáshoz tartoznak, míg mások intuitívek. Úgy tűnik, hogy a richárdi szemlélődés, mely egyszerre átható és átfogó tekintet, azaz belátás, az ember esetében előkészítésre szorul. Az anyagnak ezt az összegyűjtését végzi el a diszkurzív ész, s miután az ész már alaposan bejárt és feltárt egy területet, az értelem belátása immár képes azt egyetlen pillantással is átfogni.³⁰ Noha utolsó két formájában a tiszta belátás (*intelligentia pura*) tevékeny, a szemlélődésnek ezt a tiszta intuitív formáját magát is bizonyos értelemben előkészítik a szemlélődés korábbi fokozatai, így főként az elme önmaga felé fordulása (4. szemlélődés).³¹

²⁷ Ahogyan például Richárd összegyűjti és megvizsgálja az emberi sajátságokat, hogy aztán azokból „a hasonlóság princípiuma” segítségével az isteni sajátosságokra következtessen. Vö. *De Trinitate* VI. 2.

²⁸ „Symbolum est collatio formarum visibilium ad invisibilium demonstrationem”. PL 175. 941C.

²⁹ *Didascalicon* II. 5.

³⁰ COULTER: *Per visibilia*, 134.

³¹ HIDEKI NAKAMURA: *Cognitio sui bei Richard von Sankt Viktor*, in Rainer Berndt – Matthias Lutz-Bachmann – Ralf M. Stammberger (Hrsg.): *Scientia und Disciplina. Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im 12. und 13. Jahrhundert*, Akademie Verlag, Berlin, 2002, 137–138. [<https://doi.org/10.1524/9783050055978.127>]

4. FILOZÓFIAI ÉS TEOLÓGIAI SZEMLÉLŐDÉS

A „pogány filozófusok” gyakorlatát Richárd az első és második szemlélődés leírása kapcsán teszi témájává. Amint azt bemutattuk, a szemlélődés „kezdőkre” jellemző első formája a látható világra irányul, így könnyen az a kép alakulhat ki bennünk, hogy tulajdonképpen tárgya a látható dolgok formája, színe, alakja... mindaz, amit a szem és a többi érzék közvetít. Azonban nem egészen erről van szó. Richárd definíciójában jelezte, hogy a kontempláció tekintete „átható”. Látás, amely nem marad meg a felszínen, s amit a csodálkozás vagy inkább a csodálat élesít ki. Az első szemlélődésben elámulunk a látható dolgok szépségén, számosságán, nagyszerűségén, s mintha a csodálkozás egyszerre csodálatba váltana, hiszen ez a szemlélődés valójában akkor valósul meg, ha „mindezekben az alkotó lényegfeletti hatalmat, bölcsességet, és bőkezűséget tiszteljük csodálattal s csodáljuk tisztelettel.”³² Később, a második könyvben Richárd arra figyelmezteti a kezdőt, hogy csakis az műveli haszonnal e szemlélődést, s csakis annak nem válik kárára, akit a világ hiábavalósága fölé emel azáltal, hogy a Teremtő minden művében a Teremtő csodálatra, szeretetre és dicséretre méltó voltát fedezi fel, tapasztalja meg.

A szemlélődés második foka a látható dolgok *ratiójának*, princípiumának (*rerum visibilium rationem*) kutatásában áll. Richárd szerint „e világ bölcsei” sikerrel kutatták a dolgok rejtett okait, természetét, így be tudták aranyozni szemlélődésük ládájának nagy részét, de csak kívülről, ugyanis elfogyott az aranyozásra szánt anyaguk... A szemlélődés keresztény mestere szerint a filozófusok, mivel csupán a dolgok fizikai princípiumait kutatták, megragadtak a természet vizsgálatánál, így nem voltak képesek ládájuk belső aranyozását is elvégezni: nem jutottak el az isteni igazságosság megállapításához (*assertio divinae iustitiae*). „Egészen más – írja – a dolgok rejtett okait fizikai elvek szerint (*secundum physicam rationem*) vizsgálni és feltárni, és egészen más tudomást venni Isten ítéleteinek okáról (*divinorum iudiciorum rationem*).”³³ A második tagmondatban szereplő *ratio*, amit „ok”-ként fordítottunk, maga az isteni igazságosság mint Isten ítéleteinek alapja. Richárd szerint, mivel az antik filozófusok azt látták, hogy jó és rossz dolgok egyformán megesnek jókkal és rosszakkal egyaránt, ebből arra következtettek, hogy a véletlen irányít minden történést, ezért nem ismerték fel az isteni gondviselést, helyette Fortunának emeltek ol-

³² Uo.

³³ Uo. II. 9. (saját fordítás).

tárt.³⁴ Ládánk külső aranyozása annak megfigyelése, hogy Isten mindent bölcsességben alkotott, belső aranyozása pedig annak megfontolása, hogy Isten mindent igazságosan cselekszik.³⁵ Utóbbihoz, mint írja, jobban tesszük, ha inkább a keresztény teológusoktól (*christianis theologis*), mint a világ filozófusaitól szerzünk anyagot. Valójában azonban a filozófusok és teológusok összes tudása sem elég ahhoz, hogy a természet titkait és Isten ítéleteinek igazságát kifürkésszük, ezért a láda teljes aranyozásához csak a hit kincsestárából méríthetünk. Noha bizonyos dolgok elveit nem tudjuk átlátni, a hit alapján ne kételkedjünk abban, hogy igazságosan és bölcsen vannak elrendezve.³⁶ „Ha nem hisztek, nem fogtok belátásra jutni” – fűzi hozzá ágostoni szellemben.³⁷

Láttuk, hogy az, amit az első szemlélődés valóban szemlél, nem a látható dolgok alakja, szépsége stb. Mindez pusztán az, *amiben* (*in*) vagy *ami által* (*per*) megértünk és szemlélünk valami mást, ti. Isten hatalmát, bőkezűségét, csodálatra méltó voltát. Hasonlóképpen a második szemlélődésben a szemlélődő tekintet nem reked meg a fizikai dolgok természeténél és az emberi élet történéseinek e világi okainál, hanem *mindezekben* Richárd szerint Isten bölcsességét és igazságosságát kell megpillantanunk, csodálnunk és szemlélnünk. Ennyiben a szemlélődés második formája éppen az az átmenet, ahogyan a *ratio* jelentése átalakul. Ahogyan a dolgok és események fizikai princípiumai transzparenssé válnak saját Istenben lévő alapjuk felé, s megmutatkozik bennük a gondviselés terve, az isteni bölcsesség.³⁸ Ez indokolja, hogy a „bölcsesség megmutatkozásai” fordulat a szemlélődés definíciójába is bekerült.

A filozófiai és a teológiai szemlélődés legfontosabb különbsége, hogy utóbbit kezdettől a hit vezeti. A mintát Richárd számára alighanem mesterének *De tribus diebus* című írása jelentette. Ebben Hugó úgy mutatja be a teremtet világ dolgait, mint egy Isten ujjával írt könyv betűit. E betűk értő olvasása az isteni bölcsesség felismeréséhez vezet. Ám nem mindenki képes e könyv olvasására: a járatlan (*illiteratus*) kívül látja ugyan a teremtmények alakját, de belül nem érti meg azok értelmét (*rationem*).³⁹ Az első négy elmélkedésben Richárd mintha azt akarná megértetni velünk, miként lehet a teremtés könyvét szóra

³⁴ Vö. BOETHIUS: *De consolatione philosophiae* II. 1–2; III. 12.

³⁵ *De cont.* II. 9.

³⁶ „Quorum igitur rationem perspicere non vales, nihilominus tamen ex fidei regula iusta et ordinata esse non dubites.” Uo. II. 10.

³⁷ Uo.

³⁸ Vö. DALE M. COULTER: *Per visibilia*, 111–115.

³⁹ *De tribus diebus* 4.: „sed intus non intelligit rationem”.

bírni: úgy olvasni, mint a Bibliát, s a betűtől (teremtett dolgok) eljutni a betűk értelméhez, az isteni Bölcsességhez.

5. KONKLÚZIÓ

Miben ragadható meg a „pogány filozófusok” és a „keresztény teológusok” szemlélődésének legfontosabb különbsége Richárd szerint? Amennyiben elemzésünk helytálló, úgy a filozófusok szemlélődése az ész és a belátás természetes működésén alapuló kozmikus szemlélődés, elmélyült tekintet, mely a kozmoszra vetül. Ezzel szemben a Richárd által leírt kontempláció sokkal inkább biblikus szemlélődés, melyben az értelem felfedezését, a belátást a hit segíti. Leírása mindvégig megmarad a Kiv 25,10–22 egzegézisének keretei között és a *lectio divina* talaján. Nem azt állítom, hogy a szemlélődés richárdi rendszerében egyáltalán nincs helye a kozmosz szemlélésének. Azonban úgy tűnik, esetében a kozmosz szemlélését is a Biblia szemlélődő olvasásának tapasztalata vezeti.

Kimondani a Kimondhatatlant

A nyelv határai Eckhart misztikus prédikációiban és a posztmodern filozófiában

PIGLER MÓNKA MÍRA OP

Abstract

In this article, I briefly review the characteristic features of the mystical sermons of Master Eckhart, the misunderstandings associated with them and their possible causes. Comparing the Eckhart-interpretations of Heidegger and Derrida, which can be called postmodern, I outline similarities and differences in the struggle of these three thinkers with speech, with words. Towards undertaking the impossible venture of saying the unsayable, Eckhart is moved by God, Heidegger by “Sein” and Derrida by “signification” issuing from the gap in the texture of the text.

Keywords: *Master Eckhart, mysticism, apophatic theology, Martin Heidegger, Jacques Derrida.*

Kulcsszavak: *Eckhart mester, misztika, apofatikus teológia, Martin Heidegger, Jacques Derrida.*

„Szónok: [...] *Téhetetlenségében leejti karját; hirtelen felderül az arca, valami eszébe jut, a falitáblához lép, kivesz zsebéből egy krétadarabot, és csupa nagybetűvel felírja:*

ANGYALKENYÉR

Aztán:

NNAA NNM NWNWNW V

[...] *Majd elégedetlenségében vad mozdulatokkal letörli az írást, és más szavakat ír fel, melyek közül nagybetűs szavak tűnnek elő:*

AAGYÖ AGYÖ APA”¹

(Részlet Eugène Ionesco: *Székek* című „tragikus tréfájából”)

BEVEZETÉS

Egy abszurd drámából vett mottó egy középkori misztikusról írt tanulmány első oldalán meglepő lehet, pedig Eckhart és Ionesco ugyanazzal a problémával küzdenek: a szavak elégtelenségével. A 20. századi drámaíró már elvesztette bizalmát a szóban. Az üres székek előtt az utolsó, kissé szenilis emberpár életének értelmét szeretné megfogalmazni az, akinek a hivatása szónok. A helyzet abszurditását fokozandó e szónok természetesen süketnéma, mégis mindezen lehetetlen körülmények közt próbálkozik. Először egy titokzatos értelmű szó kerül fel a táblára: „angyalkenyér”. Sok értelmetlen betűsor után a küzdelemnek végül bizonytalan eredménye lesz: a táblán Isten nevét olvashatjuk.

Eckhart mester középkori német misztikus és teológus küzdelme a nyelvvel, a Kimondhatatlan, a „Szavakon túli” kimondásáért végigvonul egész életén. Istennel a csöndben, a lélek mélyén találkozhat az ember, mégis egy ilyen találkozás után küldetést kap, hogy cselekedjék a többi emberért, áldozatot hozzon, tanítson, hirdesse Isten Országát. Bármilyen abszurdnak tűnik a minden létezőt felülmúló Istenről beszélni, maga Isten kéri erre követőit. Példát is ad rá, önmagát. Szavaival és tetteivel az emberi élet válhat Istenről szóló beszéddé, amint a krisztuskövető életén lassan kirajzolódik Krisztus alakja.

¹ EUGÈNE IONESCO: *Székek*, in *Drámák*, Európa, Budapest, 1990, 149–150. Az utolsó szavak magyarul: „AISTEN VELÜK AISTEN APA”.

I. ECKHART APOFATIKUS TEOLÓGIÁJA

1.1. Eckhart és Dionüsziosz

Eckhart a Létről, az Egyről, az Istenségről való beszédmódja a dionüszioszi, apofatikus (*apophaszisz* = tagadás), negatív teológiai hagyományt folytatja. Az apofatikus teológia elveti, és jobb híján tagadó formában állítja mindazt, amit Istenről mondhatunk. Nem tagadja a hitigazságok kijelentéseit, de ragaszkodik az alapvető fogalmi megragadhatatlansághoz.² A újplatonikus³ Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész (5. század), a magát az Areopágoszon megtért páli tanítványnak mondó 6. századi szerző *Misztikus teológiájában* Isten megismerése kapcsán „kimondhatatlanról és ismeretlenről”, „lényegfeletti és rejtett istenségről” beszél.⁴ Hangsúlyozza, hogy Isten „fény feletti sötétségében” minden érzéki-értelmi megragadás elől megvonja magát.⁵ Apofatikus (tagadó) mondataival minden korábbi Istenre vonatkozó állítást tagad („nem lét, nem örökkévalóság, nem jóság, nem fiúság, nem atyaság, nem lélek, nem igazság, nem egység” stb.)⁶. Mivel Isten állítás és tagadás felett áll, fogalmainkkal megragadhatatlan. „Transzcendentális fenntartásnak” nevezi Brons⁷ az apofázist, ahol a tagadások sora a nyelv határain túlra irányítja a figyelmet. Eckhart nagyra értékeli elődjét: „Ezért a megvilágosult Dionüsziosz, akárhol is ír Istenről, így beszél: Ő lét feletti, élet feletti, fény feletti [...] Amit láttunk vagy megismerünk, az nem Isten; éppen azért nem, mert Ő nem ez vagy az” (Pf. 82,26f⁸).

Eckhart a kimondásért való küzdelemben minden hagyományos fogalmi apparátust igénybe vesz: a Biblia, a skolasztika, az újplatonikus tradíció és az arab, zsidó filozófia szavait, ugyanakkor új német fogalmak megalkotásá-

² HERBERT VORGRIMLER: *Új teológiai szótár*, Göncöl, Budapest, 2006, 44.

³ KRÁNITZ MIHÁLY – SZOPKÓ MÁRK: *Teológiai kulcsfogalmak szótára*, Szent István Társulat, 2001, 21.

⁴ KURT RUH: *A nyugati misztika története, 1. kötet, A patrisztikus alapok és a 12. század szerzetesi teológiája*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 2006, 59.

⁵ GÖRFÖL TIBOR – KRÁNITZ MIHÁLY: *Teológusok lexikona*, Osiris, Budapest, 2002, 99.

⁶ KURT RUH: i. m., 59.

⁷ BERNHARD BRONS: *Gott und die Seienden*, Göttingen, 1979, in Kurt Ruh: i. m., 60.

⁸ A szövegben idézett Eckhart-művek rövidítéseinek jegyzékét lásd a tanulmány végén.

ra is vállalkozott.⁹ Mindeközben küzd a nyelv elégtelenségével, és úgy látja, hogy „olcsó fogás, ha Istent hasonlatokkal kell érthetővé tenni”, sőt bevallása szerint egyenesen „bolondja”¹⁰ lett ennek a kérdésnek. Tudatában volt a nyelv elégtelenségének, főleg, mint prédikátor, elsősorban a még nem eléggé fejlett német nyelvének. Számos fogalmat maga alkotott meg. Saját prédikációira reflektálva írja: „Figyelmemet a ’quasi’ szóra fordítom, mely azt jelenti, ’olyan mint’; a gyerekek ezt az iskolában melléknévként nevezik: Ez az, amire minden prédikációmban törekedtem.”¹¹ Hallgatói szavát tették, hogy Eckhart prédikációi gyakran ellentmondásosak, érthetetlenek, mire ő nyugodtan ennyit válaszolt: „Ugyanez a panaszom nekem is.”¹²

A szokatlan, hol paradox, hol apofatikus szóhasználat egyrészt pasztorális célzatú, a hallgatóság gondolkodásra készítésére alkalmas eszköz: „az új és szokatlan dolgok könnyebben segítik az elmét, mint a megszokottak [...], jöllehet, ez utóbbiak értékesebbek és fontosabbak volnának”.¹³ Másrészt a belső késztetést, a prédikatori küldetését, Isten szóval való kimondásának, az Ige hirdetésének szinte kényszerét követi: „ha nem lett volna itt senki, akkor ennek a perselynek kellett volna prédikálnom”.¹⁴ Paradoxonjai (például: „A legnagyobb és a legutolsó, amit az ember elhagyhat, az az, hogy Istent Isten miatt hagyja el”, „És ezért vagyok saját magam oka. Létem alapján, mely örök – és nem keletkezésem alapján, amely időbeli”¹⁵) és negatív kijelentései (például: „Isten nem lét, s nem értelemmel áthatott lét, és nem ismer meg sem ezt, sem azt”¹⁶, „névtelen”, „módszer nélküli”, „felfoghatatlan” [Pf. 320, 28; Pf. 320, 28]) a nyelvi kifejezhetőség határaitól tanúskodnak. A Szentháromságos, lélekben születő Istenről mondott állításokat az Istenségre már nem alkalmazhatjuk, öbenne minden tulajdonság a minden attribútum fölötti szubsztanciába, az emberi gondolkodás kategóriái fölött álló lényegbe megy át, tehát sem a bölcsesség, sem a jóság nem állítható róla. Ez utóbbi

⁹ Vö. SHIZUTERU UEDA: *Isten lélekben való születése, Eckhart mester tanítása és a zen-buddhizmus*, Arcticus, Budapest, 2004, 20.

¹⁰ Vö. WALTER NIGG: *A misztika három csillaga*, Kairosz, Budapest, 1999, 103.

¹¹ Uo. 18.

¹² Uo. 113.

¹³ Eckhart mester előszava az Opus Tripartitumhoz, in BAKOS GERGELY OSB: *Esse est Deus*. Az Istennév egzegézise Eckhart Mester Exodus-kommentárjában, *Studia Biblica Athanasiana* 3 (2000) 2.

¹⁴ WALTER NIGG: i. m., 39.

¹⁵ MEISTER ECKHART: *Tizenöt német beszéd*, Kráter, Pomáz, 2000, 149.

¹⁶ Uo. 146.

gondolatát szintén elítélték (DH 978), melyre igazoló válaszában így reagált a mester: „Azt kell mondjuk, hogy mivel Isten fölötté áll minden névnek, amivel megnevezhetnénk Őt, sokkal kiválóbb (ezeknél), mint a fehér a feketénél” (RS, 61. sz.).

Az apofatikus beszédmód nem jelent agnoszticizmust,¹⁷ csupán megismerésünk lehetőségeire vonatkozik, melyet felülmúl az „Egy”, az egész lét fölötti Istenség. Nem privatio a negatív teológia, hanem fokozás,¹⁸ vagy a fokozás előkészítése: az Istenség nem nem-Isten, hanem Isten-Fölötti.

1.2. A semmi fogalma

Figyelemreméltó a semmi fogalma, melyet Eckhart Istenre és Istenségre is használ.¹⁹ „Isten semmi; de nem úgy, mintha nem volna léte: sokkal inkább sem nem ez, sem nem az, amit ki lehetne mondani – Ő egy minden lét fölötti lét. Létmód nélküli lét” (QQ. 407,16f). Isten és Istenség az emberi megismerés számára semmi: Eckhart nem a létet tagadja tőle, hanem a megismerhetők léte fölé helyezi. Azonban épp e létfölöttiség teszi állandóan jelenlévővé Istent az ember számára, a hagyományos megismerési módtól különböző megismerést téve számára lehetővé. A sötétségben történő „megismerés”, az agnószia nem tudatlanság, hanem egy tényleges megismerés, mely a misztikus Eckhart számára az Istennel való egyesüléssel valósul meg.²⁰

Eckhartnál a megismerhetetlen semmi magára az Istenségre is vonatkozik sajátos módon. Szent János evangéliumának kommentárjában háromféle sötétségről beszél.²¹ Az első az ember elkülönülésének sötétsége a világ dolgaitól, egyfajta vakság, melyben a kegyelem fénye világít. A második Isten elvakító fénye, mely minden más fényt elsötétít, megfosztva az embert a megismerés képességétől. „A harmadik sötétség a legjobb, és úgy véli, nem létezik fény” (Pf. 317,3f). Itt sem a kegyelem, sem a dicsőség fénye nem világít, az „örök Istenség rejtett sötétsége” (DW, 389) ez, melyben „Isten önmagában maradt ismeretlenül” (uo.), önmaga számára is ismeretlenül. Ez már nem a privatio első értelemben vett semmije, sem nem Isten semmije, ami az ő létfölöttisége az emberrel szemben, hanem „a semmi, ami Isten önmagában”²²

¹⁷ KURT RUH: i. m., 60.

¹⁸ SHIZUTERU UEDA: i. m., 127.

¹⁹ Vö. uo. 128–131.

²⁰ Vö. KURT RUH: i. m., 74–75.

²¹ Vö. SHIZUTERU UEDA: i. m., 129.

²² Uo. 130.

túl Isten és teremtmény, lét és semmi szembenállásán, tiszta transzcendencia a fogalmon és a fogalmiságon túl. Ez többet jelent, mint a negatív teológia, semmi pozitívat nem enged maga fölött érvényesülni.

1.3. Eckhart elítélt kijelentéseinek vizsgálata a misztikus nyelvhasználat fényében

Több szerző hivatkozik az *In Agro Dominico* (DH 950–980) Eckhart prédikációiból vett 28 kijelentését elítélő bulla kapcsán Eckhart félreérthető nyelvhasználatára. Már tanítványa, Tauler is megfogalmazza a félreértés forrását: Eckhart mester „az örökkévalóságból beszél és ti az időből értettétek”.²³ Puskely Mária Kordia középkorkutató szerint pedig: „Szókincse oly egyéni, hogy szükségképpen magával hozta szövegei félremagyarázásának lehetőségét”.²⁴

A bulla Eckhart mester 28 tételéből 17-ről (1–15, 27–28) mondja ki, hogy „az eretnkség veszedelmes tévedéseit tartalmazza”, a többi 11 (16–26) meg gondolatlanoknak és eretnekgyanúsoknak lett minősítve, melyek azonban „sok magyarázat és kiegészítés révén katolikus értelemben átformálhatók, illetve katolikus értelmük van”.²⁵ A bulla még azt is hozzáteszi, hogy Eckhart katolikus hitben halt meg, mivel minden eretnkségként érthető tanítását visszavonta.

A következő gondolatok az elítélt tételeket kísérlik meg az eckharti misztika fényénél értelmezni, és – amennyiben lehetséges – megvédeni Eckhart ortodoxiáját. Természetesen kísérletnek, egy jóindulatú interpretációnak tekintendő az azon a szinten, ahogyan e dolgozat szerzője Eckhart misztikáját eddig megértette, továbbra is elfogadva a félreérthetőség lehetőségét.

Az elítélt tételek listáján az első a világ örök teremtéséről szóló mondatok. (DH 951–953). Eckhart misztikájában az Istenségtől különböző teremtmény Isten akkor vált teremtménnyé, amikor a teremtmények teremtményükként ismerték fel. A megismerés és a lét összemosódik, akkortól van a teremtmény számára Isten, amikor Isten megteremti. Mivel Istent örökkévalónak tekintjük, a teremtést is vele együtt öröktől valónak engedi meg Eckhart. Ez a mondat ak-

²³ Vö. WALTER NIGG: i. m., 40.

²⁴ PUSKELY MÁRIA: *Ezer év misztikájából*, Szent Gellért Kiadó, Szeged, 1990, 342.

²⁵ Vö. XXII. JÁNOS PÁPA: *In Agro Dominico (contra Eckhartum)*, in Heinrich Denzinger – Peter Hünermann: *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, Örökmécs – Szent István Társulat, Bánytereny – Budapest, 2004, 308.

kor védhető, ha a teremtés folyamatába a potencialitást is beleértjük, amikor a teremtmények még Istenben voltak, várva megteremtésük pillanatát, vagy az „örök” szó alatt az időn kívülit, az öröklétet értjük, mely Isten saját „ideje”, valósága, melyből alkotja a világot. Valójában az időn kívüli eseményekről nem állíthatjuk, hogy előbb vagy utóbb történnek, míg az ember számára, az emberrel kapcsolatban lévő trinitárius Isten a teremtéstől kezdve létezik.

A második csoportba a rosszban, a bűnben is megnyilvánuló istendicsőítés paradox állításai tartoznak (DH 954–957). Mivel az igazi ember Istennel egyesülve cselekszik, ez sosem lehet istenkáromló; Eckhart bizonyára nem azt állítja, hogy a káromló ember az igazi istendicsérő. Viszont Isten szempontjából Isten dicsősége, hogy a bűnösnek irgalmaz, megbocsát, a káromlót is létben, szeretetében tartja. Másrészt az igaz szó is, a szívből jövő, még ha káromló is (vö. JL Serm.13), inkább Istent dicsőíti, mint hazug módon egy gonosz ember istendicsőítése. Harmadik megközelítésben ez a gondolat az *Abegescheidenheit* (elkülönülés²⁶) követelményének paradoxonná nagyítása is lehet, azt hangsúlyozva, mennyire nem az ember aktivitásán múlik Istennek a lélekben születése, bármit is tesz az ember, Isten végbeviszi tervét.

A 8. tétel (DH 958) a teljes szegénységet, a dolgoktól, a vágyaktól (még a szentség vágyától is) való elkülönülést fogalmazza meg. Eckhartnál a tisztulás, a *via purgativa* útja ez, mely hármass lemondást jelent az ember számára: lemondás az énről akarataival együtt, a teremtmények képeiről és a módról is, ahogyan Istent keresi. Az elszegényedésnek, lemondásnak ezt az útját mutatja be a *Beati pauperes*²⁷ kezdetű prédikációja, ahol a semmit nem akarás, semmit nem tudás és a semmit nem birtoklás²⁸ lépcsőin jut el a lélek az Istennek otthont adó szegénységre.²⁹ Az igazi készenlét Istenre egy állandó előretörés a semmibe, a sötétségbe, ahol ha „egy pillanatra is visszariad a semmitől és valamire – legyen az Isten vagy saját műve – rátekint, és ily módon visszatér a semmiből a valamihez, akkor oly messze eltávolodhat, ahol »az örök bukás vár rá«” (Pf. 26, 13). Az elkülönülés a semmivé válásig az előfeltétele Isten lélekben való születésének. Nyilvánvaló, hogy egy felszínesebb értelmezésben,

²⁶ Vö. ECKHART MESTER: Az igazi szegénységről (Beati pauperes), in uő: *Tizenöt német beszéd*, i. m., 139–150.

²⁷ Uo. 139–150.

²⁸ A tisztulás e három formája párhuzamba állítható a szerzetesi fogadalmakkal, melyek az 1Jn 2,16-ban megfogalmazott három alaphűnre ellenszerek: 1. test kívánsága (birtoklási vágy) ellen a szegénység, 2. a szemek kívánsága (hatalomvágy, akarás) ellen a tisztaság, 3. végül az élet kevélysége (gőg, tudás) ellen az engedelmesség lehet a gyógyír.

²⁹ Vö. Q. 52.

kontextusból kiragadva a „lemondás a szentség vágyáról”, a „semmibe való előretörés” riasztóan hangzik.

A 9–15. és a 20–22. tételek (DH 959–965, 970–972) az Isten lélekbe születésének és az Istenséggel egyesült léleknek tulajdonságait írják le. Itt az egység mértékét egy – szintén elítélt – paradox képpel világítja meg a mester: ha Isten a vétket akarná, azt is megtenné a lélek. Ez a kép a teljes bizalmat fejezi ki Isten iránt, ahogy Ozeásnak feleségül kellett venni egy prostituáltat, vagy ahogy később Kierkegaard filozófiai elemzésében hangsúlyozza Ábrahámról, a hit lovagjáról: Isten hívására feláldozta volna Izsákot, túl az erkölcsi megfontolásokon.

A 16–19. (DH 966–969) tételek tagadják a külső cselekedetek értékét szembeállítva a belső magatartással. Ez a kiüresedés gondolatával összekapcsolva érthető, amennyiben épp azért kell elszakadni még az ún. érdemszerző cselekedetektől is, hogy Isten megszülethessen a lélek vákuumában.

A 23–24. (DH 973–974) tétel Isten egységét hangsúlyozza, mely nem vezet a trinitás-fogalom túllépéséhez, azonban a Szentháromság személyei nem Isten lényegéhez tartoznak, hanem annak perifériáján, egyfajta aktivitásban léteznek. Istenre vonatkoztatva Eckhart megőrzi a szubsztancia és a viszony kategóriáit. Mivel azonban a szubsztancia definíciója (többek közt: „mindig egy”, „önmagára irányul”, „nem szóródik szét”) ellentmond a viszony fogalmának, minőségi különbség van köztük. Az újplatonikus egység fogalmából és talán misztikus tapasztalatából is következően Eckhart elválasztja Istenben a kettőt: egy lényegi (*Deus substantia*) és egy nem lényegi, a szentháromságos relációt hordozó (*Deus Pater*) Isten-fogalmat hozva létre.

A 25. (DH 975) állítja, hogy „aki Istent jobban szereti, mint a felebarátot, jól cselekszik ugyan, de még nem tökéletesen”, mivel Istenben nincs fokozat vagy sorrend, Isten egy. Isten maga is szeret, a misztikus pedig eggyé vált vele. Az eckharti misztikában a lélek útjának két nagy lépcsője: 1. az Istennek a lélekbe születése és az áttörés az Istenséghez, 2. Isten elhagyása az Istenség és a világ felé. Ahogyan a keresztény misztikában a misztikus út végső célja nem az Istennel való egyesülés, hanem a vele, benne való továbbélés, vele egyesülten cselekedni a megváltás művében, a felebarát szolgálatában. E tökéletesebb állapotról beszél itt (egy litterális olvasatban valóban félreérthetően) a domonkos lelki mester.

A 26. (DH 976) tétel a teremtmények tiszta semmi voltát állítja, csak a kontextus hiányzik: Istennel szemben. Ha Isten a lét, akkor a teremtmények a nem-lét (azaz nem Isten módjára létezők), és fordítva, ha a teremtmények-

nek tulajdonítunk egy más értelemben vett létet, akkor ebben az értelemben nem-lét az Isten.

Végül a két utolsó tételből (DH 977–978) az első az értelemnek mint a lélek lényegi részének teremtetlen voltát állítja. Nem azon az alapon, ahogy Arisztotelész vagy Averroës teszi (ez valóban eretnek tévedés), hanem platónikus megfontolásból: az emberség mint az egyedi ember lényege (elkülönülve az egyedi emberben való megvalósulásától) Istenben van. Ez többféle módon is érthetjük: mint az emberség ideája, mely alapján az embert teremti, avagy mint a Fiúban Istenbe emelt emberség, avagy a misztikus legmélyebb egységtapasztalatáról való tudósítás. Az utolsó tétel, melyben egyaránt tévedésnek tekinti Isten jóságáról vagy e jóság és fokozásának tagadásáról beszélni, nem más, mint az apofázis alkalmazása az attribútumok nélküli Istenségre.

Az eddigi vizsgálódást összefoglalva azt mondhatjuk, hogy Eckhart hatalmas és Isten által inspirált vállalkozása, hogy misztikus élményét Isten egységéről szavakba öntse, újplatonikus és skolasztikus megközelítésben, apofatikus, paradoxonokkal és negatív állításokkal teli beszédmodban talált formát. Nyelvünkhöz kötött megismerő képességünk (szerencsére) elégtelen Isten és a misztikus tapasztalat megragadására (birtokba vételére) és átadására, azonban elvezethet a nyelv és a megértés határáig, túlmutathat rajta, oda, ahol az Istennel való személyes találkozás csendje kezdődhet. A negatív teológia, mely a vallásos gyakorlatba ágyazódik, épp erre az alapvető igazságra emlékeztet minket.

Eckhart félreértése és elítélése a prédikációkban használt kétféle, apofatikus és katafatikus (negatív és pozitív teológiai) nyelvhasználat talán nem mindig szerencsés keveredéséből fakadt.

2. A POSZTMODERN „APOFÁZIS”

A posztmodern gondolkodásnak a nyugati filozófia egyetemes megismerési igényére vonatkozó kritikájával párhuzamba állítható Eckhart mesternek a nyelv határait elérő apofatikus beszédmódja. Míg azonban a posztmodern e határokat egyfajta lemondó kétellyel kezeli, elbizonytalanodva, belül maradva és talán el is tévedve a nyelvi jelek lehetséges jelentéseinek kavalkádjában; addig Eckhartot a megtapasztalt, nyelven túli, kifejezhetetlen Jelentés ejtette rabul, és készítette prédikálásra, az újabb és újabb módokon történő töredékes kimondásra. Az ő nyelvi „játéka” ezért céltudatos, a posztmoderneké pedig inkább öncélú.

A posztmodern filozófia szembesülve a modern, tudományos, fejlődéshitű gondolkodás negatív társadalmi következményeivel és a továbbra is megválaszolatlanul maradt kérdésekkel, önmagát a modernitással és a totalitarizmussal való szembenállásban határozza meg. Kiutat azonban nem mutat, hiszen meggyőződése szerint a modernség kialakulásáig már mindent kipróbált, átgondolt az emberiség. Megállásra, visszatekintésre hív, a továbbhaladást az objektív igazságból való kiábrándulás (vagy félelem), a jelentés irányában való szkepszis miatt a kultúra eddig felhalmozott darabjaival való játékban valósítja meg. A posztmodern tulajdonképpen mint a modernitás „utolsó szakasza” lepleződik le. Valójában nem lép túl rajta, annak foglya marad.³⁰

E gondolati irányzat első, nagyhatású képviselői: Jean-François Lyotard (1924–1998), Michel Foucault (1926–1984), Jacques Derrida (1930–2004), Richard Rorty (1931–2007). Bírálják többek közt a pozitivizmust, a darwinizmust, a materializmust, az objektív idealizmust, a metafizika törekvését, a historicizmust, a pszichoanalízist és az angolszász analitikus filozófiát. Szembeszegülnek minden átfogó magyarázattal mint a totalizáló terror alapjával, a modern kor sajátágos megnyilvánulásával, amely mindent (társadalmat, műértelmezést, intézményt, politikát stb.) egyetlen vezér(elv) szerint és alatt akart elrendezni.

Filozófiájuk különböző formákban jelenik meg: például mint a posztstrukturalizmus, a dekonstrukció, a multikulturalizmus, a neomarxizmus, a nemek szociológiai tanulmányozása (genderelmélet) és az irodalomelmélet. Mindezen területeket a modernség fejlődés- és tudományos megismerés hitével, bináris oppozíciókra épülő, rendszerező módszerével, a strukturálhatósággal való szembenállás kapcsolja össze.³¹

Egyes kritikusai szerint az értelem és tekintély megkérdőjelezésével és feladásával a posztmodern szkepticizmus nagyon hasonlít a relativizmusra és a nihilizmusra. A posztmodern védelmezői viszont úgy vélik, hogy az eddig elfogadott tekintély és értelem elhagyása nyitottá tesz váratlan eszközök, módok általi más értelmek és autoritások előtt. Az autoritás egyetlen forrása náluk tulajdonképpen a diszkurzus játéka. „Különböző nyelvjátékok vannak – ez az elemek heterogenitása. Ezek csupán mozaikszerűen hoznak létre intéz-

³⁰ Vö. BOROS JÁNOS: Jean François Lyotard, a különbözőség elgondolója, *Jelenkor* 42 (1999/3) 298–306.

³¹ Vö. uo.

ményeket – ez a lokális determinizmus”³² – írja Lyotard *A posztmodern állapot* (1979) című, a korszakot meghatározó művében.

2.1. Kitérő Heidegger Eckhart-értelmezésére

Martin Heidegger (1889–1976), a posztmodern gondolkodás egyik ihletője a nyugati ontológiai hagyományt bírálva vizsgálja Eckhart Isten-fogalmát *A fenomenológia alapproblémái*³³ című művében. Heidegger korábban azt veti elődei szemére, hogy a létezőnek és a létnek különbsége, az ún. ontológiai differencia mellőzése miatt tévútra jutottak. Teológia és ontológia hibásan összekapcsolódott ebben a hagyományban. A hagyományos nyugati metafizika, amennyiben számára a kezdetet csak Isten jelentheti, egyben teológia is. Heidegger a *Mi a metafizika?* című tanulmányában a metafizikát úgy határozta meg, mint a „létezőre mint olyanra és annak egészére irányuló kérdést”.³⁴

Heidegger szerint a metafizika nem egyszerűen abból az okból kifolyólag vált ontoteológiává, mert alapvetően ontológia: „a metafizika azért teológia, azaz egy Istenről szóló kijelentés, mert Isten belép a filozófiába”.³⁵ Így a metafizikának mint ontoteológiának a problémája abban a kérdésben áll, amely Istennek a filozófiába való jövetelének mikéntjére kérdez rá.

Heidegger meggyőződése, hogy a hagyomány félrecsúsztatása a nyelvben érhető utol, ezért azt meg kell tisztítani a ráakódott, létfelejtésben kialakult ontológiáktól, és feltárni, helyesebben: engedni feltárulni eredeti jelentésüket. Ez a heideggeri destrukció értelme. A fenomenológiai destrukció tehát itt pozitív jelentésű, a célja az, hogy a filozófiát az elidegenedésből önmagához, igazi kezdetéhez vezesse vissza. Fehér M. István, Heidegger-kutató, Heidegger destrukció-fogalmáról a következőket írja:

„Az idő problémájának és benne a jövő dimenziójának Heidegger egész gondolati útját végigkísérő ismeretes kitüntetettsége alapvetően meghatározza az

³² JÜRGEN HABERMAS – JEAN-FRANÇOIS LYOTARD – RICHARD RORTY: *A posztmodern állapot*, Századvég, Budapest, 1993, 8–9.

³³ MARTIN HEIDEGGER: *A fenomenológia alapproblémái*, Osiris, 2001.

³⁴ Vö. MARTIN HEIDEGGER: *Mi a metafizika?*, in uő: „...költőien lakozik az ember” – *Válogatott írások*, T-Twins– Pompei, Budapest – Szeged, 1994, 13–33.

³⁵ Uo.

önmagát destrukcióként értő filozófiai stratégiának – a filozófiai kritika és a filozófiai rendszerépítkezés, a destrukció és a konstrukció szempontjait egyesítő – egész beállítottságát. A destrukció-gondolat mélyén a filozófiai gondolkodás történeti meghatározottságának a historicizmusnál következetesebb végiggondolása, belátása munkál. A filozófia kezdete tehát sokkal inkább a múlttal való kritikai számvetés, destrukció, mint a mindenben való karteziánus kételkedés. Az a destrukció, mely, mint leépítés-lebontás,³⁶ közvetlenül az építkezést, a konstrukciót szolgálja.”³⁷

A lét feltárásához Heidegger a fenomenológia módszerével kísérli meg leírni az előzetes, nem fogalmi létmegértésben élő emberi egzisztenciát, a kitüntetett létet, melyet ittlétnek, *Dasein*nek nevez, mindeközben igyekszik elkerülni minden megelőző antropológiát.

A fenomenológia alapproblémái című művében vizsgálja a skolasztikus existentia-essentia fogalmainak kapcsolatát, s eközben tér ki Eckhart semmijére. Heidegger értelmezésében a misztika sajátos spekulációt folytat, ugyanis „az általában vett lényeg eszméjét, azaz a létező egy ontológiai meghatározását, az essentia entist létezővé alakítja át, egy létező ontológiai alapját, lehetőségét, lényegét pedig a tulajdonképpeni valóságos” adja.³⁸ A misztikus spekuláció előfeltétele tehát ezek szerint a lényegiségnek létezővé alakulása volna. Heidegger értelmezését azonban meghatározza a létfelejtésről alkotott saját koncepciója. Gondolatmenete éppenséggel Eckhartra nem alkalmazható, hiszen az eckharti Istenség léten túli, ezért nem hiposztatizálható.

A lét az Istent, a lényeg az Istenséget illeti meg Heidegger Eckhart-értelmezésében, ez a lényeg azonban mentes minden existentia-meghatározottságtól, ő a tiszta semmi minden teremtet, meghatározott, megvalósult lény fogalmával szemben. Heidegger az eckharti Istenséget mint lényeket minden meghatározott, megvalósult lehetőségeként fogja fel, potenciaként. A potencia és aktualitás fogalompárja azonban még mindig túl sokat – vagy túl keveset – mond az Istenség semmijéről. Eckhart épp ezt a teremtményre, az aktuálisra vonatkozást tagadja a tökéletesen önmagában lévő, megköze-

³⁶ Vö. Husserl *Abbau* fogalmát, illetve Gadamert.

