

RUGÁSI Gyula

egyetemi tanár, az MTA doktora

OR-ZSE / SZPA

DOI: 10.15170/DIKE.2022.06.01.08

A mózesi Törvény értelmezése a 2. században¹

„Az Ige lett ugyanis a Törvény,
megújult a régi,
mely Sionból és Jeruzsálemből eredt.”
Szardeszi Melitón²

Interpreting the Mosaic Law in the 2nd Century

The extremely heterogeneous, and in many cases even contradictory nature of the interpretation of the Law by the 2nd Century Church Fathers accurately reflects the doctrinal and dogmatic diversity of the Church of the time, a diversity that could also be called ‘polypoikilia’ elegantly in the language of the Epistle of Ephesus. However, apart from exceptional cases, this interpretive elegance is very far from the method and approach of the Christian authors of the period. This could rather be called a kind of ‘theological furor’, which is fuelled by one common erudition: the theological anti-Judaism that can be detected even among Jewish-Christian converts. However, other common features can be found as well, the most important of which are the following: 1. The Greek equivalent of the Old Testament Torah, the term Nomos taken from the Septuagint, means radically different things even to diaspora Jews who do not know Hebrew than to the Church Fathers coming from various cultural traditions, especially to those whose mother tongue is not Greek, and this applies to their education and schooling as well. 2. Not only Jesus’ parables related to the law, but also the earliest interpretations of the most important passages of the Pauline epistles (Romans, Galatians) are permeated by the completely incorrect way of thinking, which is based on the juxtaposition of law and faith, law and gospel. 3. As a consequence of Markion and the exegetical war fought with the Alexandrian Gnostics in the 2nd century, the Nomos loses its pneumatic character, which was still emphasized by Paul, and at best sinks back to a psychic level. 4. The most essential part of the Old Testament Law (at least in Exile, the most essential part), the halachic mitzvahs and provisions, becomes completely unintelligible to the Christian world. The study traces the causes and natural history of the above contradictions in the extant works of some key authors – the Shepherd of Hermas, the Epistle of Barnabas, Melito of Sardis, St. Justin and others.

Keywords: Law, covenant, justice, destructor legis, faith, gospel, salvation

1 A tanulmány rövidített változata a „Vetus et Novum Testamentum jogi relevanciája” című konferencián 2022. június 3-án hangzott el.

2 „kai gar ho nomosz logosz egeneto, / kai ho palaiosz kainosz, / szünexelthón eisz Szión kai Iereuszalém.” Hom. de Pascha 7 (45), lásd PERLER, Méliton de Sardes Sur la Pâque et Fragments 64. és magyar fordításban SZARDESZI Melitón, A húsvétról 527.

1. A Tóra színeváltozása

Mindaz, ami a tudós szardeszi püspök, *Meliton* 1938-ban felfedezett, és valószínűleg a 2. század hatvanas éveiben íródott homíliájának³ görög szövegéből kiolvasható, az a *Tóra*, a mózesi Törvény legkorábbi keresztény értelmezéseinek⁴ egyik logikai végpontja. *Meliton* tipológiai szemléletében ugyanis jól láthatóan egybeolvad a János-evangélium Prológusának *Logosza*, valamint a Szinaj hegy lábánál kapott Törvény, amelynek a görög *Nomosz* megfelelője voltaképpen nem más, mint fogalmi elvonatkoztatás az ötödik mózesi könyv *Septuagintabéli* megnevezéséből, a *Deuteronomionból* (Törvény megismétlése). Két perdöntő fontosságú hermeneutikai elv alkalmazásáról kell tehát beszélnünk: egyrészt az egész Tóra *tiüposzként* való felfogásáról, másrészt pedig a páli teológia egyfajta beteljesítéséről (*teleiószis*). Az utóbbi értelemben a testet öltött Ige, vagyis a *Názáreti Jézus* lesz az ószövetségi Törvény újfajta „jogérvényének” a biztosítója. Ahogyan a Római-levél (kissé talányos) szövegszakaszában olvassuk: „a törvényt tehát érvénytelenítjük (*katargumen*) a hit által? Semmiképpen, hanem inkább érvénybe helyezzük (*megeősítjük*) a törvényt (*mé genoito, alla nomon hisztanomen*).⁵ Nem érdektelen megjegyezni, hogy a *Vulgata* latin szövege hasonlóképpen értelmezi az iménti oppozíciót: a görög *hisztanomen* ige helyén a *statuimus* alak szerepel, jól érzékeltetve, hogy a modern fordítások megszokott „megeősíteni” megoldásánál többről van szó, azaz többről, mint *refortificatióról*, avagy *confirmatióról*.⁶

Akárhogyan is fordítjuk azonban a páli mondatot, annyi bizonyos, hogy az ellentmondás mentesség követelményének aligha fogunk megfelelni; a *contradictiók* részleges feloldására talán inkább *Meliton* előszeretettel alkalmazott exegetikai módszerét hívhatjuk segítségül, a „*paradox teológiát*”.⁷ Valóban, a mózesi Törvény értelmezését az apostoli atyák és a 2. századi apologéták esetében egyaránt az ellentmondások bonyolult szövevénye és egyfajta „*nomosz-polifónia*” jellemzi. Hozzátevé, hogy a keresztény kontextusban megjelenő teológia fogalma immáron elválaszthatatlanul egybefonódik a tág értelemben vett hellén filozófiai hagyomány átvételével és alkalmazásával. Márpedig *Szardeszi Meliton Logosz-Nomosz* megfeleltetése roppant nehezen fordítható le valamelyik korabeli filozófiai iskola nyelvére; talán csak a sztoikus hagyomány enged(ne) meg ilyesmit, a *Logosznak*, mint a mindenség központi rendezőelvének figyelembevételével, természetesen az *incarnatio* lehetőségének kizárásával.⁸ A preszokratika korai hagyományától fogva a *nomosz* (mint mindenfajta mesterséges konszenzuson alapuló elv) elsősorban a *phüszisz* (az organikus világ) fogalmi ellentettje, s nem a *logoszé*.

A *nomoszra* vonatkozó teológiai megközelítésekben, a filozófiai jellegű interpretációk között egyetlen biztos fogódzót találunk, s ez a *Názáreti Jézus* személye, valamint a köréje fonódó krisztológia. Ahogyan a 2-3. század fordulóján *Hippolütosz* egyházatya fogalmaz: a *Krisztus* jelenti mindenfajta

3 *Meliton* műve igazából nem homília, hanem inkább a nyugati hagyomány „*praeconium paschalé*”-jához, a húsvét ünnepélyes kihirdetéséhez hasonlít.

4 A „legkorábbi” meghatározással óvatosan kell bánni, hiszen a *Hurbán* és a *Bar Kochba* felkelés közötti időszakról nem sokat tudunk.

5 Róma 3:29.

6 Teológiai értelemben ezek a kifejezések is többértelműek, hiszen például a *confirmatio* a nyugati hagyományban a megváltás, a *salvatio* szinonimájaként is használatos.

7 A kifejezést *Bugár M. István* kiváló monográfiájából – *A teológia kezdetei a jánosi tradícióban. A Meliton- és a Hippolütosz-dosszié* – veszem.

8 A sztoikus hagyomány számára felfoghatatlan abszurdum lett volna, hogy a mindenség központi principiuma, a soknevű *Logosz-Pneuma-Pür-Pronoia* stb. „testet öltön”.

exegézis zsinórmértékét, „Ő volt ugyanis a tökéletes pecsét és a kulcs” (*autosz gar én hé teleia szphragisz kai hé kleisz*).⁹ Pecsét (*szphragisz*) és kulcs (*kleisz*) egyszerre, attól függően, hogy a szöveg, illetve a hagyomány felfed, vagy elrejt valamit. Nyilvánvaló ugyanakkor, hogy az iménti példa esetében a *nomosz* lehetséges felfogásai összefüggenek az apokaliptika világával.

Noha valamennyi említett példa a *Septuaginta* fordítás-nyelvén megnevezett *nomosz*ra vonatkozik, aligha állíthatjuk biztonsággal, hogy akad két olyan 2. századi irat, avagy egyházatya, aki/amely pontosan ugyanazt értené a törvény, közelebbről az ószövetségi Törvény fogalmán. De ezen nincs is mit csodálkozni, hiszen a Szinaj hegy lábánál a Biblia *Istene* által Mózesnek átadott rendelkezések gyűjteménye, a *Tóra* tanítást, utasítást, előírást jelent elsősorban, semmiképpen sem a *nomosz*ban foglalt elvont törvény fogalmát. Némiképp sarkítva azt lehetne mondani, hogy a *Tóra* olyan „önfelfaló halmaz”, amely véges számú, egészen pontosan 613 *micvából* (*entolé*, parancs) áll, s amely maga is *micva*. Ezt fejezi ki a törvény függeléke, az élet (*haj*) parancsa. Ahogyan a *Deuteronomium* 30. fejezetében az *Örökkévaló* szólítja fel Mózesen keresztül a népet a szövetség, a törvény betartására: „Tanúul szólítom ma rátok az eget és a földet, elétek adtam az életet (*eleveneket*) és a halált, az áldást és az átkot; válaszd hát az életet, hogy éljél, te és az utódaid is.” (*ubáharta bahajjim lemaan tihje attá vezareká*).¹⁰

Évezredek óta az imént idézett parancs jelentette a *halakhá*, a rituális élet elsődleges kategórikus imperatívuszát a kősvatagban, az önálló állami lét közepette és a *galut*ban egyaránt. Ennek a sok évezredes vallási, habituális „beidegződésnek” az átemelése bármiféle hellénisztikus *nomosz*-felfogásba – első látásra – úgyszólván képtelenség. Ám bármily különösnek tűnjék is, a korai kereszténység antijudaista főáramával szemben – elsősorban a *Názáreti Jézus*nak a Törvényt legitimáló program-beszédére¹¹ hivatkozva – még a kései antikvitás idején is akadtak olyanok, akik ezt újra és újra megkísérelték.¹² A kereszténység születésének időszakában a Mediterraneum egész keleti medencéjében kimutatható egyfajta – *Jacob Taubes* kifejezésével¹³ – „törvény-aura”, amelyet természetesen nem a jeruzsálemi orthodoxia fő irányzatai közvetítenek, hanem a diaszpóra zsidóság és a prozelita világ.

Számomra úgy tűnik, az imént említett példák nem valamiféle khaotikus, áttekinthetetlen világot jellemeznek, hanem inkább a *cusanusi coincidentia oppositorum* szellemében, egymásnak feszülő erők gondosan kimunkált egyensúlyát, nagyjából úgy, ahogyan a boltívek zárókövei befolyásolják a szerkezet statikai biztonságát.

2. Zsidó-kereszténység

Az egymással elegyedő törvény-értelmezések ideális színtere – elvileg legalábbis – a korai zsidó-keresztény tradíció, tehát újfent egy olyan terrenum, amelyet rendkívül nehéz egzakt módon behatárolni. Ráadásul itt is szembesülnünk kell azzal a látványos paradoxonnal, hogy a nyilvánvalóan a (galuti) zsidóságból származó keresztény iratok radikális antijudaizmusról (jobb esetben csak teológiai antijudaizmusról) tesznek tanúbizonyságot, nem kevésbé, mint az úgynevezett „pogány” keresztény szerzők.

9 HIPPOLITOSZ, Comm. in Dan. IV,34.

10 V. Mózes 30:19.

11 Máté 5:17-20. A programbeszéd kifejezést a következő műből kölcsönözöm: RUFF, Az Újszövetség és a Tóra 95.

12 Az ókeresztény hagyomány a meglehetősen széles konnotációs tartománnyal rendelkező *iudaidzomai* igével jelölte az ilyesfajta kísérleteket.

13 TAUBES, Die Politische Theologie des Paulus 36.

Ebből a tizenennyolc évszázad múltán egyre nehezebben felfejthető kontextusból származik az a különös mű, amely az apokrifek logikájának megfelelően fiktív szerzőséghez köthető,¹⁴ *Hermasz Pásztor*. Ez az *Euszebiosz* szerint a 2. század közepén született,¹⁵ erősen gnosztikus színezetű, misztikus elemekkel átszőtt zsidó-keresztény irat – sok egyéb mellett – egy rendkívül érdekes *nomosz*-példázatot is tartalmaz. A példázatot nevezhetjük fűzfa-parabolának is, hiszen a felidézendő szövegszakaszban éppen a hatalmas fűzfa képe jeleníti meg előttünk a Törvény és a világ népei közül kiválasztottak közötti viszonyt. „Egy olyan fűzfát mutatott nekem [ti. az *angelus interpret*], amely beborította a hegyeket, meg a síkságokat, és a fűzfa árnyékában jöttek össze mindnyájan az Úr nevében kiválasztottak.”¹⁶ A fa mellett pedig ott állt az Úr dicsőséges angyala, éles sarlóval a kezében, és a hozzá járulóknak egy-egy ágat vagdosott le, kinek-kinek a szellemi állapotához illőt: szárazat, félig elszáradtat, hervatagot, vagy éppen üde zöldet.

A fűzfa és a Törvény (nehéz eldönteni, hogy allegorikus, avagy szimbolikus megfeleltetését?) magyarázó okfejtések kiegészülnek egy, a *Szardeszi Melitón*tól idézethez nagyon hasonló következtetéssel: „ez a törvény pedig az Istennek a föld határaiig hirdettetett *Fia*; (*ho de nomosz hutosz ho hüiosz tu theu ho kérükhtheisz eisz ta perata tész gész*).”¹⁷ A Törvény, a *Nomosz* tehát itt is *hüposztaszisz* – valamiképpen segítségül hívva a korai trinitológia nyelvezetét – , azonos a *Hüiosz*-szal, vagyis a *Fiú*val. Semmiképpen sem feltételezhetjük, hogy a szardeszi püspök és a *Pásztor* pszeudonim szerzőjének teológiája túlságosan közel esne egymáshoz, ám a Törvény szellemi-jogi státusza mindkettőjüknél ugyanaz: a Biblia *Istenének* kimondott szava, ami/aki azonban nem csupán elvont fogalom, hanem egyúttal szubjektum is: maga a *Fiú*, a testet öltött *Logosz*. A kérdés innentől fogva valamennyi 2. századi auctor számára a következő: vajon *Isten* kimondott szava „különözhet-e önmagától”, vagy sem?

Aligha kétséges, hogy a fenti paradoxonok nem csak a 2. század (zsidó)-keresztény szerzőire róttak súlyos exegetikai terhet, hanem ugyanilyen kemény kihívást jelentenek a modern korok teológusai számára is.¹⁸ Hiszen az „önmaga” (*autosz*) visszaható névmás szükségszerűen következik a trinitológia alapzatából, a háromszemélyű *Egy-Isten* doktrínájából. Eszerint tehát a *Nomosz* éppen úgy *Isten*, azaz az *Atya* kimondott szava, mint a nagybetűs *Logosz*, a *Fiú*. Logikailag mindezt nem nehéz belátni, de a mózesi Törvény, illetve az imént jellemzett *Nomosz* viszonyának tisztázása – különösen egyfajta ezoterikus zsidó-keresztény kontextusban – már bonyolultabb feladat. A *Pásztor* ismeretlen szerzője olyan megoldást vesz igénybe, amely túlmutat az allegorézis és a tipológia elvén egyaránt, s a bibliai törvény eredendő „univerzalizmusára” hívja fel a figyelmet. Minderre nézve a már idézett fűzfa-parabolában a következőket olvassuk: „Az angyal pedig, a nagy és dicsőséges Mihály, akinek hatalma van a nép felett, és irányítja is őket. Ő az, aki beleoltja a hívők szívébe a törvényt; majd megvizsgálja azokat, akiknek a törvényt átadta, vajon megtartották-e azt?” (*autosz gar esztin ho didón autoisz ton nomon eisz tasz kardiasz tón pizsteuontón. episzkeptetai un autusz, hoisz edóke ton nomon, ei ara tetérékaszin auton*).¹⁹

14 Az egyháztörténeti hagyomány egyrészt a Róma 16:14-ben felbukkanó *Hermasz*-szal, másrészt a hetvenkét tanítvány egyikével (aki Filippi püspöke lett volna) azonosítja. Noha a *Pásztor* az 1-2. század fordulóján, de mindenképpen a 2. század elején keletkezhetett, ezek az azonosítások aligha valószínűek.

15 EUSZEBIOSZ, HE. III,3,6., lásd *Euszebiosz Egyháztörténete* 96.

16 Péld. 67 VIII,1., *Shepherd of Hermas* 357.; magyar fordításban *Hermasz: A pászor* 321.

17 Parab. 69 (VIII,1), *Shepherd of Hermas*, *Parables* 364.

18 Számomra nyilvánvaló, hogy a fenti kérdés a teológia saját területén nem megoldható; nehéz eldönteni ugyanis, hogy a *Logosz* és a *Nomosz* relációjában az utóbbit minek tekintjük: névnek, azaz szubjektumnak, avagy attribútumnak?