³⁷ FEHÉR M. ISTVÁN: *Destrukció és applikáció, avagy a filozófia mint „saját korának filozófiája”, Történelem és történetiség Heidegger és Gadamer gondolkodásában*, http://www.uni-miskolc.hu/-bolantro/informalis/txt_fmi_dest.html [2007. április 15.]

³⁸ MARTIN HEIDEGGER: *A fenomenológia alapproblémái*, i. m., 117.

líthetetlen Istenségről. A potencialitás inkább a trinitárius, teremető Istenhez kapcsolható.

2.2. Derrida dekonstrukciója mint apofázis

Jacques Derrida (1930–2004) a dekonstrukció filozófiájának, jobban mondva olvasás- és írásmódjának megalkotója a misztika apofatikus, önmagát felülíró, tagadó nyelvhasználatában saját ismeretelméleti és nyelvi problémájának kifejezését látja.³⁹ Ezért külön is érdekes megvizsgálni filozófiájának párhuzamait és különbségeit Eckhart és az apofatikus teológia küzdelmével a Kimondhatatlan kimondásáért.

2.2.1. Derrida és a dekonstrukció

A „dekonstrukció egy radikális olvasási mód”,⁴⁰ gyanakvó, negatív „hermeneutika”, melynek célja leleplezni a szövegnek azt az implicit igényét, hogy alappal, középponttal bír. E középpont biztosítaná a megértést, a jelek vonatkozását a jelentettre, illetve a jelek összekapcsolódásának szabályait. E középpontnak bizonyos értelemben kívül kell lennie a jelek világán ahhoz, hogy megszervezze működésüket. Az intertextualitás szövedékében, a szövegek egymásra vonatkozásában (amely szerint minden szöveg jelentése egy másik szöveg) a jelentés továtűnik az olvasó elől, csak a jelek különbözősége utal nyomszerűen hatásukra.⁴¹ A *différance* (különбözőség és elhalasztódás) a jelek hálóján villanásnyira megjelenő hasadék, melyen át a talán illuzórikus jelentés feltűnhet. Fabiny Tibor a dekonstrukcióról írt munkájában e felvillanó, sosem megragadható jelentés gondolatának szép párhuzamaként hozza a lutheri gondolatot, miszerint Istennek „mi is mindig csak az elillanó lényét, a hátát vagy a lábnyomát látjuk”.⁴²

³⁹ Vö. JACQUES DERRIDA: Kivéve a név, in uő: *Esszé a névről*, Jelenkor, Pécs, 1993.

⁴⁰ FABINY TIBOR: *Szóra bírni az Írást*, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1994, 54.

⁴¹ Vö. A nyomszerűség fogalma az újplatonikus *vestigium* fogalmára játszik rá, mely Ágoston-tól kezdve az egész középkorban jelen van, és Emmanuel Lévinas bölcseletében is fontos szerepet kap.

⁴² FABINY TIBOR: *Szóra bírni az Írást*, i. m., 56. Luther gondolata nyilván biblikus ihletettségű, gondoljunk Illés vagy Mózes találkozásaira Istennel, illetve a zsoltárokból előforduló hasonló képet Isten lábnyomáról.

Derrida metafizikakritikája a strukturalizmus kritikájából indul ki.⁴³ Szerinte a jelek struktúráját egy külső rendező elv alakítja a hagyományos metafizikai gondolkodás szerint. E rendező elvnek, középpontnak az irányított, mechanisztikus manifesztációja lenne tehát a struktúra megfosztva a jeleket szabad önmozgásuktól, játékuktól. Ráadásul a középpontnak a struktúrával való kapcsolata nem közelíthető meg. Ha struktúráján kívül van, a kapcsolat bevonja a struktúrába, a struktúrában belül viszont maga is struktúrává válik. „A struktúra középpontjának mint ontológiai, ismeretelméleti, nyelvi vagy egyszerűen szisztematikus entitásnak lehetetlenség bármilyen lokalizált elgondolása.”⁴⁴ A hagyományos elgondolás szerint a struktúra középpontjáról egyszerre volt mondható, hogy kívül és belül van a struktúrában. „A középpont a totalitás középpontjában van, és mégis, mivel a középpontban nem ő maga van, a totalitásnak máshol van a középpontja. A középpont nem középpont. [...] Az ellentmondásban levő koherencia egy vágy erejét fejezi ki.”⁴⁵

A vágyott középpont különböző megnevezéseinek sorozata a filozófia története. Azonban „egy olyan struktúra, amely meg lenne fosztva a központjától, magát az elgondolhatatlant reprezentálja”,⁴⁶ mivel saját maga a „játékvezető”, a rendező. A jelentés – ha kivonjuk a középpontot – a szöveg „végtelen sok olvasatában disszeminálódik (szétszóródik) vagy diszperzálódik (szétterjedve eloszlik) [...] a különbözőségek végtelen játéka révén maga a nyelv generálja”.⁴⁷

Érdekes és tanulságos azonban, hogy a dekonstrukció mégsem jelenti a metafizika teljes és egyértelmű visszautasítását. Sőt, Derrida szerint a metafizikai „beszély” (*discours*)⁴⁸ elkerülhetetlen. Derrida és követői – elsősorban a yale-i egyetem négy irodalomelmélet-tanára: Paul de Man, J. Hillis Miller, Harold Bloom, Geoffrey Hartmann – metafizikát tagadó vagy azt kritikával illető filozófiai és irodalmi szövegekről mutatják ki ellentmondásosságukat, azt a különös tény, hogy e szövegek maguk is metafizikai alapra épülnek. A dekonstrukció nem konstrukció, de nem is destrukció, mégis mindkét elem a pozitív (*kon*) és a negatív (*de*) is megvan benne. Posztmodern hozzáállás a múlt nem elfogadható, mégis talán valamilyen reményt ígérő tudástöredékeihez. Heideggerrel szemben Derrida állítja, hogy nincs értel-

⁴³ Vö. ORBÁN JOLÁN: *Derrida írás-fordulata*, Jelenkor, Pécs, 1994, 84–97.

⁴⁴ ORBÁN JOLÁN: i. m., 86.

⁴⁵ JACQUES DERRIDA: *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, 410, in ORBÁN JOLÁN: i. m., 86.

⁴⁶ Vö. ORBÁN JOLÁN: i. m., 87.

⁴⁷ FABINY TIBOR: i. m., 57.

⁴⁸ JACQUES DERRIDA: *Kivéve a név*, i. m., 55.

me „lemondani a metafizikai fogalmakról, hogy megrendítsük a metafizikát; nem rendelkezünk egyetlen olyan nyelvvel sem, [...] amely idegen lenne ettől a történelemtől; nem tudunk egyetlen destruáló mondatot sem kijelenteni, amelynek már ne kellett volna belecsúsznia annak formájába, ami ellen tiltakozni akart”.⁴⁹

A dekonstrukció „nem-módszere” „a decentraláló, rétegekre bontó aktivitás által megszabadulni igyekszik az eredetet illetően az érzelmi kötöttségektől, a nyelvvel kapcsolatban a metafizika vonzaskörétől. [...] Egyszerre kell a fogalmakat megkérdőjelezni, fölfüggeszteni, utalni azok egyensúly-hiányára, másrészt elfogadni azok éppen – az elfojtások és kiküszöbölések, azaz a zártságra és uralomra törekvés miatt – végső harmóniára nem jutott hierarchizáltságát”.⁵⁰

A fenti idézetből kiérződik a dekonstrukció etikára, politikára, pszichológiára vonatkozó kritikus éle. A dekonstrukció minden szövegben az alapokat kérdőjelezi meg, nincs rendszer, de mégis kell rendszerezniük. „A gondolati struktúrák alól kihúzza a szőnyeget, és a kártyavárak összeomlása után ismét játszani kezd a kártyákkal [...]”⁵¹ – s persze ez is félreérthető.

Fabiny megvizsgálja a dekonstrukció bibliai hermeneutikára való vonatkozásait. Egyrészt a játék megengedhetőségét emeli ki a teológia nyelvében, ahogyan a zsidó midrashok viszonyulnak a Tóra szövegéhez – e játék végső kiterjesztése, hogy minden szöveg elsősorban írott szöveg, melyben a mi életünk is benne van, maga Isten írja azt az Élet Könyvébe. Másrészt értékeli a dekonstrukció figyelmünket a centrumról a marginalitásra irányító törekvését: az igazság sosem a középpontban, a „tökéletesség pompájában” lelhető fel, hanem a periférián, a töredezettségben, kiszolgáltatottságban.⁵²

Derrida önmagának minden módszer és kritika fölé helyezése a látszat ellenére egy szintén tanulságos, alázatos viszonyulást mutat a „centrummal” szemben. Európai leigázó, mindent birtokba vevő „logocentrikus” gondolkodásunk a teológia nyelvében az Istenről való magától értetődő, leíró kijelentésekből, Istent rendszerbe foglalási igényünkéből ismerhető fel. Derrida tanulmányozása figyelmeztetheti a keresztényt arra, hogy szükség van az Istenről való beszédre, az evangélium hirdetésére, de ennek célja csak a hallgató és

⁴⁹ ORBÁN JOLÁN: i. m., 94.

⁵⁰ Uo. 100–101.

⁵¹ FABINY TIBOR: i. m., 55.

⁵² Uo. 58–59.

Jézus személyes találkozásának, barátságának elősegítése lehet, nem annyira Isten struktúrába foglalása.

2.2.2. Derrida és az apofatikus teológia

Úgy tűnik, a centrumról való beszéd és írás lehetetlensége, strukturálhatatlansága, illetve a jelentés elérhetetlensége vezeti Derridát egy számára következetesebb nyelvhasználathoz. Isten egyszerre immanens és transzcendens volta meghaladja, de ezzel meg is termékenyíti emberi megismerésünket, célt ad szavainknak, a mind tökéletesebb kimondásra sürget. Eckhartnál láttuk, hogyan vezet az apofázishoz e belső késztetés. A dekonstrukció centrumtól való szabadulási, decentraláló törekvése paradox módon a centrumot tartja játékban, a hozzá való „nem-viszonyban” mutatja a tőle való szabadulni képtelenségét. Ezt is nevezhetnénk egyfajta negatív teológiának. S valóban, a *Kivéve a név*⁵³ című írásában Derrida az apofatikus teológia beszédmódját a magáéval rokonítja.

Ebben az önmagával folytatott dialógusban Derrida megkülönbözteti az apofatikus beszédet az ateistáétól. Mindkettő Isten nem-létéről szól, azonban e hasonlóság csak formális, ugyanis az utóbbi nélkülözi az Isten-vágyat. A negatív teológia szövegeiben az alany kiléte és a címzett sem egyértelmű. Vajon Isten szól a misztikusan keresztül hozzánk, vagy a misztikus Istenhez, vagy inkább a misztikus hozzánk?⁵⁴ Egyszerre fordul és fordít Isten és a másik ember felé, de mindig egy tapasztalat után, post-scriptumként, utóiratként, vallomásként. Derrida szerint a vallomás nem informálni akar, idegen a tudástól, minden állító meghatározástól. Felszólít a tanítvánnyá, barátá válásra, az olvasaton túljutásra, lényeggé, Írássá alakulásra. Derrida előbbi megállapításával, miszerint a vallomás nem akar informálni, nem érthetünk egyet. Akár Ágoston *Vallomásait* nézzük, akár Eckhart mester műveit, vallomásuk a transzcendenssel való találkozásukkor kapott küldetésük gyümölcse, küldetés a tanúságtételre, a találkozásban megtapasztaltak és megértettek továbbadására. Maga a vallomás műfaj több mint információ, performatív aktus, ahogyan a szerelmi vallomás, a tanúvallomás, a bűnvallomás és a hitvallás példái is mutatják.

⁵³ JACQUES DERRIDA: *Kivéve a név*, i. m.

⁵⁴ Eckhart misztikus szövegeit talán mindhárom módon érthetjük. A megértés azonban továbbra is kérdés, valójában egy misztikust csak egy másik misztikus érthet meg.

Minden apofatikus misztikus beszél a halálról, mely elsodorja, megsemmisíti beszédét. „Semmivé lenni annyi, mint Istenné lenni” – idézi a Kerúbi vándort Angelus Silesiustól, a 17. századi ferences misztikustól, Tauler, Ruysbroeck, Boehme és mindenekelőtt Eckhart utódjától, aki Derridát erre az elmélkedésre ihlette. Önmagává válni mint Istenné és semmivé, ez a lehetetlennél is lehetetlenebbnek látszik, és Derrida éppen ebben látja a dekonstrukció és az apofázis kapcsolatát:

„a dekonstrukciót gyakran határozták meg a lehetetlen, a leghetetlenebb (lehetetlen) lehetőségének tapasztalataként, és e feltételben az adománnyal, az »igen«-nel, a »jöjj«-jel, a döntéssel, a tanúsággal, a titokkal stb. osztozik. És talán a halállal”.⁵⁵

Derrida a *Mémoires Paul de Man számára*⁵⁶című írásában a dekonstrukciót „több mint egy nyelv”⁵⁷-ként definiálja, mely „az egységesített, transzparens metanyelv kidolgozásának kényszerével szemben a nyelvek összekeveredésének bábeli fordulatát”,⁵⁸ a fordítás és interpretáció lehetetlenségét jelenti. E megállapításával Derrida maga is az arisztotelészi kétértékű logika foglya marad, hisz nem a fordítás teljes lehetetlenségéről kellene beszélnie gyászolva egy feltételezett tökéletes és rögzített fordítást, hanem arról, hogy vannak jó és jobb, rossz és rosszabb fordítások.⁵⁹ Szó és jelentésének kapcsolatát végső soron a praxis biztosítja; a háttérpraxis, az osztenzív definíció (a rámutatás), a hallgatólagos tudás a filozófia történetében ismert megfogalmazásai e kapcsolatnak.⁶⁰ Derrida az apofatikus nyelvről szólva ezt a kérdőjeles meghatározást adja:

„Több és kevesebb, mint egy nyelv? Nem az is, ami egy nyelv lényegét vagy lehetőségét faggatja és gyanítja? Ami lényegénél fogva meghaladja a nyelvet, olyanira, hogy a negatív teológia a nyelven kívül sodródna? a nyelven túl?”⁶¹

⁵⁵ JACQUES DERRIDA: *Kivéve a név*, i. m., 63.

⁵⁶ JACQUES DERRIDA: *Mémoires Paul de Man számára*, Józseveg Műhely, Budapest, 1998.

⁵⁷ Vö. ORBÁN JOLÁN: i. m., 71–75.

⁵⁸ Uo. 73.

⁵⁹ Bakos Gergely OSB filozófus szóbeli véleménye alapján.

⁶⁰ Vö. sorrendben: Platón (Kr. e. 427–347), Ludwig Wittgenstein (1883–1951), Polányi Mihály (1891–1976).

⁶¹ JACQUES DERRIDA: *Kivéve a név*, i. m., 68.

A nyelv maga is folyamatosan törekszik önmaga meghaladására: egyszerre elégtelen, tér-idő és az érzéki tapasztalatok foglya, ugyanakkor szüntelen túllép a korábbi tapasztalatok megfogalmazásain, jelentések új mezőit tárja fel. Derrida szerint a negatív teológiát eleve értjük, sejtésünk van a tényről, amelyről beszélni szeretne, és ez a tény marad, amikor a via negativa diszkurzív lehetőségei kimerülnek. (Talán ez a „tény” maga a praxis, az ima praxisa, tapasztalta és hallgatólagos tudása.) Az apofatikus kijelentések „mindig is önmaguk bensőséges és közvetlen kimerítéséből állnak, mintha nem lehetett volna történetük [...], a lényegi törekvés itt a formalizáló megritkulás. Az elszegényedés elengedhetetlen.”⁶² A negatív teológia per definitionem „kiürít magából minden intuitív teltséget”,⁶³ a beszéd „kenőzisa”.⁶⁴

Jelentés és nyelv szétválasztása, illetve a „lenni” ige kritikája az apofázis és a dekonstrukció közös törekvése, a nyelv, az ontológia, a pozitív teológia s főleg az ontoteológia kritikája. Jóllehet kép-, bálvány-, retorikaromboló beszéd, „meghaladja a lényeket és a nyelvet; tanúskodik és mégis *marad*”,⁶⁵ azaz folytatja a beszédet. Istenről semmi nem mondatik, ami érvényes volna rá, kivéve a neve. Isten „a nyelv eme alaptalan összeomlásának, végeérhetetlen elsvatagosodásának a neve”.⁶⁶

Derrida azt sem felejtí el, hogy Isten neve az ima beszédhelyzetében, performatív aktusában hangzik fel, az imában, mely az értelmezés „teste”, amikor „Isten istenségét adományként, az adás vágyaként értelmezi”.⁶⁷ Isten neve a hely,⁶⁸ ahol a szó van (hely és szó ugyanaz Silesiusnál), de nem olyan hely, „amiben egy alany vagy tárgy található”.⁶⁹ Ő található bennünk, innen felismerésének s egyúttal felbontásának kétértelmű szükségessége”.⁷⁰

„Az esemény egyszerre benne és rajta marad a nyelven, tehát belül és felszínen, egy nyílt, kiszolgáltatott, azonnal meghaladott, önmagán kívüli fel-

⁶² Uo. 69.

⁶³ Uo. 70.

⁶⁴ Uo. 70.

⁶⁵ Uo. 74.

⁶⁶ Uo. 75.

⁶⁷ Uo. 76.

⁶⁸ Vö. Emmanuel Lévinas (1905–1995) gondolata a transzcendencia etikai helyéről, mely a humanizmus. (EMMANUEL LÉVINAS: *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, Le Livre de Poche, Paris, 1990.

⁶⁹ Vö. Kiv 3,14, ahol alany és állítmány eggyé válik.

⁷⁰ JACQUES DERRIDA: *Kivéve a név*, i. m., 77.

színen”.⁷¹ Az ima személyes eseménye során mintha mindent meg kellene menteni, kivéve a nevet, és el kellene veszíteni a nevet, hogy megmentsük a hordozóját. „Kiejteni, anélkül, hogy kiejtenénk”, „átkelni rajta a másik felé”,⁷² mely egyúttal a negatív teológia parancsa is, meg kell tenni a lehetetlent. A nyelv önmaga elleni haragjának szenvedése heget hagy ott, ahol a lehetetlen történik⁷³.

„Van-e más dolog, mely olvasható volna? Más dolog, mint egy seb nyoma? És más dolog, mely valaha is történt? Ismer-e más meghatározást az eseményre? – Semmi sem olvashatatlანabb ugyanakkor, mint egy seb.”⁷⁴ Derrida a szöveget korábban is nevezi corpusnak. „Logocentrikus” értelmezésben: Isten megjelenése Krisztus, az Ige, ahogyan Krisztus megjelenése lehet az ember élete, szenvedése – itt egészen eckharti gondolatoknál járunk, az *Imago Dei* kiterjesztésénél. A Szentírás, az Ige kiterjesztése az emberi életre, szövegben kibontakozó és értelmezett valóságára, a sebek, a halál a repedés a szövegen, ahol megtorpanunk, nem értünk valamit, kétségbeesünk, magunkra maradunk. Seb a corpuson, ahol Isten kegyelme áttűnhet, felvillanhat az egyetlen Valóság, Jelentés. A negatív teológia e szenvedésben, a nyelv peremén mozog, és lövi ki mindig célt tévesztő nyilait.

A negatív teológiában a görög filozófia, az ontoteológia és a keresztény misztika találkozik. Derrida rámutat, hogy jellemző módon semmilyen más vallásban nincs meg ez a fajta beszéd. Paradox hiperbolaként túllendül a léten, és be is jelenti, ki is kényszeríti a transzcendensre nyílást. Ez a túlsodró mozgás elválasztja a létet és a tudást, egzisztenciát és ismeretet. E szétválasztás a *cogito* törése, „amennyiben nem csupán azt adja tudnom, hogy vagyok, hanem azt is, hogy mi és ki vagyok”.⁷⁵ Ez a modern, Descartes-tal induló filozófia kritikája, mely szerint a szubjektum mint önmaga elégtelensége tárul föl önmaga előtt, tudása, nyelve csak töredékes. A *cogito* törése, azaz lét és megismerés szétválasztottsága, a tökéletes lét megismerhetetlensége érvényes az Isten és köztem lévő kapcsolatra. Az apofatikus beszéd vállalja a radikális kritika és a radikális állítás paradoxonját, felszabadítja a minden tézis szívében rejlő öndestrukciót, keresztülhalad minden doxa felfüggesztésén. Derrida minden filozófiai megnyilatkozásban felismerni véli a negatív teológiát, egyben sosem

⁷¹ Uo. 77.

⁷² Uo. 78.

⁷³ Uo. 78.

⁷⁴ JACQUES DERRIDA: *Kivéve a név*, i. m., 79.

⁷⁵ Uo. 84.

látja megvalósítottnak, hiszen az *alétheia*, az igazság, azaz Isten keresése arra készíti, hogy önmaga túlsó peremére keljen át.

Az apofatikus teológia elkülönül a hagyománytól, a Szentírás szövegétől, minden tekintélytől, az eretnkség aurája veszi körül felforgató marginalitásában. Derridával szemben itt meg kell jegyeznünk, hogy a negatív teológiának megvan a maga bibliai hagyománya, Isten elrejtettségének, ismeretlenségének, sötét felhőbe burkolózottságának képe.⁷⁶ Azonban – ahogy Eckhart mester egzegézisére is jellemző – a misztikus egzegézis sokszor valóban elszakad az addig hagyományos négyes értelmezéstől (betű szerinti, allegorikus, morális és anagógikus értelmezési szintektől), és művelőik saját misztikus inspirációjuk igazolására, illusztrálására alkalmazzák a szentírási részeket.⁷⁷

A semmit nem felejtő, mégis mindentől való elszakadás, elhagyás nélküli elengedés nyugalma, a *Gelassenheit* (higgadság, nyugalom), a derű Eckharttól Heideggerig végigkíséri az apofázis mestereit. A szeretet szükségszerű kenózis: „a megfosztásnak működésben kell maradnia (tehát lemondani a műről), hogy a (szeretett) másik másik maradjon”.⁷⁸ A lehetetlen ott valósul meg, ahol a másik elveszti nevét és mássá lesz,⁷⁹ mivel a név, ahogyan a képi ábrázolás, egyfajta mágikus értelmezésben a hordozóját jeleníti meg. A *Gelassenheit* isteni játékként gyakorlódik bennünk, ennek egyik legjátékosabb része a negatív teológia. Ahol Isten Igéjét kimondja, az két mélység, a tudáson túli hely és a történelem, a kinyilatkoztatás helye. Egymást kizáró utak, a kapcsolatuk épp egymás nélküliségük, egymást kizáró törekvésük. A *Gelassenheit* elhagyottsága nem zárja ki az örömet, hanem megnyitja Isten élvezetének szenvedését.

Derrida arra figyelmeztet, hogy az egyetemes közösség vágya egyfelől az erőszakos fordításra, Bábel építésére hív, másrészt e torony dekonstrukciójára szólít, az apofázisra, mely engedi a másságot önmaga lenni. Ez utóbbi gondolat a posztmodern filozófia nagy témája és fontos törekvése: a másik tisztelete nem más, mint a transzcendencia megőrzése a modernitás kultúrájában.⁸⁰ Ez utóbbi lehet Európa reménye politika, morál, jog terén, az egyetemes béke útja Derrida szerint. A demokrácia örökölt hagyásánál a negatív teológia ketős vágya van jelen: egyrészt mindenkit megértésre vezetni, másrészt meg-

⁷⁶ Vö. Kiv 13,21; Kiv 19,16–18; Mt 17,5; 1Kor 2,9; 1Kor 1,19.28; Mt 17,5.

⁷⁷ Vö. HENRI DE LUBAC: *Exegèse médiévale, Les quatre sens de l'Écriture 1-2*, Édition Mouton, Aubier, 1959, 487–513.

⁷⁸ HENRI DE LUBAC: i. m., 93.

⁷⁹ Eckhartnál ez a birtoklás nélküli, teljes szegénység, elkülönülés (*Abegescheidenheit*), melynek célja az Istenséggel való egységre jutás.

⁸⁰ Vö. EMMANUEL LÉVINAS: *De l'Être à l'Autre*, PUF, Paris, 2006.

őrizni a titkot, melyet csak kevesen értenek jól. „Bizonytalanságban tartja a vágyat, és mindig túl sokat vagy túl keveset mondván, minden alkalommal otthagyja önt, anélkül, hogy valaha is elhagyná”⁸¹ – zárja írását egy apofatikus mondattal „rabbi Rida”⁸² (Derrida).

Derrida az apofatikus, „decentráló” beszédben a filozófia és teológia adekvát nyelvét látja, és egyúttal a másikkal (Istennel, embertárral és embertársakkal) való kapcsolat, a másikhoz való eljutás útját a szövegen keresztül. Nem létezik ugyanis *hors du texte* (szövegen kívül) hely, mégis ez az írása sokat mond a szöveg határain túliról. Arról, Akiről semmi sem állítható, csak a neve, illetve az, hogy a szövegen belül képes nyomokat hagyni. Az ember önmagának mélységében és a történelemben találkozhat e megjelenésekkel. Derrida érdekes módon keresztény nyelvhasználatként írja le, de mégis a magáénak érzi az apofatikus, a nyelv határait meghaladni vágyó törekvést.

A *Kivéve a név vége* felé olvashatjuk: „Comme s’il fallait à la fois sauver le nom et tout sauver fors le nom, sauf le nom, comme s’il fallait perdre le nom pour sauver ce qui porte le nom, ou ce vers quoi l’on se porte au travers du nom.”⁸³ Szabadon fordítva: „Mintha egyszerre kellene megmenteni a nevet és mindent megmenteni a nevet kivéve, kivéve a nevet, mintha el kellene veszíteni a nevet, hogy megmentjük azt, aki a nevet viseli, vagy azt, aki felé megyünk a néven keresztül.”⁸⁴ A központi „sauf/sauve” hangalak három jelentésével játszik Derrida, így kissé dadogva – hasonlóan a mottóbeli Szónokra – mégis (e „posztmodern”, „történelem utáni” korban) „megmenti”, olvasóinak Azt, rámutat Arra, Akit e név, Isten neve jelöl.

ÖSSZEGZÉS

Az apofatikus beszéd Derrida által is kiemelt sajátossága, hogy túlmutat a határon, mégis *marad*. Ez a nyelv *plus d’une* (több mint egy) vonása, a másokra irányultság – ahol a másik Isten vagy a másik ember –, hisz mindig kapcso-

⁸¹ JACQUES DERRIDA: *Kivéve a név*, i. m., 104.

⁸² Reb Rida néven írja alá Derrida a *Violence et Métaphysique: Essai sur la pensée d’Emmanuel Lévinas* (*Revue de Métaphysique et de Morale* 69 [1964] 425–473.) című művét, talán Lévinassal való együttérzése jeléül is.

⁸³ JACQUES DERRIDA: *Sauf le nom*, Galilée, Paris, 2006, 61.

⁸⁴ A francia szöveg játszani engedi a címbeli (Sauf le nom) sauf (‘kivéve’) prepozíciót, mely hangzásban egybeesik a sauf, sauve (‘sértetlen, mentett’) melléknévvvel, illetve egy hangot leszámítva a sauver (‘menteni, megváltani’) ige ragozott alakjával.

latban szólal meg, valakihez való beszédben. Eckhartnál a túllépés után nem maradásról beszélhetünk, hanem megvalósult együtt-létről, sőt, még ennél is többről, unióról. Keresztény hitünk megtestesüléstanában megtörtént a szövet átszakadása: „a templom kárpitja kettéhasadt” (Mt 27,51), megszűnt az Írás „egyeduralma”, megvalósult a jel és jelentés egysége (Rahner szavaival: reálszimbólumként) Krisztusban az ember szeme láttára, az e világ „szövegén” belül. Krisztus, az Ige mint ember a jelentés élő megtestesítője. Halálával átlépett az addig ismeretlen határon, nem itt maradt, hanem visszatért onnan.

A megváltás és feltámadás által megszűnt „szövegbe zártságunk”, a jelentés hozzáférhető a Szentlélek által a Jézus Krisztus adta „értelmezési kóddal” a vele való élő, személyes kapcsolatban, barátságban.⁸⁵ A „centrum”, a struktúra építője megjelent a struktúrában belül. Az eckharti Istenség, Isten legmélyebb valósága, jóllehet az értelem számára nem elérhető, de a lélek számára igen. Az egyesülés után pedig az Istenséggel egyesült lelkű emberben Isten cselekszik és mondja azokat a szavakat, melyekkel életet ad, és építi országát.

⁸⁵ Vö. 1Kor 2,9–15.

A SZÖVEGBEN IDÉZETT ECKHART-MŰVEK
RÖVIDÍTÉSEINEK JEGYZÉKE⁸⁶

Német írások:

- DW *Meister Eckhart. Die deutschen Werke.* Hg. Von Josef Quint im
Auftrage der. Stuttgart ,1936 ff. Bd. 1.
- Pf. FRANZ PFEFFER: *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts. Band 2:*
Meister Eckhart, Leipzig 1857. Neudruck, Göttingen, 1924.
- Q. JOSEF QUINT: *Die Überlieferung der Deutschen Predigten Meister*
Eckeharts, Bonn, 1932.
- QQ. *Meister Eckehart. Deutsche Predigten und Traktate.* Hg. und über-
setzt von Josef Quint. München, 1955.

Latin írások:

- RS AUGUST DANIELS: *Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister*
Eckhart (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie
des Mittelalters, Bd. XXIII, Heft 5.)

Francia írások:

- JL *Les Sermons. Maître Johannes Eckhart.* Éd. Gwendoline Jarczyk,
Pierre-Jean Labarrière. Paris, Albin Michel, 2009.

⁸⁶ Az Ueda által idézett eckharti művek rövidítéseit változtatás nélkül átvettem. Az idézetek feloldását vö. SHIZUTERU UEDA: i. m., 205.

Tisztelettel szólni

Az Istenről való beszéd mód vizsgálata a Codex Neofiti 1 Kiv 1–15,21 szakaszban

SCHNIDER ANIKÓ ANGELIKA OP

Abstract

In my paper, I shall focus on the Aramaic adaptation of the chapters Ex 1–15 of the codex called Neofiti 1. Firstly, I give some general information about the codex itself to situate it in its historical and literal context. Then, I will analyse the narrative of the liberation of Israel from Egypt focusing on its translation techniques and didactic attitude, especially where a special reverential manner of speaking about God appears. I will highlight some features and instruments of the targum's tendency to accentuate the intermediate relations between God's world and humans, such as, the use of the preposition "before" and the verb "to reveal", the avoidance of anthropomorphic expressions and the function of different mediators.

Keywords: *Targum, Neofiti 1, Exodus, mediators, Memra.*

Kulcsszavak: *Targum, Neofiti 1, Kivonulás könyve, közvetítők, Memra.*

I. BEVEZETÉS

Cikkemben a Codex Neofiti 1 arámi Tóra-fordításával foglalkozom, s annak az Exodus 1–15,21 szakaszát¹ vizsgálom, amely elbeszéli az Egyiptomból való ki-

SCHNIDER ANIKÓ ANGELIKA OP domonkos szerzetesnő, a Sapientia Főiskola volt hallgatója, jelenleg a Pápai Biblikus Intézetben licencia képzésen vesz részt; angelika.schnider@domonkosnoverek.hu

¹ A Neofiti-kódexet a továbbiakban egy adott szakaszhoz kapcsolódóan TNeof rövidítéssel jelölöm. A kódex szövegének elemzéséhez a https://digi.vatlib.it/view/MSS_Neofiti.1 oldalon elérhető kéziratot, valamint ALEJANDRO DÍEZ MACHO: *Neophyti 1. Targum Palestinense. MS de la biblioteca vaticana*, vols. 1–5., Consejo Superior de Investigaciones

vonulást, és az azt előkészítő eseményeket. A választott szakasz, bár csekély terjedelmű a kódex egészéhez képest, mégis bepillantást enged annak sajátosságai-ba. Munkámban elsősorban azokra a nyelvi jelenségekre és változtatásokra reflektálok, melyek a bibliai elbeszéléseknek valamilyen új aspektusát emelik ki, különösen is azokra, melyekben megjelenik a törekvés, hogy mélyebb tiszteletet ébresszenek Izrael Istene iránt. Mielőtt azonban a szövegre rátérnék, röviden bemutatom a kódexet, utalva annak keletkezési körülményeire, melyet a kézirat szövetét képező palesztinai targumok rövid, áttekintő ismertetésével vezetek be.

Az elemzés során a targum szövegét tág értelembbe vett fordításként kezellem, amely a Tóra héber szövegével „konfrontálódva” kreatív módon adja vissza a bibliai elbeszéléseket, miközben egyfajta „didaktikus” attitűddel reflektál arra, ami azokban kétértelmű vagy nem érthető. E magyarázó fordítás eredményeként különböző mérvű változtatások, kiegészítések vagy épp elhallgatások jelennek meg a szövegben, melyek a szöveg befogadója számára aktuális és színesebbé teszik azt, különböző szöveg- és exegetikus hagyományokat is meg-szólaltatva.²

Científicas, Madrid – Barcelona, 1968–1979. kiadását használtam. A kiadáshoz lásd még MICHAEL KLEIN: Notes on the Printed Edition of Ms Neofiti 1, in Paul V. M. Flesher (et al.): *Michael Klein on the Targums. Collected Essays 1972–2002*, Brill, Leiden – Boston, 2011, 214–224.

² Az elemzés során tekintetbe vettem más targumokat (Targum Pseudo-Jonathan, Targum Onqelos, Fragmentum-targumok, valamint a kairói geniza töredékei), ókori Bibliafordításokat (például Szeptuaginta, Vulgata, Pesitta) s midrási vagy talmudi szakaszokat is. Ezzel ugyanakkor nem célom a különböző fordítások és írásmagyarázatok közti közvetlen irodalmi függés kimutatása vagy cáfolata, hanem a konkrét nyelvi jelenségeknek egy tágabb, bár korántsem kimerítő kontextusát kívánom felrajzolni. A héber bibliai szövegekhez a KARL ELLIGER – WILHELM RUDOLPH (eds.): *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1997. apparátussal ellátott 5. kiadását használtam. Amennyiben egy bibliai szakasznál másként nincs jelölve, erre utalok. A Septuaginta (LXX), valamint a Vulgata szövegei (Vulg) az ALFRED RAHLFS (ed.): *Septuaginta*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2006. és a ROGER GRAYSON (ed.): *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2007. kiadásokban voltak elérhetők számomra. A Targum Onqelos szövegéhez (TOnq) ALEXANDER SPERBER: *The Pentateuch according to Targum Onkelos*, vol. 1., E. J. Brill, Leiden, 1959. kiadását használtam. A Targum Pseudo-Jonathan (TPs-J), a felhasznált töredékes exodus-targumok (TFrag V [vatikáni kézirat] és P [párizsi kézirat]) és a kairói geniza fragmentumai (TCg) a <http://cal.huc.edu/> oldalon keresztül, a Midrash Rabbah (továbbiakban Gen R, Exod R, Lev R, Num R, Deut R) a https://library.alhatorah.org/?r1=Shemot_Rabbah_1 oldalon, a Talmud vilnai kiadása pedig a <https://>

A szöveg gazdag vonásaiból jelen munkámban az Istenről való sajátos beszédmódot emelem ki, amelynek tárgyalását az istennév használatával kezdem, majd pedig rátérek két kifejezés, a קדם 'előtt' prepozíció, valamint a גל'ige funkciójának bemutatására. Ezt követően közelítek Isten ábrázolásának különböző aspektusaihoz, melynek során rátekintek az Istennel kapcsolatos anti- és antropomorf kifejezőmódokra, illetve a targumokra jellemző közvetítő alakok bemutatására. Az idézett szövegeket saját fordításommal közlöm. A tanulmány kereteire való tekintettel a leginkább releváns szakaszokat helyezem előtérbe, hogy szemléltessem a tárgyalt jelenségeket, ugyanakkor egy-egy témánál a vizsgált fejezetekben megjelenő hasonló szakaszokra rövid utalást teszek.

1.1. *Codex Neofiti 1: egy ókori gyökerű hagyomány letéteményese*

A Neofiti-kódex a palesztinai eredetű Pentateuchus-targumok (Targum Yerushalmi, Targum Eretz Yisrael) szövetébe ágyazódik. A ma ismert palesztinai targumok csoportosításakor kézenfekvőnek tűnik a teljes Tóra-targumok és a töredékes anyag megkülönböztetése.³ A teljes Pentateuchus-targumok közé tartozik a palesztinai gyökerekkel rendelkező, de Babilóniában megszerkesztett TOnq,⁴ valamint a 7–9. században keletkező TPs-J, amely a középkorban ismertté vált az európai közönség számára is.⁵ Ez a targum meglehetősen sok haggadikus kiegészítést tartalmaz, melyeknek bizonyos esetekben ókori gyökerei vannak, s némelyek a Neofiti-kódex szövegében is megjelennek, jóllehet kevésbé kidolgozott, kezdetlegesebb formában. A TPs-J anyaga valószínű-

hebrewbooks.org/shas.aspx?mesechta=1&daf=2&format=pdf weblapon voltak elérhetők számomra.

³ MARTIN McNAMARA: *Targum Neofiti 1. Genesis*, Michael Glazier Book – The Liturgical Press, Collegeville – Minnesota, 1992, 1–7.

⁴ A targum datálása nehézségekbe ütközik. Lásd bővebben MARTIN McNAMARA: *Targum and Testament Revisited*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids – Cambridge, 2010, 255–260.

⁵ Menahem Recanati 13. századi itáliai rabbi említ egy Tóra-targumot, melynek szerzője Jonathan ben Uzziel. Asaria de Rossi, elbeszélése szerint (1573–1575), két azonos példányt is látott, melyek közül az egyik a „Jonathan ben Uzziel Targumja” címet viselte. A szerzősége vonatkozó efféle tulajdonítás a Targum elején olvasható „TY” rövidítés félreértéséből fakadt, melyet „Targum Yerushalmi” helyett úgy oldottak fel, mint „Targum Yehonathan”. Lásd még MICHAEL MAHER: *Targum Pseudo-Jonathan Genesis*, Michael Glazier Book – The Liturgical Press, Collegeville – Minnesota, 1992, 1, 11–13. MARTIN McNAMARA: *Targum and Testament Revisited*, i. m., 260–269. ROGER LE DÉAUT: *Targum du Pentateuque*, vol. 1., Les Éditions du Cerf, Paris, 1978, 29–37.

leg ismert volt a Neofiti-kódexet széljegyzetekkel ellátó írások számára is, akik többször utalnak annak szövegvariánsaira. A teljes Tóra-targumok közé tartozik a Codex Neofiti 1 is, melyet a következő fejezetben részletesebben is bemutatok. A palesztinai targumok közé továbbá egyéb töredékes anyagok is tartoznak, melyek több esetben valamiféle rokonságra utalnak a Neofiti-kódex szövegével.⁶

Bár a kéziratok eltérő korúak, a palesztinai targumi hagyomány gyökerei az ókorig visszanyúlhatnak. A rendelkezésre álló szövegek nyelvezete alapján valószínűsíthető, hogy az 5. század végére már létezhetett egy (vagy több) szilárd írásos hagyomány is.⁷ Így a Neofiti-kódex is sokkal ősbibliai hagyományt őriz,

⁶ A 7. századra datált kairói geniza töredékei a többi Fragmentum-targumhoz képest egy igen eltérő hagyományt képviselnek. A palesztinai Fragmentum-targumok kéziratai meglehetősen széles skálán és bizonytalanul helyezhetők el időben: a 8–14. század közé datálhatók, melyeket között két nagyobb és három kisebb kéziratcsalád különül el. A KLEIN által vizsgált geniza-fragmentumok közt találhatók a Tóra szövegének sorrendjét követő töredékek; ünnepi-liturgikus gyűjtemények a zsinagógai felolvasáshoz; egy adott tórai szakaszhoz kapcsolódó gyűjtemény; a targumokhoz kapcsolódó kiegészítések (*tosafot*); valamint bevezető költemények, melyeket a Tóra-olvasás előtt vagy alatt recitáltak. MARTIN McNAMARA: *Targum Neofiti 1. Genesis*, i. m., 6–7. MARTIN McNAMARA: *New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, Roma, E. Instituto Biblico, 1978, 5–66. SHIRLEY LUND – JULIA A. FOSTER: *Variant Versions of Targumic Traditions within Codex Neofiti 1*, Scholars Press, Missoula, 1977, 1–13. MARTIN McNAMARA: *Targum Neofiti 1. Genesis*, i. m., 10. MARTIN McNAMARA: *Targum and Testament Revisited*, i. m., 269–272, 282–283. PAUL V. M. FLESHER – BRUCE CHILTON: *The Targums. A Critical Introduction*, Brill, Leiden – Boston, 2011, 91–107; 151–166.