19 Parab. 69 (VIII,3), *Shepherd of Hermas*. *Parables* 364.; *Hermasz: A pászor* 324.

Ami Mikhaél személyével kapcsolatban talán az első pillanatban szembeötlő, az a nagyfokú hasonlóság (a valószínűleg qumráni konvertita) István diakónus védőbeszédének egy aprócska kitételével: „(ti.) akik angyalok rendelkezésére (parancsára, eisz diatagasz angelón) kaptátok (ugyan) a törvényt, mégsem tartottátok meg.”²⁰ Ugyanakkor a Nomosz nem csupán a törvényadás angyali közvetítéséről beszél, hanem – a Jeremiás 31:33, s főleg a Római-levél 2. fejezet nyomán – a „szívbe írott törvényről”. A Nomosz igazi univerzalizmusát ez a mozzanat jelenti a Pásztor szövegében; nemtől, fajtól, származástól függetlenül a törvény a „hívők szívében” (en taisz kardiaisz tón pizsteuontón) él. Úgy tűnik, hogy a hívő (pizsteuón) megjelölés nem csupán az „új szövetség” valóban népek feletti népére vonatkozik, hanem a valaha élt igazakra (caddiqim, dikaiói) is. Sajátos, de pontosan értelmezhető tautológiával állunk tehát szemben a Tóra előtti, illetőleg a Tóra utáni világgal kapcsolatban. Eszerint az igazak (dikaiói) igaz állapota (dikaiosüné) jelenti a morális és egyben jogi alapzatot, amely – ha szabad így fogalmazni – (nézőponttól függően) megérteti a majdani, illetve az egykori Törvényt, amely elválaszthatatlanul összefügg a bibliai kinyilatkoztatással.²¹ Nem lehetett, s ma sem lehet – például – a Diké nevével fémjelzett mitikus precedensnek alávetni.²²

Az említett példa esetében legalitás és moralitás szinte „kémiai elegyet” alkot, pontosan úgy, ahogyan ezt Pál apostol a Római-levél 2. fejezetében zseniálisan megfogalmazza: „Mert amikor a törvénnyel nem rendelkező népek (ethné ta mé nomon ekhonta) természetes módon cselekszik meg a törvény dolgait, (phüsziei ta tu nomu poiószin), akkor ezek a törvénnyel nem rendelkezők önmaguk számára jelentik a törvényt, (hutoi nomon mé ekhontesz heautoisz eiszin nomosz); ezek azt bizonyítják, hogy a törvény megcselekvése a szívükbe van írva, (endeiknüntai to ergon tu nomu grapton en taisz kardiaisz autón), miközben tanúságot tesz erről a lelkiismeretük, valamint egymás közti, hol vádló, hol mentegető fontolgatásaik.”²³ A páli szövegből egészen pontos kép bontakozik ki előttünk: a szívbe írott törvény elvont fogalma helyett a to ergon tu nomu, vagyis a törvény megcselekvése, betartása szerepel példa gyanánt. Hermasz parabolájában viszont Mikhaél arkangyal a törvény betartásának készségét, egyfajta morális kompetenciát plántál a hívek szívébe. A különbség árnyalatnyinak tűnik, ám mégsem az. A hosszú ideig kanonikus tekintéllyel bíró 2. századi apokrif irat szerzője minden bizonnyal azt akarta értésünkre adni, hogy a Pálnál is szelleminek (pneumatikosz) tekintett törvény kizárólag a szellemi ember (anthróposz pneumatikosz) által betartható. Erre ugyanis sem a lelki (pszükhikosz) sem pedig a testi (szarkinosz) ember nem képes. A törvénnyel foglalkozó teológiai irodalom ezen a ponton szinte azonnal gnosztikus hatást szimatol, mondván, hogy az iménti hármas anthropológiai felosztás, továbbá a szellemi ember különleges státusza a 2. századi (alexandriai) gnózis egyik legfőbb doktrinális eleme.

20 Apostolok cselekedetei 7:53.

21 Mindaz, amit a teremtésről, a vízözön előtti emberiségről, a pátriarkák történetéről tudunk, azt az Örökkévaló és Mózes által a Szinajon közösen „megfogalmazott” Tórából tudjuk, vagyis a kinyilatkoztatás Nagy Elbeszéléséből. Ilyen értelemben tekintjük kinyilatkoztatás-előttinek azokat az (adott esetben kronológiailag jóval későbbi, a törvény-adás mozzanatát követő) eseményeket, amelyek a bibliai elbeszélés esemény-horizontján kívül rekednek.

22 Diké az olümposzi jogrend szimbolikus megtestesítője, aki adott esetben isteneket is büntethet, és a megsokasodó törvénytíprás láttán elhagyhatja a világot. Az adikia – jogtalanság, jogtiprás – fogalmában bizonyos fokig ez a „sértődöttség” és „kivonulás” van jelen, töredékes formában egészen addig, amíg az adikia jelentése az újszövetségi koiné fogalmi szótárhoz idomul. Addig azonban, amíg mindez beteljesedik, hosszú évszázadoknak kell elteltie.

23 Róma 2:14-15.

Eközben viszont megfélekedezik arról, hogy az iménti triadikus séma nem *Karpokratész*, *Baszileidész*, vagy *Valentinosz* „találmánya”, hanem a páli levél-corpus öröksége.²⁴

Az eddigiek alapján talán nem véletlen a *Pásztor* kánonikus tekintélye a korai korszakban: a törvény értelmezése szempontjából mindenesetre többféle hagyomány (orthodox keresztény, gnosztikus, zsidó) határvidékén áll, vagyis olyan „törvény” értelmezésmódot tükröz, amilyen már csak elvétve fordul elő a 3. század közepétől fogva.

3. „Szövetségünk összeköt”

Ugyancsak zsidó-keresztény irat, s egyúttal nagyfontosságú kor dokumentum a *Barnabás-levél*, amelynek teljes szövegét a *Konrad Tischendorf* által 1859-ben felfedezett *Codex Sinaiticus*-ban találjuk. A levél szövege – tág határok között – valamikor az 1. század vége és a *Hadrianus* uralkodása közötti időszakban keletkezhetett, nagy valószínűséggel inkább az említett császár uralkodásának vége felé. Az anonim szerző jól láthatóan kitűnően ismeri a *halakhát*, akkurátus következetességgel próbálja meg kimutatni például, hogy a *Mózes* által megfogalmazott étkezési szabályok eredendően háromféle szellemi tanítás lenyomatai, (*tria elaben en té szüneszei dogmata*: ebben az értelemben háromféle tanítást adott).²⁵ De amíg *Mózes* szó szerint és szellemi szinten is megértette *Isten* utasításait („*Látjátok, milyen jól törvénykezett Mózes?*”, *blepete enomothetészen Móüszész kalósz*²⁶ – hívja fel az olvasók figyelmét), addig a nép már csak szó szerinti (*testi*, *szarkinosz*) értelemben, miután egy gonosz angyal tudatosan vont el a figyelmüket az Írás pneumatikus üzenetétől.

Itt is, miként *Hermasz*-nál felbukkan az angyali közvetítéssel adott törvény kérdése, csakhogy egészen más előjellel. Az előbbi esetben ugyanis *Mikhaél* (Izrael angyala, aki a hetven „népek angyala” közül egyedül hűséges a Biblia *Istenéhez*) nem is tehet mást, mint hogy az *Örökkévaló* akaratát közvetíti, míg a *Barnabás-levél* szerzőjének interpretációja alapján a Szinaj-hegyi törvényadásnál nyilvánvalóan nem *Mikhaél*, vagy a *szobekben*, a csipkebokorban hangját hallató angyal működött közre. Nem arról van tehát szó, hogy a Törvényt valamiféle alsóbbrendű isten, gnosztikus *démiurgosz* adta volna Izrael fiainak, hanem a *Mindenható* kinyilatkoztatott akaratának fokozatos „*angyali korrupciójáról*”.

Tekintettel arra, hogy a *Tóra* adás és a nép születése egyetlen „történelmi pillanathoz” kötődik, magyarul: egyik sem előzi meg a másikat, a levél névtelen zsidó-keresztény szerzője az (őszövetségi) Törvény magyarázatát minden esetben egy másik kulcsfontosságú fogalom, a szövetség interpretációjával bővíti ki. Az eredendően jeremiási kifejezés, az új szövetség (*b'rit hadása*)²⁷ egészen különleges megvilágításba kerül a *Tórával*, és különösképpen *Mózes* személyével kapcsolatban. Azt olvassuk ugyanis, hogy (valamiféle skizofrén állapot gyanánt) a *Tóra*, a maga megromlott formájában örökre a zsidóságé marad, de a szövetség (itt már *diathéké*) nem, az már *Isten* új népével köttetik. Idáig a megszokott antijudaista felfogást követhetjük nyomon, a meghökkentő újdonság azonban ezután következik: „*A szövetség valóban a miénk – írja a szerző – ők azonban mindörökre elveszítették a szövetséget, melyet Mózes átvett.*” (*hémón men [hé diathéké]; all ekeinoi [hoi iudaioi] hutósz eisz telosz*

24 A „szellemi” (*pneumatikosz*) – „lelki” (*pszükhikosz*) – „testi” ember (*szarkinosz*) hármas felosztásra gondolok, amelyet a valentiniánus iskolák döntő többsége követ, elsősorban az 1. Korinthusz 15:42-49-re hagyatkozva.

25 Epist. Barnab.X,1. 46. és magyar fordításban: Barnabás levele 232-233.

26 Epist. Barnab.X,1. 51.; Barnabás levele 234.

27 Jeremiás 31:30.

apóleszan autén labontosz édé tu Móüszeósz). Majd pedig: „Mózes megértette és elhajította a kezéből a két kőtablát; szövetségük összetört, hogy a szeretet,²⁸ Jézus szövetsége pecsételődjön meg szívünkben, az ő hűségének reményében.”²⁹ (*kai szüinéken Móüszész kai eripszen tasz düo plakasz ek tón kheirón autu, kai szünetribé autón hé diathéké*).³⁰ Amennyiben tehát pontosan értjük az imént idézett szövegszakaszt, akkor szükségképpen arra a következtetésre kell jutnunk, hogy a végsőig feszített tipológia szellemében a *kainé diathéké*, az új szövetség már a Szinajnál „elkezdődött”, tehát nagyjából úgy 3400 évvel ezelőtt! Természetesen minderre csupán másfélezer esztendővel később derült fény, a Barnabás-levél megszövegezésének közelmúltjában. Nem másról van itt tehát szó, mint az „új szövetség” jogérvényének a múlt felé történő kiterjesztéséről.

Nagy kérdés mindamellett, hogy a múlt „tudomást vesz-e” az ilyesfajta szellemi offenzíváról, vagy sem? Annyi bizonyos csak, hogy a *Meliton*, s a Barnabás-levél szerzője által is előszeretettel alkalmazott tipológia módszerének lényegi logikai eleme a múlt bizonyos fokú kényszerítése. Az eljárás azt feltételezi ugyanis, hogy valaki, vagy valakik akár évezredekkel korábban is éppen azt gondolták, amit mi, mi több, elgondolásuk felderíthető, sőt kikényszeríthető. Ám ha az előbbieken előtárt következtetéseket komolyan vennénk, akkor a Törvény népe, avagy az „őszövetségi zsidóság” helyén megannyi hajdani szövetségétől megfosztott prekeresztényt látnánk csupán a világtörténelem kősvatagában kóborolni – azóta is ...

A filológiai hűség kedvéért meg kell jegyeznünk, hogy a *tüposz*, illetve a tipológia kitüntetett alkalmazása nem jelent mást a 2. századi atyáknál, mint a *Pál* apostol által meghonosított módszer követését.³¹ A 2. századi szerzők, az apostoli atyák és az apologéták döntő többsége alkalmazza ezt a szemléletmódot, a legkevésbé talán még *Hermasz Pásztor*a. A Barnabás-levél álláspontjához nagyon közel esik a század utolsó harmadában a nyugati kereszténység egyik legnagyobb alakjának, *Irenaeus*-nak az elgondolása. „Azt, hogy Mózes írásai is a Krisztus szavai, ő maga mondta a zsidóknak, ahogyan János említést tesz erről az evangéliumban: «Ha hittetek volna Mózesnek, nekem is hittetek volna: hiszen ő rólam írt; ha viszont az ő írásainak nem hisztek, hogyan fogtok hinni az én beszédeimnek?» Nyilvánvalóan jelzi ezzel azt, hogy Mózes írásai az ő beszédei.”³² Az „őszövetségi Khrisztophaniákon”, a „messiási próféciákon” alapuló tipológia elve itt még egy fontos mozzanattal egészül ki, olyasmivel, ami nem következik szükségképpen a magát *Szmirnai Polikárp* szellemi vonzasköréből származtató lugdunumi egyházatya „iskolázottságából”. Ha jól megfigyeljük, az idézett szövegszakaszban Mózes írásai és a Krisztus beszédei kerülnek szembeállításra, s ez akár betű és szellem opposíciójára is utalhat, de még ennél is fontosabbnak tűnik az így rejtjelezett kétféle hagyománytípus felemlítése. Ugyan

28 Epist. Barnab. 22.; Barnabás levele 224.

29 Egészen pontosan: „*hogy a szeretett Jézus [szövetsége] pecsételtesse be a mi szívünkbe*”, (*hina hé [diathéké] tu égapémenu Iészu enkataszphragiszthé eisz tén skardian hémon; IV,7*).

30 Epist. Barnab. IV,8. Különös érdekessége a levél rövid 4. fejezetének, hogy az idézett radikális antijudaista eszmefuttatások olyan pozícióból íródnak, amelyek leginkább a János-levelek szerzőjének „körkörös logikáját” utánozzák. Az ismeretlen auctor hangsúlyozza, hogy ő nem tanító (*didaskalos*), s legfőbb feladatának azt tekinti, hogy a jelen idők visszasságai közepette számba vegye azokat a dolgokat, amelyek elősegítik a megmenekülést, azért, „*hogy ennélfogva teljesen eltávolodjunk a törvénytelenység mindenféle művétől*” (*phügómen un teleiós apo pantón tón ergón tész anomiasz; IV,1*). Epist. of Barnab. 20.

31 A módszer igazolása nem több és nem kevesebb, mint a két szövetség közti viszony, vagyis a két szöveg-világ együvé tartozásának bizonyítása. Ez a grandiózus mű – az evangéliumokból *Jézus*-logionok egy része mellett – elsősorban a páli levelekben bontakozik ki.

32 IRENAEUS, *Adversus haereses*, IV,3.

Irenaeus nagy művének, az *Adversus haereses* öt könyvének jó része csak latin fordításban maradt fenn, így is egyértelmű (a) *to logion* és (a) *to graphon* illetve a kettő között „lebegő” *agraphon* („leíratlan”) műfajok háttérbeli jelenléte. Az a *Nomos*, amelyről *Irenaeus* beszél, mintha csak titkos szóbeli tanként létezett volna a hagyomány rejtékáramában, várva a már említett „jézusi programbeszédre”, majd pedig a *Pál* apostol által bejelentett „érvénybe helyezésre”. A „titkos szóbeli tan” életben tartóiként a legkorábbi keresztény szerzők egyöntetűen a prófétákat nevezik meg,³³ majd az intertestamentális korban ugyanezt a szerepet az apokaliptikus tradíció tölti be.

Minden jel arra vall, hogy a tipológiai módszer legitimációjának, illetve a *Logoszból* levezetett szellemi Törvénynek a logikai nyomvonala egy és ugyanaz. Még akkor is, ha a Barnabás-levél, *Meliton*, illetőleg a század utolsó harmadában működő *Irenaeus* más és más teológiai hagyományt képvisel.

4. Hit és Törvény

A 2. század derekától a Törvény értelmezésének másik fontos kritériuma az, hogy a polémiák, apológiák kívül, kikkel szemben fogalmazódnak meg: a törvénytisztelő zsidósággal, a pogány világgal, a gnosztikus egyházakkal, vagy éppen a nagyegyházon belüli valamelyik irányzattal szemben? Az egyik legfontosabb és leggyakrabban idézett, e kontextusba tartozó irat, *Jusztinosz* mártírnak a *Dialógus a zsidó Trüphónnal* című hosszadalmas traktátusa, nagy valószínűséggel csupán fiktív vita, amely a század közepén az epheszoszi Xüsztoszban, oszlopcsarnokban zajlott (volna) le. A félig szamaritánus származású *Jusztinosz Trüphón* személyében olyan „reform rabbit” állít eléink, akit a korabeli zsidó világ valamennyi irányzata kitagadott volna. Alapvetően védekező pozícióban inkább csak tudomásul veszi a keresztény apologéta mondandóját.

Jusztinosz – az eddig említett példákhoz hasonlóan – a *Tórának* egyfajta „lokális jogérvényt” tulajdonít, s így érvel: „A Hórebnél kihirdetett törvény már elévült, és csak a tiétek, ez pedig egyszerűen mindenkié.”³⁴ A keresztény vitapartner azzal érvel, hogy ha törvényt hoznak törvény ellenében, akkor az előbbi törvény szükségszerűen érvényét veszti, miként a korábban kötött szövetség is. Ám ez a logikai sor természetesen a végtelenségig folytatható lenne, éppen azért esik szó a „legtökéletesebb törvényről” (*nomosz teleiótatosz*), amely valóban univerzális, és nem következhet utána újabb. „Minden időkre szól a mi törvényünk – olvasható az idézett szövegszakaszban –, és tökéletes a nekünk adott Krisztus és a hűséges szövetség, rajta kívül nincsen se törvény, se parancsolat, se rendelkezés.”³⁵

Miközben egyfajta sajátos körkörös logikával *Jusztinosz* bizonyítani igyekszik, hogy a hórebi Törvény elévülésének elsősorban az az oka, hogy a zsidók még ezt az elévülőfélben lévő Törvényt sem tartották be soha, világossá teszi, hogy a két szövetség *Istene* Egy és ugyanaz; ennek megfelelően semmiféle gnosztikus, vagy markionita hatás nem jelenik meg teológiai koncepciójában. Ennek a koncepciónak a foglalatja két alapvető, egymással szembehelyezett állítás alapján fogalmazható meg. Egyrészt: a keresztények hisznek *Ábrahám*, *Izsák* és *Jákób*, tehát az ősatyák *Istenében*; másrészt: de nem hisznek *Mózesben* és a *Tórában*. Itt is, mint sok más esetben a patrisztikai irodalomban valami-

33 Ebben a tekintetben nincs (nagy) különbség a rabbinikus és az ókeresztény hagyományban. *Mózes* itt is ott is elsősorban próféta, és csak másodsorban törvényhozó, hadvezér, stb.