⁷ A kutatók a kódex felfedezésekor azt feltételezték, hogy ez a targumi hagyomány, így a TNeof is, az Újszövetség iratai keletkezési korának megfelelő nyelvezetet tükröz, még hozzá a korabeli beszélt arámit, amely igen felkeltette az érdeklődést. Ugyanakkor a kutatások során egyre inkább az ókor kései szakaszára helyezték a palesztinai targumok keletkezési idejét (legkorábban a 2. századra, a Bar Kochba-felkelést követő időszakra). Néhány korai, rabbinikus utalás szintén a palesztinai targum korábbi keletkezésére utalhat. Lásd MARTIN McNAMARA: *Some Early Rabbinic Citations and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, *Rivista degli studi orientali* 41 (1966) 1–15. STEPHEN A. KAUFMAN: *Dating the Language of the Palestinian Targums and their Use in the Study of First Century CE Texts*, in DEREK R. G. BEATTIE – MARTIN McNAMARA (eds.): *The Aramaic Bible. Targums in their Historical Context*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1994, 118–141. PAUL V. M. FLESHER – BRUCE CHILTON: *The Targums*, i. m., 131–150. A palesztinai targumok nyelvezete a talmudi kort, illetve az azt követő állapotokat tükrözi, ugyanakkor a szövegek hordozhatnak jóval korábbi, akár az 1. századig visszanyúló hagyományokat is. A nyelvezet kapcsán lásd a palesztinai targumokban s kifejezetten a Neofiti-kódexben található görög-latin kölcsönszavak jelenségeit: MARTIN McNAMARA: *Targum Neofiti 1. Genesis*, i. m.,

amelyet azonban csak hozzátvetőlegesen lehet datálni. Alejandro Díez Macho véleménye szerint a targum akár már a kereszténység előtti időkben is létezhetett. Ugyanakkor a földrajzi adatok alapján W. F. Albright legkorábban az Kr. u. 2. századra datálta a Neofiti-kódexben megőrzött targumi hagyományt. Rabbi Menahem Kasher véleménye szerint a targum a halakhikus midrások után, de még a Misna megszerkesztése előtti időszakra tehető (1–2. század), bár a targum szóbeli hagyománya, illetve néhány gondolatkör gyökere időben távolabbra is nyúlhat. A legvalószínűbb mégis, hogy a 4–5. századra helyezzük a targum írásbeli formájának kezdeti megjelenését.⁸

1.2. *Codex Neofiti 1: egy középkori kódex*

A Neofiti-kódex a palesztinai Tóra-targumok egy szövegvariánsának középkori, itáliai másolata. A szöveg csaknem a teljes Pentateuchus arámi fordítását tartalmazza, melyből mindössze 30 vers hiányzik vagy rongálódott meg.⁹ A kódexet José María Millás Vallicrosa és Alejandro Díez Macho professzorok fedezték fel a Vatikáni Könyvtárban 1949-ben, katalógusa szerint Onqelos-targumként megjelölve. Alejandro Díez Macho felülvizsgálta a korábbi azonosítást, és megállapította, hogy a 16. század Itáliájában jellemző kvadrát betűkkel írt kézirat a palesztinai targumok szövegtanúja, melyben a Tóra-olvasási ciklus heti rendjének megfelelően a liturgikus szakaszok (*parashot* és *sedarim*) is megjelennek.¹⁰

13–23. A palesztinai targumok ún. szinoptikus szemléletét, illetve annak legitimitását lásd MARTIN McNAMARA: *New Testament and the Palestinian Targum*, i. m., 142–145. PAUL V. M. FLESHER: Mapping the Synoptic Palestinian Targums of the Pentateuch., in DEREK R. G. BEATTIE – MARTIN McNAMARA (eds.): *The Aramaic Bible*, i. m., 247–253. ROGER LE DÉAUT: Jalons pour une histoire d'un manuscrit du Targum palestinien (Neofiti 1), *Biblica* 48 (1967/4) 509–533.

⁸ ALEJANDRO DÍEZ MACHO: *Neophyti 1*, vol. 1., i. m., 56–66, 69–70. MARTIN McNAMARA: *Targum Neofiti 1. Genesis*, i. m., 11–16. CARLOS DEL VALLE: *La Misná*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2011, 8–9. ROGER LE DÉAUT: *Targum du Pentateuque*, vol. 1., i. m., 40–42.

⁹ A vizsgált fejezetekben található lényegesebb kihagyások: TNeof Kiv 1,7; 3,1; 4,28; 7,24; 12,42 versek.

¹⁰ A szövegben két olyan liturgikus szakaszjelölés található, amely a palesztinai hároméves Tóra-olvasási ciklus rendjének felel meg (*sedarim*), amely szintén alátámasztja a kódex palesztinai keletkezését. Lásd MICHAEL KLEIN: The Notation of *Parashot* in Ms Neofiti 1, in Paul V. M. Fleisher (et al.): *Michael Klein on the Targums*, i. m., 209–211. MARTIN McNAMARA, *Targum Neofiti 1. Genesis*, i. m., 9. ALEJANDRO DÍEZ MACHO: *Neophyti 1*, i. m., vol. 1., 29–48.

A *kolophon* tanúsága szerint a munka 1504-ben Rómában készült el, „Maestro Egidio számára, Ádár dicsőséges (לְאָדָר הַנְּהָדָר) hónapjában”. A záradékban az Ádár hónap jelzője az évszámot is jelöli, melynek számértéke $5+50+5+4+200 = 264$. Ez a zsidó időszámítás (*anno mundi*) 5264. évét jelöli, amely a Kr. u. 1504. év. Amennyiben az első ה betűt névelőként vesszük, és nem számjelölő karakterként, úgy az évszám 1499-re módosul.¹¹

A megrendelő, Maestro Egidio valószínűleg Viterbói Egyed (1469–1532), a judaizmus és különösen is a kabbala iránt érdeklődő humanista, Ágoston-rendi szerzetes és általános előjáró 1505 és 1517 között.¹² A kéziratban három főírnok munkája különböztethető meg. A munkát egy bizonyos Menahem irányította: ő írta a kódex záradékát, aki a legfiatalabb írnokként identifikálja magát. Az írnok saját elődjait rabbinak és orvosnak írja le: apja Rabbi Mordekhai, az orvos, nagyapja Rabbi Mózes s dédapja a mindegyikük közt a legkiválóbb és a leginkább tiszteletre méltó, Rabbi Menahem.¹³

¹¹ Lásd még MARTIN McNAMARA: *Targum Neofiti 1. Genesis*, i. m., 8. ETAN LEVINE: A Paleographic Note on the Colophon of MS. Neofiti 1, *Vetus Testamentum* 21 (1971/4) 494–497. SHIRLEY LUND: An Argument for Further Study of the Paleography of Codex Neofiti 1, *Vetus Testamentum* 20 (1970/1) 56–64. MARTIN McNAMARA: The Colophon to Codex Neofiti 1, *JSP* 19 (1999) 147–157, 147–149. MARTIN McNAMARA: *Targum and Testament Revisited*, i. m., 272–280. ALEJANDRO DíEZ MACHO: *Neophyti 1*, vol. 1., i. m., 51–56.

¹² Viterbói Egyedről lásd FRANCIS X. MARTIN: The Writings of Giles of Viterbo, *Augustiniana* 29 (1979) 141–193. EMMA ABBATE: Filologia e Qabbalah. La collezione ebraica di Egidio da Viterbo alla biblioteca Angelica di Roma, *Archivio italiano per la storia della pietà* 26 (2014) 409–446. SANDRO VISMARA: „Una grande figura religiosa del Rinascimento: Egidio da Viterbo, *Biblioteca e Società* 9 (1982) 10–16.

¹³ A *kolophon*ban szereplő nevek: Menahem, Mordekhai, Mózes az olasz Manuele, Angelo, Mosè nevek megfelelői. Az olasz történeti forrásokban található egy bizonyos Manuele, aki 1400 körül volt aktív, s akinek a fia Angelo. Leszármazottjai között egy híres orvos (szintén Manuele) is volt, aki 1500 körül tevékenykedett (a kódex másolója). E család tagjai a római zsidó közösség vezetői között voltak, valamint a pápai udvarban is szolgáltak. Feltételezhetően ez az a család, melyből a Neofiti-kódexet másoló Menahem származott. Ilyen művelt családi háttér mellett feltételezhetően adott volt a kellő apparátus és felkészültség egy, a Neofiti-kódexhez hasonló kézirat létrehozására. A család történetéről lásd MARTIN McNAMARA: The colophon of Codex Neofiti I: the scribe Menahem and the Roman medical family of Manuele, in Carmel McCarthy – John F. Healey (eds.): *Biblical and Near Eastern Essays. Studies in Honour of Kevin J. Cathcart*, T&T Clark International, London – New York, 2004, 154–167. MARTIN McNAMARA: The Colophon to Codex Neofiti 1, i. m., 149–157. McNAMARA: *Targum and Testament Revisited*, i. m., 274–275. ALEJANDRO DíEZ MACHO: *Neophyti 1*, vol. 1., i. m., 49–56. Az írnokokról lásd még

A kódexet bőségesen ellátták széljegyzetekkel és sorközi glosszákkal egyaránt, melyek legalább tíz különböző írnok munkáját feltételezik. A széljegyzetek sok esetben javítják a szöveget, illetve eltérő variánsokat kínálnak, melyek általában más targumokból származnak,¹⁴ ugyanakkor többször találhatók egyszerű szinonimajavaslatok vagy rövidebb kiegészítések is a széljegyzetekben. A sorközi glosszák túlnyomórészt nyelvtani jellegű megjegyzéseket és javításokat kínálnak.¹⁵

A kódexet később, 1587. szeptember 21-én Andrea de Monte, a zsidó művek hivatalos egyházi cenzora, a kollégium egykori professzora halála előtt két nappal ráhagyta Ugo Boncompagnira. A cenzor korrigálta a bálványimádásra tett utalásokat és szakaszokat, melyek keresztényellenes polémiaként hangozhattak volna a 16. századi Itáliában.¹⁶ Ugo Boncompagni más Fragmentum-targumokkal együtt ajándékozta a *Collegium Ecclesiasticum Adolescentium Neophytorum* (más néven *Pia Domus Neophytorum*) intézményének, melynek pecsétje a kéziratban is megtalálható a kollégium utolsó hivatalba lépő rektora, „Ludovicus Canonicus Schüller” neve mellett.¹⁷ A kódex erről az intézményről kapta a nevét, melyet XIII. Gergely 1577. szeptember 1-jén (*Vices Ejus* bulla) hozott létre a III. Pál által 1543. február 19-én (*Illius Qui* bulla) a zsidóságból megtérő katekumenek számára alapított *Domus Catecumenorum Neophytorum*

SHIRLEY LUND: An Argument for Further Study of the Paleography of Codex Neofiti 1, *Vetus Testamentum* 20 (1970/1) 56–64.

¹⁴ Gyakori a megfelelés a Fragmentum-targumok egyes kézírataival, valamint TPs-J s olykor TONq megfelelő szöveghelyeivel. A Genézis könyvében levő részletek gyakran a kairói geniza-töredékekkel, illetve a Fragmentum-targumok vonatkozó részeivel egyeznek meg. Vö. MARTIN McNAMARA: *Targum Neofiti 1. Genesis*, i. m., 44–45.

¹⁵ SHIRLEY LUND – JULIA A. FOSTER: *Variant Versions*, i. m., 14–19. 81–83. ROGER LE DÉAUT: *Targum du Pentateuque*, vol. 1., i. m., 38–42. MARTIN McNAMARA: *Targum and Testament Revisited*, i. m., 279–280.

¹⁶ Valószínűleg Viterbói Egyed maga adta oda a dokumentumot cenzorálás végett Andrea de Monte-nak. ALEJANDRO DÍEZ MACHO: *Neophyti 1*, vol. 1., i. m., 19–20.

¹⁷ A kollégium archívumának 1602. augusztus 22-es feljegyzése említi Ugo Boncompagni (1502–1585) adományait, aki 82 művet adott a Domusnak. Az adományozott könyvek közt a No. 20. tétel: „fogli scritti a mano dove vi é el targumio hierosolomi”, amely valószínűleg a Fragmentum-targumokkal azonosítható. Továbbá a No. 39. tétel: „Aparafasi [Una parafrasi] Caldea sopra al Pentateuco scritta a mano in carta pecora”. Ez utóbbi a Neofiti-kódexszel azonosítható. ROGER LE DÉAUT: Jalons pour une histoire d’un manuscrit du Targum palestinien (Neofiti 1), *Biblica* 48 (1967/4) 515–518. BENJAMIN RICHLER (ed.): *Hebrew Manuscripts in the Vatican Library*, Biblioteca Apostolica Vaticano, Città del Vaticano, 2008, 528–529.

intézmény utódaiként. A kódexet a kollégium bezárásáig itt őrizték, majd pedig 1886-ban Schüller eladta a Vatikáni Könyvtárnak más kéziratokkal és könyvekkel együtt.¹⁸ A kódex erről a lelőhelyről kapta a nevét.¹⁹

2. AZ ISTENRŐL VALÓ BESZÉD

A targumok általános jellemzői között jelennek meg az Izrael Istenének egyetlensége védelmében tett utalások, illetve az Úr transzcendenciájának, az emberi világtól való különbségének hangsúlyozása, valamint emberszerű ábrázolásának kerülése, illetve azok értelmezése. Ez a TNeof Kiv 1–15 szakaszban a szöveg különböző szintjein nyilvánul meg, így a קדק 'előtt' prepozíció, valamint a גל 'feltár' ige használatában, az antropomorf istenábrázolás, illetve cselekvésmód korrekciójában, valamint a közvetítő alakok betoldásában. A Neofiti-kódexben is megjelenik a bibliai szövegben található antropomorfizmusok kerülésének tendenciája a fordítás során, így Isten alakja, jelenléte és cselekvése bizonyos esetekben jóval közvetettebb tapasztalatokban mutatkozik meg.²⁰

¹⁸ MARTIN McNAMARA: *Targum Neofiti 1. Genesis*, i. m., 7–8. Neofiti in Benjamin Richler (ed.): *Hebrew Manuscripts in the Vatican Library*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 2008, 528–565. A Domusról, illetve annak tágabb történelmi kontextusáról lásd KENNETH R. STOW: Conversion, Christian Hebraism, and Hebrew Prayer in the Sixteenth Century, *Hebrew Union College Annual* 47 (1976) 217–236. MOISE OHANA: Prosélytisme et Targum palestinien. Données nouvelles pour la datation de Néofiti 1, *Biblica* 55 (1974) 317–332. MARIELISA ROSSI: Testimonianze di nuclei librari nell'Archivio storico del Vicariato di Roma, in Cristina Cavallaro (ed.): *Scritti in memoria di Raoul Geze*, Vecchiarelli, Roma, 2007, 337–339.

¹⁹ A Neofiti-kódex kézirat a Rabbi Nathan ben Yehiel által, a 11. században összeállított lexikonban (*Arukh*) az ún. palesztinai targumból vett idézetek között jelentős átfedés található, jóllehet vannak eltérések is, amely alapján feltételezhető, hogy R. Nathan ben Yehiel a TNeof kódex szövegével nagymértékben megegyező szöveget használt. Lásd MARTIN McNAMARA: *New Testament and the Palestinian Targum*, i. m., 45–62. Uő: *Targum and Testament Revisited*, i. m., 129–138; 276–279.

²⁰ MARTIN McNAMARA: *Targum and Testament Revisited*, i. m., 141–145. MICHAEL KLEIN: The Translation of Anthropomorphisms and Anthropopathisms in the Targumim, in Paul V. M. Flesher (et al.): *Michael Klein on the Targums*, i. m., 59–75.

2.1. Az istennév használata

A Neofiti-kódex más targumokhoz hasonlóan az istennevek használatán keresztül is próbálja Isten egyetlenségét hangsúlyozni: a héber többesszámú alakban álló אלהים kifejezést ugyanis minden esetben az egyesszámú אלה fordítás követi, amennyiben az Izrael egyetlen Istenére utal. Ezzel is kerülve annak abszurd lehetőségét, hogy a szöveget politeista irányba értelmezzék. Míg az אלה szó jellemzően valamilyen összetételben (vö. *status constructus*ban: „atyátok Istene” vagy „a hébernek Istene” stb., lásd TNeof Kiv 3,6; 3,15.16; 4,5; 5,1; 15,2), illetve suffixummal ellátott alakban jelenik meg (vö. TNeof Kiv 3,18; 4,11; 5,3.8.22; 8,30; 10,25.26; 12,9; 15,2; 22,19), addig azokban az esetekben, amikor a héber szöveg a többesszámú אלהים nevet önmagában állva (*status absolutus*) használja, a TNeof előszeretettel helyettesíti azt a *tetragrammaton* rövidítésével (vö. TNeof Kiv 1,17.20.21; 2,23.24.25; 3,4.6.11.12.13.14.15; 4,16.20; 8,15), amely gyakran kapcsolódik valamiféle közvetettséget kifejező szerkezethez.²¹

Amikor Isten kijelenti nevét Mózesnek, melyet Izrael fiainak is tolmácsolnia kell, a TNeof Kiv 3,14 különös módon jár el fordításában:

ואמר יי למשה אהיה אשר אהיה ואמר כדין תאמר לבני ישראל מן דאמר והוה
עלמא מן שרויא ועתיד למימר ליה הווי ויהווי הוא שלח יתי לוותכון:
És mondta az Úr Mózesnek: Vagyok, aki vagyok. És mondta: Így beszélj Izrael
fiához: Attól, aki szólt és kezdettől fogva lett a mindenség, és ismét mondja neki,
„legyen” és lesz, ő küldött engem hozzátok.

A szent isteni név (אהיה אשר אהיה 'Vagyok, aki vagyok') először fordítás nélkül, héber nyelven jelenik meg az arámi szövegben, ami erős tiszteletet jelez. Ehhez hasonló módon jár el a TOnq és a Pesitta, valamint a szamaritánus targum is. A név ismétlésekor azonban egy betoldás magyarázza a „Vagyok” (אהיה) nevet, amely Isten teremtettségével és tevékenységével alakít ki kapcsolatot,²² és egyértelműbbé teszi Isten nevének jelentését. Ugyanakkor a kiegészítés által a szent névről mondhatni lekerül a hangsúly, s a szöveg befogadója számára

²¹ A TNeof Kiv 4,10.13 versekben az אדני 'Uram' szó helyére kerül a יי rövidítés, a 8,16 versek fordítása pedig a Vulgata latin szövegével harmonizál, ahol szintén a *tetragrammaton* helyére kerülő 'Dominus' kifejezést találhatók.

²² Vö. Tfrag P és V Kiv 3,14. TOnq, a Pesitta és a szamaritánus targum másodjára is fordítás nélkül közli a nevet.

könnyebben megragadható magyarázatra helyeződik át. Így miközben a kiegészítés valami többet tár fel, mégis elfed.²³

Továbbá a Neofiti-kódex az „Én vagyok az Úr” kifejezések fordításában gyakran beszúrja az E/3. személyű הוּא névmást, amely mintegy *copula*ként funkcionál (vö. TNeof 6,2²⁴.6.7.29; 7,5.17; 8,18; 10,2; 12,12; 14,4; 15,26; 16,12; 20,2; 29,46; 31,13). E jellegzetesség, míg a TPs-J és a kairói geniza töredékeinek Exodus-fordításában is mutatkozik, a TOnq szövegéből szinte teljesen hiányzik, amely többnyire a szószerinti אֲנִי kifejezéseket alkalmazza.

2.2. A קדם prepozíció

A TNeof szövegében is megfigyelhető a targumokra általában jellemző קדם ’előtt’ prepozíció gyakori használata. Ennek már a bibliai arámiban is megtalálhatók a nyomai az Isten és az uralkodó tekintély előtti megnyilatkozásokban, megszólalásokban: a prepozíció használatával ugyanis egy „udvarias”, közvetítő tér kerül a beszélők közé. Ez a TNeof Kiv 1–15 fejezeteiben túlnyomó részt az Isten és ember közti viszonyban jelenik meg, s csak néhány esetben az ember-ember közti kommunikációban.²⁵

A קדם prepozíció több helyen beékelődik, amikor a nép vagy annak tagjai aktív alanyként fordulnak Isten felé. Míg ilyen esetekben a textus masoreticus (továbbiakban TM) közvetlen módon írja le az Isten felé történő mozgást (például „Mózes mondta az Úrnak” stb.), addig a Neofiti-kódex – más targumokhoz hasonlóan – ezeket a cselekvéseket „az Úr előtt” (קדם יי) helyezi el.

²³ A vers második széljegyzete egy további szempontot ad hozzá a név jelentéséhez: visszatekint Isten segítő jelenlétére a kivonulás során, amely a jövőbeni támogatás záloga is Izrael fiai számára. Lásd még MARTIN McNAMARA: *New Testament and the Palestinian Targum*, i. m., 97–112. ROGER LE DÉAUT: *Targum du Pentateuque*, vol. 2., i. m., 30. MARTIN McNAMARA – MICHAEL MAHER: *Exodus*, i. m., 19–20. MICHELANGELO PRIOTTO: *Esodo*, Edizioni Paoline, Brescia, 2014, 98–99. NAHUM SARNA: *Exodus*, Jewish Publication Society, Philadelphia – New York, 1991, 17–18.

²⁴ TPs-J Kiv 6,2 vers az אֲנִי הוּא ’én vagyok az Úr’ kijelentést bővítve fordítja, s ezáltal kifejezett módon utal a Kiv 3 fejezetének teofániájára. הוּא אֲנִי הוּא ’És beszélt az Úr Mózesnek, és mondta neki: Én vagyok, aki megnyilatkoztam neked a tövisbokrban, és mondtam neked: Én vagyok az Úr’.

²⁵ Lásd még MICHAEL KLEIN: The Preposition קדם (Before). A Pseudo-Anti-Anthropomorphism in the Targums, in PAUL V. M. FLESHER (et al.): *Michael Klein on the Targums*, i. m., 41–47.

A verbális kommunikáció közvetettsége mutatkozik meg abban, amikor Mózes több alkalommal közvetett módon, az Úr *előtt* szólal meg, amikor Istennel beszél (TNeof Kiv 3,11.13; 4,10; 5,22; 6,11.30). Továbbá a szülő aszszonyok esetében, akik – a Neofiti-kódex Kiv 1,19 vershez tartozó saját kiegészítése szerint – „mennyben levő atyjuk *előtt* kiáltanak” (אינון מצליין קדם אבוהון) (בשמיא),²⁶ a bábák megérkezése előtt.

Az imént említett Istenhez-kiáltás erős liturgikus-kultikus kontextusra utal, amely megjelenik a קדם prepozíció használatában. A TNeof ugyanis a szóbeli közlés mellett a kultikus cselekményeket, így az áldozatbemutatást (általában a קרב 'áldozni' igével, vö. TNeof Kiv 3,18; 5,8.17; 8,4. 8,21.22.23.25; 10,25.26b; 13,15), a szolgálatot (általában a פלה 'szolgálni' igével, vö. TNeof Kiv 3,23; 4,23; 7,16.26; 8,16; 9,1.13; 10,3.7.8.11.24.25.26a; 12,31), a peszach ünnepének megülését (vö. TNeof Kiv 10,7; 12,11.14.27.48; 13,6), az Istenhez kiáltó imádságot és annak különböző formáit (legtöbb esetben a צלי 'kiált', 'imádkozik', 'kér' igével, vö. TNeof Kiv 1,19; 8,4.25.26; 9,28; 9,29.33; 10,17.18.29; 14,10), az éneklő hálaadást (vö. TNeof Kiv 15,1.21) és az istenfélelmet is (א' דחל 'félni' igét használva, vö. TNeof Kiv 1,17.20; 9,20.30; 14,31) úgy írja le, mint amelyek Isten *előtt* valósulnak meg.

A קדם prepozíció megjelenik azokban a leírásokban is, melyek arról tudósítanak, hogy az emberek dolgai ismertté válnak Isten előtt. Így a sanyargatott nép és a szenvedők panasza, sóhaja és kiáltása az Úr színe elé jut ugyan, vagy hallhatóvá válik előtte, de az emberek nem lépnek közvetlen kapcsolatba Istennel. Ennek eszköze egy passzív szerkesztés (például ית קבלתהון 'és panaszkodunk hallatszott Isten előtt'), amely leírás kikerüli, hogy Isten az emberekhez hasonlóan halljon, lásson vagy megismerjen, mégis egyfajta hidat képez a két fél között (vö. TNeof Kiv 2,23.24; 4,31, valamint a גלי 'feltár', 'feltárul' igével TNeof Kiv 2,25; 3,4.7.9; 6,5).

Az istenségtől való távolságvételt fejez ki az Úrra vonatkozó birtokviszony feloldása is, amely Isten dolgait (TM: *status constructus*ban) az „Úr *elől*” (מן-קדם) származóként említ. Ez látható a titokzatos angyal megjelenésénél (TNeof Kiv 4,24), aki az „Úr *elől*” lép színre, a Mózesnek adott bot esetében (TNeof

²⁶ A „mennyben levő atya” kifejezéshez lásd még MARTIN McNAMARA: *Targum and Testament Revisited*, i. m., 177–186. MARTIN McNAMARA – MICHAEL MAHER: *Targum Neofiti 1*, i. m., 13. MARTIN McNAMARA: *Targum Neofiti 1. Genesis*, i. m., 34–35.

Kiv 4,20), illetve a kérésekben gyakran említett Irgalom közvetítő említésekor is (TNeof 4,10), melyek mind „az Úr *elől*” származnak.²⁷

Bizonyos versekben a קדם prepozíció a héber קרא 'találkozni' ige szuffixummal ellátott alakjainak megfelelőjeként jelenik meg. Így a vizsgált fejezetekben Mózes és Áron, valamint a fáraó kapcsán a קדם + ל + megfelelő szuffixum összetételeként: לקדמותך (TNeof Kiv 4,14), קדמותיהן (TNeof Kiv 5,20), לקדמותיה (TNeof Kiv 7,15). Az arámi megoldás, amely Onqelosnál és Pseudo-Jonathannál is megtalálható. Mivel a קדם Isten mellett bizonyos tekintélyes személyekkel kapcsolatban is előfordul, már a Héber Biblia arámi szövegeiben is (például Dán 2,10.11; 6,2.13), illetve a targumok nyelvezetében, ez az emberekkel kapcsolatban is lehet egyfajta udvariassági formula.²⁸

A קדם prepozíció továbbá megjelenik a vizsgált fejezeteken belül olyan esetekben is, amikor a héber szöveg ad alapot annak használatára egyéb határozói szerepekben. Így a קדם prepozíció jelenik meg a לעיני 'előtt' (TNeof Kiv 7,20; 8,22; 9,8); a לפני 'előtt' (TNeof Kiv 4,14.21; 6,11.30; 7,9.10; 8,16.20; 9,10.11; 13,22; 14,2.9.19); továbbá a מאת '-tól', 'elől' (TNeof Kiv 5,20); a מעם 'elől' (TNeof Kiv 10,6.10; 11,8)²⁹; a מפני 'előttem' (TNeof Kiv 10,3) prepozíciók helyett; a TNeof Kiv 12,34.39 versekben pedig a קדם előljárószó időhatározó értelmet vesz fel 'még mielőtt' jelentésben a קדם-עד-לא szerkezetben.

Összességében elmondható, hogy a קדם prepozíció a TNeof Kiv 1–15 fejezetekben, amennyiben az az Isten és az emberek közti viszonyra utal, tudatos jelzése az Úr iránti tiszteletnek, amely az isteni és az emberi világ közti kommunikáció közvetett tapasztalatát teszi élesebbé. Ez a vonás közös más targumok nyelvezetével.

2.3. A גלי ige használata

A גלי 'feltár', 'feltáru' ige használata igen kedvelt a targumok szövegében. A TNeof Kiv 1–15 fejezetekben három alapeset különböztethető meg hasz-

²⁷ Mózes botjának eredetéről és erejéről más targumokban bőséges haggadikus kifejtés fogalmazódik meg. Lásd TPs-J vonatkozó verse, valamint TPs-J Exod 2,21; MTörv 34,12. Vö. Exod R 8,3. Lásd MARTIN McNAMARA – MICHAEL MAHER, *Targum Neofiti 1*, i. m., 23–24. NAHUM SARNA: *Exodus*, i. m., 23.

²⁸ Ugyanakkor e forma háttérében egyfajta rögzült szövegromlás is állhat, hiszen az arámi kifejezés alakjában hasonlít a héber ige szuffigált infinitívuszi alakjára, s az נ valamint az מ, illetve a ו és פ könnyen felcserélhetők.

²⁹ A מאת és a מעם előljárószóknak megfelelően a מן קדם összetétel jelenik meg.

nálatában: 1) Isten feltárja önmagát; 2) Isten feltár, ismertté tesz valamit népe előtt; 3) Isten előtt megnyilatkozik valami.³⁰

A גלי ige Isten megnyilatkozásainak fordításában a נראה 'megjelenik', 'láthatóvá válik' vagy a נקרה 'megjelenik' alakokat helyettesíti. Ezekben az esetekben az arámi fordítás (jellemzően: אַתְּגַלִּי) megfelelően illeszkedik a héber *nifal*-alakokhoz, jóllehet a héber szöveg szinonimavariációja ezáltal eltűnik, s némiképp egysíkúvá válik.³¹ Ezek a megoldások általában más targumokban is megjelennek. E jelenség figyelhető meg Isten Mózes előtti megjelenésének elbeszélésében (TNeof Kiv 3,1.16; 4,1.5), az Úr alakjához szorosan kapcsolódó angyal megnyilatkozásánál (TNeof Kiv 3,2), illetve a TNeof Kiv 5,21 versben, amely a nép elleni büntetést sejtető mózesi kijelentést tartalmazza:

ואמרו להון יתגלי יי עליכון וידון

[Mózes és Áron] mondták: *nyilvánuljon meg* ellenetek az Úr és ítéljen meg titeket.

Hasonló nyelvezet mutatkozik a TNeof Kiv 3,18 és 5,3 versekben: אלהון דע: 'הébernek Istene *megnyilatkozott* nekünk'. E versek amiatt is figyelemre méltók, mivel a גלי itt a héber קרה 'találkozni' ige *nifal*-alakját (így a jelentés módosul: 'megjelenni') helyettesíti. A TPs-J és TOnq is a קרה igéből indulnak ki fordításukban (TPs-J: נקרה, TOnq: אַתְּקַרִּי), ugyanakkor az 5,3 versben a TOnq is a גלי igét használja. Ezekről a megoldásokról eltér a LXX és a Vulgata is, melyek a קרה igét a קרא 'hív' jelentésének megfelelően fordítják a verset: a LXX így egy medio-passzív alakot használ ugyan, de 'hívni' jelentéssel (προσσεκέκληται 'magához hívott'), a Vulgata pedig egyértelműen egy aktív alakot használ (vocavit) mindkét esetben.³²

³⁰ A גלי igéről lásd MICHAEL KLEIN: The Aramaic Targumim. Translation and Interpretation, in Paul V. M. Flesher (et al.): *Michael Klein on the Targums*, i. m., 6–7. Vö. uő: *The translation of anthropomorphisms and anthropopathism in the Targumim*, in i. m., 59–75, 59–62. Az *antropopatizmus* az emberi érzelmek Istennek tulajdonítása. MARTIN McNAMARA: Interpretation of Scripture in the Targumim, in Alan J. Hauser – Duane F. Watson (eds.): *A History of Biblical Interpretation*, i. m., 177–178.

³¹ A LXX általában a látni igéből képzett passzív ὤφθη 'megjelent', 'láthatóvá vált' kifejezést használja, a Vulgata pedig az *apparuit* 'megjelent' igét preferálja.

³² MICHELANGELO PRIOTTO: *Esodo*, i. m., 102. קרה in Francis Brown – Samuel R. Driver – Charles A. Briggs (eds.): *Hebrew and English Lexicon*, Hendrickson, Massachusetts, 2015, 899.

A גלי ige kapcsolódik a *Memra* (lásd 2.5.1. fejezet) alakjához is, amely teret ad Isten önfeltárlkozásának. A TNeof Kiv 6,3 vers ekként olvasható:

ואיתגלית במימרי על אברהם על יצחק ועל יעקב באלה שמיא ברם שמי תקיפא יי
לא אודעת להון:

És én *megnyilatkoztam* *Memrá*mban Ábrahámnak, Izsáknak és Jákobnak mint az
egek Istene, de hatalmas nevemet, יי [Úr], nem adtam tudtul nekik.

A גלי ige a *Memra* közvetítővel kapcsolódva másutt olyan helyzetben jelenik meg, amikor az Úr feltár valamit népének:

TNeof Kiv 3,8:

ואתגלית בממרי למשיזבא יתהון מן ידיהון דמצרייה

Feltártam *Memrá*m által, hogy megmentem őket az egyiptomiak kezéből.

Ebben az esetben nyilvánvaló a tudatos távolságvétel az Isten és ember közti történelem leírásában, amely a TP_s-J és a TON_q szövegében is megjelenik.³³ A TM ennél sokkal közvetlenebb és tömörebb: 'ואֲרַד לְהַצִּילוֹ מִיַּד מִצְרַיִם' és lejttem, hogy megmentsem őt az egyiptomiak kezéből'. A vers problematikáját a ירד 'lejön' mozgást jelentő ige adja, amely Istenre vonatkoztatva – a targumista szemével – túlságosan emberszerűnek tűnhet. Így ahelyett, hogy az arámi fordítás azt írná, hogy Isten lejön népe közé, az Úr szabadító szándékára helyezi a hangsúlyt, amely a *Memra* révén nyilvánul meg. Ezáltal a targum egy sokkal óvatosabb és távolságtartóbb, mégis érthető jelzést ad arról, hogy az Úr népe felé fordul.³⁴

A harmadik esetben valamely, a nép felől induló valóság mutatkozik meg Isten előtt, melyet a גלי ige fejez ki. Ez megfigyelhető a TNeof Kiv 1–15 fejezetekben a nép szenvedésére és szolgaságára vagy az egyiptomiak elnyomására vonatkozóan (TNeof Kiv 2,25; 3,7.9; 4,31), valamint Mózes csipkebokorhoz való közeledésének leírásánál (TNeof Kiv 3,4). Istennel kapcsolatban az érzékszervi látást vagy a közvetlen megismerést kerülendő a גלי ige valamely formája kerül alkalmazásra. Az TNeof Kiv 2,25 abból a szempontból is sajátos, hogy

³³ TP_s-J Kiv 3,8-ban egyaránt a גלי ige jelenik meg a *Memra* mellett, a TON_q szövegében viszont csak a גלי ige használata egyezik a TNeof fordításával.

³⁴ A TNeof Kiv 6,5 vers széljegyzete javítja a קבלתהון דבני ישראל 'meghallottam Izrael fiainak panaszát' verset a קבלתהון דבני ישראל [ית] קדמי גלי 'feltárlt előttem Izrael fiainak panaszát' szokottabb formulájára, amely azon túl, hogy harmonizál, az antropomorf kifejezéstől is távolságot vesz.

nemcsak a látást jelentő igét alakítja át, hanem kiegészíti és értelmezi a hiányosnak tűnő héber verset:

Kiv 2,25:

וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל

és Isten rátekintett Izrael fiaira [...]

TNeof Kiv 2,25:

גְּלִי קֶדֶם יְיָ יֵת שְׁעִבְדוֹהוֹן דְּבְנֵי יִשְׂרָאֵל

Feltárult az Úr előtt Izrael fiainak szolgálása [...]

Így tehát a גְּלִי ige is az isteni és emberi világ közti közvetettséget hangsúlyozza. Ugyanakkor a TNeof e kifejezőmód használatában mégsem maradéktalanul következetes. A TNeof Kiv 1–15 fejezetekben, akár a kódex egészében, Istenről több esetben olvasható, hogy közvetlenül lát, tud vagy hallja a hozzá kiáltó szavakat. A TNeof Kiv 3,9 például két kínálkozó esetből csak egyszer, a vers második felében juttatja érvényre a formulát, de a vers elején megengedi a kifejezőmódot, miszerint Izrael panasa közvetlenül felhatolt Istenhez:³⁵

וּכְדוֹן הָא קְבִלְתָּהוֹן דְּבְנֵי יִשְׂרָאֵל סִלְקַת לוֹוֹתֵי וְאִף גְּלִי קֶדְמֵי יֵת דּוּחְקִיָּה דְּמִצְרַיִם
דְּחִקִין יִתְהוֹן;

És most, íme, Izrael fiainak panasa *felhatolt* hozzám, és *feltárult* előttem az elnyomás, amivel az egyiptomiak nyomorgatják őket.

A TNeof Kiv 6,5 versben csak a széljegyzet használja גְּלִי igét a közvetettség érzékeltetése céljából. A főszövegben olvasható vers szerint azonban Isten közvetlenül hallja Izrael panaszát:³⁶

וּלְחֹד אֲנָא שְׁמַעַת יֵת קְבִלְתָּהוֹן דְּבְנֵי יִשְׂרָאֵל

Meg is *hallottam* Izrael fiainak panaszát [...]

A fentebb említett széljegyzet felfigyel Isten emberszerű ábrázolására, és a semlegesebb és szokványosabb גְּלִי קֶדְמֵי 'feltárult előttem' formulát javasolja, amely kikerüli az antropomorf megfogalmazást. A TOnq egy passzív formulát használva alakítja át a verset (וְאִף קֶדְמֵי שְׁמִיעַ יֵת קְבִילַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל) 'Hallhatóvá vált

³⁵ Vö. TNeof Kiv 3,7.19.

³⁶ A kairói geniza fragmentumai a Neofiti-kódex főszövegéhez hasonló, s a héberrel megegyező fordítást alkalmaznak.

előttem Izrael fiainak panasza'), illetve a TP_s-J is közvetettebb formában fordítja a verset (יְהוָה בְּנֵי יִשְׂרָאֵל [קדמי] ולחוד קימי 'És *előttem van* Izrael fiainak nyomorgatása').³⁷

2.4. Isten testrészei

A targumok gyakran oldják fel azokat a képeket, melyek Istennek testrészeket tulajdonítanak, kerülve ezzel az emberszerű ábrázolást.³⁸ A TNeof arámi szövege a Kiv 3,20 verset úgy alakítja át, hogy a kéz képét megfelelteti a büntetéssel.

Kiv 3,20:

וְשָׁלַחְתִּי אֶת־יָדִי וְהִכִּיתִי אֶת־מִצְרַיִם

És kiküldöm kezemet, és megverem Egyiptomot [...]

TNeof Kiv 3,20:

וְאֶשְׁלַח יָת מַחַת פּוֹרַעַנְתִּי וְאֶקְטֹל יֵת מִצְרַאִי

És kiküldöm *büntetésem csapását*, és megölöm az egyiptomiakat [...]

Ezáltal a szöveg nem pusztán kikerüli az emberszerű istenábrázolás kényes témáját, hanem értelmezi és feloldja az Írás képszerű beszédét is. Jóllehet ez az eljárás mód elterjedt a targumok körében, mégis egyedülálló a Neofiti-targum e konkrét kifejezésmódja, amely annál is inkább figyelemreméltó, hogy egy ismétlődő formuláról van szó. Ugyanez a megfeleltetés található a TNeof Kiv 7,4.5; 9,3.15 versekben is.³⁹ Ez a tendenciózus kifejezésmód, amely elvontabb módon utal az isteni büntetésre, az egyiptomiak elleni csapásokra korlátozódik, így korántsem jut érvényre minden olyan versben, melyben Istennek valamiféle testrésze kerül említésre. Példának okáért a TNeof Kiv 6,1.6⁴⁰; 13,3.9.14.16 versek nem oldják fel a kéz képét, hanem a héber szöveg antropomorf kifeje-

³⁷ A vers talán hiányos, s a TOnq megoldásához hasonlóan a שָׁמִיעַ 'hallott', 'hallható' passzív participiummal kiegészíthető.

³⁸ Az efféle antiantropomorfizmusról lásd MICHAEL KLEIN: The translation of anthropomorphisms and anthropopathism in the Targumim, in Paul V. M. Flesher (et al.): *Michael Klein on the Targums*, i. m., 65–67. MARTIN MCNAMARA: *Targum Neofiti 1. Genesis*, i. m., 33–35.

³⁹ Vö. TP_s-J MTörv 32,23. Lásd még MARTIN MCNAMARA – MICHAEL MAHER: *Targum Neofiti 1*, i. m., 21.

⁴⁰ A TNeof 6,6 vers széljegyzete a héberhez még inkább közelíti a szöveget: באֶדְרַע מְנַטְלָא 'kinyújtott karral'.

zémódját szorosan követve a ביד תקיפא 'erős kézzel' kifejezést használja, hogy Istennek megmentő hatalmát megjelenítse.