34 Dial. cum Tryph. XI,1. = „*ho gar en khóréb palaioz édē nomosz kai hümon monón, ho de pantón haplós*”. Lásd Die älteste Apologeten 102.; magyar fordításban: Párbeszéd a zsidó Trifónnal 147.

35 Dial. cum Tryph. XI,2. Die älteste Apologeten 102.; Párbeszéd a zsidó Trifónnal 147.

féle lényegi szinten félreértett univerzalizmus elgondolásával állunk szemben. Látszólag ez a felfogás a Galata-levél koncepciójához áll közel, ahol is *Pál* apostol azzal érvel, hogy az *Ábrahámmal* kötött szövetség(ek) – a „hit szövetsége” – jogérvénye nem vész el a csaknem fél évezred múltán kihirdetett Törvény miatt.³⁶ Vagyis felfoghatjuk úgy is, hogy a hajdani noahi *micvák*, valamint az újszövetségi törvény mintegy tengerként övezik a *Tóra* sziget-világát. Világos, hogy az iménti analógia csupán látszólagos lehet, *Pál* ugyanis – miként már említettük – sehol sem beszél a Törvény érvénytelenné válásáról; éppen ellenkezőleg. A jusztinoszi felfogásban rejlő teljes értetlenség pedig abban ragadható meg, hogy a *Triüphón*-diológus szerzője nem vet számot vele: a noahi *micvák*, az ábrahámi „hit-szövetség” mind-mind a Szinaj-hegy lábánál kinyilatkoztatott *Tóra* szöveg-világának részei, nem esnek és nem is eshetnek kívül azon.³⁷

A korai kereszténység talán legfőbb erudíciója: kiszabadulni a *Tanakh* mindenségéből, s csak a kedvező interpretációkat megtartani, felmondani az Örökkévalónak az általa választott néppel kötött szövetségét, s *Verus Israel*ként, egy újabb választott népként színre lépni; ez az erudíció abba a megint csak kellően végig nem gondolt konklúzióba torkollik, miszerint, a *Nomosztól*, a Törvénytől megfosztott világ szükségképpen az *anomia*, a törvénytelenység világa.³⁸ Márpedig annak a veszélyét, hogy a fenti világ erőit tudatosan magára szabadítsa, nyilván senki sem vállalta volna...

5. Antignosztikus polémiák

A *Tóráról*, a Törvényről való gondolkodás legfontosabb kritériuma azonban nem az ógyház teológiai antijudaizmusában keresendő, hanem azokban a nagyszabású, ám roppant egyoldalúan dokumentált ideológiai vitákban, amelyeket az orthodox egyházatyák a különféle gnosztikus irányzatok képviselőivel folytattak. Miként az exegézis, vagy a tirnitológia főáramait, úgy a *Nomosz* értelmezéseinek a kereteit is az antignosztikus polémiák szabták meg. Amint látható volt, egyetlen eddig említett szerző sem vonta kétségbe, hogy a *Tórát* kinyilatkoztató *Isten* és *Jézus Krisztus Atyja* ugyanaz, *Markion*, valamint a gnosztikus egyházak és iskolák azonban igen. Számukra a teremtés és a törvény egyaránt egy olyasfajta *Démiurgosz*nak a műve, aki még csak tisztán szellemi lénynek sem tekinthető. Mind a *Teremtő*, mind pedig a Törvény csupán lelki (*psüikhikosz*) lehet az ő szemükben, vagy egyenesen gonosz (*ponérosz*).

Számos gnosztikus szekta (ofiták, káiniták, széthianusok), a valentiniánus tradíció jelentős része egyszerűen megfordította az üdvtörténetét „előjelét”, s a gonosz bibliai szereplőket tekintette igaznak, az igazakat viszont gonosznak. Ebben a szereposztásban pedig a mózesi Törvény státusza is radikálisan megváltozik. Hogy miképpen, erre vonatkozóan *Markion* és az alexandriai gnosztikusok is beható „szövegkritikai tevékenységet” végeztek: például a *Tórában* felsorolt *micvák* közül gondosan kiválogatták azokat, amelyeket az ostoba és gonosz *Démiurgosz*, s azokat, amelyeket az igaz és bölcs *Agnosztosz Theosz* művének tekintettek. A *ius talionis* elve például ilyenfajta demarkációs vonalnak számított; a bosszúra való felszólítást ugyanis méltatlannak tekintették a legfőbb *Isten* személyéhez. Az a *nomosz*, amely *Pál* apostolnál hangsúlyozottan szellemi, igaz és jó, az így az *adikia* állapotába

36 Lásd bővebben RUGÁSI, A törvény kapujában, *passim*.

37 A fentiekből adódóan a hit-szövetségről gondolkodni a törvény-szövetség figyelembevétel nélkül éppoly lehetetlen, mint földi körülmények között megszabadulni a gravitáció hatásától.

38 Lásd Róma 1:18-32.

kerül és megfosztatik kinyilatkoztatáson nyugvó szellemi alapzatától. Háromféle törvénnyel kell tehát szembesülnünk legalább, a gnosztikus doktrina alapján: (1) a szellemi törvények, amelyek a gnosztikus „Atyától”, illetve közvetve valamelyik fényvilági *aióntól* származnak, (2) a *Démiurgosz*, azaz az Ótestamentum „bosszúálló Istene” által kinyilatkoztatott törvények, illetve (3) a gnosztikus „Megváltó” tevékenysége nyomán megújított törvények. Túl azon, hogy a vázolt szisztéma hihetetlenül bonyolult és a legkevésbé sem egyértelmű – még a valentiniánus iskolán belül sem találunk két olyan szerzőt, aki a *nomosz*-ról ugyanúgy gondolkodna – , világosan látszik, hogy az értelmezés határvonalai nem egyszerűen a mózesi Törvényen belül, vagy éppen azzal szemben keresendők, hanem a gnosztikusok anthropológiai felfogásában. Eszerint ugyanis más és más törvény vonatkozik a beavatott gnosztikus hívőkre, a szellemi emberekre (*anthrópoi pneumatikoi*), mint a lelkiekre (*psükhikoi*) – *Valentinosz*nál, *Ptolemaiosz*nál, vagy *Theodotosz*nál ide sorolandóak például a törvénytisztelő zsidók, avagy a nagy-egyházi keresztények – , továbbá a testiekre (*szarkinói*), akik formálisan lehetnek ugyan keresztények, de a *doctrina christianá*ból nem értenek semmit.

A rendelkezésünkre álló hely szűkössége ellenére is mindenképpen ki kell emelnünk, hogy a gnosztikus felfogás értelmében a szellemi törvény legitimitását nem az „Idegen Isten”, a fényvilágban (*Pléróma*) lakozó *Patér* biztosítja, egyszerűen azért, mert azon kívül, hogy önmagában gyönyörködik, nem csinál az égvilágon semmit.³⁹ Ahogyan nem teremtő – hiszen az alsóbbrendű hüposztasziszokat emanáció útján hívja életre – , úgy nem is törvényhozó (*nomothetész*), különösképpen nem ítélőbíró (*kritész*).⁴⁰ Nyilvánvaló, hogy például a kortárs egyházatyák által *ekklésziának* minősített valentiniánusok misztérium-közösségként viselkedtek, de ez a megállapítás a korai keresztényekre nézve is igaz. Mindamellet a beavatottsággal együtt járó szigorú titoktartási követelménynek megfelelően a gnosztikus hívő – szemben a kereszténnyel – soha semmilyen körülmények között nem tárhatta a világ elé a kultusz misztérium magvát. Ezt a kötelezettségüket – miként ezt *Jusztinosztól Hippolütosz*ig a korszakunkra vonatkozó apologéták tanúsítják – a beavatottak aggályosan be is tartották. Így nem tudjuk pontosan azt sem, hogy a *nomosz* – amely elsődlegesen inkább tudás (*gnószisz*), mintsem parancs (*entolé*) – végül is hogyan, miféle úton-módon jut el a hívőhöz, miképpen válik a diadalmas gnózis birtokosa „törvénytisztelővé”? Egy dolog bizonyos, nem a hiten (*πισztisz*) keresztül.

Amint ez egy egészen sajátos műben, *Clemens Alexandrinus*nak az egyik *Valentinosz* tanítvány, *Theodotosz* könyvéhez írott, nem kiadásra szánt széljegyzeteiben olvasható: a törvénytisztelet és a morális érzék is bizonyos, a fényvilágból bűnös módon kiszabadult szellemi magvak útján⁴¹ jut el a szellemi emberhez, de nem önmagában, hanem a gnosztikus „Megváltó” közreműködésével. Mindez idáig rendkívül elvontnak tűnik és filozofikusan hangzik. Mintha legalábbis ezek az emberek valamilyen éteri, elvont világban éltek volna. Pedig ez nem igaz; tudjuk, hogy a karpokratianusok és bizonyos libertinus szekták kivételével a gnosztikus közösségek életét rendkívül szigorú rituális törvények szabályozták, míg az újszövetségi levelek józanságra intenek ebben a tekintetben. Hogyan lehetséges ez?

39 Nem csupán az akadémiai hagyomány, hanem a sztoikus, (neo)-püthagóreus filozófiai irányzatok közös sajátossága, hogy a gondolati építmény csúcán elhelyezkedő legfőbb lény kizárólag szemlélődéssel és önmagában való gyönyörködéssel tölti örökkévaló életét. Ha nem így tenne, azzal sérülne lényének tiszta transzcendenciája és pneumatikus jellege.

40 Lásd ezzel kapcsolatban *Jakab* apostol érvelését: „*de ha megítéled a törvényt, nem vagy a törvény megcselekvője, hanem ítélőbíró. Egy a törvényhozó és az ítélőbíró, aki képes megszabadítani és elveszejteni*” (*Jakab* 4:11-12).

41 CLEMENS Alexandrinus, Excerpta ex Theodoto, 1,2, 54-57.

6. Az Igazságos Isten

Epiphániosz 4. századi egyházatyja eretnek-katalógusában, a *Panarion*ban maradt fenn az a rövid gnosztikus irat, formáját tekintve levél, amelynek igazi jelentőségét először *Adolf von Harnack* ismerte fel,⁴² s amelyet azóta a levél címzettjének neve alapján *Epistola ad Floram*ként ismerünk. A levél írója ugyancsak a népes valentiniánus iskola tagja, *Ptolemaiosz*, aki a személyes viszonyt sejtető „*Adalphé mu kalé Phlóra*” (*Kedves nővérem, Flóra*) megszólítással fordul (valós? fiktív?) tanítványához, aki feltehetőleg az ószövetségi Törvény „jogállásáról” tehetett fel kérdéseket a mesternek. A szóbanforgó rövid „levél” az egyik legizgalmasabb okfejtés, amelyet a *nomoszról* az ókeresztény korban valaha is írtak, a 2. században pedig egészen bizonyosan a legizgalmasabb.

A levél bevezető szakaszában *Ptolemaiosz* arról beszél, hogy egyesek azt állítják, miszerint a Törvényt az *Atya*, vagyis *Jézus Krisztus Atyja* adta volna, mások szerint viszont „*a romlásszerző, szembenálló vádló által*” (*hüpo tu antikeimenu phthoropoiu diabolou*)⁴³ került a világba. Véleménye szerint azonban mindkét álláspont képviselői tévednek; a Törvény nem származik egyiküktől sem, hanem „*az igazságos és rosszgyűlölő*” (*dikaiosz kai miszoponérosz*) *Isten* műve.⁴⁴ Ez a bizonyos harmadik, vagy köztes Lény mindenestre annyiban különbözik az alexandriai gnosztikusok legfőbb, fényvilági „*Istenétől*” – akit *Büthosz*nak (Mélység) is neveznek – , hogy részese a világfolyamatoknak, s ő az, aki a szellemi ember igaz állapotáért (*dikaioszüné*) is felelős. *Ptolemaiosz* éppen ezért így is említi: „*ho theosz tész dikaioszünész*”, „*az igazságosság Istene*”.

Annak megfelelően, ahogyan a *Názáreti Jézus* is a *nomosz* háromféle szintjét különbözteti meg – az *Atyától*, *Mózes*től, illetve a vének hagyományából levezetett rendelkezések – , a levél szerzője is háromféle réteget különít el a maga törvény-felfogásában. Az első az úgynevezett tiszta törvényhozás (*kathara nomotheszia*), amely semmilyen módon nem keveredik a rosszal; a második a hagyománynak az a része, amely már nem független a rossztól és a *Diabolosz* tevékenységétől, s ennek megfelelően a jogtalanságban (*adikia*) gyökerezik, végül a harmadik réteg, amelyről – kissé homályos megfogalmazással – a következőket olvassuk: „*de megkülönböztethető egyfajta képletes, a szellemiek és az átvitt értelemben vettek közül való, tipikus és szimbolikus módon hozott törvény is.*” (*Diaireitai de kai eisz to tüpikon kai szümbolikon to kat' eikona tón pneumatikón kai diapherontón nomothethén*).⁴⁵ A legkülönösebb a „*to tüpikon kai szümbolikon nomothethén*” megfogalmazásmód, vagyis a (jószerével lefordíthatatlan formula) „*tipikus és szimbolikus értelemben hozott törvény*”. A *tüposz* és a *szümbolon* szellemében ugyanis nem szoktak törvényt hozni, legfeljebb értelmezni. Ugyanez a mondat második fele azonban némi magyarázattal szolgál arra nézve, hogy mind *Florának*, mind pedig a mai olvasónak nagyjából mire is kell(ett volna) gondolni: „*ezt [ti. az iménti módon hozott törvényt] helyezte át a Megváltó az érzékelhető és megjelenő [állapotból] a szellemibe és a láthatatlanba*” (*ho metethéken ho szótér apo aiszhétu kai phainomenu epi to pneumatikon kai aoraton*).⁴⁶

42 HARNACK, *Epistola ad Foram* 535.; QUISPÉL, Introduction 9.

43 EPIPHANIOSZ, *Panarion*, 33,3,2 = PTOLÉMÉE, *Lettre à Flora* 50-51.

44 EPIPHANIOSZ, *Panarion*, 33,3,4 = PTOLÉMÉE, *Lettre à Flora* 52-53.

45 EPIPHANIOSZ, *Panarion*, 33,5,2 = PTOLÉMÉE, *Lettre à Flora* 60-61.

46 EPIPHANIOSZ, *Panarion*, 33,5,2 = PTOLÉMÉE, *Lettre à Flora* 60-61.

Nagy kérdés, méghozzá az egész gnosztikus tradíció státuszát érintő nagy kérdés, hogy követhető-e a törvény útja a *Ptolemaiosz* által megfogalmazott szellemibe és láthatatlanba? Meggyőződésem, hogy nem; ezt az utat ugyanis a gnosztikus tanító, vagy *műsztagónosz* kizárólag az avatottak, a már többször említett szellemi emberek számára tartja fenn. A kívül rekedt viszont nincs hozzászokva olyan törvényekhez, amelyek nem írnak elő semmit, nem szankcionálhatóak, és csak egy másik világban érvényesek.

7. Destructor legis

A minden vonatkozásban rendkívül szubtilis lény, a ptolemaioszi *dikaiosz theosz* hányattatásai alig hasonlíthatóak annak a robusztus szellemnek a karrierjéhez, akit a 2-3. század fordulóján működő karthágói egyházatya, *Tertullianus*, a markionita doktrínát ismertetve állít elénk. Amint a terjedelmes *Contra Marcionem* című vitairatból megtudjuk, a Szinópéből származó, de Rómában működő eretnekvezér a mózesi Törvényt (a gnosztikusokhoz hasonlóan) egy „alsóbbrendű Isten” művének tekinti, s ennek megfelelően az „igazi” evangélium nem csak hogy nem egyeztethető össze a Tórával, hanem egyenesen annak teljes tagadására épül. Az *Antithészeisz* néven ismert, sajátos „szövegkritikai” művében kimutatja, hogy azok a rendelkezések, amelyek szelleminek tekinthetők, kívül esnek a „zsidók Istenének” törvényalkotó tevékenységén. Ami viszont fennmaradt a kritikai szűrőn, a „*pszichikus micvák*”, az az ótestamentum világában voltaképpen mindmáig érvényes. Ilyenformán tehát *Markion* nem taszítja ki a zsidóságot a törvény koszmoszából, csupán egy távoli egzotikus kontinensre száműzi őket, ahol másként kel fel a nap és másként működnek az órák.

Nem lehet pontosan tudni, hogy a minden valószínűség szerint eredendően zsidó-keresztény, s ekként tehát kétszeresen is konvertita egyházalapító miféle *Selbsthaß*⁴⁷ jegyében jutott el odáig, hogy a *markionita* megjelöléssel önálló címszóvá váljék a dogmatikai kézikönyvekben, az Ótestamentumtól megfosztott, szuverén, tiszta kereszténység „megalapítójaként”? Annyi azonban bizonyos, hogy vele kapcsolatban – *Tertullianus* nyomán – egy másik nagyjelentőségű toposz is meghonosodik a nyugati teológiai irodalomban, s ez a *destructio legis*, a „törvény lerombolása teória”. „A törvény és az evangélium szétválasztása – írja *Tertullianus* – *Markion sajátos és fő műve. Tanítványai sem tagadhatják azt, ami benne van fő kézikönyvükben, amelynek alapján végül is beavatást nyernek és megátalkodnak ebben az eretnokségben. Mesterük, Markion «Ellentmondásai», vagyis ellentmondó állításai, melyek igyekeznek ellentétbe állítani az evangéliumot a törvénnyel, hogy a kijelentések különbözőségéből a két szövetség különbözőségét és az istenek különbözőségét is érvekkel támasszák alá.*”⁴⁸

Tertullianus több száz oldalon át hőmpölygő apológiája nem csupán teológiai és filozófiai érveket tartalmaz, hanem a karthágói egyházatya ügyvéd mesterségéhez híven számos jogi megfontolást is. Egyfelől megállapítja, hogy *Markion* állításainak képtelensége egyenesen következik a legfőbb isteni attribútumok, a jóság és az igazságosság jelenlétéből, másrészt azonban világossá teszi, hogy maga a megváltás is egy jogilag pontosan behatárolható mozzanat; voltaképpen nem más, mint rabszolga felszabadítás. (A Római-levél teológiája alapján a legfőbb rabszolgatartó a Bűn, egészen pontosan az ember bűnös állapota, amelyből önerőből, legalábbis a Biblia tanítása alapján, sohasem képes szaba-

47 Aligha véletlen, hogy az összes nagyhatású 2. századi gnosztikus renegát keresztény, vagy *Markion*hoz hasonlóan renegát zsidó-keresztény volt. A konvertiták, különösen pedig a többszörös konvertiták esetében jól megfigyelhető az a bizonyos freudi *Selbsthaß*, a hajdani Én ádáz gyűlölete. A helyzet azóta sem változott semmit.