A kivonulást lezáró dicsőítő énekben továbbá kifejezetten az olvasható, hogy Isten két keze által építi a Szentélyt:

Kiv 15,17:

תבאמו ותטעמו בְּהָר נִחֲלָתְךָ מִכּוֹן לְשִׁבְתְּךָ פְּעֻלַּת יְהוָה מִקֶּדֶשׁ אֲדָנִי כּוֹנְנֵי יָדֶיךָ:
Beviszed és letelepíted őket örökséged hegyén, amit lakhelyedül készítettél magadnak, a te Szentélyed, Uram, melyet kezed alkotott.

TNeof Kiv 15,17:

תעל יתהוון ותאחסן יתהוון בטור בית-אחסנותך אתר מוזמן בית שכינה לך אתקנת יי
בית-מוקדשך יי תרתין ידך שכללי יתיה:
Felviszed őket, és részt adsz nekik örökséged házának hegyén egy előkészített helyet, Sekhinád házát, melyet magadnak készítettél, Uram, szentséged házát, Uram, *melyet két kezed alkotott meg.*

Ebben az esetben kifejezetten hangsúlyossá válik Isten kezének említése, annál is inkább, hogy míg a TM nem számszerűsíti, a TNeof a „két kéz” számnévi szerkezet használatával még erőteljesebben sugallja Izrael Istenének építőmesterhez hasonló megjelenését.

Isten ígéreteinek megbízhatóságát fejezi ki az eskü, illetve az Úr esküre emelt keze. Jóllehet e kifejezésmód meglehetősen antropomorf, a TNeof szövege e téren mégis megengedőbb. Efféle jelenség található a TNeof Kiv 6,6 versben, ahol az Úr „esküvel mondja [...]” (בשבועה אמר) és tesz ígéretet a nép megmentésére vonatkozóan. Ez esetben az eskü – melyet egyedül a Neofiti-kódex told be – az isteni ígélet bevezetője, illetve biztosítéka.⁴¹ Két verssel később pedig az esküre emelt kéz a megígért országgal kapcsolatban jelenik meg a TNeof Kiv 6,8 versben hasonló funkcióban:

ואעל יתכון לארעא דזקפית ידי בשבועה למתן יתה לאברהם ליצחק וליעקב ואתן
יתיה לכון [ירתו] ואחסנה אנה יי:

És beviszlek titeket arra a földre, *amit illetően esküre emeltem kezem*, hogy azt Ábrahámnak, Izsáknak és Jákobnak adom, és nektek fogom adni örökségként és tulajdonul. Én vagyok az Úr.

⁴¹ Vö. Exod R 6,4; Lev R 23,2 az 1Sám 3,14 esküje kapcsán.

A Neofiti-kódex változata, amely összecseng a 6. vers kiegészítésével, pontosabb értelmet ad a héberben szereplő אֲשֶׁר נִשְׁאַתִּי לְתֶת אֶתָּה 'amit illetően felemeltem kezemet, hogy odaadom' szavaknak. A Neofiti-kódex kiegészítésével párhuzamos a kairói geniza-töredékek változata. TOnq és TPs-J ettől eltérően kihagyja a 'kéz' szó fordítását, és helyette a *Memra*-közvetítőt illeszti be az elbeszélésbe, amely révén az antropomorf kifejezések eltűnnek a versben, s így az sokkal közvetettebbé válik.⁴²

Az esküre emelt jobb kéz a TNeof 15,12 versben, az egyiptomiak vízbe-fúlásakor, a föld és a tenger vitája végén szintén szándéknyilvánítást fejez ki Isten részéről:

מִן־יָד אֲרַכְנָת יַמִּינִךָ יֵי עַל אֶרֶעָא בְּשַׁבּוּעָה בְּשַׁבּוּעָה דְּלִית אַתְּ תַּבַּע יְתְּהוֹן מִנָּה לַעֲלֵמָא
דְּאַתִּי הָא בְּכֵן וּפְתַחַת אֶרֶעָא יְת פּוּמָא וּבִלְעָה יְתְּהוֹן:

Azonnal *esküvel nyújtottad ki jobbodat*, Uram, a föld fölé, hogy nem keresed őket az eljövendő világban. Íme, ez után a föld kinyitotta száját, és elnyelte őket.

A Neofiti-targum az egyiptomiak ellen megnyilvánuló, büntető isteni „kéz” képét magyarázza és alakítja át, mintegy tanítva a szöveg befogadóját, emellett ugyanakkor több utalás található a szövegben, melyekben Isten keze hozza el a szabadulást.

A TNeof Kiv 1–15 fejezetekből hozott példák az antropomorfizmusok kerülésére az ellenpéldákkal együttesen arra utalnak, hogy az efféle „anti-antropomorfizmus” szelektív módon, tanító célzattal jut érvényre elsősorban az egyiptomiakat súlytó büntetés említésekor. Feltűnő, hogy a szövegben az Úr jóakarató cselekvéseinek leírásaiban (népe felé) a kéz képe általában megmarad.

2.5. Isteni közvetítők

Az isteni közvetítő alakok szerepe a különböző targumokban eltérő hangsúllyal van jelen. Ezek a *mediator*-alakok szintén az Istenről való tiszteletteljes beszéd-módnak képezik részét. A TNeof Kiv 1–15 fejezetekben a *Memra*, a *Sekhina*, a *dicsőség*, az *Irgalom*, az *Úr angyala*, illetve a *lélek* jelenik meg.

⁴² A TOnq Kiv 6,8 versben Isten *Memrája* által emeli esküre kezét: וְאֶעֱלֶה יְתְּכֹן לְאֶרֶעָא דְּקִיָּמִית 'És beviszlek titeket a földre, amit én *Memrámban* felemeltem, hogy odaadom'. Vö. még TPs-J Kiv 6,8.

2.5.1. Az Úr Memrája

Az Úr *Memrája* 'beszéde' a vizsgált fejezetekben 1) Isten – általában verbális – megnyilatkozását vagy szándékát közvetíti; 2) az Úr támogató jelenlétének záloga; 3) az isteni ítélet és szabadítás kieszközölője; 4) a teremtetés fénye és eszkatologikus „vezető”.

2.5.1.1. Az isteni megnyilatkozások közvetítője

A *Memra* sok esetben mintegy „Isten szájaként” funkcionál, így kerülve Isten közvetlen jellegű megszólalását.⁴³ Az emberekkel való párbeszédekben gyakran a *Memra* válik a beszélő alannyá, amikor a héber szöveg szerint az Úr szólal meg (ואמר יהוה). Így a TNeof Kiv 3,4 versben nem Isten, hanem a *Memra* szólítja meg Mózeset:⁴⁴

וקרא ליה ממריה דיי מן־גו סניה ואמר ליה משה משה

És szólt neki az Úr *Memrája* a bokorból, és mondta neki: Mózes, Mózes.

A közvetített megszólalásban olykor Isten az alany, aki a *Memra* által szól. A TNeof Kiv 3,17 versben ehhez hasonló jelenség található (ואמרת בממריה 'És mondtam, az ő *Memrája* által'), ahol az Úr megszólalása E/1. személyben áll, míg a *Memrához* kapcsolt birtokos szuffixum E/3. személyben tűnik fel. Amennyiben az eltérés írnoki hiba eredménye, a korrigált változat így hangoznék: 'És mondtam *Memrá*m által'.⁴⁵ Hasonló közvetett megszólalásra tesz utalást a TNeof Kiv 15,2 is a Mózes által megkezdett liturgikus hálaadó énekben, amely az Úr *Memrája* közvetítéséhez köti a szabadítás kijelentését, mellyel visszaül a kivonulás előkészítésének elbeszélésére is (vö. TNeof Kiv 3,8).

TNeof Kiv 15,2:

⁴³ A közvetítő párhuzamba vonható az isteni *Logos* újszövetségi megjelenésével (például János evangéliuma). MIROSLAW S. WRÓBEL: The Gospel According to St. John in the Light of Targum Neofiti 1 to the Book of Genesis, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 9 (2016) 115–130. [https://doi.org/10.12775/BPTh.2016.037] A *Memrá*ról mint közvetítőről lásd MARTIN McNAMARA: *Targum Neofiti 1. Genesis*, i. m., 37–38.

⁴⁴ A széljegyzet az Úr angyalát is említi, a TP_s-J és TOn_q viszont a héber szövegnek megfelelően meghagyja a megszólítást az Úr számára.

⁴⁵ ROGER LE DÉAUT: *Targum du Pentateuque*, vol. 2., i. m., 32–33.

תוקפן ורוב תושבחתן דחיל כל עלמא ייי אמר בממרי והוה לן לפריק אמרין בני
ישראל דן הוא אלהן ונשבחיניה אלה אבהתן ונרוממנה:

Erőnk és hálaadásunk nagysága, akit félni kell minden koron át, az Úr mondta *Memrája* által, és szabadítótá lett számunkra. Izrael fiai ezt mondták: Istenünk ő és mi áldjuk őt, atyáink Istene, és magasztaljuk őt.

A *Memra*-közvetítő sajátos szereppel bír azáltal, hogy az Úr szabadító szándékának tolmácsolójává válik. Ez mutatkozik meg a TNeof Kiv 2,25 versben, amely a TOnq szövegéhez is hasonló kiegészítésben Isten belső gondolatait közli:

וגלי קדם ייי ית שעבודהון דבני ישראל ואמר בממריה למפרוק יתהון
És feltárlt az Úr előtt Izrael fiainak szolgasága, és elmondta *Memrája* által, hogy megváltja őket.⁴⁶

Ebben a versben a „*Memrában* mondani” az isteni szándék nyilvánossá tételének nyelvi kifejezőeszköze, mintegy ’elhatározni’ és ’kijelenteni’ értelemben. Ez a belső dialógus a héber vers tömör וַיִּדַּע אֱלֹהִים ’és Isten ismerte’ szavakat bővíti, amely kifejezés Istennel kapcsolatban a megismerésen túl a gondoskodásra is utalhat (vö. Ter 22,8.14). Hasonlóképpen a már említett Kiv 3,8 vers fordításában is az Úr *Memrája* a feltárt szabadító szándék közvetítője.

2.5.1.2. Isten támogatásának közvetítője

A vizsgált fejezetekben a *Memra* egyfajta megerősítő szerepet tölt be Mózes küldetésének leírásában. A Kiv 3,12 „veled leszek” ígéretének fordításában a *Memra* válik a Mózeset támogató jelenlét közvetítő terévé:

ארום אהויי [ב]ממרי עמד
Íme, veled leszek *Memrá*m által.

Ezzel a vers csökkenti Isten közvetlen beavatkozásának képzetét, s egyben hangsúlyozza az Úr transzcendens voltát. A *Memra* a TNeof Kiv 3,12 versben a

⁴⁶ A vers értelmezését nehezíti, hogy a ’szolgaság’ szó előtt áll a (héber szövegben szereplő אַח prepozíciónak megfelelő) ית tárgyjelölő partikula. Így fenntartható, hogy a vers helyes fordítása: ’És feltárlt az Úr előtt Izrael fiainak szolgaságát, és elmondta *Memrája* által, hogy megváltja őket’. Ez esetben viszont a feltárlás alanya vész homályba. Vö. MARTIN McNAMARA – MICHAEL MAHER: *Targum Neofiti 1*, i. m., 17.

héber אֶנִּי שְׁלַחְתִּיךָ 'Én küldtelek' kifejezések fordításában is megjelenik, melyben a *Memra* a küldés közvetlen alanya: מִמְרִי שְׁלַח יִתֵּךְ 'Memráám küld téged'. Hasonló módon, a *Memra* által valósul meg az isteni segítség Mózes nehézkes és Áron tolmácsoló beszédével kapcsolatban.

TNeof Kiv 4,12:

וּכְדֹן אֶזֶל וְאֵנָּה עִם מִמְרִי אֱהִיָּהּ/הוּי עִם מִמְלֵל פִּמֶךְ

És most menj, és én *Memráám* által szád beszédével leszek.

TNeof Kiv 4,15:

וְאֵנָּה בְּמִימְרֵי אֱהִיָּהּ עִם מִמְלֵל בְּפִמְךָ וְעִם מִמְלֵל פִּמֶה

És én *Memráám* által a te szád beszédével és az ő szája beszédével leszek.

Más kontextusban ugyan, de szintén valamiféle támogató jelenlétre utal a fáraó szájába adott fenyegető „jókívánság” is. A vers szorosan követi a héber szöveget annak kivételével, hogy az „Úr legyen veletek [...]” kifejezést a *Memra*-közvetítővel és egy határozóval (בְּסַעֲדֹכֹן 'segítségetekre') bővíti:

וְאָמַר לְהֹון יְהוֹי כַּעַן מִימְרֵיהָ דִּיִּי עִמְכֹּון בְּסַעֲדֹכֹון כִּד אֲשַׁלַּח יִתְכֹּון וַיֵּת טַפְלֹכֹון חֲמוֹן
אֲרוֹם בִּישְׁתָּא כָּל־קִבִּיל אֲפִיכֹון :

És mondta nekik: Legyen most az Úr *Memrája* veletek, a ti segítségetekre, amikor elküldelek benneteket és gyermekeiteket. Meglássátok! Gonoszság van ugyanis elöttetek.

2.5.1.3. Ítélet és szabadítás közvetítője

A *Memra* több esetben Isten szabadító ágenseként jelenik meg, amely Izrael számára pozitív kimenetellel jár, az egyiptomiak részére viszont veszteséget hoz. A TNeof Kiv 6,7 versének ígéretében a *Memra* a megváltó Isten helyébe lép mint az Úr cselekvésének reménybeli közvetítője, egyszersmind záloga is:

וַיְהוּי מִימְרֵי לִכֹּון לְאֵלֶה פִּרְוֶק

Memráám megváltó Istenetek lesz [...]

A népet kiváltó tevékenység a TNeof Kiv 14,30 versben is kötődik a *Memra*-közvetítőhöz, amely úgy zárja le a tengeren való átkelés eseményének elbeszélését, mint amely a *Memra* által valósult meg:

וּפְרָק וְשִׁיז מִמְרִיָּה דִּיִּי בְיוֹמָא הָהוּא יִתְיַשְׂרָאֵל מִן יִדְיָהוּן דְּמִצְרַיִי וְחִמּוֹן יִשְׂרָאֵל יִתְּ
מִצְרַיִי מִיִּיתִין רַמְיִין עַל גְּ[י] יִמָּא:

És megváltotta és megmentette az Úr *Memrája* azon a napon Izraelt az egyiptomiak kezéből. És Izrael látta a meghalt egyiptomiakat kivette a tenger partjára.

Az utolsó csapás, valamint a tengeren való átkelés elbeszélésében s az azt követő hálaadás szövegében a *Memra* válik az egyiptomi elsőszülöttek meggyilkolásának ágensévé, s ezzel párhuzamosan az izraeliták oltalmazójává. A narratíva bevezetésénél a TNeof Kiv 11,4–5 versekben az Úr *Memrája* az, aki halálos ítélettel nyilvánul meg az egyiptomiak ellen.

(4) ואמר משה כדן אמר יי בפלגא דליליא ממרי מתגלי בגו מצרים: (5) ואתקטל כל בכוריה בארעא דמצרים מן בכורא דפרעה דהוה עתיד למיתב על כורסי מלכותיה עד בכורה דאמההתה די טחנה בתרא-מן רחיא וכל בכורא דבעירא:

(4) És mondta Mózes: Így szól az Úr, éjfélkor *Memráam megnyilvánul* az egyiptomiak között, (5) hogy megölessen Egyiptom földjén minden elsőszülött a fáraó elsőszülöttétől, aki királyi trónján ült volna, a szolgálólány elsőszülöttéig, aki a malom mögött őröl, és az állatok minden elsőszülöttje.

A szakasz nyilvánvalóan kerüli Isten antropomorf megjelenítését, melyet a TM nem rejt véka alá, Istent ugyanis úgy mutatja be, mint aki jár-kele, akár egy ember: *בְּחֶצֶת הַלַּיְלָה אֲנִי יוֹצֵא בְּתוֹךְ מִצְרַיִם*. Éjfélkor kimegyek az egyiptomiak közé'. A mozgást jelentő kifejezést TONq és TPs-J is tompítja a גלי igét alkalmazva, melynek közvetlen alanya az Úr maga (אנא מתגלי 'én megnyilvánulok'). A TNeof ugyanakkor ennél is határozottabb kifejezőmódjában, amely a גלי igét is használja, s a *Memrát* jelöli meg a megnyilvánulás közvetlen alanyaként.⁴⁷

Az Úr *Memrája* az elsőszülöttek csapása elleni oltalom közvetítője is, amely áthalad Egyiptom földjén, és megóvjá a választott népet, ugyanakkor nem engedti a Pusztítóknak, hogy betérjen Izrael fiainak házaiba.

TNeof Kiv 12,12–13:

(21) ואעבר בממרי בארעא דמצרים בלילי פסחא הדין ואקטל כל בכוריה בארעא דמצרים מן בני-אנשא ועד בעירא ובכל טעוותיהון דמצריי אעבד דינין שנין אנא הוא יי: (31) ויהוי אדמה לכון לסימן על בתייה די אנון שריין תמן ואחמי ית אדמיה

⁴⁷ Az 5. vershez tartozó sorközi glossza E/1. személyben olvassa az 'ölni' igét (ואקטל), melynek tárgyakként értelmezi az elsőszülötteket.

ואפסח ואגן במימרי עליכון ולא יהווי בכון מותא מחבל בקטלותי כל בכוריא בארעא
דמצרים:

(12) És *Memrá*m által áthaladok Egyiptom földjén ennek a peszachnak az éjjelén, és megölök minden elsőszülöttet Egyiptom földjén az ember fiaitól az állatig, és az egyiptomiak minden bálványa fölött különböző ítéleteket hozok. Én vagyok az Úr. (13) És a vér jelként lesz számotokra házakon, ahol laktok, és meglátom a vért, elhaladok fölöttetek és megvédelek *Memrá*m által, és nem lesz köztetek a pusztító halál, amikor megölök minden elsőszülöttet Egyiptom földjén.

Az idézett versben a közvetettséget kifejező „*Memrá*mban” fordulat valószínűleg a többi E/1. személyű igékre is mind vonatkozik. A Neofiti-kódexhez hasonlóan a kairói geniza töredékes anyagában is a *Memra* hajtja végre az utolsó csapást. A „különböző ítéletek” kifejezés pedig a TP_s-J változatában részletesen kifejtett haggadikus magyarázatának nyomait viseli, amely négy féle isteni büntetésről ír, melyek során az ítéletvégrehajtó a *Sekhina dicsősége*.⁴⁸ Továbbá szintén a *Memra* büntető szerepét emeli ki a TNeof Kiv 15,1 vers is, amely a zsidókat üldöző egyiptomiak tengerbefúlását énekli meg:

במימרי מתפרע מיניה סוסון ורוכביהון על די אתגאון ורדפו בתר עמא בני ישראל
רמא וטבע יתהון בימא דסוף:

*Memrá*mban megbüntettem lovaikat és szekereiket, mert hatalmaskodtak és üldözőbe vették Izrael fiainak népét, bevetem és eltemetem őket a Sás-tengerbe.

Azáltal, hogy a gyilkos ítélet végrehajtója nem a héber szövegben megjelölt Izrael Istene, hanem egy közvetítő, a szöveg nemcsak a közvetlen isteni beavatkozást kerüli el, hanem a gyilkos isten botrántoztató képét is némiképp korrigálja.

2.5.1.4. A teremtés fénye és a végidők pásztora

A *Memrá*nak a teremtésben és a végidőkben betöltött szerepére reflektál a TNeof Kiv 12,42. A vers egy hosszabb haggadikus betoldást tartalmaz, amely

⁴⁸ Vö. TP_s-J Kiv 12,12–13 elbeszélését, amely az öntött, kő, agyag és fa bálványokhoz más-más ítéletet párosít. Lásd még MARTIN McNAMARA – MICHAEL MAHER: *Targum Neofiti 1*, i. m., 48.

a palesztinai fragmentumokban is megtalálható.⁴⁹ A kiegészítés négy különleges éjszakát említ az elsőszülöttek halála és a kivonulás éjszakájának elbeszélése során, melyek be vannak írva az „Emlékek könyvébe”: 1) (בספר דוכרניא) a fény megteremtése; 2) Izsák feláldozása; 3) az egyiptomi elsőszülöttek halála; 4) a végső megváltás éjjele, amikor Mózes és a Messiás eljönnek, hogy legeltessék a népet. Ezek közül két éjszaka leírásában jelenik meg a *Memra*: az első éjszakán a teremtés fényeként tűnik fel, a negyedik éjjelen pedig a nép eszkatologikus „vezetőjeként”, mint aki Mózes és a Messiás-király nyájai között halad, mintegy egyesítve azokat.

TNeof Kiv 12,42:

ליליא קדמא כד אתגלי יי על עלמא למבריה יתיה הוה עלמא תהו ובהו וחשוכא
פריס על-אפי תהומא וממריה דיי והוה נהורא ונהר וקרא יתה לילי קדמא
[...] ומשה יסוק מן גו מדברא [ומלכא משיחא מן גו רומא] דן ידבר בריש ענא ודין
ידבר בריש ענא ומימריה מדבר ביני תריהון ואינן מדברי כחדא

Az első éjjel, amikor az Úr megnyilvánult a mindenség fölött, hogy megteremtse azt. A mindenség pusztá volt és üres, és sötétség terült el a mélység fölött, és az Úr *Memra*-ja volt a világosság, és világított. És az első éjjelnek nevezte.⁵⁰
[...] (A negyedik éjjel) Mózes pedig feljön a pusztából, [és a Messiás-király a magasságból⁵¹]. Egyik a nyáj elejét vezeti, a másik a nyáj elejét vezeti, és a *Memra* mindkettő között halad, és azok együtt haladnak.⁵²

⁴⁹ Lásd a Fragmentum-targumok vatikáni és nürnbergi kéziratának vonatkozó versét, valamint a párizsi kéziratot a Kiv 15,18 vershez kapcsolódóan. TPs-J is utal ugyan négy átvirrasztott éjszakára, de a Messiást nem említi.

⁵⁰ Az első éjjel leírásában világos az utalás a Ter 1,2a versre, melynek folytatásában „az Úr elől való Irgalom Lelke” (רוח דרחמין מן-קדם יי) jelenik meg.

⁵¹ Más olvasatban מן-גו רומא ‘Rómából’. A TNeof Kiv 12,42 versből a negyedik éjszaka elbeszélésében feltételezhetően írnoki hibából adódóan hiányzik az eljövendő Messiás-királyra tett utalás. Mivel a Fragmentum-targumok kéziratai meglehetősen szoros párhuzamként szolgálnak, a TNeof verséből kimaradt szakasz e szövegtanuk alapján kiegészíthető. Vö. még Sanh 98a., ALEJANDRO DíEZ MACHO: *Neophyti 1*, vol. 1., i. m., vol. 2., 78–79, 9. jegyzetét. ROGER LE DÉAUT: *Targum du Pentateuque*, vol. 2., i. m., 98. MARTIN McNAMARA – MICHAEL MAHER: *Targum Neofiti 1*, i. m., 52.

⁵² Az első „nyáj” kifejezés helyén feltehetően az ענן ‘felhő’ állna helyesen, amint azt a *Biblia Rabbinica* kézírata tartalmazza. ROGER LE DÉAUT: *Targum du Pentateuque*, vol. 2., i. m., 98. MARTIN McNAMARA – MICHAEL MAHER, *Targum Neofiti 1*, i. m., 52.

2.5.1.5. Memra és más mediátorok

A *Memra* olykor felcserélődik a *Sekhina*-közvetítővel, máskor pedig a *Név*-mediátor kapcsolódik hozzá. A TNeof Kiv 4,31 versben a targumista világossá teszi, hogy a nép nem Mózesben hitt és nem előtte borul le, hanem az Úr *Memrájának Nevében*: וְהִימָנוּ עִמָּא בְּשֵׁם מִמְרִיָּה דִּיִּי 'És hitt a nép az Úr *Memrájának Nevében*'. E kifejezésmód párhuzama némi variációval a TNeof Kiv 14,31 vers végén is megtalálható. A שֵׁם מִמְרִיָּה דִּיִּי általában a *tetragrammaton* helyén szerepel kultikus kontextusban, melyre a hódolat igéi, valamint maga a liturgikus tér is utal. A TNeof Kiv 4,27 vers szerint ugyanis Mózes és Áron a „hegyen, az Úr Szentélyében” (בְּטוֹר בֵּית-מוֹקֵדֶשָׁא דִּיִּי) találkoztak, s ezáltal az arámi adaptáció egy új, liturgikus környezetbe helyezi az elbeszélést.

A verbális megnyilvánulások sajátos esete mutatkozik a TNeof Kiv 5,23 versben, ahol a meglehetősen borúlátó megszólalás alanya Mózes, aki az Úr *Memrájának Nevében* beszél a néphez:

וּמִן זִמְנָא דִּאֲתִית לְוֹת פִּרְעָה לְמַמְלֵלָה בְּשֵׁם מִמְרִךְ אַבְאָשׁ לְעִמָּא הָאֲלִין וּמִפְרָק לֹא
פִּרְקִית יִת עִמָּךְ:

Amióta elmentem a fáraóhoz, hogy *Memrád Nevében* beszéljek, ő rosszat tesz ezzel a néppel, és biztosan nem mentetted meg népedet.

Más esetben a *Memra* funkciói hasonlatosak a *Sekhina*-közvetítőjéhez, így a TNeof Kiv 8,18 versben az isteni jelenlét kapcsolódik hozzá:

אֲנָה הוּא יִי דְּמִמְרִי שְׂרִיא שְׂרִי בְּגוֹ אֶרְעָא:

Én vagyok az Úr, akinek a *Memrája a földön lakik*.

Ebben az esetben a *Memra* magára öltött tulajdonságai (lakhely, nép körében való jelenlét) közelítenek a *Sekhina*-közvetítő sajátos jellemzőire. Erre a későbbi széljegyzet is felhívja a figyelmet, kicserélve a közvetítőt: דִּיקָר שְׂכִינָה 'Sekhinájának dicsősége'. Ez az összetétel még inkább „bevett” a targumi irodalomban Istennek az emberek között lakozásának kifejezésére.⁵³

Bár a legtöbb esetben a *Memra* ékelődik be az Isten és az emberek közti megszólalások és események során mint közvetítő, használata a TNeof Kiv 1–15 fejezetekben sem maradéktalanul következetes. Úgy tűnik, a szöveg hagyomány létrejöttékor még nincs egy kikristályosodott, szilárd elv, amely alapján a targu-

⁵³ Ps-J és Onq a lakozás helyett az Úr uralkodására utal a שליט 'uralkodni' igével. A *Sekhina* és a *Memra* szerepe a TNeof Kiv 12,23 vers széljegyzetében is felcserélődik, amely az Úr *Shekinájának dicsősége* helyett a *Memra*-közvetítőt javasolja. Ezzel az olvasattal párhuzamos a kairói geniza-fragmentumok vonatkozó töredéke.

mista mintegy már rögzült formulaként illeszti be a szövegbe a *Memra*-közvetítőt. Bőségesen találunk ugyanis a héber szöveget követő, közvetlen megszólalást is.⁵⁴ A TNeof Kiv 1–15-ben több isteni megszólalás bevezetése sem tartalmazza a *Memrát* vagy más közvetítőt, s annak hiányára gyakran a széljegyzetek hívják fel a figyelmet.⁵⁵ A vizsgált fejezeteket a TP_s-J szövegével párhuzamosan olvasva kitűnik, hogy utóbbi a Neofiti-targumnál sokkal következetesebben alkalmazza a *Memra*-közvetítő beszúrását az isteni megszólalásoknál. Emellett „az Úr *Memrája* (vagy *Memrá*m) segítségére lesz” formula és variációi is sokkal általánosabbak a TONq és TP_s-J szövegeiben.

2.5.2. A Név

A *Név*-közvetítővel kapcsolatban már utaltam arra, hogy a *Memrá*hoz kapcsolódva is megjelenik. Ugyanakkor a *Név* (שם) önmagában állva is helyet kap a Neofiti-kódex szövegében. A TNeof Kiv 6,3 versben a héber szöveggel megegyező módon a név kijelentésére (vö. Kiv 3) vonatkozóan kerül a szövegbe a שם kifejezés.

ואיתגלית במימרי על אברהם על יצחק ועל יעקב באלה שמיא ברם שמי תקיפא יי
לא אודעת להון:

És feltárultam *Memrá*mban Ábrahámnak, Izsáknak és Jákobnak, mint az egek Istene, de hatalmas nevemet, יי [az Úr], nem adtam tudtul nekik.

Ebben az esetben a 'név' kifejezés nem kimondottan isteni mediátorként jelenik meg, ugyanakkor mégis magára vesz valamit az isteni nagyság kifejezéséből azáltal, hogy a héber vershez képest a תקיפא 'erős' jelzővel bővül, amely ez eset-

⁵⁴ Például TNeof Kiv 1,19; 3,5.12.14; 4,2.3.4.6.7.11.20.21.27; 6,10.13.28.29; 7,6.8.10.15.

⁵⁵ Lásd a TNeof Kiv 3,7.15; 4,21.30; 5,1; 6,1.2.26; 7,1.10.13.14.17.19.20.25.26; 8,1.11.16; 9,1.35; 10,1.12.21; 11,4; 12,1.12 (ehelyütt a széljegyzet csak árnyalja a *Memra* megjelenését, melyet már a főszöveg is tartalmaz); 12.28; 13,2.17; 14,10.15.26 széljegyzeteit. A közvetlen cselekvések feloldását a *Memra*-közvetítővel lásd a TNeof Kiv 7,25; 9,4.5.23; 10,13.19.27; 11,3; 12,23 (a *Sekhina*-közvetítő helyett). 27.29.36.42; 13,8.14.17.18; 14,24.28.30 versekhez tartozó széljegyzetek javasolt olvasatait. Továbbá Isten megdicsőülésére utalva a TNeof Kiv 14,4.17 versek széljegyzetei szintén e közvetítőt ékelik be, valamint a TNeof Kiv 13,19 vers jegyzete Isten emlékezete belső mozzanatának alanyaként is az Úr *Memráját* említi, amely „Irgalmának jóságában” valósul meg. Mindemellett a széljegyzetek olyan esetben is használják a *Memra* kifejezést, amikor Isten az emberi cselekvés vagy szándék tárgyává válhatna: lásd például TNeof Kiv 9,15.27.30. E változtatások több esetben a kairói geniza fragmentumaival mutatnak egyezést, például 6,1.2; 7,13.14.

ben egyértelműen isteni attribútum.⁵⁶ TP-s-J az אל שדי istennevet használja, és a *Sekhina*-közvetítőn keresztül mutatja be a kimondhatatlan istennév feltárását.⁵⁷

A *Név* mint Istenre vonatkozó, illetve Istent magát helyettesítő mediátor jelenik meg a TNeof Kiv 6,7 versben is, ahol a népről olvassuk:

ואפרש יתכון לשמי לעם קדישין

Elkülönítelek titeket *nevemnek* szentek népeként.

A *Név* feltételezhetően a לִי 'nekem' szuffixummal ellátott prepozíciót helyettesíti, amely a héber szövegben is szerepel: וְלִקְחָתִי אֶתְכֶם לִי לְעָם 'Népül veszlek titeket magamnak'. Amint látható, az arámi vers hangsúlyozza a közvetettséget Isten és a nép között a *Név*-mediátor beékelésével. A Neofiti-kódex megoldásához hasonló a kairói geniza fragmentumai között is található, mely a שם szót alkalmazza, a néphez pedig hozzákapcsolja a „szentek” kifejezést.⁵⁸ Végül pedig a TNeof 9,16 versben is megjelenik a „szent név”, melyet Izrael népe hirdetni fog. A héber változathoz képest a 'szent' jelző betoldásával némi távolság ékelődik be Isten és az emberi világ közé, s erőteljesebbé válik Izrael Istenének világleftetisége.

2.5.3. A *Sekhina* és a *dicsőség*

A *Sekhina* általában az Úr érzékelhető jelenlétét közvetíti, s ez megjelenik a TNeof Kiv 15,13.17 versekben, melyek az eszkatologikus szentélyhez kapcsolódnak, ahol az Úr lakik és megjelenik. A *Sekhiná*hoz gyakran kapcsolódik a *dicsőség*: így a *Sekhina dicsősége* összetétel az isteni jelenlét ragyogását helyettesíti.⁵⁹ A TNeof Kiv 3 a név kinyilatkoztatásának elbeszélésében a Neofiti-kódex két alkalommal ékeli be az „Úr *Sekhinájának dicsősége*” kifejezéseket. A TNeof 3,1 már a kinyilatkoztatás előtt úgy jelöli meg a Hórebet, „ahol megjelent az

⁵⁶ Lásd TFrag V Kiv 6,3.

⁵⁷ 'És aítáglití lábráhm láיצחק וליעקב באל שדי ושמי יי ברם באפי שכניתי לא איתידעת להון 'És megnyilvánultam Ábrahámnak, Izsáknak és Jákobnak, mint Él Saddai, de nevemet, ' [Úr], *Sekhinám* jelenlétében nem ismerttettem meg számukra.'

⁵⁸ 'És elkülönítelek titeket *nevemnek* szent népként.'

⁵⁹ Lásd még TNeof Ter 35,13; TNeof Kiv 16,7.10; 17,7; 24,10.11.13; 39,43.35; TNeof Lev 9,23; TNeof Szám 10,34; 11,25; 14,9.10.21.42; 16,3.19; 17,7; TNeof MTörv 6,13.16; 31,17; 33,27.

Úr *Sekhinájának dicsősége*” (טורא דאיתגלית עלוי איק[ר] שכינתה דיי)”.⁶⁰ Néhány verssel később, a TNeof Kiv 3,6 versben jelenik meg az Úr *Sekhinájának dicsősége*, amelybe Mózes fél belenézni. Ez esetben is Isten látható megjelenésének leírása helyére kerül a mediátor, s ez nem ad teret annak a nyugtalanító gondolatnak, hogy vajon Mózes közvetlenül látta-e Istent.⁶¹ A TNeof Kiv 3,2 vershez tartozó széljegyzet szerint a csipkebokorban a héber szöveg által említett „Úr angyala” (מלאך יהוה) helyett „az Úr *Sekhinájának dicsősége*” (יקר שכינתה דיי) jelenik meg.⁶²

A TNeof 12,23 a tizedik csapás leírása során a pusztítás funkcióját társítja a *Sekhina dicsőségéhez*:

TNeof Kiv 12,23:

ותעבר איקר שכינתה דיי למשיצא ית מצריי ויחמו ית אדמה על שקופא ועל תרתין מזוזייתא ויפסח ויגן מימריה דיי על תרע אבהתה דבני ישראל ולא יתן רשו למחבלא למיעול לגו בתיכון למחבלה יתכון :

És áthalad az Úr *Sekhinájának dicsősége*, hogy elpusztítsa az egyiptomiakat, és amikor meglátja a vért a szemöldökfán és a két ajtófélfán, kihagyja és védelmet nyújt az Úr *Memrája* Izrael fiainak atyái ajtajában, és nem ad engedélyt a Pusztítónak, hogy betérjen házatokba, és elpusztítson benneteket.

Az elbeszélésben a *Sekhina* és a *Memra* szerepe összemosódik. Az epizód elején a *Memra* által valósult meg az elsőszülötteket sújtó csapás (12–13), itt viszont a *Sekhina dicsősége* veszi át ezt a szerepet, míg a *Memra* védelmezőként jelenik meg a *Pusztítóval* szemben, amelyre a maszoréta szöveg is utalást tesz. A mediátor beékelése az Istennel kapcsolatos „botránykerülés” stratégiájának elemeként is értelmezhető. Ezáltal ugyanis egy isteni küldött feladata a gyilkos ítélet

⁶⁰ TOnq és TPs-J szövegeiben csak a *dicsőség* jelenik meg, anélkül, hogy a *Sekhinához* kapcsolódna.

⁶¹ Kiv 3,6: 'יִרְא מֶהֱבִיט אֶל־הָאֱלֹהִים: 'Mózes [...] félt Istenre tekinteni'. Más fordítások is távolságot ékelnek be Mózes és Isten közé e tekintetben. TOnq Kiv 3,6: 'דְּחִיל מְלֶאסְתְּכָלָא' 'félt attól, hogy felfogja az Úr *dicsőségének* hallását/ragyogását'; Ps-J Kiv 3,6: 'בְּצִית \ בְּזִיו יִקְרָא דִּי' 'félt attól, hogy felfogja az Úr *Sekhinája dicsőségének* hallását'; LXX Kiv 3,6: ἐνώπιον τοῦ θεοῦ 'Isten előtt'; Vulg Kiv 3,6: *audebat aspicere contra Deum* 'Istennel szemben'.

⁶² Lásd MAREK VAŇUŠ: *La Presenza di Dio tra gli uomini. La tradizione della Shekinah in Neofiti e in Matteo*, Gregorian & Biblical Press, Roma, 2015, 75–80; 146–167. A Vulg az angyalközvetítőt is mellőzve a Dominus 'Úr' kifejezést használja.

véghezvitele (a *Sekhina* vagy a *Pusztító*).⁶³ Efféle közvetítő megjelenik TP-s-J vonatkozó versében is, ahol az „Úr dicsősége” (יְקָרָא דִּיִּי) jelenik meg, aki pusztítani indul, s a Neofiti-kódexhez hasonlóan megjelenik a védelmező *Memra* és a *Pusztító angyal*⁶⁴ alakja is. A kairói geniza fragmentumai a 12,23 verssel egybehangzóan e vers elején a *Memrá*hoz kötik a pusztítás tisztjét, valamint a *Pusztító*val szemben nyújtott oltalom kieszközlését is. A TOnq olvasata viszont ettől eltér, amely a héber szöveghez hasonlóan magának az Úrnak tulajdonítja mind a halálosztó tevékenységet, mind az oltalmat.⁶⁵

2.5.4. Az *Irgalom*

Az *Irgalom*-közvetítő (רַחֲמִין) megjelenik az Istennek népe iránti jótéteményeivel kapcsolatban, általában a דָּכַר 'emlékezni' igével összekapcsolódva, valamint az emberek (jellemzően Izrael vezetői) által Istenhez forduló kérésekben. Az első esetre a TNeof Kiv 1–15 fejezetek főszövegében kettő, a jegyzetekben pedig egy eset található, melyek Isten részéről építenek ki kapcsolatot a nép irányába. A Kiv 2,24 vers arámi fordításában Isten az *Irgalom*-közvetítő beékelődése révén az ősatyákkal kötött szövetségre emlékezik. A TNeof 4,31 vers pedig a héber יְקָדַד יְהוָה אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל 'az Úr meglátogatta Izrael népét' helyett használja a דָּכַר 'emlékezni' igét, melyhez az *Irgalom jósága* kapcsolódik: אֲדַכֵּר יִישׂרָאֵל בְּרַחֲמֵי טַבִּייהּ יְת בְּנֵי יִישׂרָאֵל 'Megemlékezett az Úr *irgalmának jóságában* Izrael fiairól'. Az *Irgalom jósága* az előbbihez hasonló kontextusban és formában jelenik meg a TNeof Kiv 13,19 versben is. Továbbá a TNeof Kiv 6,5 versben az *Irgalom* Isten jóakarátú megemlékezésének terévé válik, mely egy E/1. személyű isteni megszólalásban kap helyet, amely a héber maszoretikus szöveg szerint is tartalmazza זָכַר 'emlékezni' igét: ⁶⁶

ולחוד אנא שמעת ית קבלתהון דבני ישראל דמצרייה משעבדין בהון ואדכרית
ברחמין ית קיימי:

⁶³ Vö. TNeof Kiv 4,24–26; 11,4–5; 12,12–13; 15,1 verseket.

⁶⁴ Az „angyal” kifejezés kiegészítés.

⁶⁵ Vö. Exod R 17, 5 szerint is maga az Úr vonul ki az egyiptomiak ellen.

⁶⁶ A TNeof Kiv 3,16 vers fordításához fűzött jegyzet hasonló módon jár el. Az *Irgalom*-közvetítő e helyeken csak a Neofiti-kódexet jellemzi, amely a kézirat más verseiben is hasonló szerepben jelenik meg: TNeof Ter 4,8; 7,16; 8,1; 19,29; 21,1; 31,22; 50,24.25; TNeof Kiv 6,5; 13,19; TNeof MTörv 32,36 (itt az *Irgalom* Isten ítéletének közvetítő eszköze).

Meg is hallottam Izrael fiainak panaszát amiatt, amit az egyiptomiak tesznek velük, és *Irgalmamban* [szó szerint: irgalmakban⁶⁷] *megemlékeztem* szövetségemről.