48 *Contra Marcionem*, I,19. = TERTULLIANUS, *Markion ellen* 509.

dulni).⁴⁹ Márpedig, fűzi hozzá *Tertullianus*, „*Más rabszolgáit Galba sem szabadította fel*”.⁵⁰ Ha pedig így áll a helyzet, akkor hogyan fordulhat elő, hogy a *legislator*, a törvényhozó egyúttal *destructor legis*, a törvény lerombolója legyen? Mindeközben viszont *Tertullianus* érvelésében is ellentmondásokba ütközünk; a *Contra Marcionem* szerzője például helyesli ellenfelének a Galata-levéllal kapcsolatos álláspontját, mondván, hogy az a legfőbb, „*judaizmus ellen tanító levél*”⁵¹, de abból nem következik az Ótestamentum *Istenének* elvetése, csak az, hogy az evangéliumnak el kell vezetnie a Törvény uralmától a kegyelem állapotáig. Nem csupán a 2. századi atyák gondolkodnak így, hanem az egész keresztény ókorban vissza-visszatérő szólam a fenti két fogalom merev szembeállítása. Mintha nem is komplementer viszonyról lenne szó; vagyis a kegyelem (*kharisz*, *gratia*) a törvény (vagy valamiféle preskriptív jogrend) kiiktatásával egyszerűen értelmetlen. A kegyelmezés jogköre ugyanis a politikai koszmoszban ezidőtájt az *imperator*t (szuverén, *deszpotesz*) illeti meg, aki maga a törvény, s egyben törvényhozó, vagy – ideiglenes érvénnyel – a törvény felfüggesztője.⁵² Időtlenül, a szellemi univerzumban ugyanezt a hatalmat a *Fiú* gyakorolja, mint *Pantokratór* (*Omnipotens*). A kétféle kegyelmezői jogkör közötti összefüggés állandóan visszatérő témája az ókeresztény politikai teológiának, de inkább csak a 4. század közepétől fogva.

Tertullianus apológiájának különös érdekessége, hogy a *Markionnak* tulajdonított *destructor legis* szerep egyfajta toposzá vált az európai filozófiatörténetben és teológiában, méghozzá nem is csak egyféle szereposztásban. A 4. század legelején, a kereszténységre irányuló kritikájában *Plótinosz* tanítványa, *Porphüriosz* ezt a szerepet már *Pál* apostolnak tulajdonítja, élesen elválasztva egymástól a krisztusi és a páli kereszténységet. Innentől fogva a törvényromboló *Pál* alakja tovább él egészen *Schellingig*, *Nietzschéig*.⁵³ Igaz, a tét itt már nem a *Tórához* fűződő viszony tisztázása, hanem a kereszténység végérvényes hellénizálása. Ebben a kontextusban a görög *nomosz* – a természet, a polisz, vagy a lélek törvénye – gyökeresen mást jelent, mint amit *Jézus*, a tanítványok, vagy éppen a 2. századi atyák számára jelenthetett.

49 Az áteredő bűn (Róma 5. és 7.) talán leginkább a sztoikusok *heimarmené* (vaksors, végzet) felfogásához hasonlatos, ám a kései antikvitás latin nyelvén a *peccatum originale* (eredendő bűn), valamint a *culpabilitas* (bűnösség), elvont fogalmak mögött mindig ott leselkedik a személyes rossz, vagyis a Sátán, a *Diabolosz*. Az ő hatalmából senki sem képes önerőből megszabadulni. A *szótéria*, a „megváltás” – hasonlóan a héber *gáal* ige jelentéstartományához – elsősorban a/z adós/rabszolgaságból való „kiváltást” jelenti.

50 *Contra Marcionem*, V,2. = TERTULLIANUS, Markion ellen 717.

51 „*Mi is valljuk, hogy a fő, a judaizmus ellen tanító levél a galatáké*”. *Tertullianus*, Markion ellen 709.

52 A idézett szövegszakasz (Jakab 4:11-12) a *nomothetész*, törvényhozó és az *kritész*, ítélőbíró azonosságáról, e két jogkör egyesítéséről beszél. Nem esik szó azonban a törvényhozó és a *deszpotesz* (szuverén) jogkörének viszonyáról. Amennyiben, természetszerűleg anakronisztikus módon, ragaszkodunk a szuverén klasszikus *Carl Schmitt* féle definíciójához („*Szuverén az, aki rendelkezik a kivételes állapot felől*”), akkor komoly problémába ütközünk: egyfelől a *Názáreti Jézus* arról beszél, hogy a Törvénynek még egy iótája sem vesztet el, s ez a kijelentés nyilvánvalóan mélyreható következményekkel jár a Törvényhozó személyére és hatalmára nézve is. Másfelől viszont a *deszpotesz* személyéhez korlátlan hatalom kapcsolódik, *ultima ratio* pedig az isteni *omnipotentia* attribútumából szükségszerűen következhet a törvény felfüggesztésének joga is. A szóbanforgó kérdések tárgyalása messze kívül esik a tanulmány keretein, sőt, bizonyos fokig az antik kereszténység érdeklődési körén is. Napi szinten ilyesmiről vitatkoztak a Sorbonne-on, a 13. század 60-as éveitől fogva, s *Aquinói Tamástól John of Salisbury-n át Páduai Marsiliusig* terjed a problémakör „aranykora”.

53 NIETZSCHE, Az értékek ártértekelése 27-48. *Pál* apostol *Nietzsche* számára – merőben ellentmondásos módon – hol „*javíthatatlan tökféj*”, hol pedig „*zseni*”.

8. Jacob Taubes

1987 februárjában, a heidelbergi evangélikus Tanulmányi Közösség szervezésében *Jacob Taubes* négy napos előadássorozatot tartott – elvileg – a Római-levélről, valójában valami olyasmiről, amelyet így nevezhetünk: *Pál* apostol politikai teológiája. Az akkor már halálos beteg *Taubes* előadásainak szerkesztett változata a néhány évvel később napvilágot látott *Die politische Theologie des Paulus* című posztumusz kötet.⁵⁴ Az előadó hangsúlyozottan zsidó szemszögből vizsgálja azt a szellemi közeget, amely az „*újszövetségesek*” – és különösképpen a protestáns újszövetségesek – számára nem egyszerűen a *nomosz*, hanem „*a törvény, illetőleg a hit általi megigazulás*” (*dikaioiszüné*) világa. Mit jelent, mit jelenthet a törvény *Isten* régi, illetve új népe számára, ha – miként *Taubes* állítja – már az 1. század derekán is létezett egyfajta „*hellénista aura*”, a „*nomosz apotheózis*”, amelyen mindenki azt értett, amit akart. Lehetett erről, vagyis az *apotheózis*ról rómaiul, zsidóul, görögös-hellénisztikus módon „*énekelni*”,⁵⁵ az összekeveredő szólamok mindenesetre nagyon nehezen választhatóak szét. (Zárójelben jegyzem meg: ugyanez a feladat egy évszázad múltán még reménytelenebbnek tűnik). Mennyiben tekinthető tehát a „*páli szólam*” egyedinek és összetéveszthetetlennek?