Érdemes megemlíteni továbbá, hogy a Neofiti-kódex előszeretettel használja az 'emlékezés' igéjét ott, ahol a TM úgy ábrázolja Istent, mint aki meglátogatja Izraelt, hogy megsegítse azt. A targumi változtatás révén viszont Istenhez kevésbé kapcsolódik a látogató úr emberszerű alakja. Jóllehet a דכר ige használata által is egy tevékeny istenkép rajzolódik ki, amennyiben a reflexív igitörzsben Isten akaratlagos megemlékezése s népe iránti jóindulatának felidézése kap hangsúlyt.⁶⁸

Más esetekben ugyanakkor az *Irgalom* az Istenhez forduló kérésekben, megszólításokban tölt be közvetítő szerepet. A TNeof Kiv 4,10.13 versekben Mózes szabadkozásakor küldetésének elfogadása előtt a héber בִּי szócska helyére kerül a kérő formula, amely az Úr elől származó *Irgalom* által szólítja meg az Urat:⁶⁹ בָּבְעוּ בְּרַחֲמֵי מֶן־קִדְמִיךָ 'Kérlek, a tőled származó Irgalom által'. A בָּבְעוּ 'kérlek' kifejezés a TONq és TPs-J szövegeiben is megjelenik, de az *Irgalom* efféle használata ezekben a versekben csak a Neofiti-kódexben található meg, amely az Istenhez fordulás közvetett lehetőségét nyitja meg. Kontextusában igen hasonló eset mutatkozik a TNeof Kiv 5,22 versben is, jóllehet ehelyütt nem a בִּי szócska helyett áll az előbb említett betoldás, amikor Mózes az egyiptomi szolgaság, illetve saját küldetésének látszólagos sikertelensége láttán számonkéri az Urat:

וּחֹזֵר מֹשֶׁה קֵדָם יְיָ וְאָמַר בְּבָעוּ בְּרַחֲמֵי מֶן־קִדְמִיךָ יְיָ לָמָּה כַּעַן אֲבִשְׂאֶשֶׁת לַעֲמָא
הָאֵלֵיין וְלָמָּה כַּעַן שְׁלַחְתָּ יָדִי:

Mózes pedig visszatért az Úr elé, és mondta: *Kérlek, a tőled származó Irgalom által*, miért bánsz most ilyen rosszul ezzel a néppel, és most miért küldtél engem?

⁶⁷ Szuffixum nélkül, többesszámú alakban.

⁶⁸ Lásd még a TNeof Kiv 3,16 verset, ahol a héber פָּקֵד פְּקֻדָּתִי אֶתְכֶם 'bizony meglátogatlak titeket' *figura etymologicá*t tartalmazó szerkezet helyére az arámi יִתְכּוֹן יִדְכֵּר 'bizony megemlékezik rólatok az Úr' kifejezés kerül a változtatással, hogy az E/1. személyben elhangzó mondat E/3. személyben, függő idézetként jelenik meg. MARTIN MCNAMARA – MICHAEL MAHER: *Targum Neofiti 1*, i. m., 5. MARTIN MCNAMARA: *Targum Neofiti 1. Genesis*, i. m., 77.

⁶⁹ A héberben a kérés elején csak a בִּי אֶדְרִי 'kérlek, Uram' szavak állnak. Lásd még TNeof Ter 3,18; 15,2,8; 19,18; 20,4; 22,14; 24,42; 38,25; TNeof Kiv 4,10.13; 5,22; 32,31; TNeof Szám 12,13; TNeof MTörv 3,24; 9,26.

A kérő formula tiszteletteljesebb módon ad hangot Mózes megszólalásának, és közvetetté teszi Isten megszólítását, valamint az azt követő kérdésbe öltöztetett panaszt. Az *Irgalom* e versben is közvetett eredetű, melyre a קדם prepozíció utal.⁷⁰

2.5.5. Az Úr angyala

Közvetítő alakként tűnik fel a TNeof 1–15 szövegében az „Úr angyala” (מלאכא דיי). A kifejezés a Héber Bibliában is megjelenik, s olykor egészen összemosódik az Úr alakjával. A vizsgált fejezetekben az Úr angyalának két említése található. A TNeof Kiv 3,2 versben a héber szöveggel megegyezően az *Úr angyala* nyilatkozik meg az égő csipkebokorban: ואתגלי מלאכא דיי עלי. A TNeof fordítása ez esetben szorosan illeszkedik a héberhez, míg TPs-J identifikálja az angyalt, bár a név olvasata bizonytalan: ואתגלי זגנזאל מלאכא דיי 'és megjelent neki Zagzagel [Zagnazuel?], az *Úr angyala*'.⁷¹ A TNeof vonatkozó széljegyzete viszont átalakítja a fordítást az „Úr *Sekhinájának dicsősége*” beillesztésével, aki a tűzlángokban jelenik meg: יקר שכינתיה דיי עלי בשלהבן אשה 'És megjelent neki az Úr *Sekhinájának dicsősége* tűzlángokban'.⁷²

Az *Úr angyalának* említése a Kiv 4 fejezetében, Mózes fia körülmetélésének elbeszélésében is hangsúlyos, amely ismét egyfajta „botránykerülő” stratégiát is jelez. A Kiv 4,24–26 versek leírják, hogy az Úr találkozik Mózessel, hogy megölje:

(24) ויהי בדרך במלון ויפגשו יהוה ויבקש המיתו: (25) ויהי בדרך במלון ויפגשו יהוה ויבקש המיתו: (26) וירף ממנו אז אמרה חתן דמים למולת:

(24) Útközben történt, az éjjeli szálláson, hogy találkozott vele az Úr, és meg akarta ölni. (25) Cippora pedig fogott egy éles követ, levágta fia előbőrét, és lábához tette, és így szólt: Vérvőlegényem vagy. (26) Akkor eltávozott tőle az Úr. Cippora akkor így szólt: Vérvőlegény, a körülmetélkedés miatt.

A TNeof megoldása több ponton is módosítja az elbeszélést:

⁷⁰ Vö. TCg Kiv 5,22.

⁷¹ Lásd még Deut R 11,10. JOSÉ COSTA: La mort de Moïse dans Deutéronome Rabba et le Midrash Tanhuma, in Denise Aigle – Françoise Briquel-Chatonnet: *Figures de Moïse*, Editions de Boccard, Paris, 2015, 175–200. SZABÓ XAVÉR: Angyalok a korai zsidó pszeudoepigráf irodalomban, in Xeravits Géza – Tamási Balázs – Szabó Xavér (szerk.): *Angyalok az ókortól Szent Tamásig*, L'Harmattan, Budapest, 2011, 105–155, 157. lábjegyzet.

⁷² MARTIN McNAMARA – MICHAEL MAHER: *Targum Neofiti 1*, i. m., 17.

(24) והוה באורחא בבית אבתותה וארע יתיה מלאכא מן-קדם ייי ובעה למקטל יתיה: (25) ונסבת צפרה טנרא וגזרת ית ערלתא דברא וקרבת לרגלוי דמחבלה ואמרת ארום חתנא בעא למגזור וחמוי לא שבק יתיה וכפר כען אדם גזירתה הדא על חובוי דחתניה: (26) וארפי מיניה מלאכא בכדן שבחת צפרה ואמרת מה חביב דם גזירתה הדא דשיזב לחתניה מידא דמלאך מותא:

(24) És történt a szállás felé vezető úton, hogy találkozott vele az *Úr színe előtt való angyal*, és próbálta megölni őt. (25) Cippora pedig fogott egy követ, levágta fia előbőrét, odatette a *Pusztító* lábához és mondta: *Mivel vőlegényem körül akarta metélni (a gyermeket), de apósa nem engedte meg, engeszteljen most e körülmetélés vére ennek a vőlegénynek a bűnei fölött.* (26) És eltávozott tőle az angyal, *Cippora akkor imádkozott és mondta: Milyen kedves ennek a körülmetélkedésnek a vére, ami megmentette a vőlegényt a halál angyalának kezéből.*

Ebben a szakaszban a TNeof próbálja a nehezen érthető szakaszt némiképp megvilágítani. A targum szembetűnő módon kerüli, hogy Isten közvetlen módon, ártó szándékkal jelenjen meg, hiszen az félreértésre adhatna okot, s megbotránkoztató is lehetne az efféle tevékenységet Istennek tulajdonítani. Így a szöveg a 24. versben beékeli az „Úr előtt való angyal” közvetítő alakját, amiről a 25. versben további információként kiderül, hogy ő a „Pusztító” (מחבל),⁷³ vagyis egy olyan lény, akinek kifejezetten az a tiszte, hogy végrehajtsa a halált hozó ítéletet, melyet Mózes a gyermek körülmetélésének mulasztása okán büntetésként vont magára.⁷⁴

Ugyanakkor a botránykerülés kettős, hiszen az arámi szöveg Mózes alakját is felmenti azáltal, hogy kifejti a mulasztás okát és Mózes eredeti készségének szándékát, melyet apósa hiúsított meg. Ezáltal csökkent annak botránya, hogy Izrael vezető alakja önhibájából épp annak elvégzését mulasztotta volna el, ami a szövetség népéhez tartozás lényegi eleme. A felelősség pedig átkerül a midianita Jetróra, s a mulasztás bűnéért Cippora egyszer s mindenkorra engesztelést

⁷³ Vö. TNeof és TPs-J Kiv 12,23.

⁷⁴ TOnq és TPs-J, illetve a LXX is lágyítja a verset azáltal, hogy nem Isten maga, hanem az *Úr angyala* jelenik meg Mózes előtt ártó szándékkal. Lásd még Kiv 5,8; Jub 48,2–3. TPs-J továbbá részletesebben vázolja az eseményeket Mózes másik fiára, Eliezerre is hivatkozva. A Fragmentum-kéziratok változata viszont a Neofiti szövegéhez áll a legközelebb. LAURA M. E. HARE: *The Transformation of Moses. An Exegetical Study of Exodus 4:24–26*, Knox College and Biblical Department, Toronto, 2013, 1–49, 4–5. BERNARD P. ROBINSON: *Zipporah to the Rescue. A Contextual Study of Exodus IV 24–6*, *Vetus Testamentum* 36 (1986) 447–461. [<https://doi.org/10.2307/1518327>]

nyújt és védelmet szerez a gyermek előbőrének levágásával, melyet az angyal lábaihoz közelít.⁷⁵

2.5.6. A lélek

A *lélek* mint közvetítő a TNeof Kiv 2,12 vershez tartozó széljegyzetben jelenik meg. A *prófétaság lelkének* közvetítő-inspiráló alakja eszközli ki Mózes felismerését gyilkossága előtt, amely igazolja tettét.

TNeof Marg1 Kiv 2,12:

[ואסתכיל] ברוח נבואה בעלמא הדין ובעלמא דאתי וחמא והא לית גבר זכאי נפיק
מיניה ומחא ית מיצראה

A *prófétaság lelkében* [belepillantott] ebbe a világba és a jövő világba, és látta: íme, nem lesz belőle igaz ember. És leütötte az egyiptomit.

A széljegyzet a héber כָּה־כֵּה 'ide és oda' ismétlődést magyarázza, melyek a targumista szerint két különböző világra vonatkoznak. A vershez kapcsolódik egy további megjegyzés is, ami a Szentély lelkét helyezi hasonló szerepbe, amely constructus-i alak jelzős szerkezetként, „szent lélek” értelemben is felfogható, s ezáltal egyfajta sugalmazó-kinyilatkoztató közvetítőt idéz fel.⁷⁶

TNeof Marg Kiv 2,12:

[ואסתכיל] משה ברוח קודשא בתריין עלמיא וחמא והא לית גיורא עתיד למקום מן
ההוא מצראה ומחא ית מצראה ושמע יתיה בחלא :

Mózes [belepillantott] a *szent lélekben* a két világba, és látta: íme, nem támad idegen (prozelita) abból az egyiptomiból, és leütötte az egyiptomit és elrejtette a homokban.

⁷⁵ A versben a קרב 'közelít' ige található, amely más kontextusban 'áldozni' jelentést vesz fel, amely összekapcsolódhat a körülmetéléssel, amely a templomi áldozatokra is emlékeztet. A szakaszhoz tartozó különböző ókori fordításokhoz és olvasatokhoz lásd BALOGH CSABA: Miért akarta megölni Isten Mózeset. A veszélyes Isten képzete az Exodus 4,24–26-ban, *Studia Doctorum Theologiae Protestantis* (2020) 7–37, különösen 7–18. Lásd még ROGER LE DÉAUT: *Targum du Pentateuque*, vol. 2., i. m., 38–39.

⁷⁶ A széljegyzet párhuzamos a Tfrag P és V vonatkozó versével is. Vö. b Ned 64b; Exod R 1,29. Lásd még MARTIN McNAMARA: *Targum Neofiti 1. Genesis*, i. m., 38–39.

Mind a két kiegészítésben megjelenik a szándék, hogy bizonyos értelemben Mózes alakját fehérre mossák azáltal, hogy feltárják az elkövetett gyilkosság hátterét.

ÖSSZEGZÉS

Összességében tehát a targum úgy beszél Istenről, hogy egyfelől egyfajta távolságot ékel be az emberi és az isteni közé, akár az emberi ábrázolásoktól és „botrányoktól” mentesítve Izrael Istenét, akár a közvetett kommunikáció és viszony hangsúlyozásával. Jóllehet, a közvetettségre törekvő tendencia erős, amely megfigyelhető a Kiv 1–15 fejezetekben, mégis több helyütt a bibliai elbeszéléshez hasonló istenábrázolás kerül középpontba, melyek Izrael Istenének közvetlenségét szólaltatják meg, és emberi vonásokkal ábrázolják. Isten népe iránti jóakarata kapcsán több, a közvetlenségbe torkolló „határátlépést” is megenged a szöveg (például TNeof Kiv 1,19.20; 7,16.25⁷⁷), míg az idegen egyiptomiakkal szemben meglehetősen következetes a szigorúbb távolságtartás.⁷⁸ Ezen esetekből kiemelkednek az Úr büntető haragjára tett utalások korrekciói, amelyek az isteni igazságszolgáltatást absztraktabb eszközökkel ábrázolják, s a konkrét negatív ítélet végrehajtásakor kerülük a kifejezésmódot, melyek Isten immanens megnyilvánulását sugallják (például a kéz képének használata, a *Memra* közvetítő funkciói, az Úr Angyalának megjelenése).

A targum tehát segítséget ad a nehezen érthető részeknél, tanít, és kiemeli Isten tiszteletét, illetve nagyságát, ugyanakkor ezt nem szélsőséges módon teszi. Így akár egy „patikamérlegen”, egyszerre jelenik meg az Úr mint mindenek fölötti istenség, valamint népe körében lakozó, gondviselő és szabadító Úr.

⁷⁷ TNeof Kiv 7,25 szerint az Úr sújtása gyógyítja meg a folyók vizeit (שבעת יומין מן-בחר) 'Hét nap elteltével, hogy az Úr lesújtotta a folyók vizeit, helyreállította azokat.'). Vö. Exod R 9,12. TPs-J vonatkozó verse a *Memra*-közvetítőt használja a vers második felében a vizek helyreállítására is, míg a TNeof verséhez tartozó széljegyzet is csak a vers elején említi – az egyszeri említés valószínűleg vonatkozik a mondat második felére is.

⁷⁸ A kifejezés más előfordulásait a kódexen belül lásd TNeof 20,21; TNeof MTörv 33,24. Vö. a Fragmentum-targumokkal: TFrag P Ter 21,33; TFrag P Exod 15,12; 17,11; TFrag P és V MTörv 32,6 versével, valamint lásd TPs-J MTörv 28,32. ROGER LE DÉAUT: *Targum du Pentateuque*, vol. 2., i. m., 19. Vö. MARTIN McNAMARA: *Targum and Testament Revisited*, i. m., 177–186. MARTIN McNAMARA: *Interpretation of Scripture in the Targumim*, i. m., 180.

Evagriosz Pontikosz levele Melániához

BAÁN IZSÁK OSB

Abstract

The letters of the so-called desert fathers present a unique source for the study of the spirituality and theology of Egyptian monasticism in the 4th century. The most numerous collection of letters has been preserved under the name of Evagrius of Pontus. The last piece of this *corpus* - available only in ancient Syriac translation and known in the tradition as "*The (Great) Letter to Melania*" - is of particular interest from a dogmatic theological aspect. In this article, we present this early witness of Christian mysticism which is permeated by elements of Neoplatonic philosophy and Origenist theology, and we also provide a first amply annotated Hungarian translation.

Keywords: *Evagrius of Pontus, Christian mysticism, Origenist tradition, natural contemplation, union with God.*

Kulcsszavak: *Evagriosz Pontikosz, keresztény misztika, órigenészi hagyomány, természeti szemlélődés, Istennel való egyesülés.*

A 4. századi egyiptomi sivatag virágzó szerzetesi életéről számos, magyar nyelven is olvasható forrás tudósít. A szent öregek tanulságos történetei, az atyák bölcs mondásai, életrajzaik, valamint a sivatagi körutazást elbeszélő históriák népszerű olvasmányok, melyek a korai szerzetesség gyakorlatának, aszketikus életének, erényeinek, lelki megkülönböztető képességének bemutatásával a lelki életet inspiráló tanítást kínálnak. Ezekben a sivatagi atyákról szóló szövegekben leginkább a bölcsességi hagyományhoz köthető, gyakorlati útmutatást találunk Istenhez vezető utunkkal kapcsolatban.

BAÁN IZSÁK OSB a bakonybéli bencés közösség elöljárója, teológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola tudományos munkatársa. Kutatásainak fő területe a korai szerzetesség irodalma és spiritualitása; baan.izsak@sapientia.hu

Lényegesen kevesebb olyan szöveggel találkozhatunk, amelyeket maguk a hősorszak szerzetesei hagytak ránk, s amelyekben ők maguk osztják meg az olvasóval belső életük rezdüléseit, az imádságról alkotott gondolataikat és a hozzá kapcsolódó, mögötte meghúzódó teológiai gondolkodásukat. Ilyen szövegek a 4. századi Egyiptomból ránk hagyományozott szerzetesi levelek. Közülük kitűnik terjedelmében és teológiai mélységében az a 64 levélből álló gyűjtemény, mely a sivatag teológusának tartott szerzetes, Evagriosz Pontikosz tollából maradt fenn.

Evagriosz fiatal korában a nagy kappadókiai atyák tanítványa volt, majd Nazianzoszi Szent Gergely segítőkjeként részt vett a 381-es Konstantinápolyi Zsinat előkészítésében egy szentföldi kitérő után, ahol Rufinus és Melánia közösségében élt, végül az egyiptomi sivatag, Nitria és Kellia szerzetestelepein vált szerzetessé a két szent Makariosz vezetése alatt. 399-ben bekövetkezett halála előtt élete, tanítása és írásai alapján méltán tartották a monasztikus világban szent és tudós teológus-szerzetesnek.¹

Evagriosz rendszerező elme, aki számos ránk maradt írásában az Istennel való egységtől elszakad lélek visszatérésének útját szakaszokra bontja. A bűnöktől való tisztulás, az erények tanulása, valamint a tudatlanság eloszlátása önmagunk megismerése által a lelki út első lépése, amit *praktikének*, gyakorlati életnek nevez, s amiben az aszketikus gyakorlatokon és a gondolatok és szellemek megkülönböztetésén van a fő hangsúly. A megtisztult, szenvedélyektől szabad lélek készen áll arra, hogy a teremtmények valódi természetét szemlélve ismeretre, közvetett tudásra tegyen szert Istenről és az ő cselekvéséről. Ez a *physiké*, a természeti szemlélődés szakasza. Végül az imádságban és a Szentírás szellemi ismeretében előrehaladott lélek előtt a kegyelem erejéből megnyílnak az út Isten közvetítő nélküli szemlélése felé, amit Evagriosz *theologiának* nevez.

Az evagrioszi misztika egyik kiemelkedően fontos szövege a nevéhez köthető levélgyűjtemény utolsó, 64. darabja, melyet a hagyomány *A Melániához írt (nagy) levél* címen ismer. Egy rövid bevezető után ennek a misztikatörténetben kiemelkedő fontossággal bíró szövegnek a magyar fordítását közöljük magyarul jegyzetekkel.

¹ Evagriosz Pontikosz (345–399) életéről és tanításáról részletes összefoglalás: BAÁN IZSÁK: „*I due occhi dell'anima. L'uso, l'interpretazione e il ruolo della Sacra Scrittura nell'insegnamento di Evagrio Pontico*” (Studia Anselmiana 153), EOS Verlag, St. Ottilien, 2011, 17–62. Magyar nyelven Uő: *Evagriosz Pontikosz a gondolatokról* (Lectio Divina 5.), L'Harmattan, Budapest, 2006, 11–28.

I. A LEVÉL SAJÁTOSSÁGAI

Az evagrioszi levélgyűjtemény záró darabja olyan dogmatikai levél, amelynek görög eredetije a szerzőre vetült eretnokség gyanúja miatt elveszett, s amelynek szír fordítását is mindössze két kézirat őrizte meg. Két, jól elkülöníthető részből áll, az egyik kézirat csak a levél első felét tartalmazza, mely a 31. bekezdésig tart, ezt publikálta Wilhelm Frankenberg 1912-ben.² A másik, később felfedezett kézirat pedig a levél teljes szövegét hozza, s Gösta Vitestam jóvoltából vált hozzáférhetővé 1964-ben.³

A levél címzettje a kéziratban található felirat ellenére szinte biztosan nem Melánia. Evagriosz mindjárt a levél elején és a későbbiekben többször levelezőpartnerét úrnak szólítja (a szírben *mar*, az eredetiben valószínűleg *kyrie*), s nehéz volna azt feltételezni, hogy a szír fordító minden alkalommal tévesztett volna a nőnemű megszólítást tévedésből változtatva hímneműre. Ezenkívül a 64. levél hangvétele a levélgyűjteményben szereplő és valóban Melániához címzett többi levél stílusától merőben eltér, így joggal feltételezhetjük, hogy az Olajfák hegyén élő szerzetesközösség szent életű női vezetője a kéziratba csak utólagos betoldásként került címzettként.

Ha nem őneki, akkor vajon kinek írhatta az egyiptomi sivatag teológusa misztikus-dogmatikai levelét? Gabriel Bunge feltételezése szerint⁴ olyan valakit kell keresnünk, aki Evagriossal szoros barátságban állt, akit a szerző mélyen tisztelt, hasonló gondolkodásúnak és nagy műveltséggel, illetve istenismerettel rendelkező szent embernek tartott. Ráadásul olyan címzettet keresünk, aki a levél megírásakor a levélírótól nagy távolságban élt. Mindezek alapján valószínűsíthető, hogy a valódi címzett Rufinus, Evagriosz régi pártfogója, aki 397-ben végleg elhagyva a Szentföldet Itáliába ment, és ott Órigenész *Peri archónjának* latin fordításába fogott. Ha a feltételezés igaz, akkor a Pontoszi a levelet 398-ban, nem sokkal halála előtt írhatta.

A levél első fele az írásjelek és az olvasás metaforájából kiindulva tanít a közvetett és közvetlen istenismeretről, a szemlélődés útjáról, annak

² WILHELM FRANKENBERG: *Evagrius Ponticus* (AKGWG, Phil.-hist. Klasse, Neue Folge 13.2), Königliche Gesellschaft der Wissenschaftler zu Göttingen, Göttingen, 1912, 610–619.

³ GÖSTA VITESTAM: *Seconde partie du Traité, qui passe sous le nom de 'La grande lettre d'Évagre le Pontique a Mélanie l'Ancienne'*, Regia Societas Humaniorum Litterarum Lundensis, Lund, 1964.

⁴ GABRIEL BUNGE: *Evagrius Pontikos – Briefe aus der Wüste*, Paulinus Verlag, Trier, 1986, 193–200. Evagriosz leveleinek mindmáig egyetlen teljes, modern nyelvű fordítása gazdag jegyzetanyaggal és tanulmánnyal.

szentháromságos aspektusairól, valamint a Teremtő és teremtmények közötti végső, eszkatologikus egység lehetőségéről és annak elővételezéséről az imádságban. A 32. bekezdésben kezdődő második rész sokkal inkább a lelki út első feléről, a megtisztulás és szenvedélyektől való szabadulás témáiról elmélkedik mögé téve mindennek teológiai szóteriológiai hátterét.

Evagriosz úgy mutatkozik be a szövegben, mint egy vérbeli intellektuel, teológiai mélységekre fogékony és finom megkülönböztetésekre képes szerzetes, aki platóni és sztoikus filozófiai műveltségét a Szentírás tanításával próbálja összhangba hozni, s így szeretne válaszolni mestereit, Órigenészt és Nazianzoszi Gergelyt követve a kezdetre és végre, az ember sorsára vonatkozó, legalapvetőbb kérdésekre. A szöveg a 4. században még kiforratlan terminológia miatt – aminek pontos felderítését még a szír fordítás is nehezíti – könnyen félreérthető, magyarázható emanatista kulccsal, s egyértelműen fellelhetők benne olyan, későbbi korban eretneknek bizonyult, Órigenészre visszavezethető tanok, mint a lelkek preegzisztenciája és az *apokatastasis*, a mindennek helyreállításának tanítása.⁵ Ezzel együtt Evagriosz saját magát mindig a nikaiai dogma keretein belül értelmezte, s műveinek kontextusában az első olvasatra meredeknek tűnő kijelentéseit is árnyalni lehet, erre teszünk kísérletet a lábjegyzetekben.⁶

⁵ Az emanatizmus olyan teológiai és filozófia tanok összefoglaló neve, melyek szerint az értelmes lélek a magasabb rendű, isteni természet emanációja, kiáradása a világba, és isteni természete alapján majdan vissza is tér eredetéhez. A patrisztikus korban különböző gnosztikus irányzatok tanítása sorolható ide, ezekkel azonban Evagriosz műveiben nyíltan polemizál. A lélek preegzisztenciája (kettős teremtés) és a Gonoszt is magába foglaló mindennek helyreállítása (*apokatastasis tón pantón*) olyan órigenészre visszavezethető tanítások, melyeket Evagriosz korában még a szent kappadókiai atyák is tanítottak, de amelyeket később, a 6. században az egyház eretnekségnek minősített. Mindkettőre találunk utalást a 64. levél szövegében.

⁶ A jegyzetekben Evagriosz műveire az alábbi rövidítésekkel és szövegkiadások alapján hivatkozunk (szó szerinti idézetek esetében a rövidítéssel, fejezetszámmal és a szövegkiadás oldalszámával, utalás esetében csak a rövidítéssel és fejezetszámmal):

Ep: *Epistulae* (CPG 2437); WILHELM FRANKENBERG: *Evagrius Ponticus* (AKGWG, Phil.-hist. Kl., Neue Folge 13.2), Königliche Gesellschaft der Wissenschaftler zu Göttingen, Göttingen, 1912, 564–610.

Gn: *Gnosticus* (CPG 2431); ANTOINE GUILLAUMONT – CLAIRE GUILLAUMONT (éd.): *Évagre le Pontique. Le Gnostique ou celui qui est devenu digne de la science* (SC 356), Cerf, Paris, 1989.

KG: *Kephalaia Gnostika* (CPG 2432); ANTOINE GUILLAUMONT (éd.): *Les Six Centuries des "Kephalaia Gnostica" d'Évagre le Pontique* (PO 28, 1), Brepols, Tornhout, 1958.

Mon: *Sententiae ad monachos* (CPG 2435); HUGO GRESSMANN (Hrsg.): *Nonnenspiegel und*

Evagriosz szír nyelven fennmaradt levelei – köztük a Melániához írt levél – a 20. század első feléig gyakorlatilag ismeretlenek voltak a görög nyelvű keleti és a nyugati keresztény teológia számára. Publikálásuk után azonban hamar felkeltették a patrisztikával foglalkozó teológusok érdeklődését. A levél különlegességét és fontosságát jól mutatja, hogy a 20. század minden bizonnyal legnagyobb teológusainak számító Karl Rahner és Hans Urs von Balthasar fiatal korukban mindketten külön tanulmányt szántak a Melániához írt levélnek, pontosabban annak, amit a levél akkor elérhető részéből és az Evagriosz-kutatás akkori állásából leszűrhettek az evagrioszi misztikáról. Néhány év különbséggel megfogalmazott véleményük a sivatagi szerzetes tanításáról szöges ellentétben áll egymással: míg Rahner lelkesedik Evagriosz eredeti, kísérletező, intellektuális lelkesége iránt, addig Balthasar odáig megy, hogy a levél szerzője inkább közelít a buddhista tanokhoz, mint a keresztény misztikához.⁷ A cikkek születése óta eltelt évtizedekben sokkal jobban megismertük Evagriosz tanítását, s műveinek egészét tekintve ebben a vitában talán inkább Rahner álláspontja tükrözi a valóságot.

Mönchsspiegel des Euagrios Pontikos, Texte und Untersuchungen 39,4 (1913) 152–165.

Pr: *Practicus (Capitula practica ad Anatolium monachum)* (CPG 2430); ANTOINE GUILLAUMONT – CLAIRE GUILLAUMONT (éd.): *Évagre le Pontique: Traité Pratique ou Le Moine* (SC 170-171), Cerf, Paris, 1971.

Schol in Ps: *Scholia in Psalmos* (CPG 2455) JEAN-BAPTISTE PITRA (éd.): *Origenes in Psalmos* (Analecta Sacra) vol. 2, 444–483, vol. 3, 1–364.

Schol in Prov: *Scholia in Proverbia* (CPG 2458/4) PAUL GÉHIN (éd.): *Évagre le Pontique: Scholies aux Proverbes* (SC 340), Cerf, Paris, 1987.

Az ószövetségi idézeteket a Septuaginta szövege szerint saját fordításban hozzuk, a zsoltárok számozása a hetvenes fordítás számozását követi.

⁷ KARL RAHNER: Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikus, *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 8 (1933) 21–38. HANS URS VON BALTHASAR: Metaphysik und Mystik des Evagrius Pontikus, *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 14 (1939) 31–47.

2. FORDÍTÁS

Szent Evagriosz levele Melániához

1. (1.) Ismeretes előtted, jóságos uram, hogy két ember, akik a köztük lévő nagy távolság miatt egymástól messze vannak – s ilyesmi sok és különféle oknál fogva megeshet –, ha szándékaikat vagy rejtett titkaikat egymással tudatni vagy egymásról megtudni akarják, de úgy, hogy mindehhez ne férhessen hozzá akárki, csak olyanok, akiknek szellemisége az övékhez hasonló, akkor ezt az írás segítségével valósítják meg. Így a messzeségben is közel vannak egymáshoz, a távolságból is látnak és látszanak, hallgatva is beszélnek és hallanak, s még ál-mukban is virrasztanak, mert szándékuk a cselekvésben teljesül. Ha betegek, akkor is egészségesek, s ha ülnek, akkor is szaladnak. Sőt, még azt is állítom, hogy holtukban is élnek, mert az írás nemcsak a jelenvalókat képes megismertetni, hanem a múltat és a jövőt is.

2. Mindezek alapján felismerhető az érzékek összhangja, vagyis az, hogy mind-egyikük megjeleníti saját erejét, s mégis társa helyett működik: A nyelv helyett a kéz beszél, míg a fül helyett a szem hall. A papirusz pedig a szív területét veszi át, mert sorainak barázdáiba fogadja az elvetett szándékot mindazzal a számos más jellegű dologgal együtt, ami segítségére van. Ilyenek például a kifejezésre juttatott jelentések, megkülönböztetések és sajátosságok, amik az írásban megtalálhatók, s amelyekről most nem kell egyenként szólnunk.

3. Ezekben örömet leli, aki jártas az írás ismeretében. Sőt, azt mondom, hogy amikor szükséges, az írás ismerője annak is hasznára van, aki az írást nem ismeri: előbbinek a látása segít, utóbbinak pedig a hallása. A hallás azért nem nagyobb és nem is biztosabb, mint a látás – de az efféle megkülönböztetéseket te magad is ismered.

4. Mindezek láttán ki lenne képes illő módon dicsérni eme ajándék adományozóját? Mert úgy gondolom, hogy az írás sok más adományt felülmúl, hiszen kinyilvánítja adományozója hatalmát, bölcsességét és szeretetét. Láttuk tehát, hogy aki távol van, az társának akarátát a kéznek, az ujjnak, a tollnak, a tintának, a papírnak és a többi kelléknek köszönhetően fogja fel. Aki viszont közel, annak nincs szüksége minderre, hanem vagy száját használja, melynek segítségével a szó és a lélegzet eljut a fülhöz és a szívhez, vagy pedig csak kezét és ujjait, melyek segítségével a szándékot felfogja a szem és a szív. Láthatod tehát, hogy

aki társától távol van, annak a látás van valódi meglegedésére, míg aki közel, annak a hallás.

5. (2.) Mindaz, ami az íráson keresztül történik, jelképe annak, ami a valóságban az Istentől távol lévőkkel történik. Isten ugyanis nagy szeretetében úgy intézte, hogy az emberek, akik távol vannak tőle tisztátalan cselekedeteik miatt, melyek elszakították őket Teremtőjüktől, a teremtmények közvetítésével mégis fogják fel irántuk való szeretetét, és közeledjenek hozzá. A teremtmények tehát mintegy írásjelekként szolgálnak, melyeket Hatalma és Bölcsessége, vagyis Fia és Szentlelke által hozott létre.⁸

6. A teremtményeken keresztül azután már nemcsak az Atyaisten irántuk való szeretetét fogják fel, hanem Hatalmát és Bölcsességét is. Mert ahogyan az, aki egy írást olvas, az írás szépsége mögött nemcsak az író szándékát ismerheti fel, hanem a kéz és az ujj erejét és okosságát is, amely a gondolatokat papírra vetette, ugyanúgy mindaz, aki a teremtményeket okosan szemléli, Teremtőjük szándéka, azaz szeretete mellett felismeri kezét és ujját is.

7. S ha azt kérded, hogyan lehetséges, hogy a kéz és az ujj álljon a Hatalom és Bölcsesség, azaz a Fiú és a Szentlélek helyén, akkor hallgasd az Isten Lelkét, aki ezt mondja: „Az Úr jobbjá művelte a csodát, az Úr jobbjá emelt fel engem” (Zsolt 118,15–16), valamint „dicsőöséges a te jobbod ereje, Uram” (Kiv 15,6) és így tovább. Láthatod tehát, hogy a jobbkezes és a Hatalom a Fiú. A Szentlélekről pedig a Fiú ezt mondta evangéliumában: „Ha viszont az Isten Lelkével űzöm ki a démonokat [...]” (Mt 12,28), míg egy másik evangélistánál azt mondta, hogy „az Isten ujjával” (Lk 11,20). Láthatod, hogy az ujj és a Bölcsesség az Isten Lel-

⁸ Az írás és olvasás részletesen kifejtett allegóriájával Evagriosz az értelmes lélek Istennel való kapcsolatát, Istenhez való visszatérését világítja meg. A szemlélésre (*theória*) képes értelem (*nous*), mely az aszketikus gyakorlatok (*praktiké*) által már bizonyos fokú tisztaságra tett szert, a teremtmények valódi természetét, végső jelentését (*logos*) kezdi el olvasni. A természeti szemlélődés (*physiké theória*), melynek révén az értelem a világban és történelmében jelen lévő logoszok ismeretére jut el, elvezeti a Fiú és a Lélek cselekvésének felismeréséhez, azon keresztül pedig a közvetlen Isten-ismerethez (*theologia*). Az itt kifejtett látás és hallás tehát az órigenészi szellemi érzékek hátterével értelmezendő metaforája az ismeretnek (*gnósis*). A szemlélésre képes értelem természetéről Evagriosznál lásd BAÁN IZSÁK: „A látó lélek”. Értelem (nús) és tudás (gnósis) Evagriosz Pontikosz írásában, in Somorjai Ádám – Barkó Ágoston (szerk.): *Heggyel az ég egybemosódik. Ünnepi kötet Korzenszky Richárd 70. születésnapjára*, Tihanyi Szent Gergely Alapítvány, Tihany, 2011, 411–425. A téma átfogó feldolgozásához (további irodalommal) lásd BUGÁR M. ISTVÁN: A természet szent könyve, in Heidl György – Kendeffy Gábor (szerk.): *Szentírásértelmezés és teremtfelfogás az ókeresztény korban*, Studia Patrum 4, Szent István Társulat, Budapest, 2012, 214–223.

ke. Összefoglalva tehát az Isten keze és ujjja Isten Hatalma és Bölcsessége, vagyis a Fiú és Isten Lelke.⁹

8. (3.) A teremtmények tehát efféle szolgálatot tesznek azoknak, akik Istentől távol vannak, s az ilyenek közül egyesek a látáson, mások a halláson keresztül örvendenek Teremtőjüknek. Akik viszont tisztaságuk és Istennek kedves tetteik révén hozzá közel vannak, azoknak nincs szükségük arra, hogy a teremtmények mint írásjelek segítségével fogják fel Teremtőjük szándékát, hatalmát és bölcsességét. Ők közvetlenül az Igére és a Lélekre, vagyis a kézre és az ujjra hagyatkoznak mindenféle teremtmény közvetítése nélkül.

9. Amikor valaki beszél, szavát nem hallani lélegzete nélkül, lélegzete pedig nem ismerteti meg akarátát a szó nélkül. Aki pedig jelet rajzol, az nem csak az ujjával, keze nélkül teszi, s nem is csak kezével az ujjá nélkül. Ugyanígy az Isten Fia, aki Ige, kéz és Hatalom, nem tesz semmit a Lélek nélkül, aki a Bölcsesség és az ujj. Mert írva van: „Az Úr Igéje alkotta az eget, s szájának lehelete az ég minden hatalmasságát” (Zsolt 32,6).¹⁰ Vagy „az egek hirdetik Isten dicsőségét, s az égbolt zengi kezének műveit” (Zsolt 18,2), és „látom égboltodat, ujjaid alkotását” (Zsolt 8,4). Íme az Ige és a Lélek, s íme a kéz és az ujj is.¹¹

10. S ne kérdezd, hogy miért több ujjról beszéltem, amikor a Lélek egy. Ne engem hallgass, hanem inkább Izajást, aki így szól: „...a bölcsesség lelkét és az értelem lelkét” (Iz 11,2) és így tovább. Vajon emiatt több lélekre kell gondolnunk? Hallottad a prófétát, hallgasd meg Pált is, aki ezt mondja: „az ajándékok többfélék, de a Lélek, aki műveli őket, ugyanaz” (1Kor 12,4).

11. Így tehát a teremtmények helyett, melyek betű gyanánt szolgálnak azoknak, akik távol vannak, s megismertetik velük teremtmőjük szándékát, hatalmát és bölcsességét, maga a Szeretet, a Hatalom és a Bölcsesség van segítségére azok-

⁹ A kéz és ujjak patrisztikus irodalomban gyakran előforduló szimbolikáját Evagriosz is sűrűn használja a zsoltárkommentárokban és a *Gnosztikus fejezetek* c. írásában. A Pontoszi „az Úr jobbja” és az „Úr keze” kifejezéseket másutt következetesen megkülönböztetve magyarázza. Míg előbbi a Logoszt jelenti, utóbbi „az értünk lévő Logoszt”, azaz a kifejezéseket a kappadókiai atyák nyomán a *theologia* és az *oikonomia* összefüggésében értelmezi: „az Úr jobbja” az Istenben kezdettől fogva jelen lévő és működő Logosz, „az Úr keze” pedig az üdvörténetben megtestesült és értünk cselekvő Igét jelenti. Vö. KG II, 12.89.

¹⁰ Evagriosz itt a görög *pneuma* szó kettős jelentésére épít (lélegzet – lélek).

¹¹ Hasonló gondolatmenetet találunk NAZIANZOSZI SZENT GERGELY: *Oratio 31,29*. PAUL GALLAY – MAURICE JOURJON (éd.): *Grégoire de Nazianze: Discours 27-31* (SC 250), Cerf, Paris, 1978, 295–297.

nak, akik közel vannak. Hiszen az ilyenek maguk is tiszta teremtmények, ésszel (*logos*) és értelemmel (*nous*) rendelkeznek, s mint hatalmas és kiváló betűk, ők is világosan hirdetik teremtőjük hatalmát és bölcsességét.

12. Amint ugyanis a Hatalom és a Bölcsesség, azaz a Fiú és a Lélek dicsőséges jelek, melyek által megismerhető az Atya szeretete, ugyanúgy az értelmes lények is betűk, ahogyan már mondtuk, melyek által az Atya Hatalma és Bölcsessége válik ismertté. A Fiú és a Lélek tehát az Atya betűi, s általuk ismerhető meg, míg az értelmes teremtmény olyan betű, melyen keresztül a Fiú és a Lélek válik ismertté, amiatt az ige miatt, hogy „a saját képmásunkra” (Ter 1,26). A látható és test szerinti teremtmény pedig végül a szellemi természet betűjele, amennyiben a látható dolgok a láthatatlanok szimbólumai (vö. Zsid 8,5).

13. Nekünk, akik értelmes teremtmények vagyunk, s bizonyos oknál fogva – amelyről most nem szükséges beszélni – ehhez a látható teremtéshez vagyunk kapcsolva, gondot kell tehát fordítanunk arra, hogy a látható dolgokon keresztül megragadjuk és felfogjuk a láthatatlanokat. Erre azonban képtelenek vagyunk mindaddig, amíg attól is távol vagyunk, hogy maguknak a látható dolgoknak teljes jelentését megismerjük.

14. Mert amint az írásba rejtett valóság elrejtve marad azok számára, akik nem tudják olvasni, bármennyire nézik is, ugyanúgy, akiből hiányzik a látható teremtmények megértése, azok a bennük rejtőző szellemi teremtsést sem tudják felfogni, hiába van a látható a szemük előtt. Aki azonban törekvéseinek és tisztaságának köszönhetően beavatást nyer a látható teremtmények világába, az felismeri, hogy mindannyian ezt az őbennük elrejtett valóságot hirdetik. S amint rájön erre, mindjárt hirdetni kezdi saját felépítésének hatalmát és bölcsességét is,¹² s szüntelen bizonyosságot tesz a felfoghatatlan Szeretet akaratáról, mely ebben a hatalomban és bölcsességben valósul meg.

15. (4.) Azt mondom tehát, hogy amint a test cselekedetei által kinyilvánítja a benne lakó lelket, a lélek pedig rezdüléseinek keresztül az értelmet (*nous*), amely a lélek feje, ugyanúgy az értelem, mely a Szentlélek és az Ige „teste”, kinyilvánítja őket, mint a test a benne lakó lelket.¹³ S ennek az emberi értelemnek a „lelke” (azaz a Szentlélek és az Ige) kinyilvánítja saját „értelmét”, aki az Atya. S amint az értelem a lélek közvetítésével működik a testben, ugyanúgy működik az Atya

¹² Az értelem (*nous*), mely a látható világ szemlélésében felfedezi a létezőkben rejlő értelmet, felismeri a szellemi teremtsést és saját szellemi természetének, „felépítésének” összhangját.

¹³ Vö. KG II,5. Ugyanez a téma Órigenésznél: HENRI CROUZEL: *Virginité et mariage selon Origène*, Desclée de Brouwer, Paris, 1963, 17–24.

is „lelkén”, azaz Szentlelkén és Igéjén keresztül „testében”, ami az emberi értelem.¹⁴

16. Az emberi értelem teste nem tudja, mit tesz az értelem, de az értelem, amely teste az Értelemnek, azaz az Atyának, tudja, mit tesz az ő Értelme, s hogy mit tett és mit fog tenni, mert az összes teremtmény és a teremtés minden rendje közül ő az egyetlen, aki az Atya igazi képmása, és egyedül képes az Atya ismeretének befogadására. Hisz az értelem az írás szerint „megújul a megismerésben annak képmására, aki alkotta” (Kol 3,10).¹⁵

17. Ha pedig a távollévőknek hasznos írásjelek képesek tudatni azt, ami történt, s ami majd történni fog, mennyivel inkább áll az, hogy az Ige és a Lélek tudnak mindent, s közölnek is mindent az emberi értelemmel, mely az ő „testük”. Igazán mondom neked: ezen a helyen sokféle ajtóval találkoztam,¹⁶ melyek tele voltak mindenféle megkülönböztetéssel, de nem akartam ezeket megírni neked, mert nem bízhattam papírra és tintára. Mégpedig azok miatt, akik esetleg belebotlanak ebbe az írásba, s azért sem, mert a papíron az elvetemültek erőszakot követhetnek el, ami miatt egyáltalán nem lehet ráhagyni.¹⁷

18. De amint láthattam, hogy van olyan dolog, amit papír és tinta nem képesek közölni, ugyanígy talán olyan is van, amit a teremtmények, melyek a távollévők számára írásjelek, nem képesek közölni. Ez pedig írójuk akarátának teljessége, azaz saját természete. Ennek közlésére képtelenek, mert egyikük sem írójuk kép-

¹⁴ Evagriosz gondolatmenetét, melyben párhuzamot von a három emberi alkotóelem (test, lélek, értelem) és a Szentháromság személyei között, ihlethette Nazianzoszi Szent Gergely 23. beszéde, ott azonban az értelem (*nous*), logosz és lélek (*pneuma*) hármasáról van szó. Vö. Oratio 23,11.

¹⁵ A bekezdésből úgy tűnhet, mintha az értelem az Atya képmása volna, de ahogyan lentebb látni fogjuk, az emberi értelem a Fiú és a Lélek képmását hordozza, akik egyedül igaz képmásai az Atyának. Az értelem pedig csak közvetett értelemben képmás. Vö. ORIGÉNÉSZ: *De Princ* IV, 4, 9. A mű legújabb kritikai kiadása angol fordítással: JOHN BEHR (ed.): *Origen: On First Principles*, Oxford University Press, Oxford, 2017.

¹⁶ Antoine Guillaumont azt feltételezi, hogy itt ajtó (*thar'e*) helyett ideákról lenne szó (*thar'yatha*). Azonban a kéziratok egyértelműen ajtóról beszélnek. A Mt 7,7 alapján érthető: kopogtatni kell az ismeret ajtaján (evagrioszi kifejezés, *Schol in Ps* 117,20; *Pr Prol* 8), és ajtót nyitnak.

¹⁷ A levél keletkezésének idején már elkezdődött az ún. „első origenista vita”, melynek főszereplői közül többen Evagriosz kapcsolati hálójához tartoztak. A vita során nem volt rendkívüli, hogy leveleket meghamisítottak vagy félkész fordításokat átírtak. Az „íráson elkövetett erőszak” a platóni *Phaidros* második felének gondolatvilágát idézi.

mása. Ezzel szemben az Ige és a Lélek, akik az Atya írásjelei, mindent ismernek, és mindent közölnek, mert nem teremtmények, hanem az Atya *lényegének pontos képmása és valódi visszfénye* (vö. Zsid 1,3; Bölcs 7,26).

19. Ezenkívül az értelem is ismer mindent, mert amint a társához közel lévő ember megismerheti társa teljes akaratát szava és lélegzete által, ugyanígy mindent kinyilvánított neki a mindentudó Ige és a Lélek, melyeknek ő valódi képmása és hasonlósága (vö. Ter 1,26). S ha volna is olyan, amit nem nyilatkoztatott ki neki az Ige és a Lélek, az nem azért van, mert valamit nem tudtak közölni vele, hanem mert akik hallgatnak, nem mindent értenek.¹⁸

20. Az értelem saját „Értelme” révén mindent megért magától.¹⁹ A test pedig nem ismeri még saját természetét sem. A lélek viszont ismeri testének természetét, bár saját természetét nem ismeri. Mert ha megismeri saját természetét, akkor már nem lesz többé lélek, hanem értelem.²⁰

21. (5.) Az értelem pedig saját természetét csakis az Ige és a Lélek által foghatja fel, melyek az ő „Lelkét” képezik. Így aztán amint a test természete csak a benne lakó lélek által ismerhető meg, a lélek pedig nem ismerhető meg teste nélkül, ugyanígy a Fiú és a Lélek sem ismerhető meg, csak az értelmen keresztül, amely az ő „testük”. Az értelem „Lelke” pedig mindig, „teste” nélkül is ismeri az értelem „Értelmét”, mert „Értelmével”, azaz az Atyával egylényegű.²¹

¹⁸ A „végtelen nemtudás (*aperantos agnósia*)” evagrioszi gondolata jelenik itt meg: A teremtetett létezők szemléléséből fakadó ismeret véges, mivel maga a világ is az. Egyedül csak a Szentháromság ismerete végtelen, mert egyedül ő a lényegi Bölcsesség, a teremtmények csak hordozzák magukban a „sokszínű bölcsességet”. Az emberi értelem természeténél fogva képes Isten lényegi ismeretének befogadására (*dektikos*), ami végtelen tudás, azonban ezt a befogadást mint véges teremtmény gyakorolja, s ezért a befogadás folyamata s ezzel együtt viszonylagos tudatlansága is végtelen. A gondolat legismertebb képviselője az egyházatyák közül Nüsszai Szent Gergely, akivel Evagriosz kapcsolatban állhatott.

¹⁹ Vagyis az emberi értelmet az Atya mint nagybetűs „Értelem” képessé teszi az isteni természet befogadására, amint azt a következő bekezdés bővebben kifejti.

²⁰ Utalás az eszkatologikus állapotra, melyben az értelemben (*nous*) az összetett emberi létező egységbe forr. Vö. KG II,29.

²¹ Az értelem mint test Lelke, azaz a Fiú és a Szentlélek egylényegű (*barth kyana*, gör. *homousios*) az Atyával, miközben ugyanez az egylényegűség nem állítható az emberi *nous* és Isten vonatkozásában, elejét véve ezzel mindenféle emanatizmusnak (mintha az emberi értelem az isteni természet kiáradása és azzal egylényegű lenne).

22. És amint lesz idő, amikor megszűnnek a nevek és a számok a test, a lélek és az értelem között, mert az előbbieket felemelik az értelem rangjára amiatt az ige miatt, hogy „add, hogy egyek legyenek bennünk, amint én és te egyek vagyunk (Jn 17,21–22),”²² ugyanúgy lesz idő, amikor megszűnnek a nevek és a számok az Atya, Fia, Lelke és értelemmel rendelkező teremtése között, mely az ő „teste”, amiatt, hogy „Isten lesz minden mindenben (1Kor 15,28).”²³

23. Az alapján, hogy azt mondtam, megszűnnek majd a nevek és számok az értelem teremtés és teremtője között, még ne hidd, hogy eltörlődnek a személyek (*hypostasis*) és nevek az Atya, a Fiú és a Szentlélek között is. Ehelyett, amint az értelem természete egyesülni fog az Atya természetével, mert az ő „teste”, ugyanígy a „lélek” és „test” neveket is magába olvasztja a Fiú és a Lélek személye. Az Istennek és képmásának így vég nélkül egy természete lesz és három személye;²⁴ ahogyan a testbe kerülés előtt, ugyanúgy a testbe kerülés után is, mert az akaratok összhangba kerülnek.²⁵

24. Emiatt vannak ugyanis számok test, lélek és értelem között: az akaratok különbözősége miatt. Megszűnnek viszont a nevek és számok, melyek csak a

²² Evagriosz máshol is előszeretettel idézi a Jn 17,21-et annak az eszkatologikus egységnek az alátámasztására, mely a húsvéti misztérium eredményeként a teremtmények és Isten között megvalósul. Órigenészt követve Evagriosz szerint ebben a monásznak nevezett egységben maga a teremtés is egységbe forr, s így egyesül a Teremtővel. A „nevek” és „számok” megszűnése is erre utal. Vö. *Schol in Ps* 88,46; *Schol in Ps* 144,10; *Ep fid* 25. ÓRIGENÉSZNÉL: *In Ioan* I, XVI, 93. *De Princ* III, 6, 6.

²³ A páli mondatot NAZIANZOSZI SZENT GERGELY is idézi (Oratio 30,6) Órigenész nyomán az *apokatastasis* összefüggésében. Vö. *De Princ* I, 6, 4.

²⁴ Evagriosz szóhasználata ebben a paragrafusban a dogmafejlődés 4. századi szintjével van összhangban, s nem felel meg a későbbi, khalkedóni terminológiai pontosságnak. Az isteni természetre használt *physis* nem technikai értelemben áll a szövegben, hanem inkább a 2Pét 1,4 szóhasználatának megfelelően: a megváltott ember részese lesz Isten természetének. Az emberi természet egyesülése az isteni természettel itt harmonikus egységet, életközösséget jelent, tehát személyes és nem panteisztikus értelemben magyarázandó. Vö. ÓRIGENÉSZ: *De Princ* III, 6, 1. GABRIEL BUNGE: i. m., 395, 37. jegyzet. A szír változatban fonetikusán átvitt *hypostasis* itt egyedi létezőt jelöl, az alábbiakban személynek fordítjuk megjegyezve, hogy nem a későbbi letisztult személyfogalomról van szó.

²⁵ A *Logos* megtestesülése és megváltó műve által megvalósuló eszkatologikus egység az őseredeti, bukás előtti egységet állítja helyre – természetesen feltételezve az órigenészi preegzisztencia tant.

mozgás miatt²⁶ jelentek meg az értelemben. S megszűnik majd az a sok név is, melyek Istent jelölték és megnevezték, s melyekre az értelmes lények közti különbség²⁷ miatt lett szükség. Ezek a nevek az isteni működés és az üdvtörténet (*oikonomia*) szerint, illetve metaforikus értelemben lettek Istenre alkalmazva, mint például a tévelygőknek „bíró”, a bűnösöknek „bosszúálló”, a betegeknek „orvos”, a halottaknak „feltámasztó”, az ellenségeskedés és a bűn miatt „öldöklő” és „megbánást tanúsító” és így tovább.²⁸

25. Ezek megszűnése nem úgy történik majd, mintha az efféle megkülönböztetések sohasem léteztek volna, hanem azért szűnnek meg, mert nem lesznek többé azok, akiknek szüksége volt rájuk. A Fiú és a Lélek nevei és személyei ezzel szemben nem múlnak el, mert nincs kezdetük és végük. Azért sem múlnak el, mert nevük nem valami mulandó ok miatt jött létre, hanem ezek a nevek azóta megvannak és addig meglesznek, amióta és ameddig létezésük oka fennáll. De mindez nem úgy, ahogyan az értelmes természet esetében, mert bár annak is az Atya a létesítő oka, de amíg emennek kegyelemből, addig amazoknak lényegi természetükből kifolyólag.

26. (6.) Az értelemnek pedig, amint már mondtuk, egy a természete, a személye és a rangja. De mivel hatalmas szabadsága miatt kezdeti rangját egykoron elbukta, léleknek neveztetett, s amikor még mélyebbre került, akkor pedig testnek.²⁹ Azonban jön majd idő, amikor az akaratok újabb átalakulásának köszönhetően test, lélek és értelem egyek lesznek. Mert eljön az idő, amikor az értelem szándékai és különféle mozgásai megszűnnek, s felemelkedik eredeti teremtetésének

²⁶ A mozgás (*kinésis*) itt az első bukás okaként jelenik meg (vö. KG I, 49–51). Ez a mozgás az ember elfordulása Istentől, önmagába görnyedése, mely a lélek belső állhatatlanságát, instabilitását okozza. Ez jelenik meg az „akaratok” sokféleségében, ami végül a teremtés meghasonlásához, dezintegrációjához vezet.

²⁷ Az evagrioszi kozmológia szerint a bukás révén az eredendően egyenrangú értelmes lények különböző világokba és testekbe kerültek, s angyalok, emberek és démonok lettek. A különbözőségek miatt Isten is más-más formában és nevekkal jelenik meg, ezek azonban az eszkatologikus egységben az eredeti egyenrangúság helyreállítása miatt megszűnnek.

²⁸ Isten neveinek sokféleségéről már ÓRIGENÉSZ is hasonlót fogalmazott meg: *De Princ* I, 2, 10; IV, 4, 1.

²⁹ A KG III,28-ban a szerző ugyanezt így magyarázza: „A »lélek« az értelmet jelenti, amely hanyagsága miatt kibukott a monászból, s engedetlensége miatt a praktiké szintjére süllyedt” (ANTOINE GUILLAUMONT: i. m., 109). Azaz az emberi lélek, ahogyan most ismerjük, a maga összetett mivoltában képességgként hordozza a *nous* eredeti természetét, s ebből kiindulva képes az egységesülés olyan útjára lépni, mely a testet is átjárja, s vele egységbe hozva átszellemíti.

állapotára.³⁰ Hiszen egy a természete, egy a személye és egy a neve, amit egyedül csak Isten tud. S amikor majd felemelkedik a természetének megfelelő szintre, azt fogják mondani: „van egy a létezők között, amelynek helye és neve ismeretlen”, és még azt is, hogy „csak a csupasz értelem mondhatja meg, hogy milyen az ő természete”.

27. Ne csodálkozz azon, hogy azt mondtam: az értelmes lények az Atyaisten-nel való egyesülésükben egy természet lesznek három személyben hozzáadás és változás nélkül. Hiszen amikor az érzékekkel megismerhető tengerbe, mely természetét, színét és ízét tekintve egy, számos különféle és különböző ízű folyó keveredik, a folyók sokfélesége nem változtatja meg a tengert, hanem inkább az változtatja át a folyókat tökéletesen és nehézség nélkül saját természete, színe és íze szerint. S mennyivel inkább igaz mindez arra a végtelen és változatlan szellemi tengerre, amely az Atyaisten: amikor az értelmek a tengerbe torkolló patakokhoz hasonlóan majd visszatérnek hozzá, mindnyájukat teljesen saját, isteni természete, színe és íze szerint változtatja meg, s attól kezdve már nem sokan lesznek, hanem az ő egyediségében egyek lesznek vég nélkül és megoszlás nélkül, a vele való egyesülés és elegyedés miatt.³¹

28. És amint a folyók tengerrel való elegyedésükkor természetéhez nem adnak hozzá semmit, s nem változtatják meg színét vagy ízét, ugyanúgy amikor az értelmek elegyednek az Atyával, nem jön létre kettősség a természetben és négyesség a személyekben. Hanem amint a tenger természete, színe és íze egységes akkor is, mielőtt a folyók belekeverednek, s akkor is, miután már elegyedtek vele, ugyanúgy az isteni természet is megmarad egységesnek az Atya, a Fiú és a Lélek három személyében az után is, hogy az értelmek belekeveredtek, mint ahogyan egységes volt az elegyedés előtt is.

³⁰ Ezt a felemelkedést nevezi Evagriosz az „értelem feltámadásának”. Vö. KG V,25.

³¹ A szír szöveg alapján azonosítani lehet az evagrioszi következetes görög szóhasználatot. Evagriosz ismerte az egyesülés különböző formáinak sztoikus tanát, mely szerint a *parathesis* az egymástól különbözők pusztán külső, felszíni kapcsolódása (*iuxtapositio*), a *mixis* a szilárd testek oly módon történő összekeveredése, hogy a különböző tulajdonságok megőrződnek (*mixtio*), a *krasis* (*concretio*) ugyanez a keveredés csak folyékony halmazállapot esetén, míg a *synchysis* az olyan, teljes elegyedés, melyből egy új, harmadik dolog születik (*confusio*). Evagriosz itt a *mixis* és *krasis* kifejezéseket használja, azaz kölcsönös és teljes egybekapcsolódás, elegyedés összekeveredés nélkül. Ezeket a kifejezéseket használta Nazianzoszi Szent Gergely is Krisztus isteni és emberi természetének megvilágítására (Oratio 30,6), a félreérthetőség miatt azonban később kiiktatták a teológiai nyelvezetből.

29. Láthatjuk ugyanis, hogy mielőtt a tenger vizei visszahúzódtak volna, s eltűnt volna a szárazföld (vö. Ter 1,9), a folyók a tengerben egyek voltak. Viszont miután különváltak, sok és sokféle folyó született, mert mindegyik megváltozott magába fogadva annak a földnek az ízét, amerre folyt. Ugyanígy van az értelmekkel is: mielőtt a bűn elválasztotta volna őket Istentől, ahogyan a szárazföld elválasztja a folyókat a tengertől, egyek voltak övele változás nélkül. De amikor bűnükre fény derült, elszakadtak és elidegenedtek tőle, az ő ízétől és színétől, mert felvették annak a testnek az ízét, amellyel egyesültek.³² Viszont amikor eltűnik közülük a szárazföld, a folyók és a tenger újra egyek lesznek, változás nélkül, s ugyanígy, amikor eltörlik a bűnt Isten és az értelmek között, akkor újra egységben lesznek, és nem a sokféleségben.

30. Abból, hogy azt mondtam, az értelmek Istenben voltak, mint a folyók a tengerben, még ne gondold, hogy saját természetük alapján, öröktől fogva, kezdet nélkül voltak egyek vele. Bár bölcsessége és hatalma szerint benne való létük kezdet nélküli, teremtésük mégis valamikor kezdetét vette.³³ Végük viszont nincsen, mert egységben vannak övele, akinek nincs sem kezdete, sem vége.

31. (7.) Miközben az írás nagy ajándékát akartam megérteni, gondolataim mindezek körül forogtak. A leírtakkal kapcsolatban pedig nagy csodálat töltött el, s ráébredtem, hogy az ajándék adományozójának dicsőítve kell hálát adnom. Ezért írásomban mindezt a te szeretetedbe is ajánlottam, hogy te is szüntelenül a dicsőség koronáját fonjad annak, akit minden dicsőség megillet. Kérjük tőle, hogy amint irgalma által méltónak tartott minket arra, hogy ezekért a kis dolgokért (ti. az írásjelekért) ünnepelhessük őt, ugyanúgy kegyelme által arra is tegyen méltókká minket, hogy vég nélkül, a teremtmények közvetítése nélkül, egyedül

³² A megfogalmazott gondolatok mögött az Órigenészre visszavezethető preegzisztencia, avagy kettős – szellemi és anyagi – teremtés tana fedezhető fel. Ezt a vitatott és később elítélt elgondolást úgy fordíthatnánk le, hogy az ember egyszerűségének, személyes, istenképmási valójának történelmi, konkrét megvalósulását megelőzi egy ideális, időn kívüli valósága. Egyértelmű, hogy itt egyrészt a bibliai teremtestán és istenképmasság, másrészt a platóni idea-tan sajátos egybekapcsolásával van dolgunk. Fontos észrevennünk, hogy Órigenésztől eltérően a továbbiakban Evagriosz nem magában a testi mivoltban látja az „elsődleges” és „másodlagos” teremtettség közötti különbséget, hanem a bűnben mint a teremtmény szabad aktusában. A testi mivolt a lélek eszköze, „járműve” (*organon*), amely nem rossz, csak mulandó.

³³ A kezdet nélküli Fiúban és Lélekben (hatalom és bölcsesség) a teremtés lehetőség szerint öröktől fogva mintegy előképként jelen volt, mígnem a semmiből létrejött. Vö. ÓRIGENÉSZ: *De Princ* I, 2, 2.

csak Fia és Lelke közvetítésével örvendhessünk szeretetének, és dicsőíthessük mindazért, amit teremtett, ámen.³⁴

32. (8.) Halld tehát, hogy valójában milyen téma ihlette kiválóságodhoz intézett írásunkat, s bocsásd meg, hogy a fentiek miatt egy kissé elidőztünk.

Szerintem biztosan tudod, uram, hogy némelyek azt állítják: a szokás második természetté válhat.³⁵ Nekem úgy tűnik, hogy ez a megállapítás nemcsak a bölcsességnek van híjával, hanem aki ilyet állít, abból hiányzik a műveltség és a megkülönböztetés képessége is. Te ismereteid alapján tudod, hogy nehéz lenne, hogy a teve úgy repüljön, mint a sas, vagy hogy a hal a szárazföldön ficáncoljon, mert ez nincs benne a természetükben, s még hozhatnánk fel sok más példát is ilyen nehezen elképzelhető dolgokra. Így tehát nehéz az, hogy valaminek a természete megváltozzon.

Ami viszont a szokást illeti, a sasnak lehetősége van a levegőben szárnyalni, vagy a földön maradni, ahogyan akarata kívánja, s a halnak is könnyű egyik folyóból a másikba, a folyóból a tengerbe vagy a tengerből a folyóba úsznia, mivel ez benne van a természetükben. Így tehát ami a szokás következtében van, annak könnyen a helyére léphet egy másik szokás, amennyiben mindkettőnek helye van a dolog természetében.

33. A következőt akarom ezzel mondani: Szokásom, hogy naponta egyszer étkezem. De ha ennél kiválóbb szokást akarok elsajátítani, akkor csak minden második nap eszem. Ha pedig a szokással ellentétesen akarok cselekedni, akkor eszem kétszer naponta. Tehát amint mondtam, egyik szokás felülírhatja a másikat, mert a természet hajolhat erre is és arra is. Az ellenben része a természetnek, hogy a kellő időben mindig ételt vegyünk magunkhoz. Egyáltalán nem étkezni felette áll a természetnek, minden pillanatban habzsolni pedig ellentétes a természettel. Ugyanez érvényes minden, a példához hasonló dologra.

34. Nem kell tehát csodálkozni egy másiknál kiválóbb vagy vele ellentétes szokáson, mert ezek mind lehetségesek egy adott természetben belül. Inkább azon kell csodálkozni, ami felülmúlja a természetet vagy ellentétes vele. S a csodálkozáshoz dicséret társul azért, ami felette áll a természetnek, míg korholás azért, ami ellentétes vele.

³⁴ Itt ér véget a B kézirat s a bevezetőben említett Frenkenberg-féle szövegkiadás.

³⁵ Bár Órigenész szerint is a megszokássá vált rossz második természetté válhat (*De Princ* I, 6, 3), Evagriosz itt minden bizonnyal nem vele, hanem a kijelentés valódi forrásával, Arisztotelésszel polemizál.

35. (9.) Először tehát a következő kérdésekkel kell tisztában lenni: Hány természet van, ezeknek hány rendje van, hányféle minőség és hányféle forma jellemző rájuk. Az egyes természeteknek hányféle nekik megfelelő változása van, és hány olyan, ami ezekkel ellentétes. Melyek ezek a változások, és melyek a velük ellentétesek. A megfelelő időben a természetek közül melyek változnak önmaguktól, belülről, külső ok nélkül, és melyek azok, amelyek – bár a változás benne van a természetben – külső hatásra gyarapodnak. A változások közül melyek érik el a természetet olyankor, amikor benne a meleg és a száraz elemek keveréke kerül túlsúlyba, melyek akkor, amikor a meleg és nedves elemeké, melyek, amikor a nedves és hideg, melyek, amikor a hideg és száraz elemeké, s végül melyek akkor, amikor ezek az elemek egyensúlyban vannak. Mely változásoknál lehetséges, hogy – bár a mozgás bekövetkezik – mégsem vezetnek cselekedethez, s melyek azok, amelyek akkor is állhatatlanná teszik a természetet, ha nem vezetnek cselekedethez. Vannak-e olyanok, amiket gyökerestől ki lehet irtani a természetből, és lehetséges-e, hogy kiirtásuk után másokat ültessünk a helyükre?

36. Csak amikor már mindezeket felfogtuk, akkor fogjuk majd megérteni, hogy mi az, ami a természet szerint történik, mi az, ami a természet fölött áll, és mi az, ami a természettel ellentétes. Véleményem szerint, amíg valaki ezekkel a dolgokkal nincsen tisztában, addig ne akarjon a természetfelettivel foglalkozni, s ezt állítom még akkor is, ha az illető esetleg életét teljességgel a természet szerint éli. Mert ki jöhetne ki a sötétségből, ha még nem látta a fényességet? Vagy ki hagyná ott a moslékot, ha nem talált kenyérre (vö. Lk 15,16)? De még lehetne sok más, hasonló példát is felhozni.

37. Nos, a látható teremtmést a szent életű Mózes elbeszéléséből ismerik az emberek, s te is bizonyára ismered az emberek ezen rendjét.³⁶ Mi pedig most azért imádkozunk, hogy az Isten kegyelmének segítségével mi is képesek legyünk beszélni a látható testről, a jellemzőiről, állapotairól, formáiról és mozgásairól.

38. Mármost ami a teremtmények természetét illeti, világos, hogy kétféle természet létezik: az érzékekkel felfogható és az értelemmel megismerhető. Utóbbihoz, amelyikhez rejtettsége és nagy fensége miatt nem közeledhetünk – már amennyire az ember képes rá, és a lehetőség adott –, meg lehet ismerni az érzé-

³⁶ „A létezők közül egyesek az ítélet előtt, míg mások az ítélet után jöttek létre. Előbbiekről senki sem tudósított, utóbbiakról azonban a Hóreb hegyén valaki kapott beszámolót”, KG II,64 (ANTOINE GUILLAUMONT: i. m., 87). A szellemi teremtről tehát nincs kinyilatkoztatás, a látható világról viszont Mózes tudósít a Teremtés könyvében. A szellemi teremtmény a tiszta szívben megszülető intuitív megismerés tárgya, amit csak képek és szimbólumok segítségével lehet átadni.

kelt természetén keresztül (vö. Róm 1,19), ahogyan a lelket is a testen keresztül ismerjük meg.

39. Kezdjünk el tehát a test természetéről és sajátosságairól beszélni, amennyire erre képesek vagyunk. (10.) Műveltséged révén tudod, jó uram, hogy az érzékelhető test az Isten dicsőséges és dicséretre méltó Bölcsessége³⁷ folytán négy elemből jött létre. S mivel ebből a négy elemből épül fel, belőlük és általuk van a test élete és halála, egészsége és betegsége – természetesen nem Teremtője gondviselése nélkül.

40. Emiatt aztán, amint már mondtuk, a testben mozgások is fellépnek, melyek a különféle tulajdonságoknak felelnek meg. A test jellemzői pedig a következők: a meleg, a hideg, a száraz és a nedves. Ezért nem képes élni a szárazságban a nedvesség nélkül vagy a melegben a hideg nélkül. Amikor tehát a testben a tulajdonságok egyensúlyban vannak, akkor egészség jellemzi, s mozgásai is rendezett módon történnek. Amikor azonban a fenti tulajdonságok valamelyike túlsúlyba kerül, akkor az felborítja az egész rendet. Emiatt törekszik minden a tulajdonságok egyensúlyára.

41. A test értelemmel megismerhető állapotai pedig a következők: az élet és a halál, az egészség és a betegség. Magatartásformái pedig az állás vagy ülés, a haladás és a fekvés, a hallgatás és a beszéd. Mozdulásai az éhség, az alvás, a kívánság, a harag, a félelem, a levertség, a gyűlölet, a lanyhaság, a lobbanékonyság, a ravaszság, a kegyetlenség, a felfuvalkodottság, a szomorúság, a gyász és a gonoszság. Ezekkel a mozgásokkal pedig ellentétesek a jóllakottság, az éberség, a megelégedettség, a békés lelkiület, a bátorság, az öröm, a szeretet, a buzgóság, a nyugodtság, az őszinteség, a szelídség, az alázat, a vidámság, a vigasztalás és a jóság. Végül a test érzékei a következők: a látás, a hallás, a szaglás, az ízlelés és a tapintás.

Mindezek és ami ezekhez hasonló, de nem került felsorolásra, az az állapotokkal közösen van meg bennünk, mert mindaz, ami jellemző az állatokra, jellemző az emberi testre is.

³⁷ Isten Bölcsessége Evagriosznál gyakran jelenti a Krisztus-logoszt, aki a Lélekkel együtt mint az Atya „sokszínű bölcsessége” (Ef 3,10) működik közre a teremtés művében, és egyben a szellemi megismerést strukturáló princípium. Vö. BAÁN IZSÁK: *Az Isten két könyve. Physiké theória az egyiptomi sivatagban*. Előadás a PPKE Szent II. János Pál Kutatóintézet Misztika Kutatócsoport éves konferenciáján (2021. október 22.), kiadása előkészületben.

42. Természetesen nem lehetséges, hogy ezek a mozgások folyamatosan s egyszerre legyenek jelen a testben. Hanem amikor valami belső vagy külső mozgató ok kiváltja valamelyiket, akkor az eltávolítja a testből a vele ellentétes mozgást, még ha az lehetőség szintjén megmarad is a testben, s majd a maga idején újra láthatóvá válik. Így amikor az éhség jelen van, akkor nincs jelen a jóllakottság, amikor jelen van az alvás, nincs jelen az éberség, s amikor jelen van a gyász és a félelem, nincsen jelen az öröm és a bátorság. Ugyanez áll a többi mozgásra is.

43. Azt is tudnod kell, hogy az egymással ellentétes mozgások ugyanakkor nem szűnnek meg teljes mértékben, hisz a jóllakottság az éhségből fakad, a gyász pedig az örömből. A test pedig nem létezhet ezek nélkül, s nem is használja fel egyformán mindig mindet. Hiszen nem alszik állandóan, de nem is virraszt mindig; nem eszik folyamatosan, de nem is marad állandóan étel nélkül.

44. Mindez érvényes az összes felsorolt mozgásra és ellentétére, melyeket a három állapot és a hat magatartásforma említése után, vagyis az élet, az egészség és a betegség után az imént számba vettünk. Ami pedig az ébrenlétet és az alvást illeti, valamint azokat a mozgásokat, melyek az ébrenléttel és az egészséggel kapcsolatosak, nos ezek nem jellemzőek az alvásra és a betegségre, bár ez nem áll mindegyikre és nem is teljes mértékben. Hiszen láthatjuk, hogy alvás közben a valódi értelemben vett evés, látás, megkülönböztető képesség, indulat, gyász és öröm a hozzájuk hasonló mozgásokkal együtt tétlen marad.

45. A betegség idején ezzel szemben nem marad tétlen mindaz, ami alvás közben az, hanem a betegség nagysága és ereje határozza meg a tétlenség mértékét. Az ébrenléttel és az egészséggel viszont a mozgások mindegyike együtt jár, még ha nem is működik egyformán mindegyik. A légzés pedig a test minden mozgását kíséri úgy az ébrenléttben, mint az alvásban, úgy az egészségben, mint a betegségben, hiszen az maga a test élete. S amint a légzés jelen van mindegyikben, együtt jár mindegyikkel és kíséri mindegyiket, úgy a halál idegen mindegyiktől, és mindegyiket megszünteti.

46. (11.) Viszont lehetséges – amint mondják –, hogy amikor a test aláveti magát a léleknek, akkor a fent említett mozgások közül néhány már a test életében megszűnjön, s mindez azért, mert a lélek Istenhez hasonlóan mindenre képes, mert Isten képmása. S az is lehetséges, amint megint némelyek állítják, hogy amikor a lélek az Istenhez való teljes hasonlóságot eléri, s olyan lesz, ami-

lyennek teremtetett, akkor a test elhagyjon minden mozgást.³⁸ De mivel a lélek lemondott arról, hogy Isten képmása legyen, és önszántából az állat képmásává lett (vö. Zsolt 48,13.21; Róm 1,23), alá van vetve a test minden mozgásának, melyek rokonaival, az állatokkal és vadakkal közösen jellemzők rá.³⁹ S így nem lehetséges, hogy a lélek a testét mozgásaival együtt a természetet meghaladó módon működtesse, miközben ő maga a természettel ellentétes módon cselekszik. És amint a tűz nem oltja el a tüzet, s a víz nem szárítja fel a vizet, ugyanúgy a lélek, mely tetteinek köszönhetően a testben lakozik, nemcsak arra képtelen, hogy a testet megszabadítsa attól, ami a sajátja, hanem még azt is beszerzi neki, ami nem sajátja. Hiszen a gőg, a hiú dicsőség és a pénzsóvárság nem a test sajátjai.

47. Amikor viszont mozgásai a természet szerint és rendezetten történnek, akkor ez a lélek kis mértékű és részleges egészségének a jele.⁴⁰ Ha pedig teljesen megszűnnek, akkor az a tökéletesség. Tehát itt nem a testet dicsérjük, mert önmagától semmi csodálatosra nem képes, semmi olyanra, ami meghaladná természetét, hanem a lélek az, aki erre képes. De még a lelket sem dicsérjük túlságosan, mert az sem tett semmi csodálatra méltót: bár a testet természete fölé emelte, ő maga még megmaradt természetének határain belül. Ami pedig a természet szerint történik, az nem méltó a dicséretre és a csodálatra.

48. S ezt nemcsak én gondolom így, hanem maga a lélek teremtője. Mivel tudta, hogy a lélek mire képes, így szólt: „Ha mindezeket megtettétek, mondjátok: haszontalan szolgálk vagyunk, nem tettünk mást, mint amit parancsoltak nekünk” (Lk 17,10). S világos, hogy az Úr csak olyat parancsol a szolgálának, amiről tudja, hogy az képes rá.

49. Továbbá azért sem méltó a lélek a dicséretre, mert nem magától emelkedett saját természetének szintjére. Hanem amint a test a lélek egészségének és hatalmának köszönhetően emelkedik saját természete magasságába, úgy a lélek Isten Hatalmának és Bölcsességének köszönhetően emelkedik saját természetének rangjára.⁴¹

³⁸ Ezek a vélemények nem feltétlenül Evagriosz sajátjai. Az evagrioszi szenvedélymentesség (*apatheia*) nem jelenti a lélek minden mozgásának megszűnését: „Praktikosz az, aki a lélek szenvedélyes részét szenvedélymentesen birtokolja”, Gn 91. Vö. Or 50.

³⁹ Az istenképmási mivolt elvesztéséről Órigenésznél bővebben lásd HENRI CROUZEL: *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Éditions Mouton, Paris, 1956, 197–206.

⁴⁰ Evagriosz megkülönbözteti a tökéletlen és a tökéletes szenvedélymentességet (vö. Pr 60). A szenvedélyektől mentes állapotot pedig „a lélek egészségének” nevezi (vö. Pr 56).

⁴¹ A lélek nem a saját erejéből jut el a szenvedélymentes állapotra, hanem a Fiú és a Lélek működésének köszönhetően – visszautalás a levél elejére.

50. Viszont nagy csodálatra méltó a mindenek Urának üdvözítő terve, aki felhasznált minden csodálkozásra alkalmat adó dolgot: azt is, ami a természet szerint való, azt is, ami vele ellentétes, s azt is, ami túlmutat rajta. Az ember ellenben amikor a természettel ellentétes, csodálkozásra és megrovásra ad okot. Amikor a természet szerint való, akkor nem érdemel se dicséretet, se megrovást. A természetét meghaladó dologra pedig egyáltalán nem képes. Így hát nem méltó se csodálatra, se dicséretre, csak arra, hogy a megrovást elkerülje. Mert bármennyi érényes dolgot hajtson is végre, azokat mind a természet szerint teszi.⁴²

51. Amint a test nem képes táplálék nélkül élni, úgy a lélek sem érények nélkül. S amint egyetlen napi táplálék nem elég a testnek a többi napra, úgy a ma végrehajtott érényes cselekedetek sem elegendők ahhoz, hogy életben tartsanak. Ha ennek az érzéki és behatárolt testnek minden nap szüksége van megfelelő táplálékra, mennyivel inkább szorul minden órában határtalan táplálékra a lélek, melyet az emberek nem szoríthatnak határok közé.

52. De hogyan is mondhatom, hogy az érényekre olyan szüksége van a léleknek, mint az evésre a testnek, amikor inkább azt kellene mondani, hogy olyan szüksége van rájuk, mint a testnek a lélegzésre! Hiszen táplálék nélkül a test képes napokig is életben maradni, míg lélegzés nélkül egy órát sem bír ki.

53. (12.) Ezért tehát azt kérem, hogy ne fáradjunk bele az érények gyakorlásába, s ne bízzuk el magunkat amiatt, hogy már gyakorlatra tettünk szert bennük. Ne hagyjuk abba a velük való foglalatosságot, azt gondolva, hogy már elég, amit a múltban elértünk. Azt is kérem, hogy ne várjunk köszönetet sem az emberektől, sem az Istentől azokért az érényekért, amikre szert tettünk, mint ahogy azért sem kell köszönetet várnunk, hogy a testünk táplálására az ételt elfogyasztjuk. Egyáltalán nem érdemlünk tehát dicséretet azért, amit szükségből teszünk: ha meg tesszük, magunknak tesszük, ha pedig nem, akkor annak mi valljuk kárát. Isten viszont nem önmagáért, hanem értünk tesz mindent: ami a természetnek megfelelő, ami azzal ellentétes és ami afelett van. Nem szükségből cselekszik, ezért mindenért dicséret illeti, s az értelmes teremtmények összessége sem tudná őt soha méltón dicsérni.

54. Amint az imént mondtuk, minden, amit Isten tesz, természet szerinti, a természettel ellenkező vagy a természet feletti. A természet szerintit és a természettel ellenkezőt az ő természetére vonatkoztatva kell érteni, a természet felet-

⁴² Isten a jót mint csírákat teremtett természetünkbe ültette Evagriosz szerint, s ezek a csírák kiirthatatlanok (vö. KG I, 39.40). Amikor jót teszünk, akkor csak ezeket a csírákat engedjük kibontakozni.

tit pedig a miénkre vonatkoztatva. Ha lehetetlen, hogy az ember valami olyat tegyen, ami felette áll természetének, hanem minden erényt természete szerint valósít meg, akkor mennyivel inkább lehetetlen, hogy a Legfőbb Jóság valamit saját természetével ellenkező módon tegyen!

55. Három olyan dolog van ugyanis, ami nem állítható az Istenről: először is nincsen semmi hiányosság az ő akarátában, másodszor nincs semmi fogyatékos-ság teremtő hatalmának képességében, harmadszor pedig nem hiányzik semmi az ő tevékenységéből. Hiszen *nem akarja senki halálát* (vö. Bölcs 1,13; 2Pét 3,9), nem is tud olyan, második Létezőt teremteni, mely vele egyenrangú, s kezdet nélküli lenne, nem követ el bűnt; s nincs semmi, ami felette állhatna az ő természetének.