Taubes egyfajta „*messiási logikaként*” jellemzi a páli koncepció régi-új voltát, amely szükségszerűen állandóan beleütközik a Törvény problémájába. A messiási logika alapzatából két elemet emelek ki. Az egyik ezek közül *Pál* és *Mózes* személyének, üdvtörténeti szerepének az összehasonlítása: *Mózes* az aranyborjú jelenet után kereken elutasítja, hogy *Isten* az elpusztítandó nép helyett belőle támasszon új, nagy népet, *Pál* viszont ezt nem teszi meg, sőt éppen ellenkezőleg, vállalja a rá rótt feladatot. A Római-levél 9-11. fejezeteinek exegézise nyomán az Izraellel szembeni szolidaritásáról és az újfajta hit-közösség együttes érvényesítéséről olvasunk. A vad és a szelíd olajfa hasonlat értelmében *Krisztus* új népe valóban gyökeret ver abban a közegben, amelyet a „*test szerinti Izraeliták*” (*Iszraélitai kata szarka*) jelent. „*Övék a fiúság (hüiotheszia)* – írja *Pál* –, és a dicsőség (*hé doxa*), és a szövetségek (*hai diathékai*), és az ígéretek (*hai epangeliai*); övék az atyák (*hoi pateresz*) és tőlük származik test szerint a *Krisztus*” (*kai ex hón ho khrisztosz to kata szarka*).⁵⁶ Vér és test közösségének átplántálása egy új szellemi közösségbe *Taubes* szerint olyan, mint amikor gyökerestül kiszakított fákat fejjel lefelé ültetünk el újra. Megjegyzi, hogy itt nem elsősorban vérrokonságról van/lehet szó, hanem az ígéretek rokonságáról, ám fűzi hozzá „*Mégis ez a legdrámaiabb esemény, amit csak egy zsidó lélek elképzelni képes*”.⁵⁷

A páli felsorolásban az *epangelia* mellett a *nomiotheszia* is szerepel, utalva arra a *nomosz*-közösségre, amelynek a körvonalai az eddigi vizsgálódások során csak roppant homályosan bontakoznak ki a szemünk előtt. *Taubes* skolasztikus okfejtése abból indul ki, hogy *Pál* szerint a *Messiás*ba vetett hit pontosan annyit ér, mint a Törvény aggályos betartása (annál is inkább, mert a Törvényt a *Messiáson* kívül soha senki sem volt képes beteljesíteni), ennek megfelelően a *Nomosz* benne testesül meg, nem csupán szimbolikus értelemben, hanem személyként⁵⁸ is. Ha így áll a helyzet, akkor a *Logosz* megtestesüléséhez hasonló abszurdumig jutunk, legalábbis a korabeli világ szemében. A jog, avagy a

54 TAUBES, *Die politische Theologie des Paulus*.

55 TAUBES, *Die politische Theologie des Paulus* 36.

56 Róma 9:4-5.

57 TAUBES, *Die politische Theologie des Paulus* 42.

58 A „személy” a 2. századi apologeták trinitológiai nyelvén (még) rendkívül képlékeny fogalom; beszélhetünk *hüposztaszisz*ról, *proszópon*ról, vagy éppen, miként *Jusztinosz*nál a (sztoikus) *logosz endiathetosz* és a *probedan logosz* együtteséről is.

politikai teológia nyelvére lefordítva mindez annyit jelent, hogy „nem a nomosz az imperátor, hanem az, akit a nomosz által keresztre feszítettek”.⁵⁹ Nem állíthatjuk azt, hogy heidelbergi közönsége előtt Jacob Taubes a végsőkéig feszítette volna a logikai hűrt, szót sem ejtett például arról, hogy a „keresztre feszített Törvény” törvényen kívülként halt meg a városfalon túl, a Golgota-dombon...

Szinte valamennyi eddig érintett okfejtésben kiinduló példánk, Szardeszi Melitón paradoxonokkal átszőtt teológiájának szelleme kísért. A teológiai-filozófiai kompilációk a 2. századi atyák esetében (is) messzire eltávolítanak a mózesi Törvény, a Tóra eredendő funkciójától, az Isten-tisztelet, a rituális élet rendjétől, amely nem csak a hajdani „sivatagi halákhá” működtetését jelentette, hanem a hagyomány monumentális építményének alapkövét is – évezredek óta. A Nomosz korai keresztény értelmezői viszonylag kevés szót vesztegettek arra, ami a zsidóságot a Tórához fűző viszony különleges sajátossága: vagyis, hogy a Törvényt folyamatosan tanulni, tanulmányozni kell. Hogyan várhatnánk el azonban a Törvény beható tanulmányozását azoktól, akik megtagadják és elvetik?

Azt hiszem, igaza van Taubesnek, amikor a Nomosz-aurával kapcsolatban különféle szólamokról beszél. A törvény mindig annak megfelelően mutatkozik meg számunkra, ahogyan közelítünk felé. Amennyiben az alexandriai gnosztikusok, a közép-platonizmus nyelvén faggatjuk, a nomosz hüposztazisz (egyfajta emanált szellemi lény) lesz, amennyiben a Szardeszi Melitónnál megjelenő Logosz – Nomosz megfeleltetést kíséreljük meg „zsidó nyelvre” lefordítani, minden bizonnyal valamiféle angyali lényhez jutunk el, ha pedig a hellénisztikus jog mithográfiai szemléletéhez igazodunk, akkor a Nomosz úgy fog megjelenni, mint például Dion Chrysostomus 1. század végi allegorikus traktátusában, a *Peri tész baszileiaszban*: méltóságteljes öszülő férfiúként, a tündöklő szépségű Diké istennő oldalán.⁶⁰ Minden jel arra vall, hogy ezek a szólamok nehezen illeszthetők egyetlen zeneművé, a kakofónia veszélye nélkül.

Talán az iménti felismerésből fakad, hogy a későbbi évszázadok meghatározó teológiai főáramai (az alexandriaiak, a kappadókaiak, Szent Ágoston) inkább egyfajta látszólagos morális autonómia felől közelítettek az általában heteronomnak tekintett Nomoszhoz, olyan fogalmak igénybevételével, amelyek a törvény világából – egyenes ágon – nem vezethetők le; miként a lelkiismeret (*szüneidészisz*, *conscientia*), illetve a felelősség (*responsabilitas*). Ám annak, hogy a genealógiai módszer felmondja a szolgálatot, rendkívül egyszerű oka van; az ugyanis, hogy az iménti fogalmak a jog és a morál olyan archaikus világában gyökereznek, amely azóta is, most is a Nomosz születésére vár.

59 TAUBES, Die politische Theologie des Paulus 38.

60 DIÓN Chrysostomos, A »királyságról« szóló első beszéd 143.

Felhasznált irodalom és források

- BUGÁR M. István: A teológia kezdetei a jánosi tradícióban. A Melitón- és a Hippolütosz-dosszié. Caténa Monográfiák 16. Budapest 2016
- CLEMENS Alexandrinus: Excerpta ex Theodoto = Clément d'Alexandrie: Extraits de Théodote. (ford. SAGNARD, Fr.). Sources Chrétiennes 23. Paris 1970
- Dial. cum Tryph. = Die älteste Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen (szerk. GOODSPEED, E. I.). Göttingen 1914. Magyarul: Párbeszéd a zsidó Trifónnal (ford. LADOCSI Gáspár). In: A II. századi görög apologeták. Ókeresztény Írók 8. Budapest 1984
- DIÓN Chrysostomos: A »királyságról« szóló első beszéd (ford. SZLÁVIK Gábor). Budapest 2004
- Epistle of Barnabas. In: The Apostolic Fathers II. (szerk. és ford. EHRMAN, B.D.). The Loeb Classical Library 25. London 2003. Magyarul: Barnabás-levél. (ford. VANYÓ László). In: Apostoli atyák. Ókeresztény Írók 3. Budapest 1980
- EPIPHANIOSZ: Panarion. In: PTOLÉMÉE: Lettre à Flora. Sources Chrétiennes 24. Paris 1966
- Euszebiosz Egyháztörténete (ford. BAÁN István). Ókeresztény Írók 4. Budapest 1983
- HARNACK, A. von: Epistola ad Foram. In: Sitzungsberichte Berliner Akademie. Berlin 1902
- HIPPOLYTE de Rome: Commentaire sur Daniel (ford. LEFÈVRE, M.). Sources Chrétiennes 14. Paris 1947
- IRENÆUS: Adversus haereses, IV = – – : Az eretnekek ellen. IV. könyv. (ford. RÉPÁS László, kézirat)
- NIETZSCHE, Friedrich: Az értékek átértékelése. Hátrahagyott töredékekből (ford. ROMHÁNYI Török Gábor). Budapest 1998
- QUISPEL, G.: Introduction. In: Ptolémée: Lettre à Flora. Sources Chrétiennes 24. Paris 1966
- RUFF Tibor: Az Újszövetség és a Tóra. Budapest 2009
- RUGÁSI Gyula: A törvény kapujában. Galata-levél 2,15-5,26. In: Léten túli etika. Budapest 2015
- SZARDESZI Melitón: Hom. de Pascha. In: PERLER, O.: Méliton de Sardes Sur la Pâque et Fragments. Sources Chrétiennes 123. Paris 1966. Magyarul: SZARDESZI Melitón: A húsvétről (ford. VANYÓ László). In: A II. századi görög apologeták. Ókeresztény Írók 8. Budapest 1984
- TAUBES, Jacob: Die Politische Theologie des Paulus. Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23.-27. Februar, 1987 (szerk. ASSMANN, Aleida – ASSMANN, Jan). München 2003
- Shepherd of Hermas. In: The Apostolic Fathers II. (szerk. és ford. EHRMAN, B. D.). The Loeb Classical Library 25. London 2003. Magyarul: Hermasz: A pásztor. (ford. LADOCSI Gáspár.). In: Apostoli atyák. Ókeresztény Írók 3. Budapest 1980
- TERTULLIANUS: Contra Marcionem. Magyarul: TERTULLIANUS: Markion ellen (ford. NAGY Imre). In: – – : Művei. Ókeresztény Írók 12. Budapest 1986