56. Ami viszont természetének jellemzője, az éppen a Jóság, vagyis hogy amikor még nem voltunk, anélkül, hogy szüksége lett volna ránk, anélkül, hogy azt bármi megkövetelte volna, *megteremtett minket saját képmására* (vö. Ter 1,27), s megtett minket mindannak örököseivé, amit természete és lényege szerint birtokol (vö. Róm 8,17; Gal 4,7). Az viszont természetével ellentétes – (s mégis természete szerinti)⁴³ –, hogy alászállott, s elviselte mindazt, ami amiatt osztályrészünk lett, hogy elhagytuk saját természetünket, vagyis mindazt, ami a fogantatás és a halál között van. Nem azért jött el, mert elkövetett valami olyat, amiért ezt a büntetést érdemelte, hanem természetes szeretete vitte rá. S azért jött, hogy megszabadítson minket az átoktól és attól, ami az átok következtében vétünk miatt szakadt ránk (vö. Ter 3,16–19). Ő viszont mindezt vétek nélkül szenvedte el, s így a mi vétünket is el tudta törölni.

57. Hiszen ellentétben áll a természettel, hogy Isten *asszonytól szülessen* (vö. Gal 4,4).⁴⁴ Isten azonban irántunk való szeretetből, anélkül, hogy természetét alávetné bármilyen törvénynek, vagy megkötve tarthatná a törvény, mégis asszonytól született, mert így akarta. S mindezt úgy, hogy nem szűnt meg az lenni, ami volt, hogy ezáltal megszabadítson bennünket az átokban való fogantatástól, születéstől és a bűntől, és *újjaszüljön bennünket* (vö. 1Pt 1,3) az áldás és az igazságosság születésével (vö. Jn 3,3).

58. Mi ugyanis az átok foglyaiként fogantattunk és születünk (vö. Ter 3,16–19), mert akaratunk által tönkretettük saját természetünket. Ő viszont megma-

⁴³ A zárójeles rész dogmatikai jellegű korrektúrabetoldás az eredeti kéziratban (vö. GÖSTA VITESTAM: i. m., 20).

⁴⁴ Evagriosz itt – anélkül, hogy ismerné a későbbi vitákban kulcsszerepet játszó *theotokos* kifejezést – Mária istenanyaságáról tesz bizonyosságot.

radva annak, ami, kegyelemből magára vette a születéssel együtt mindazt, ami a születés következménye, egészen a halálig. Magára vette mindazt, ami nemcsak az ő természetével ellentétes, hanem a miénkkel is (vö. Bölcs 2,23), hogy megszabadítson ezektől minket. Mi, akik bűnt követtünk el, akaratunk révén estünk ebbe az állapotba, ő pedig, aki bűn nélkül való, önként vállalta magára. Önmagunktól nem voltunk képesek felemelkedni ebből az állapotból, hiszen azért estünk bele, mert bűnt követtünk el. Ő viszont nemcsak kijött belőle, hanem minket is kiemelt, mert amint mondtuk, szeretete miatt büntetlenül szállt le oda.

59. (13.) Nyilvánvalóan a természet felett álló dolog, hogy valaki emberi közössülés nélkül szülessen egy asszonytól, s közben érintetlen maradjon annak szüzessége, aki őt szülte.⁴⁵ Az emberi természetet meghaladja, hogy valaki önszántából haljon meg, s halála után minden károsodás nélkül és segítség nélkül, saját akaratából fel is támadjon. Isten pedig, aki szereti az embert (vö. Tit 3,4), emberré lett, és úgy akarta, hogy közössülés nélkül szülessen, majd akarata szerint meg is halt, s anélkül, hogy kár érte volna, saját akaratából fel is támadt. Hiszen az ő jobbjá és szent karja megmentették őt (Zsolt 97,1b), ezt az Istent, aki emberré lett, mégis megmaradt Istennek.

60. S valóban, az istenség kovásza, mely kegyelemből elrejtőzött az emberség kovásztalan tésztájában, nemcsak megőrizte saját természetét, ízét és erejét, hanem az egész tésztát megkelesztette azzal, ami az ő sajátja.⁴⁶ S bár egy rövid ideig úgy tűnik, hogy a tésztába rejtett kovász maga sem kezd erjedni, egy idő után mégis az egész tészta nemcsak kovászosnak látszik, hanem meg is kelt valójában.

61. Ugyanígy a mi Urunk a mi időnkben, a mi világunkban és a mi emberi rendünkben pusztán embernek látszott, ám az ő idejében, az ő világában és az ő országában ez az ember már nemcsak Istennek látszik, hanem az is valójában. És amint ebben a világban nem kettőről – Istenről és emberről – van szó, hanem egyről, aki Isten önmagáért és ugyanakkor ember érettünk, ugyanúgy az ő világában sem kettő van – Isten és ember –, hanem egy: Isten önmaga miatt, aki Isten, és ember-Isten amiatt az Isten miatt, aki emberré lett. S amint az előbbi az utóbbi miatt emberré lett, úgy lesz ez utóbbi az előbbi miatt istenné.⁴⁷

⁴⁵ Nazianzoszi Szent Gergelyt követve (vö. *Oratio* 30,21) Evagriosz is vallja Mária örök szüzességének tanát.

⁴⁶ A kovász hasonlata is többször megjelenik Evagriosz mesterének, Nazianzoszi Szent Gergelynek tanításában (vö. *Oratio* 30,21; *Ep* 101,46).

⁴⁷ A megistenülés patrisztikus tanítását találjuk itt frappánsan összefoglalva (vö. NAGY SZENT ATHANÁZ: *De Incarn* 54,3; NAZIANZOSZI SZENT GERGELY: *Oratio* 30,3 köv.).

62. Isten pedig, midőn emberré lett, semmit sem veszített el saját természetének tulajdonságaiból. Az ember viszont nem ér fel mindahhoz, ami természetének sajátja, sem ahhoz, ami felette áll természetének, hanem elrontotta, ami emberként volt. Természetének sajátja, hogy Isten képmására teremtetett (vö. Ter 1,27), az viszont túlmutat természetén, hogy hasonlóvá is váljon hozzá (vö. 1Jn 3,2; Ter 1,26). Erről tanúskodnak azok az igék, hogy *azért jöttem, hogy életük legyen, és bőségben legyen* (Jn 10,10) és hogy *visszahelyeztek királyságomba, és még egy megtiszteltetés is ért vele együtt* (Dán 4,36).

63. És a próféta, mivel látta mindazt, ami később megvalósult, megdőbbent, és „csodának” nevezte azt, aki mindezt véghez vitte (vö. Iz 9,5) amiatt a szeretet miatt, mellyel az értelmes lények iránt viseltetett. S valóban csodálatra és dicsőítésre méltó ez a csoda! Hiszen kimondhatatlan csodáról van szó, melyben az értelmes lények természete – mely teremtésénél és létezésének kezdeténél fogva, valamint akarátának mozgása miatt idegen volt a kezdet nélküli, mindent teremtő és változatlan isteni természettől – egyesül teremtményének természetével, és a kegyelem folytán mindenben vég nélkül eggyé válik vele.

64. (14.) Amikor a próféta látta mindezt, úrrá lett rajta az elragadtatás, és azt kiáltotta, „csodálatos!” (Iz 9,5). Nos, be kell vallanom neked, jó uram, hogy engem is elfogott a csodálkozás, midőn az általam választott utat bejárva az említett dolgokkal találkoztam. S így eltértem az eredetileg kitűzött céltől, amiért erre az útra léptem, mert mindaz, ami váratlanul feltárult előttem az úton, a szeretet hatalmas láncával kötözött meg. Így végül nem tudtam teljes mértékben megvalósítani azt, amit elkezdtem.

65. De azt mondom, lehet, hogy az a kezdet is végeredményben már erre a befejezésre irányult.⁴⁸ Hiszen amint az ember, aki egy vízfolyás végét kutatja, végül a tengerhez érkezik, ugyanígy az, aki valamelyik teremtménynél akar megállni, hogy erejét teljesen megismerje, elkerülhetetlenül ahhoz a *sokszínű bölcsességhez* (Ef 3,10) jut, amely által a teremtmény létrejött.

66. S aki végül eljut a tenger partjára, azt elfogja a csodálkozás látván a tenger végtelenségét, ízét, színét, mindazt, ami rá jellemző, valamint azt, hogy a folyók, patakok és csatornák, melyek beléömölnek, vele együtt végtelenné és tőle elválaszthatatlanná válnak, mert nekik is részük lesz mindabban, ami az övé. Ugyanilyen nagy csodálkozás vár arra, aki eljut minden szellemi belátás végső

⁴⁸ Szándékosan kétértelmű állítás: érthető úgy, hogy a levél kezdete is már efelé a befejezés felé tartott, de érthető úgy is, hogy az üdvörténet kezdete (teremtés, természet) erre a befejezésre (megváltás, természetfeletti kegyelem) irányult.

teljességéhez, mert látja, hogy a megkülönböztetések és a különféle ismeretek egy monadikus és lényeg szerinti ismeretben⁴⁹ egyesülnek, s ezek az ismeretek végtelen egységbe forrnak vele.

67. (15.) Mivel pedig nem tudtuk teljesíteni az eredetileg kitűzött feladatot, hisz váratlanul meglepett minket ez a szeretetreméltó végkimenetel, ezt mondom neked: őrzi azt számodra, számomra és mindenki számára, aki csak akarja, a *Bölcsesség minden gazdagságának* (Kol 2,3) kincsestára, Krisztus keble, melyre a vacsorán János hajolt, s így megtudta, hogy ki az áruló (vö. Jn 13,23).⁵⁰ János pedig a vacsorán mindebből tudásra tett szert! Nem ismerhető meg tehát az áruló a vacsora és a kebel nélkül. De vedd észre azt is, hogy amint felismerték az árulót, kizárták, és nagy csendesség lett (vö. Jn 13,27).⁵¹

68. S amint a jó földnek, ha befogadta a magot, nemcsak azt kell visszaadnia, amit kapott, hanem harmincszoros, hatvanszoros és százszoros termést kell hoznia (vö. Mt 13,8), ugyanúgy a te érzékeny értelmekben se maradjon egyedül a belé vetett mag, hanem azon szorgoskodj, hogy sokszorosát teremje az, amit beléd vetettek! S ezáltal a földműves örvendhessen a termésnek, magvetését mindig rád bízassa, a föld áldott legyen, és sok szegényt táplálhasson. Mindezek miatt pedig a földművestől, a földtől és azoktól, akiket táplál, szálljon fel dicsőség és dicséret ahhoz az első Földműveshez,⁵² akihez az áldás minden magvetése tartozik örökön örökké, ámen.

⁴⁹ A „lényeg szerinti ismeret (*gnósis ousiódés*)” kulcsfogalom az evagrioszi tanításban. Azt az ismeretet jelöli, amelyet Isten lényeg szerint, nem járulékosan birtokol önmagáról. Az ebben az ismeretben való részesedés egyben az isteni életben való részesedést is jelenti. A „monadikus” jelző pedig azt a fentebb kifejtett egységet jelöli, melyben számokkal és nevekkal nem megkülönböztethető módon lép egységre az emberi és az isteni természet.

⁵⁰ „Az Úr keble – Isten ismerete: aki rajta pihen, teológus lesz.” *Mon* 120. (HUGO GRESSMANN: i. m., 162).

⁵¹ Az utolsó vacsorának, Krisztus teste és vére ételének is szimbolikus jelentse van: „Krisztus teste: a gyakorlati élet erényei. Aki belőlük eszik, mentes lesz a szenvedélyektől. Krisztus vére: a létezők szemlélése. Aki belőle iszik, az általa bölccsé válik.” *Mon* 118–119. (HUGO GRESSMANN: i. m., 162). Az áruló Júdás pedig a Sátán tüposza. Kizárása és az abból fakadó csend a szenvedélymentességre utal.

⁵² A levél a teremtkor az emberbe ültetett érénycsírák és az azokat gondozó Logosz-földműves képével zárul. A „szegények” az ismeretre vágyakozó értelmek (*Schol in Prov* 31,9), az első földműves (*prótos geórgos*) pedig az Atya.

Gavin D’Costa: Az Egyház és a zsidóság. Katolikus tanfejlődés a II. Vatikáni zsinat után

Vigilia, Budapest 2021. (ford. Görföl Tibor)

„A könyv eredményei szerények, az érvei támadhatók” (306). Nehéz recenziót írni egy olyan kötetről, amelyet maga a szerző „ajánl” így, jó háromszáz oldalnyi teológiai, teológiatörténeti és vallásméleti fejtegetés után. Különösen akkor, ha figyelembe vesszük: olyan témáról van szó, amely az Újszövetség korától mind a mai napig újra és újra (bár radikálisan eltérő előjelekkel) foglalkoztatta a keresztény hittudományt, sőt a keresztény közgondolkodást. Mindazonáltal talán épp ez a közelítésmód — nem apodiktikus tételhalmaz, hanem „út kijelölése”, „tanítások továbbfűzése” — segíthet abban, hogy egészséges lélekkel, s ami épp ennyire fontos, hiteles teológiai reflexióval hajózzunk át a zsidóság és a kereszténység viszonyrendszerét vizsgáló művek Szkułlaja és Kharübdiszé között. Egyik oldalon az önfelmentő okoskodás áll, ami végül semmi másra nem irányul, mint annak igazolására (akármennyire is kacifántosan és akár rejtett, implicit módon), hogy az egyháznak semmi köze az antiszemitizmushoz és a Holokauszthoz. A másik oldalon pedig ott az önvádoló tépelődés, amelynek végül nehezen lesz gyümölcse egy kiegyensúlyozott, megbékélt és valóban kiengesztelődött kapcsolat.

A Bristoli Egyetem katolikus teológusa, Gavin D’Costa nem ismeretlen a hazai (olvasó)közönség egy része előtt. A vallásközi párbeszéddel foglalkozó angol nyelvű szakirodalomban járatosak bizonytalán olvastak már tőle legalább egy tanulmányt, de még inkább gazdag könyvtermésének egy-egy darabját. Mások esetleg interjúkon keresztül ismertették meg, mint például az Egyház 2030 platform számára (a jelen kötet fordítójával

készített) beszélgetés-üzenetéből. Akár így, akár úgy, megmutatkozik személyében egy érdekes, s Magyarországon olykor szinte már elképzelhetetlennek tűnő kettős: az erős katolikus identitás és a sokarcú valóságra való érzékenység izgalmas elegye, amely egyszerre kötődik egy jól értett önazonosság oszlopihoz s ezzel együtt, sőt éppen erre alapozva válik szókimondóan realistává.

A kötet négy fő tartalmi részből áll, ahol az első valójában paradigmatisz keretet képez, s megalapozza a rákövetkező hármat (első fejezet). Azt is mondhatnánk, hogy ettől függ az egyes konkrét tematikák felfejtésének mikéntje. Mely kérdésről van szó? Arról, hogy a beteljesült krisztusi üdvrendben milyen szerepe, jelentősége van a zsidósággal kötött szövetségnek. Egyszerűbben szólva: az Ószövetség kiiktatódott, visszavonódott-e az Újszövetség által? Lehet, hogy elvont hittani problematikának tűnik mindez, ám mégis joggal nevezzük paradigmatisz horderejűnek a választ, hiszen ez kikerülhetetlenül tükröződik az átlag hívő mentalitásában, viszonyulásában. A katolikus- (keresztény-) zsidó párbeszéd elmúlt harminc évben megjelent hazai irodalma több szinten vizsgálta, milyen kihatása van mindennek például a hitoktatásra vagy éppenséggel a hívők között a zsidóságról kialakult képre. Ugyanígy egyértelmű, hogy a messiáshívő zsidókban, a keresztény zsidókban és a zsidó hiten lévőkben kialakult Jézus-kép tekintetében ugyanígy alapvető fontosságú témával van dolgunk. Gavin D’Costa a tanítóhivatali megnyilatkozások alapos elemzésével világít rá a „visszavonhatóan szövetség” — egyébiránt már Szent Páltól is ismerős — őski-jelentésére, átvetve ezt a „beteljesedés” és „felülmúlás” fogalmi kettősének az elemzésébe, kiemelve, hogy az előbbi a helyes értelmezés, a második esetén könnyen viszcacsúszunk az alapkérdés rossz megválaszolásának szövevényébe (hozzátéve, hogy maga

a szerző az „enyhe felülmúlás” kategóriáját is elfogadhatónak tartja, ám épp a problematikus vonatkozások miatt mégis kitart a „beteljesedés” szóhasználat mellett).

Az első, fentebb vázolt alapon kifejtett tematika a „ceremoniális törvényt” illeti (második fejezet), amelynek kapcsán nem egy II. Vatikáni Zsinat előtti (akár egyenesen tanítóhivatali) szöveg szólt a „halott és halált hozó” kultusz rendjéről, utalva ezzel arra, hogy a jézusi áldozat (és az abból születő keresztény vallásosság) hordozza magában az életet, mégpedig a feltámadott és életadó életet. Ez utóbbinak tükrében a korábbi egyenesen holtnak tűnik. Hogy ez nem súlytalan elme gyakorlat, hanem relevanciával bíró probléma, arra mutat rá a Bruce Marshall-tól vett feszültség: a kereszténység egyszerre állítja 1) üdvöt szolgáló küldetésének egyetemességét és 2) a zsidósággal kötött szövetség visszavonhatatlanságát (59–60). E kettő együtt nem tartható fenn — vagy mégis? D’Costa a liturgikus szövegek változásainak elemzésével, figyelve a tanítóhivatali megnyilatkozásokra, arra jut, hogy a „beteljesülés” kategóriája segíthet a dilemma feloldásában: nem egymással ellentétes vagy egymástól idegen valóságokként kell tekintenünk a zsidó és a keresztény vallásosság törvényeit. Ez a gyakorlat terén oda vezet, hogy egyfelől a rabbinikus hagyomány és annak szertartásai is segíthetik a katolikus tanfejlődést, másfelől pedig felmerülhet a zsidóságból keresztény hitre térők kapcsán annak igénye, hogy esetükben fennmaradjon a ceremoniális törvény érvénye. Külön kérdést képeznek e téren a messiási zsidók, akikkel a katolikus egyház intézményes szinten még nem létesített kapcsolatot.

(E tematikus fejezet kapcsán, majd végül az összegzésben is visszatér a kérdés: a zsinati és zsinat utáni tanítás nem jelenti-e a hagyományos katolikus tannal való szakítást, amely oly egyértelmű volt a zsidó vallási

szertartások „halottsága” és „halált hozó volta” kapcsán? D’Costa, mindenáron védve a folytonosságot, kissé erőltetett okfejtéssel él: mivel az első kérdéstől — a szövetség visszavonása, illetve továbbra fennállása — függ a szertartási törvényekre vonatkozó álláspont, ezért szerinte nem az ezekkel kapcsolatos tanítás, hanem a tanítás alapjául szolgáló „feltételezés” változott meg. Úgy vélem, ez a „jó katolikus önvédő magyarázat” tipikus példája, ami kevésbé előre segít, legfőképpen azért, mert: a) Ha a szövetség visszavonásának korábbi tétele nem tanbeli kérdés volt, hanem csupán „feltételezés”, akkor miért nem mondhatjuk ugyanezt adott esetben a ceremoniális törvények kapcsán is? b) Érdekes-e úgy vizsgálni ezt a tematikát, hogy a valódi, tartalmi és objektív változások tárgyait úgymond tetszőlegesen „feltételezéseknek” nevezzük, a folytonosságukban igazolható kijelentéseket pedig már „tanbelinek” tekintjük? Tudható, hogy a kontinuitás felmutatása jelentős igény a katolikus teológiában, ugyanakkor ennek mindenáron való erőltetése nem feltétlenül produktív, s adott esetben elfedhet előlünk reflexióra érdemes valóságelemeket.)

A harmadik és a negyedik fejezet tulajdonképpen egységet alkot. Középpontjában az Isten által a zsidóságnak megígért föld áll. A föld/Templom tematika az Ó- és Újszövetségben igen gazdag, ezt jól dokumentálja a szerző. A mi szempontunkból két meglátás fontos: egyrészt a beteljesedés átvitele a föld ígéretének témájára, másrészt ennek gyakorlati-politikai következménye, vagyis a történelmi és a kortárs cionizmus kérdése. Ennek kapcsán (s ez talán néhány magyar olvasót mebotránkoztat majd) D’Costa „katolikus minimalista cionizmusról” szól (231), amit nem tiltanak az egyházi megnyilatkozások, sőt mintha ebbe az irányba mutattának. Miről van szó? Arról, hogy a szövetség folytonos fennállásának és a beteljesedésnek a gondola-

ta a földre vonatkozó ígélet tekintetében az 1948-ban megalapított Izrael állam létrejöttét és fennmaradását támasztja alá (még ha a radikális vagy agresszív cionizmus megnyilvánulásai kritikával illelhetők is). Szerzőnk ennek kapcsán természetesen hangsúlyozza, hogy a kérdés továbbra is elválaszthatatlan a messiási reménytől.

Az ötödik fejezet a harmadik konkrét tematikát veszi elő, amely talán még kényesebb, mint a fenti: a zsidóságot célzó katolikus misszióról van szó. A rövid történeti-szisztematikus felvezetés után megismerkedhetünk a misszió ellen felhozott (igen széles palettán mozgó) érvekkel, illetve ezek kritikuss megközelítésével. Mivel a keresztény önazonosságánál fogva kötelezett a Jézus Krisztus melletti kifejezett tanúságtételre, s bár ugyanazon kinyilatkoztatáson osztozunk az zsidósággal, ám a beteljesedést éppen Krisztus személyében, művében megvalósultnak tekintjük, végső soron mégis úgy kell tartanunk, hogy a tanúságtétel alapuló misszionának (a megszólított egyén méltóságának és szabadságának tiszteletben tartásával) jogosultsága van. E téren különös fontosság és jelentőség jut a héber katolikusoknak, akik tanúságtételüket kettős éllel teljesíthetik be.

Összegezve azt mondhatjuk: a könyvnek valóban vannak eredményei, talán nem is olyan szerények, mint az író véli. Ezen felül tényleg találkozunk érvekkel, amelyek vitathatók. Ez azonban nem kell, hogy megzavarjon minket. Miként a kötetből kitűnik, egy ősi kapcsolat újabb fejezete íródik éppen, ám a figyelmes, kritikus és szisztematikus hittudományos reflexió még gyerekcipőben jár. Ezért még a szerény eredmények és támadható érvek is értékesek, mivel előrébb segítenek a teljesebb megértés és átfogóbb szemlélet kialakításának útján.

Török Csaba

Puskás Attila – Gárdonyi Máté (szerk.): Minden dolog kezdete és végső célja. Istentani kérdések egykor és ma

Szent István Társulat, Budapest, 2021.

A tanulmánykötet a PPKE Hittudományi Kara által szervezett 2020. januári Teológiai Tanári Konferencia előadásainak szerkesztett változatát tartalmazza, melyek közvetlenül vagy közvetve az *I. Vatikáni Zsinat Dei Filius* konstitúciójának istentani kérdéseit dolgozzák fel keletkezéstörténetük fényében, valamint az azóta eltelt 150 év újonnan felmerült kérdéseinek tükrében; erre utal a kötet alcíme is: *Istentani kérdések egykor és ma*. A kötet 14 szerzője a vallásfilozófia, a filozófia és a teológia különböző diszciplínáinak szempontjaiból közelíti meg az istentani kérdéseket.

Az első tanulmány szerzője, Racs Csaba a név funkciójának ószövetségi és ókori közel-keleti jelentőségéből indul ki, és megállapítja, hogy az ember vagy Isten nevének ismerete nyitja meg az Isten és az ember közötti kommunikációt és személyes kapcsolatot. A bibliai felfogás szerint a név – szemben az emberi mulandóság mindennapos tapasztalatával – az állandóság hitét hordozza. Az Ószövetség istenneveinek exegetikai elemzése megmutatja, hogy milyen mély és gazdag az a kapcsolat, amellyel az ember Istent „megszólítja” (Tetragrammaton, Istenség, Magasságbeli Isten, Örökkévaló Isten, Hatalmas/erős Isten, Úr, Erős, Félelem, Seregek, Birtokos). A szerző végkövetkeztésként megállapítja, hogy Izrael sikeresen integrálta történelme során a környező népek istenneveit, kivételt képez azonban Baál, amely JHWH kultuszának riválisa volt.

A második tanulmányban Bodor Attila az Ószövetség két tereméstörténetének kutatásában bekövetkezett változásokat elemzi,

kiindulópontja a hazai teológia és exegézis, amelynek szereplői közül Schütz Antal, Előd István, Alszegehy Zoltán, Gál Ferenc, Fila Béla vonatkozó műveit és Puskás Attila monográfiáját említi (a protestáns magyar szerzők közül Karasszon Istvánt és Zsengellér Józsefet nevezi meg), részletesen pedig a magyar ószövetségi teológia élő klasszikusának, Rózsa Hubának álláspontját ismerteti, melynek egyik sarkalatos eleme, hogy a második teremtéstörténet a korábbi (fogság előtti), az első pedig a későbbi (fogság utáni) kor születte. A tanulmány további részében a bibliai teremtéstörténet és a tudomány, valamint a történelem szembenállásának és „konkurenciájának” izgalmas kérdését tárgyalja.

Kocsis Imre a teremtett világ emberi értelem – istenhit kapcsolatának biblikus teológiai megfontolásait mutatja be a Róm 1,18–23 és az ApCsel 17,22–31 alapján, mely szövegeket vallástörténeti háttérük bemutatása után részletesen is elemmez, és kiemeli relevanciájukat mint a *Dei Filius* konstitúció istentani kijelentéseinek bibliai forrásait. A természetes istenismeret dogmáját ért támadásokat illetően a szerző kiemeli, hogy különösen a protestáns Karl Barth szemében volt szálka, hogy Isten a teremtett dolgokból az emberi ész által biztosan megismerhető. Más protestáns szerzők ugyanakkor mérsékeltebb álláspontot fogalmaznak meg a zsinat említett tételének kritikájával kapcsolatban.

Mezei Balázs bőszéges bibliográfiával ellátott írásában a mai vallásfilozófiai irányzatokhoz ad széles spektrumban felvázolt betekintést, amelyet hosszabb visszatekintés keretében magyar szerzők révén mutat be és később is hangsúlyozza, hogy mennyire fontos saját hagyományunk megértése. A mai helyzet rögzítése után felteszi a kérdést, hogy a lehetséges megközelítések közül a tematikus, szisztematikus, történeti, egyéni avagy a komparatív megközelítés lehet-e a leginkább célravezető. A szerző javasolja a vallásbölcse-

let helyett a revelációfilozófia fogalmának alkalmazását, mivel a reveláció mint feltárulás (a görög apokalüpszis szó szerinti fordításaként) az isteni önközlés magvát illeti, aki nem más, mint Jézus Krisztus. A tanulmányt teológiatanároknak szóló iránymutatató és horizontszélesítő megjegyzések zárják.

Gájer László a lét előtti elcsendesedés és a filozófiai hit kapcsolatát fejt ki Karl Jaspers gondolkodásában. Jaspers a filozófia, a teológia és a szaktudományok viszonyával kapcsolatban kijelenti, hogy a teológiát és a filozófiát úgy kell felfognunk, mint az ember megértésének lehetséges két útját, míg az egyes szaktudományok nem az egésze, hanem annak egy-egy részére kérdeznak rá. Jaspers számára a létre való nyitottság az ember egyedülálló helyzetét jelzi, amely főként az emberi tapasztalat határhelyzeteiben mutatkozik meg. Jaspers gondolkodásának egyik központi állítása, hogy a szabadság az egyedüli kategória, amellyel az emberi egzisztencia leírható, mert az maga az önmagunk odaajándékozásáról szóló döntés lehetősége.

Vincze Krisztián a keresztény bölcsélet kompetenciájáról ír az ateizmus és a *ratio fidei* tükrében. Tanulmányát a fundamentális teológia feladatának és jellegének meghatározásával kezdi, és megállapítja, hogy a II. Vatikáni Zsinatot követően az alapvető hittan traktátusába került minden olyan kérdés és problémafelvetés, amely a teológiai diszciplínák egyikébe sem fért be. A kereszténység mint gondolkodó vallás megköveteli a gondolkodó számvetést, a hit plauzibilitásának bemutatását. Így a fundamentális teológia feladata lett a teológiát alátámasztó tudományelméleti feladatok elvégzése. A fundamentális teológiát jelen korunkban leginkább a metafizikai (Karl Rahner), a transzcendentálfilozófiai (Thomas Pröpper) és a posztmetafizikai (Helmut Peukert) gondolkodásmód termékenyítette meg. A hit és

az ész viszonyát elemezve a szerző megállapítja, hogy ezek perikorézise lenne kívánatos, majd az ateizmussal való párbeszéd természetét és annak hozadékait fejti ki. Tanulmányát Bernhard Welte keresztény bölcséletének bemutatásával zárja le.

Török Csaba már írásának kérdőjeles címében (Új ateizmus – új apologetika?) sejteti, hogy az új kihívások új válaszokat követelnek. A klasszikus ateizmus a tudomány és haladás, a szabadság és a társadalmi igazságosság fogalmait tűzte zászlajára. A 20. század második felében, az „átkötés korában” változás áll be a tudományosság téren, amely az új történelmi tapasztalatokkal együtt az ateizmus átforgatódásához vezet, és új ateizmusként szervezett társadalmi fellépése mellett a (természet) tudomány módszereivel kívánja igazolni isten nem-létét. A szerző jól áttekinthető táblázatos formában mutatja be az új ateizmus, új humanizmus kijelentéseit és hogy ezekre milyen istenképekkel és apologetikai vizsgálódásokkal tudunk válaszolni. Írása végén a tanúságtétel új relevanciáját emeli ki annak két jelentős szempontjával, amelyek az őszinteség és a kompetencia.

Perendy László a 2. századi görög apologeták istentanát elemzi, átfogóan mutatja be, hogy már a kereszténység születése utáni időszakban is milyen gazdag és sokrétű istentannal rendelkezett az egyház. A keresztények elleni igen korán megfogalmazott vádak egyike volt, hogy istentagadók, azaz nem hajlandók részt venni a görög és római istenek nyilvános kultuszában. A keresztény apologetika egyik fontos célkitűzése volt az ateizmus vádjá elleni védekezés. A szerző Quadratus, Arisztidész (szír és görög szövegváltozat), Jusztinosz, Tatianosz, Athénagoras, Antiokhiai Theophilosz és Autolükoszhoz írásain keresztül mutatja be az egyistenhit védelmének formáit. A kora keresztény apologetika elsődleges forrásait a Szentírás jelentette, de hangsúlyossá

vált a vádlók filozófiai örökségével való párbeszéd is.

Tóth Beáta tanulmányának témája Isten szenvedésmentessége és/vagy szenvedése. A kérdés már a patrisztikus korban is krisztológiai irányultságú, egyes irányzatok Isten transzcendenciáját túlságosan féltik a teremtett világgal való kapcsolattól, mások viszont összevegyítik az isteni transzcendenciát az emberi valósággal, és a patripassionizmus tételét állítják, vagyis hogy az Atya szenvedett a kereszten. Cirill igyekszik a két szélsőséget kiengesztelni egymással, amikor azt állítja, hogy a szenvedésmentesség és a szenvedés egysége Krisztus szabadon vállalt önatadásából ered. Aquinói Szent Tamás az Egy Isten változhatatlanként való meghatározásából indul ki, és kijelenti, hogy Krisztus szenvedésében csupán az emberi természet vesz részt, az isteni természetet ez nem érinti. Karl Rahner számára a változás kulcsa a kenózis: Isten tud kevesebb lenni annál, ami. Hans Urs von Balthasar teológiájában a kenotikus önkorlátozás a szentháromságos relációkban – mint az isteni személyek szabad, önjárandókozó szeretetében – van megalapozva. A szerző végkövetkeztetésként megállapítja, hogy Isten szenvedésmentességének és/vagy szenvedésének kérdése nem a teológia legyőzendő akadály, hanem sokkal inkább hitünk elmélyítésének útjelzője.

Visky S. Béla monografikus tanulmánya az orosz zsidó származású morálfilozófus Vladimir Jankélévich metafizikájának, azon belül Isten és a világ viszonyának, az immanencia és a transzcendencia kapcsolatának bemutatását tűzi ki céljául. Jankélévich filozófiájának gyökerei Platónhoz és Plótinoszhoz nyúlnak vissza, a valláshoz való viszonyát a Szentírás, azon belül is az Újszövetség alapozza meg. Isten a semmiből teremtő, de ezen túl a tökéletes szeretet is, aki nem csupán a létezés, hanem minden néven nevezhető értéknek a megalapozója is. Jankélévich teológiája az

értékmegalapozó, szerető Isten kijelentése ellenére inkább apofatikus, negatív teológia, amelynek dialektikája a pozitív állításokra, majd azok azonnali visszavonására épül, ezzel is hangsúlyozva Isten misztérium jellegét. Isten személyessége kérdésének Jézus alakjában való problematikája a transzcendentális szkepticizmus fogalmával jellemezhető: Jézus a passiótörténet meggyötört és megalázott alakja, akinek halála még rejtélyesebbé teszi számunkra a halál jelenségét.

András Szabolcs a Szentlélek származása kérdésének teológiai és politikai konfrontációját választja tanulmánya témájául. Az alapkérdés az, hogy a Szentlélek az Atyától ered (ortodox kereszténység) vagy emellett a Fiútól (*Filioque*) is származik (nyugati kereszténység). A patrisztikus források elemzésekor megállapítható, hogy a kappadókiai atyáktól pneumatológiai választ kapunk, míg Szent Ágostontól krisztológiát. A jelenkort tekintve a *Filioque*-tan ortodox részről való elutasításának legfőbb indoka, hogy az szoros összefüggést feltételez az immanens és ökonómiai Szentháromság között (Karl Rahner), ugyanakkor megengedhetetlenek tartják, hogy üdvtörténeti eseményből az immanens Istenre vonatkozó következtetéseket lehessen levonni. A kérdés szempontjából a politika mint értelmezési szempont azért fontos, mert míg a nyugati ember individuumként határozza meg magát egy vallási közösségben, addig a keleti ember számára a vallás és a nemzet határai egybeesnek, azaz csak az tartozik a nemzethez, aki meghatározott felekezet tagja. Az ökumenikus közlekedés szempontjából fontos megemlíteni, hogy a Katolikus Egyház a keleti rítusú vagy ökumenikus liturgiák esetén elhagyja a hitvallásból a *Filioque* betoldását.

Görföl Tibor tanulmányában azt az utat mutatja be, amely elvezet ahhoz, hogy a vallásteológián belül előtérbe kerüljön a Szentháromság valósága. A pluralista megközelíté-

sű John Hick szerint a jelentősebb vallások egyenrangú válaszok a megismerhetetlen végső valóságra, majd istenközpontúság helyett valóságközpontúságról beszél, hogy pluralizmusát még inkább kitágítva a nem teista vallásoknak is igazságot tudjon szolgáltatni. Hick pragmatizmusa szerint a vallások nem egyenértékűek, mert különbözőképpen segítik az embert abban, hogy önközpontúságát valóságközpontúságra cserélje le. Gavin D'Costa nyolc tényező elfogadásával kapcsolja össze a különböző pluralista irányzatokat, míg Paul Knitter a hit értékét szintén pragmatista módon kizárólag a felszabadítási társadalmi tevékenységhez köti, rendszerében a Szentháromság valósága oka foggyottá válik. Mark Heim törekvése ezzel szemben az, hogy a vallásteológia a Szentháromságra legyen alapozható, amely összefüggést biztosít a keresztény üdvösségtől eltérő eszkatologikus állapotok között. Raimon Panikkar vallásteológiájának belső elvévé teszi a szentháromságtan struktúráját, melyhez felhasználja a hindu és buddhista tradíciókat is. A szerző tanulmánya végén visszatér D'Costához, akinek továbbvezető szempontjait megfontolásra javasolja a magyar katolikus teológia számára is.

Kránitz Mihály a hit fejlődésének kérdésével foglalkozik az I. és II. Vatikáni Zsinaton, valamint ennek napjainkig tartó hatástörténetével. A két utolsó egyetemes zsinat dogmatikai konstitúciója (*Dei Filius* és *Dei Verbum*) összekapcsolódik, mert az ész szerepét mint az ember egyik alapvető képességét hangsúlyozzák a hitre való eljutásban a Szentlélek kegyelme által. Az ember gondolkodási képessége és a vallásos hit nem állnak ellentétben egymással, mert mint két szárny, együtt emelkednek fel Isten misztériumának szemlélésére. A 19., majd még jelentősebb intenzitással a 20. század ateista, posztmodern, szekularizált, individualista és pluralista szellemi irányzatai egyre nagyobb

kihívás elé állították az egyházat. A válaszok mindig reflexiós folyamat eredményei, melyek a szent hagyomány talaján állva hozzájárultak mind az egyház önértelmezéséhez, mind pedig az adandó válasz korszerűségéhez. Az említett zsinatokon túl Szent II. János Pál pápa, XVI. Benedek pápa és Ferenc pápa is kiemelt jelentőséget szenteltek a hit és az értelem kapcsolatának enciklikáikban, körleveleikben, apostoli buzdításaikban és előadásaikban.

Szuromi Szabolcs Anzelm az I. Vatikáni Zsinat *Dei Filius* kezdetű konstitúciója fényében vizsgálja az igazság keresését és elfogadását mint egyházfegyelmi alapelvet. A szerző egészen az ókeresztény atyákig nyúl vissza, majd a kánonjogi kollekciókon és az egyetemes zsinatok dekrétumainak keletkezéstörténetén keresztül megállapítja, hogy a *Dei Filius* katolikus hitről szóló rendelkezése – beleértve az igazságnak a természetes ész és a hit által megvilágított ész által történő felismerhetőségét – nem tekinthető az I. Vatikáni Zsinat újdonságának, hanem hosszú tradícióval rendelkezik, amely újra és újra hangsúlyt kapott. A *Dei Filius* jelentős hatással volt a Katolikus Egyház jogának első kodifikációjára (CIC – 1917), többek között az emberi szabadság és felelősség kérdésében. A hatályos kánonjog (CIC – 1983) pedig kijelenti, hogy minden ember köteles az igazságot keresni, azt elfogadni és megőrizni, azonban mindezt lelkiismeretének parancsa alapján, azaz külső kényszer nélkül kell tennie.

A tanulmánykötet recenziójának végén megállapítható, hogy egy színvonalas, széles spektrumú, a magyar dogmatikai szakirodalmat gazdagító mű született, melyben minden teológiával foglalkozó olvasó talál olyan témát, amellyel tovább tágíthatja teológiai horizontját és elmélyítheti keresztény hitét.

Ancsin István

Fejérdy András (szerk.): Hűség és megújulás. A szerzetesi élet Magyarországon 1950–2000

METEM, Budapest, 2021.

„Mit tartogat a jövő számunkra? Az biztos, hogy itt, mint nálunk, az egyetlen fontos dolog az, hogy bátrak, merészek legyünk és legyen meg bennünk a szükséges kreativitás, hogy múltunk vagy jelenünk feltalálja a jövőt, hogy megtegyék a helyes lépést, a lemondástól való félelem nélkül, annak érdekében, aminek jönnie kell, vagyis a jövőért” – Priscilla Celi SCJM belga szerzetesnővér 1998 őszén többek között e szavakkal fordult a hazai nagyobb rendek szerzeteselőjáróihoz. Az akkor alig egy évtizedes távlatot szemlélő Priscilla nővér – aki az 1990-es években többször is járt Magyarországon segítve a rendek újraindulását – gondolatát olvasva talán ma is bátorítást meríthetünk a magyar szerzetesség jövőjének aktív alakításához, amelynek egyik pillére az idézett gondolat szerint éppen az a múlt, amely 1950 és 1990 között a legtöbb szerzetesközösség számára ínséges évtizedeket hozott. Éppen ezért az elnyomás évtizedeit és az újraindulás periódusát bemutató kötet Fejérdy András egyháztörténész szerkesztésében egyedülálló módon járulhat hozzá ahhoz, hogy a magyar szerzetesközösségek megtegyék lépéseiket egy olyan jövő felé, amely hűséggel gyökeredzik a múlt eseményeiben, valamint a jelen örömeiben és reményében.

A szerzetesrendek szétszórásának 70., valamint újraindulásának 30. évfordulóján 2020. október 17-én megtartott és a Bonum TV által közvetített konferencia előadásait tartalmazó kötet bemutatója a járványhelyzet alakulására való tekintettel már offline került megrendezésre a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskolán 2021. november 10-én. A tanulmánykötet anyaga azonban túlmutat a megemlékező konferencia prog-

ramján: egy 2018-ban útjára indult kutatási projekt eredményeit is tartalmazza, amelynek célja egyrészt az emlékezet- és forrásmentés, másrészt az így összegyűjtött anyagok feldolgozása. A feltáró és elemző munka a Magyarországi Szerzeteselőjárók Konferenciájának Irodája közreműködésével történt, amelynek keretében sor került az iroda levéltárának kialakítására is. Ebből a szempontból sem meglepő az a szerkesztői döntés, hogy a kötet bő harmadát forrásközlések teszik ki bepillantást engedve így az érdeklődőknek a frissen létrehozott archívum anyagába. A most publikált források többsége hetven olyan jelentés vagy levél, amelyet hazai rendi előjárók írtak 1989–1990-ben segítve ezzel Takács Nándor Jusztin székesfehérvári segédpüspököknek, a püspöki kar akkori szerzetesügyi referensének munkáját. Az eddig szélesebb körben nem ismert iratok alapján az olvasó erős benyomást kaphat arról a helyzetről, amelyben a szerzetesrendek (anyagi) forrásaik szűkössége ellenére elszántak maradtak újraindulásuk kieszközlésére.

A kötetben olvasható hét tanulmányt három gondolati egységbe lehet foglalni, amelyeket a konferencián elhangzott kerekasztal-beszélgetés közlése követ (résztevők: Németh Emma SSS, Ullmann Péter Ágoston OPraem, Várszegi Asztrik OSB). Az első három tanulmány szisztematikus igénytel kívánja foglalatát adni az 1950 és 1990 közötti időszaknak. Fejérdy András tanulmánya egy, „az egész korszakot átfogó szerzetességtörténeti szintézis” megalkotásához kíván hozzájárulni azzal, hogy a központi (azaz állami) források alapján egyféle értelmezési keretet vázol fel az államszocialista időszak szerzetesi mozgásteréről. A rendek betiltása és a helyreállításukra tett kísérletek közötti időszak (a szétszórás) történetét az alábbi módozatok mentén ragadja meg a források tükrében: iskolafenntartás, emigráció, egyházmegyei papi szolgálat, egyéb egyházi szolgálat, szer-

zetesi idősotthonok, világi munkavállalás, valamint a közösségi élet szűkös keretei. Bögre Zsuzsanna tanulmánya a női rendekre fókuszál, és négy magatartástípusban foglalja össze a rendek túlélési stratégiáit, majd a kalocsai iskolanővérek történetén keresztül demonstrálja a megfogalmazott stratégiák validitását. Koltai András az újraindulás előzményeit tárja az olvasó elé, amelyek bűvópatakok módján ölelték fel a korszakot (gondoljunk az emigrációs utánpótlásra), majd 1986-tól egyre gyorsuló ütemben járultak hozzá ahhoz, hogy az Elnöki Tanács 1989 augusztusában visszavonja a szerzetesrendek működését megtiltó 1950-es rendeletet.

A következő három tanulmány az újraindulás lehetőségi feltételeit, valamint kereteit világítja meg szervezeti, jogi és gazdasági szempontból. Kőfalviné Ónodi Márta a már említett szerzeteselőjárói konferencia levéltárának gazdag iratanyaga alapján foglalta össze a női és férfi előjárói fórumok megalakulásának körülményeit, valamint működésük legfontosabb aspektusait 2000-ig bezárólag. Áttekintéséből az olvasó előtt gazdag kép rajzolódik ki a konferenciák tagintézményei közötti kapcsolattól kezdve, az állami és egyházi fórumokkal való érintkezésen át, a Sapientia Főiskola megalapításáig. Schanda Balázs azon jogi szabályozásokat mutatja be, amelyek a szerzetesrendek újraindulását, állami nyilvántartásba vételét és ingatlanjaik tulajdoni rendezését biztosították a rendszerváltást követő években. Ez utóbbi gyakorlati megvalósulásáról Fedor Tibor írása tudósít, számba véve néhány kiemelten kezelt szerzetesrendi ingatlan sorsát, és összefoglalva az egyházi ingatlanrendezés 1991 és 2011 közötti helyzetét az adatok függvényében.

Az utolsó tanulmányt Deák Viktória Hedvig tollából e folyóirat legutóbbi számában is olvashatták az érdeklődők. A szerző vállalása, hogy az újraindulás történeti-teológiai olvasatát adja: ehhez közel kétszázötven éves

távlatban értelmezi az 1990-es évek eseményeit, továbbá a jelen körülményeit globális keretbe ágyazva világítja meg. A tanulmány utolsó nagyobb gondolati egységének kérdés-felvetése szerint a hazai szerzetesrendek újra-indulásának értékeléséhez elengedhetetlen megvizsgálnunk azt, hogy a II. Vatikáni Zsinat tanítása milyen hangsúlyokat helyezett el a szerzetesi identitás témájában, és hogy ez itthon miként hat(hat)ott 1990 előtt és után. E tematika beépítése a tanulmányok sorába természetesen újabb kutatásoknak ágyazott meg, amely összességében az egész kötet célkitűzése is: „hogymúltunk vagy jelenünk feltalálja a jövőt”, és ehhez elengedhetetlen az értékelő múltfeltárás, amelyet a tanulmánykötet magas színvonalon prezentál a közelmúlt egyháztörténete iránt érdeklődők számára.

Kisnémet Fülöp OSB

Reinhard Gregor Kratz:
Israele storico e biblico. Storia, tradizione, archivi

Gregorian & Biblical Press, Roma, 2020.
Eredeti cím: *Historisches und biblisches Israel*,
Mohr Siebeck, Tübingen, 2017.

Reinhard Gregor Kratz *Israele storico e biblico* című művében a választott nép múltja áll a középpontban, melyet két egymástól eltérő út felől közelít meg a szerző: a kötetben elkülönül a történeti, valamint a bibliai szövegekben feltárulkozó Izrael bemutatása. A mű többszörösen visszhangozva hangsúlyozza a bibliai hagyomány és a történelem Izraelje közti különbségtétel jelentőségét. Azáltal ugyanakkor, hogy az eltérő forrásokat és különböző metodológiát megkívánó megközelítés eredményei egy kötetben kerülnek bemutatásra, a kapcsolódási pontokra is fény derülhet az olvasó számára. A könyv erőssé-

ge, hogy nem pusztán adatokat közöl, hanem szintézisre törekszik, amely elmélyíti a történeti szemléletet és formálja a bibliai textusok kiegyensúlyozott exegetikus és teológiai értelmezését.

A bevezető bemutatja a mű szerkezetét, illetve azokat az elveket és fogalmakat, melyek meghatározzák a későbbi fejezeteket. A könyv első nagy fejezete (*La storia di Israele e di Giuda*) a legújabb kutatások tükrében vázolja fel Izrael történetét. A történeti ív kezdőpontjaként a Merenptah győzelmi sztélé szolgál, amely „Izrael” legkorábbi említését tartalmazza. Ezt követően a szerző a két királyság, Izrael és Júda, majd pedig a két provincia, Júda és Szamaria történetét, illetve a hasmoneus és herodiánus kor jellegzetességeit tárgyalja. A bemutatott történelmi táv végpontját pedig a Jeruzsálemi templom pusztulása (Kr. u. 70), valamint a Bar Kochba felkelés (Kr. u. 132–135) határolja. Ezt az áttekintést Izrael vallástörténetének rövid összefoglalója zárja, amely felvázolja a monoteizmus kikristályosodásának folyamatát. Emellett kiemeli és bemutatja a választott nép vallásosságának különböző rétegei (hivatalos, nemzeti, regionális, családi stb.) közti különbségeket, ugyanakkor tudatában van annak, hogy a fennmaradt régészeti és textuális források alapján nem kapunk teljes képet.

A második szakasz (*La tradizione biblica*) áttér a „bibliai hagyomány” bemutatására, amely az izraeli és júdeai írásos kultúra tágabb kontextusában kerül bemutatásra, mint amely beleágyazódik kora és környezete írásbeli hagyományába, s abból meríti mintáit. A kettő közti kapcsolatot és átmenetet nehéz pontosan meghatározni. A szerző a bibliai hagyomány elkülönülését egyfajta folyamatként ábrázolja, amelyben egyfelől döntő jelentősége volt Izrael és Júda elestének, valamint a prófétai, narratív, törvénykező, zsoltár- és bölcsességi hagyomány kialakulá-

sának. E kérdéskört az Ószövetség könyveit felölelő íráscsoportok tárgyalása követi, azoknak a kánonban elfoglalt helye szerint (Tóra, Próféta, Írások), melyet a pszeudepigráf és apokrif iratok rövid tárgyalása zár. A különböző írni iskolák, valamint a bibliai szövegeket megelőző írásos anyagok, illetve a bibliai könyvek keletkezésének bemutatása során a szerző világossá teszi azt a nehézséget is, hogy a szövegek „őstörténete” bizonyos értelemben elérhetetlen marad számunkra. A szerző a bibliai hagyományt dinamikus folyamatként ábrázolja, melyben az Írásokra való reflexió és értelmezés folyamatosan gazdagítja a jelentést. Ugyanakkor a „bibliai hagyomány” kifejezés használata némiképp problematikus, amely pontosabb definíciót igényelne, ugyanis nem minden esetben egyértelmű, hogy történelmi, irodalmi vagy teológiai hagyományról van-e szó, amelyet műfaji vagy épp teológiai szempontok határoznak meg.

A könyv harmadik része (*Archivi giudaici*) az ókori zsidó irattárakat (archívumokat) mutatja be, amelyek a bibliai és nem bibliai szövegek áthagyományozásának archeológiai vagy irodalmi lenyomatait őrzik. Az „archívum” kifejezés alatt azonban nem pusztán az ókori udvari iratgyűjteményeket jelöli a szerző, hanem tágabb értelemben az egyéb könyvtárakat és régészeti lelőhelyeket is, melyek valamiképp a zsidó írásbeli hagyomány letéteményesei (tekercesek, feliratok, osztagonok, pecsétek stb.). Az olvasó képet kaphat az elephantinei, az al-Yahudi és a qumráni lelőhelyekről, melyeknek vitathatatlan jelentősége van a jelen tudományos álláspont kialakulásában. Ezután Garizim, Jeruzsálem és Alexandria régészeti lelőhelyeinek tárgyalása következik. Az archívumok efféle áttekintése mindenképpen a kötet sajátosságaként és erősségeként mutatkozik, amely a közölt részletes adatok ellenére is megtartja egységes látásmódját.

Összességében a könyv egyedülálló dialógust folytat a bibliai hagyomány és a történeti források s az elérhető régészeti, valamint epigráfiai adatok között, amely módosításokkal ugyan, mégis merít a Wellhausen-i örökségből, ugyanakkor friss szemléletet tükröz. A bőséges adatokat kínál és egyidejűleg szintézisre törekvő mű tehát hasznos segítséget nyújthat azoknak, akik elsősorban Izrael története iránt érdeklődnek, ugyanakkor azon exegétáknak, teológusoknak és teológus hallgatóknak is, akik a bibliai korpusz mögött meghúzódó történeti hátteret kívánják jobban megismerni, hogy ezzel elmélyítsék a szövegek megértését.

Schnider Angelika OP

Boros János: Immanuel Kant

MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófia Intézet, Budapest, első kiadás 2018; Akadémiai Kiadó, Budapest, második, javított kiadás, 2022.

A szerző (1954–) a Pécsi Tudományegyetem tanára, több külföldi egyetem vendégprofesszora. Alapvető szerepet játszott a pécsi egyetemen a filozófia szak és a filozófiai doktori iskola kiépítésében. Boros számos kötet szerzője: írt bölcsellettörténetet, több tanulmánya foglalkozik az erkölcs, a politika és a megismerés kérdéseivel. Az angolszász analitikus, illetve pragmatikus filozófia mellett gondolkodásának egyik referenciapontja, egyetemi óráinak visszatérő tárgya Immanuel Kant filozófiája.

2018-ban jelentette meg a königsbergi filozófus gondolkodását áttekintő monográfiáját mindössze 300 példányban. A könyv egy hónapon keresztül vezette a Lira eladási listáját, majd hamarosan elfogyott. 2022-ben jelenik meg a második, javított kiadás elektronikus és nyomtatott formában. (Ezért a hivatkozások-

nál – ahol az oldalszámok eltérése ezt indokolja – a szerző kérésére először az első / majd a második kiadás adatait adjuk meg.)

Kant-monográfiájának előszavában a szerző így vall első találkozásáról a königsbergi filozófussal: „E hatalmas gondolkodó rendszere az újdonság, a döbbenet erejével hatott, egyetemi tanulmányaim egyik fő témáját képezte. Megszédültem a szabadság filozófiájától, a szubjektum, az ész, az értelem hatalmas erejétől, amit Kant és a többi filozófusok közvetítettek” (9. / 10.). Akárcsak az általa tanulmányozott Kant-kommentárok, Boros sem értelmezések értelmezéseinek rengetegébe szándékozik belebonyolítani olvasóját, hanem a választott szerző fontosabb szövegein kíván végighaladni annak érdekében, hogy lényeges összefüggéseket tárjon föl. Művével tudatosan bevezetőt ír, azaz Kant olvasásába és értelmezésébe kíván bevezetést adni. Épp ezért kell közel maradnia a szöveghez. Boros azt sugallja: mint Jákob Isten angyalával, úgy kell küzdenie az olvasónak Kant szövegével: „Harcolunk a megértésért, és nem engedjük, amíg meg nem értjük, amíg a jó szöveg meg nem »áld« bennünket, új látást és erőt adva nekünk” (9. / 10.).

Boros rövid életrajzi bevezetés után Kant méltán jelentősnek tartott műveit veszi sorra: *A tiszta ész kritikája* (25–169.), *A gyakorlati ész kritikája* (171–235.) és *Az ítélet-erő kritikája* (237–328) mellett részletesen elemzi *A vallás a pusztában és határain belül* (329–378) című tanulmányt. Majd Kant ismeretelmélete, etikája, esztétikája és vallásfilozófiája után *A tiszta ész közösségi kritikája* című fejezetben a königsbergi gondolkodó állam- és jogelméletét tárgyalja mindenekelelt *Az erkölcs metafizikájának* első része alapján (379–423). Az utolsó fejezet (425–440) több rövidebb írásra támaszkodva ismerteti Kant történelemfilozófiáját. A kötet végén Kant életrajzi adatai, irodalomjegyzék, valamint név- és tárgymutató található.

Olvasóját Boros aránylag hamar (39., 58. lábjegyzet) szembesíti egy kellemetlen, ámde filozófusok esetében korántsem ritka körülménnyel: „Kant minden állításán és Kant valamennyi értelmezésén vita folyik.” E vita egy-egy csomópontját Boros olykor villanásnyi időre láttatja olvasójával – anélkül azonban, hogy elvesznék a részletekben, avagy túl messze kalandoznék tárgyától. Biztos kézzel elemzi Kant szövegeit lábjegyzetben hozva a német eredetit. Ha pedig szükséges, új, saját fordítást ad. Analitikus érdeklődése és módszere Kant esetében különösen szerencsés, hiszen így közelítve jó eséllyel tárhatja föl a szerző érveit, térképezheti föl gondolatmenetét. Boros azonban a rendszeres Kant, azaz a kanti rendszer értelmezéséhez a történeti szempontokat sem hanyagolja el. Sőt röviden kitekint a hatástörténetre.

Boros egyik vonzó alapmeggyőződése szerint a matematikával ellentétben a filozófia nem nyújt tiszta tudást: „mert itt mindig lehetséges, hogy valaki a probléma fontos aspektusát figyelmen kívül hagyja. Ezért a filozófiai argumentációnak *holisztikusnak* kell lennie: minden eredményt össze kell vetni más területeken kapott eredményekkel. A filozófiai belátásokat csak *hezitációval* lehet bemutatni” (109.). Szerénysége mellett mégis érvelő gondolatmeneteket akar olvasójával megértetni. Kantot magyarázza – ám nem pusztán Kanttal. Nem egyszerű parafrázist, hanem értelmes „fordítást” kapunk. Számos nehéz fogalmi lépést szemléletes példákkal világít meg, hiszen – az egyébként kiváló, szórakoztató előadó hírében álló – königsbergi filozófus első *Kritikája* elleni egyik olvasói ellenvetés épp a szemléletes példákat hiányolta. E kifogást Kant ugyan a mű nagy terjedelmére hivatkozva hátrította el, ám Boros a maga részéről jó tanárként szorgalmasan igyekszik orvosolni e hiányt. Analitikus megközelítése, átfogó tárgyalása és szemléletes példái alighanem korunk egyik legfontosabb

Kant-tankönyvévé teszik művét hazánkban. A választott szerző munkásságát hasonló alapossággal, bevezető jelleggel földolgozó monográfiáról magyar nyelven nem tudok.

Bakos Gergely OSB

**Reuss András – Görföl Tibor:
Úton az egység felé. A római
katolikus-evangélikus párbeszéd
dokumentumai 1972–2013**

Luther – Vigilia, Budapest, 2021.

A kötet ismertetése előtt fel kell tennünk a kérdést: ajánlható-e olvasásra egy dokumentumgyűjtemény? Első ránézésre a kezünkben tartott kiadvány a katolikus-evangélikus felekezetközi párbeszéd közös nyilatkozatainak kronologikus sorba rendezett tárháza, ami leginkább teológus kutatóknak és egyetemi hallgatóknak szolgálhat segítségül. A közzétett dokumentumok egy része már eddig is elérhető volt magyar fordításban a világhálón, ami még inkább megalapozza a bevezető kérdésünket. A választ a szerkesztők adják meg: a kötet több egyszerű forrásközlésnél, hiszen a bevezető gondolatok és a dokumentumokhoz fűzött exkurzusok által az olvasó alapos és olvasmányos bevezetőt kap a katolikus és evangélikus hitrendszerbe, a dokumentumok teológiai alapjaiba, az ökumenikus párbeszéd fontosabb részleteibe. Végso soron pedig az sem haszontalan, ha az érdeklődő olvasó első kézből ismerkedik meg a felekezetközi párbeszéd eredményeivel, ezáltal felismerve, hogy több minden köt össze minket, mint ami elválaszt. A kérdésre a konkrét válasz így hangzik: „Törekedjünk arra, hogy növekedjünk, előrébb lépjünk Jézus Krisztus közös ismeretében. Az egyház egysége nem lehet az egyház népére ráerőltetett döntés, és nem lehet olyan adminisztratív lépés szülötte sem, amelynek szakadás a következménye. Legyenek ezek a

szövegek a hitbeli tanulásnak, a másik egyház megismerésének, saját egyházunk jobb ismeretének, a földi életünkben véget nem érő egyéni egy egyházi megújulásnak az eszközei” (29.). Összegezve tehát, amikor ezt a kötetet a kezünkbe vesszük, arra vállalkozunk, hogy újabb ismereteket szerezzünk hitünk alapjairól.

A kötet szerkesztői Reuss András és Görföl Tibor. Reuss András evangélikus lelkész, teológiai tanár, kutatási területe az egyházak szociáletikai állásfoglalásainak kritikai vizsgálata, illetve az evangélikus reformátorok műveinek elemzése, az ökumenikus párbeszéd kérdéseire adott válaszkérés. Görföl Tibor katolikus teológus, latin nyelv és irodalom szakos bölcész, egyetemi oktató, a *Vigilia* folyóirat főszerkesztője, számos közkezdelt mű szerzője. Már a szerkesztőpáros neve garancia az olvasó számára, hogy igényesen kivitelezett kötetet vesz kezébe, a közzétett információk, a hozzájuk csatolt bevezetők és magyarázatok hiteles adatokat közölnek. Mindezt tovább erősíti, és az ökumenikus együttműködés számára ad követendő példát, hogy egy evangélikus (Luther) és egy katolikus (Vigilia) kiadó közös termékeként került ki a nyomdából ez a könyv 2021-ben 671 oldal tartalommal. A szerkesztők munkáját tizennégy fordító (köztük a szerkesztők) és a szerkesztőbizottság segítette, amelynek tagjai Lukács László, Orosz Gábor Viktor és Puskás Attila voltak.

A könyvek bevezetője általában olyan kötelező elem, amely fölött könnyen átsiklik az olvasó, de ebben az esetben érdemes nagyobb figyelmet szentelni a négy előszónak. Az első szerzője Kurt Koch bíboros, az ökumenikus párbeszédért felelős pápai tanács elnöke. Elsősorban az 1999-es *Közös nyilatkozat a megigazulás tanításáról* című dokumentumot ajánlja az olvasók figyelmébe mint a legjelentősebb eredményt, amely rávilágított arra, mennyi minden összeköti az evangélikus és

katolikus hívőket. A *Közös nyilatkozat*nak nemcsak önmagában van jelentősége, hanem jövőformáló hatásában is kiemelkedő volt, a bíboros ennek tulajdonítja, hogy 2016-ban Ferenc pápa is részt vett a reformáció emlékünnepeén Svédországban.

Panti Filibus Musa evangélikus érsek, a Lutheránus Világszövetség elnöke előszavában az Ágostai Hitvallást helyezi a középpontba, amely alapvetően egy ökumenikus nyilatkozatnak tekinthető. Ehhez társul *A szembenállástól a közösségig* című dokumentum, amelyben a hangsúly a különbözőségről áttevődik a nyitottságra és fogékonyságra.

A harmadik ajánlót Erdő Péter bíboros, esztergom-budapesti érsek írta, kiemelve, hogy az ökumenikus párbeszéd nemcsak a teológusok feladata, abból minden hívő ki kell vegye a részét, ebben lehet segítségükre ez a kiadvány. Az egységtörekvést aktualizálta a Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus, amely rávilágított arra, hogy a liturgikus közösség még hosszú utat kell bejárnia az evangélikus és katolikus egyháznak.

A negyedik előző szerzője Fabiny Tamás püspök, a Magyarországi Evangélikus Egyház elnök-püspöke, aki három olyan életeményt idéz fel, amikor részese volt a kötetben megjelenő dokumentumok létrejöttének. Személyes hangvételű írásában az evangélikus püspök azt ajánlja, hogy zárandokutunkon krisztusi szolgálatként tekintsünk az egységkeresésre, hiszen az mindannyiunk közös célja.

A szerkesztői bevezetésben Reuss András és Görföl Tibor beavat az előkészítő és fordítómunka nehézségeibe és kihívásaiba, például olyan apró, de fontos részletkérdéseket kellett tisztázni, hogy a bibliai idézetek mely fordítás alapján kerüljenek be, az egyházatyák neveinek használata stb. Mint már fenneb idéztük, a kiadvány céljaként az került megfogalmazásra, hogy elérhetőek legyenek

mindenki számára azok az ismeretek, amelyek a keresztények egységét szolgálják.

A következőkben a kötet tizenegy dokumentumot hoz magyar fordításban, amelyek ismertetésére itt nem szükséges kitérni. Ezek olyan állásfoglalások, amelyek az evangélikus és a katolikus egyház különböző szintű fórumain lettek elfogadva, így nem jelentenek kötelező jellegű tanítást, sokkal inkább iránymutatások a közös úton járáshoz. A legmagasabb szinten elfogadott, egyben a legjelentősebb dokumentum az 1999-ben elfogadott *Közös nyilatkozat a megigazulás tanításáról*, amelyet ma már nemcsak a két említett egyház, hanem a református, az anglikánus és más felekezet is sajátjának tekint, így a mindenkori ökumenikus mozgalom legjelentősebb eredményének tekinthető.

Külön figyelmet érdemel a kilenc exkuzus, amelyek szerzői kiváló szakemberek, és olyan tömör foglalatát adják egy-egy teológiai kérdésnek, amelyek segítségével az olvasó megérti a hittani probléma forrását, lényegét, történelmi alakulását. Ezek az exkuzusok a szentségek, az egyház, a szolgálat kérdésért tisztázzák kibontva az evangélikus és a katolikus teológia álláspontját.

Az *Úton az egység felé* című dokumentumgyűjtemény elsődleges célja az információközlés, és ennek a célnak teljes mértékben megfelel. Nemcsak egyszerűen forrásközléssel van dolgunk, hanem a bevezetők és az exkuzusok által irányutatást is kap az olvasó anélkül, hogy a szerkesztők maguknak tartanak fenn a szövegértelmezés jogát. Valószínűleg elsősorban teológushallgatók és kutatók fogják kézbe venni a kötetet, mégis hasznos olvasmány lehet mindazok számára, akik jobban meg akarják ismerni az evangélikus és katolikus tanítást. Ebben segítségükre lesz az igényes és szakszerű fordítás is, amely a magyar teológiai szaknyelvet is gazdagítja.

András Szabolcs

Reginaldus Thomas Foster –
Daniel Patricius McCarthy:
Ossium Carnes Multae e Marci
Tullii Ciceronis Epistulis. The
Bones’ Meats Abundant from the
Epistles of Marcus Tullius Cicero
The Catholic University of America Press,
Washington, DC, 2021.

Korábban (*Sapientiana* 11 [2018/1] 125–127.) beszámoltunk az amerikai szerzőpáros első könyvéről, amely a latin nyelv „puszta csontvázát” (*ossa latinitatis sola*) tárta az olvasó elé az időközben elhunyt Reginald Foster karmelita szerzetes, legendás római nyelvtanár rendszerét követve. Az öt kötetre tervezett könyvsorozat (*Latinitatis Corpus*) mindenekelőtt a latin nyelvet tanítóknak kíván segíteni, ám egyúttal az értelmes és tanulásra elszánt olvasóhoz is szól. A 2. kötetben Cicero 51 levelének szövegét kapjuk kézhez részletes nyelvtani magyarázatokkal. Kezdetét vette tehát a csontok fölöltöztetésének nemes és érdekfeszítő földadata.

E kötethez három előszót kapunk: Antonio Salvi ferences atya a vatikáni államtitkárságról, Shane Butler professzor a baltimore-i Johns Hopkins Egyetemről, valamint Sally Davis, középiskolai latintanár tollából. A kötet szerzői pedig részletes használati utasításuk előtt Cicero nyelvezetébe nyújtanak bevezetést. A római író és államférfi évszázadok óta a klasszikus írott latin nyelv atyjának számít, levelei pedig igen közel viszik az olvasót a beszélt nyelvhez. Mintha egy ma ünnevelt írónk elektromos levelezésében kukkantánánk bele: a szöveg nem erőltetett vagy meszterkél, hanem a mindennapok természetes közvetlenségével szólal meg. Épp ezért esett e levelekre a szerzők választása, hogy belőlük válogatva segítségükkel „fölöltöztessék”, azaz élővé tegyék a nyelv korábbi kötetükben leírt vázat. Már e bevezető szövegben olyan rövid Cicero-idézeteket olvashatunk, melyek

meggyőzően igazolják a szerzőpáros ítéletét. Álljon itt ennek bizonyítására egyetlen a sok-sok példa közül: „bizony a leveleket mindennapi szavakból szokás szőni” (*epistulas vero cotidianis verbis texere solemus*). A kötet ugyanakkor nem kíván történeti bevezetőt adni Cicero leveleibe, egy nyelvkurzus leírását sem nyújtja. Inkább lelkesíteni kíván és mintát adni a latin tanítására. (A sorozat egyik következő kötetének földadata lesz, hogy a 2. kötetben szereplő levelek hanganyagával és iskolai párbeszéddek segítségével segítse tovább az olvasót a megkezdett úton.)

A 2. kötet első része a kiválasztott 51 teljes levelet hozza Tyrell–Purser szövegkiadásában. Mindegyik mellett a legrégibb kézíratos szöveg másolata látható. A második rész megismételve Tyrell–Purser szövegét részletesen tárgyalja a levelekben előforduló nyelvtani jelenségeket. A magyarázatok bőven utalnak az 1. kötetre – a keresztutalások Daniel Vowles latintanár munkái. A 2. kötet harmadik része pedig 500 rövid példamondatot (200 kijelentést, 100 kérdést, 100 fölszólítást és 100 fölkiáltást) sorol föl – evvel is közelebb hozva az olvasót a mindennapok beszélt latinjához. Mivel Cicero számos levelét dátummal látta el, a harmadik részben olvashatunk még néhány megjegyzést a római naptárral kapcsolatban.

A függelékben az irodalomjegyzéket találjuk, a kötet végén pedig részletes mutatókat, melyek megkönnyítik a levelek, valamint a szavak, illetve nyelvtani jelenségek visszakeresését. Ezek egyike az 1. és a 2. kötet együttes használatára vonatkozik. A 2. kötetet a szerzők s a kötetben közreműködők rövid életrajza, valamint köszönetnyilvánítás zárja.

Bakos Gergely OSB

*

„*Edentur a nobis at a posteris edentur*” (Általunk kiadott, az utókor által felfalt) – ez a kötet szerzőinek reménye, és minden bizony-

nyal ezért is esett Ciceróra a választásuk. Marcus Fabius Quintilianus (Kr. u. 35–95) a retorika tanításával kapcsolatban azt vallja, hogy Cicero maga az ékesszólás, és bőven elég őt utánózni ahhoz, hogy a latin nyelvet kiemelkedő hozzáértéssel használjuk. Ha tehát valaki igazán szépen akar latinul beszélni, Cicerót érdemes olvasnia – ez volt mindig is Reginald Foster karmelita atya meggyőződése, és ehhez nyújt segítséget a jelen kötet is Cicero jóvoltából. Továbbra sem nyelvtanközpontú kötetet kapunk tehát, hanem a latin mint élő nyelv magával ragadó tapasztalatát. Míg az 1. kötet használható a latin nyelv tanítására, a 2. kötet inkább ízelítő és étvágygerjesztő arra, hogy a latin nyelv ékességét az irodalom gyöngyszemein keresztül sajátítsuk el, jelen esetben Cicero levelein keresztül. A reneszánsz egy kedvelt tanítási módszerét eleveníti fel így a kötet, közvetlenül a latin óriástól tanulva, miközben példákat és gyakorlati alkalmazást szolgáltat az 1. kötethez. És mindeközben a latinnal mint élő és lüktető nyelvvel találkozunk.

Ha valaki megkérdezte Reginald Foster OCD atyát, hogy mi értelme egy évszázadok óta halott nyelvet tanítani, amit az egyházban is csak a konzervatív beállítottságúak hiányolnak, igen vehemens választ kapott, mely határozottan leszögezte, hogy a latin nem halott és nem is konzervatív, hanem a kultúra bölcsője és gyökere – élő nyelv, mely gondolkodásunkat formálta és formálja, ez az, amiről az élet szól. És ahogy ezt a kötetet lapozzuk, meg is tapasztaljuk a latin nyelv varázsát. Két éve, hogy Reginaldus, a latin nyelv nagy géniusza 2020. december 25-én koronavírus-fertőzés következtében 81 évesen elhunyt. Ez a latin nyelv örök értékét felvillantó és megszerettető sorozat, mely sajátos nyelvtanítási módszerén alapul, méltó emléket állít Reginald atya életművének, mely Cicero szavaival élve „*multis luminibus ingeni, multae tamen artis*”, briliáns és mégis művészi.

Petres E. Lúcia OP

A RECENZIÓK SZERZŐI

TÖRÖK CSABA katolikus pap, teológus, az Esztergomi Hittudományi Főiskola egyetemi tanára; cstorok@gmx.net

ANCSIN ISTVÁN teológus, jogász, a Brenner János Hittudományi Főiskola főiskolai tanára; ancsin@gmx.net

KISNÉMET FÜLÖP bencés egyszerű fogadalmas szerzetes Pannonhalmán, szociológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola teológia szakos hallgatója; fulop@osb.hu

SCHNIDER ANIKÓ ANGELIKA domonkos szerzetesnő, a Sapientia Főiskola volt hallgatója, jelenleg a Pápai Biblikus Intézetben licencia képzésen vesz részt; angelika.schnider@domonkosnovek.hu

BAKOS GERGELY bencés szerzetes, filozófus, a Sapientia Főiskola Filozófia Tanszékének vezetője; bakos.gergely@sapientia.hu

ANDRÁS SZABOLCS teológus, a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Kar adjunktusa, a Didaktikai Teológia Intézet dogmatika tanára; andras.szabolcs@ubbcluj.ro

PETRES E. LÚCIA domonkos szerzetesnő, a Sapientia Főiskola Filozófia Tanszékének docense; petres.lucia@sapientia.hu

2022. február–július

- 2022. február 3.** Várnai Jakab OFM, főiskolánk korábbi rektora, aki jelenleg a jeruzsálemi Ferences Hittudományi Főiskola (Studium Theologicum Franciscanum) tanáráként szolgál a Szentföldön, a Sapientia Főiskola megalapítása és vezetése érdekében végzett tevékenysége, valamint ki-magasló színvonalú teológiai oktatómunkája elismeréseként megkapja a 2021. évi Fraknoi Vilmos-díjat, amelyet Soltész Miklós, a Miniszterelnökség egyházi és nemzetiségi kapcsolatokért felelős államtitkára ad át a Pasaréti Községi Házban.
- 2022. február 4–5.** A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Családeológiai Intézete képzési napjai lelkipásztorok, valamint a jegyesoktatásban közreműködő házaspárok számára.
- 2022. február 8.** *Közösség alapú fenntarthatósági megoldások Belgiumban. Él-ménybeszámoló a Justitia et Pax Europa őszi találkozójáról.* Naphimnusz Műhely. 2021/2022. tanév, 2. félév, 1. alkalom. Vendégelőadó Bánlaki Zsanett, a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia Caritas in Veritate Bizottság irodavezetője. Online esemény.
- 2022. február 11–12.** A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Családeológiai Intézete képzési napjai lelkipásztorok, valamint a jegyesoktatásban közreműködő házaspárok számára.
- 2022. február 25.** A Hittudományi Karok és Főiskolák közös farsangi mulat-sága a HÖK szervezésében.
- 2022. február 26.** Elhunyt főiskolánk egykori tanára, Puskely Mária Kordia SSND szerzetes, Boldogasszony Iskolanővér. Kordia nővér a szerzetesség történetét oktatta, valamint spirituális teológiát tanított a Sophia Főis-kolán.
- 2022. március 7.** Perendy László piarista, főiskolánk tanára, az Egyháztörté-nelem Tanszék vezetője 2022. március 7-én tartja meg székfoglaló előadását a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen *A teremtetés szépsége. A Szentírás első fejezetének értelmezése az ókeresztény korban* címmel. A Szent István Tudományos Akadémia rendes tagjai közé választja.
- 2022. március 10.** *A boldogság nyomában* – Sapientia Szabadegyetem, a Be-szélgetős előadások 1. alkalma. *A boldog gazdasági élet alapjai.* Előadók: Baritz Sarolta Laura OP, Petres Erika Lúcia OP, Verseghi-Nagy Miklós.

- 2022. március 19.** Sapientia Nap. *A szerzetesek hangja – egy szinodális egyházért.* Előadók: Nathalie Becquart XMCJ, a Püspöki Szinódus altitkára (Vatikán), Marton Zsolt, váci megyéspüspök, Kalmár Petra, a Piarista Rend Magyar Tartománya szinodusi folyamatának projektkoordinátora, Hortobágyi Cirill OSB, pannonhalmi főapát, Németh Emma SSS, a Szociális Testvérek Társasága kerületi elöljárója, Deák Hedvig OP, az Árpád-házi Szent Margitról Nevezett Domonkos Nővérek általános főnöknője, Berhidai Piusz OFM, a Magyarok Nagyasszonya Ferences Rendtartomány tartományfőnöke, Szakál Ádám SP, a Piarista Rend Magyar Tartományának tartományfőnöke. Moderátor: Balogh Katalin.
- 2022. március 24.** *A boldogság nyomában* – Sapientia Szabadegyetem, a Beszélgetős előadások 2. alkalma. *Egyház és társadalom, szervezeti magatartás.* Előadók: Kék Emerencia (SSZHF), Baranyi Árpád (KETEG), Bakacsi Gyula (BGE).
- 2022. április 5.** Elhunyt Pákozdi István, főiskolánk egykori tanszékvezető főiskolai tanára, aki 2004 és 2020 között vezette a Gyakorlati Teológia Tanszéket a liturgika tanáraként.
- 2022. április 5.** *Mennyire (volt) állóképes a Balaton?* Naphimnusz Műhely. 2021/2022. tanév, 2. félév, 2. alkalom. Vendégelőadó Zlinszky János egyetemi docens (PPKE JÁK).
- 2022. április 7.** A Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség (METEM) és a Historia Ecclesiastica Hungarica Alapítvány (HEH) három új könyvének bemutatója. A könyveket Somorjai Ádám OSB szerkesztette. Köszöntő: Várszegi Asztrik OSB. A *Cesare Orsenigo nuncius politikai jelentéseiből* című kötetet bemutatja Érszegi Márk Aurél (KKM vallásdiplomáciai főtanácsadó), *A Jubileumi esztendő és katólikus megújulás – Csíky Balázs válogatott írásai* című könyvet Marchut Réka történész (ELKH TK Kisebbségkutató Intézet), a Jánosi Gyula OSB: *Új idők küszöbén – Giesswein Sándor élete és műve* című kötetet bemutatja Klestenitz Tibor történész (Nemzeti Közszerológiai Egyetem, MTA OSZK).
- 2022. április 7.** *A boldogság nyomában* – Sapientia Szabadegyetem, a Beszélgetős előadások a Sapientian 3. alkalma. *A pénz nem boldogít?* Előadók: Héjj Tibor (PMC, KETEG), Tóth József (ÉrMe, KETEG), Neulinger Ágnes (BCE).
- 2022. április 21.** *A boldogság nyomában* – Sapientia Szabadegyetem, a Beszélgetős előadások a Sapientian 4. alkalma. *Boldogulni a közéletben.*

- Előadók: Frivaldszky János (PPKE), Nyirkos Tamás (NKE), Dabóczi Kálmán (T72, KETEG).
- 2022. április 23.** Márkus Roland és Szabó Dániel piaristát Felföldi László pécsi megyéspüspök pappá szenteli a budapesti Duna-parti Piarista Kápolnában.
- 2022. április 26.** Könyvtári Esték. „*Ki küldött vajon vigaszul?*” Közvetítő lények *Nemes-Nagy Ágnes költészetében*. Előadó: Hernádi Mária irodalomtörténész, teológus, a PPKE BTK oktatója.
- 2022. május 5.** *A boldogság nyomában* – Sapientia Szabadegyetem, a Beszélgetős előadások 5. alkalma. *Vágyak és elvárások hálójában*. Előadók: Asztalosné Elekes Szende, Papp Miklós, Somogyiné Petik Krisztina.
- 2022. május 10.** *A Laudato si' enciklika a jezsuita lelkiség fényében – szemlélni és gondoskodni*. Teremtésvédelem Loyolai Szent Ignác lelkiségének tükrében. Naphimnusz Műhely. 2021/2022. tanév, 2. félév, 3. alkalom. Vendégelőadó: Nevelős Gábor SJ.
- 2022. május 12.** Megjelenik a Szerzetesteológiai Intézet Kis út sorozat 7. kötete Raniero Cantalamessa: *Szegénység* címmel a L'Harmattan Kiadóval közös kiadásban.
- 2022. május 19.** *A boldogság nyomában* – Sapientia Szabadegyetem, a Beszélgetős előadások 6. alkalma. *Sebző kapcsolatok*. Előadók: Kézdy Anikó, Papp Miklós, Somogyiné Petik Krisztina.
- 2022. május 21.** A főiskola hallgatói *+ismerés, +hívás, +különböztetés* címmel fakultációt tartanak a Nagymarosi Ifjúsági Találkozó résztvevőinek.
- 2022. június 2.** Kirándulás Pannonhalmára a főiskola oktatói és munkatársai részére.
- 2022. június 4.** Pap- és diakónusszentelés: Erdő Péter bíboros a Páduai Szent Antal-templomban főiskolánk hallgatóit, Radványi Atanáz és Juhos Benjámin ferenceseket diakónussá, Balázs Jeromos ferencset pappá szenteli.
- 2022. június** Megjelenik a Sapientia Füzetek sorozat 39. kötete *A Szó szímfóniája* címmel, amely a 2021. november 20-án tartott Sapientia Nap tanulmányi napon és konferencián elhangzott előadások szövegét tartalmazza.
- 2022. július 2.** Te Deum szentmise és diplomaosztó ünnepség. A szentmise főcelebránsa: Dobszay Benedek OFM.

LÁSZLÓ LUKÁCS SCH.P.The Development of New Evangelisation
from Evangelii Nuntiandi to Evangelii Gaudium

ZSOLT SZEILERPhilosophical and Theological Contemplation
in Richard of Saint Victor

MÓNICA MÍRA PIGLER OPTo Say the Unsayable. The Limits of Language
in the Mystical Sermons of Master Eckhart and
Postmodern Philosophy

ANIKÓ ANGELIKA SCHNIDER OPTo Speak with Reverence. An Analysis of Speech
About God in Codex Neofiti 1 on Exodus 1-15:21

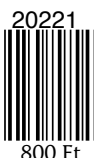
IZSÁK BAÁN OSB

Evagrius of Pontus's "Letter to Melania"

ISSN 2060-3231



9 772060 323207



800 Ft