

Opponensi vélemény Bugár István akadémiai doktori értekezéséről

Bugar István (a továbbiakban BI) akadémiai doktori értekezésésként egy 2016-ban kiadott könyvét nyújtotta be: „A teológia kezdetei a jánosi tradícióban: a Melitón- és a Hippolytosz-dosszié (Kairosz Kiadó), melyben 436 oldalon egy monográfiát, valamint 135 oldalon egy forrásgyűjteményt találhatunk, BI fordításában.

BI könyve lényegében az apologéták korának, tehát a késő második és a harmadik századnak két nagy iratcsoportját, azaz – Nautin kifejezésével, amit BI is átvett – „dossziéját” dolgozta fel. (Közbevetőleg feltehető volna itt persze a kérdés, hogy miért is ez a címe a kötetnek, ha az alapvetően a két „dosszié” szerteágazó történeti-teológiai elemzését tartalmazza?)

A két iratcsoportot Melitónak, Szardisz püspökének, illetve Római Hippolytosznak tulajdonította a hagyomány, illetve 19. szd.-tól kezdődő modern patrisztika többsége, és amelyeket csak a legutóbbi időkben sikerült kritikailag szétszálazni. Az iratcsoportok a szerteágazó attribúciós problémák ellenére a keresztény teológia második századi kialakulásának értékes dokumentumai, fontos szempontokkal egészítve ki a fővonalat, ahol a kutatás középpontjában mindmáig főleg Irenaeus, Juszminosz mártír, Alexandriai Kelemen, Tertullianus illetve a gnózis állt, és lényegében áll még mindig. Hozzájuk képest Melitó, illetve a Melitók (a püspök és a filozófus) illetve Hippolytosz (ismét: Hippolytosz a teológus – püspök és a pszeudepigráf Ál-Órigenész szerzője) háttérben maradtak (kivéve pseudo-Órigenészt, vagy ahogy BI hívja „a Refutátor”), és pedig nagy részben az ijesztően bonyolult filológiai problémák miatt. Mindkét iratcsoport ugyanis számos filológiai és értelmezési, vagyis pontosabban dogma-történeti teológiai nehézséget vet fel.

BI e két iratcsoport filológiai és tartalmi elemzését tűzte ki céljául. Könyvében következetesen és alaposan válogatta szét ezt a két iratcsoportot, meggyőzően határolva el a püspök Melitót az Apológia filozófus ál-Melitójától (akit véletlenül szintén Melitónak hívnak), illetve a nagyegyházi teológus Hippolytoszt a Refutáció szerzőjétől, illetve jelölte ki helyüket a kor keresztény teológiai irányzatai között.

Opponensi véleményem első lépéseként szeretném leszögezni, hogy megítélésem szerint BI munkája messzemenően teljesíti az akadémiai doktori fokozat elvárásait. Hatalmas és nagyon alapos önálló kutatómunka zsúfolódik ebbe az 574 oldalas kötetbe. BI könyvét rendkívüli erudíció, széleskörű és mélyreható, meggyőzően alapos szövegismeret jellemzi. Kiemelendő BI gazdag nyelvismerete, amennyiben a görög és a latin mellett szír és örmény forrásokra is támaszkodik, azokat alaposan elemzi. A modern oldalon egyaránt támaszkodik az angol, a francia a német és az olasz munkákra, amelyeket kritikailag dolgozott fel.

Ahol meg tudtam ítélni – én magam csak a görög és latin szövegek tekintetében érzem magam kompetensnek – ott munkáját magabiztosság, filológiai éleslátás és takarékosan, de jól indokolva adagolt judícium jellemzi (értem most ezen a patrisztikus forrásanyagot). Elemzéseinek mélyek és meggyőzőek. Lenyűgözően széles szakirodalmi tájékozottságát nem egyszerűen a bibliográfia tételeinek impozáns száma, hanem sokkal inkább a hivatkozásokban található értő és érzékeny összefoglalások, esetleges bírálatok és pontosítások, illetve helyesbítések sokasága mutatják. Szubjektív megjegyzés, hogy bár magam is foglalkozom a korról, rengeteget tanulhattam BI könyvéből. Arra a kérdésre tehát, hogy BI könyve „naprakész-e”, azaz birtokában van-e a terület nemzetközi irodalmának ismeretének, a válasz az, hogy egyértelműen igen. Azt gondolom továbbá, hogy a könyvet (legalábbis a kötet első részét) – figyelembe véve az alant következő észrevételeket – érdemes lenne angolul is megjelentetni.

Külön értékelendő, hogy a benyújtott értekezés második része egy igen gazdag, és hiánypótló szöveggyűjtemény, BI saját fordításában. A 437-574 közötti, azaz mintegy száznegyven oldalon a két dosszié kevésbé ismert, hiánypótló elemeinek fordítása található, bibliográfiai hivatkozásokkal és kommentárokkal, ami megbízható és alapos anyagot adhat a korai patrisztika hazai művelői, illetve az érdeklődők számára.

A BI által tárgyalt időszak, a két dosszié szövegeinek összeállítása és értelmezése azért különösen nehéz, mert a modern kor számára megmaradt szöveghagyomány a zsinatok által kialakított orthodoxia szűrője felől nézve egy korai és kezdetleges, a negyedik század utáni nagyegyházi teológia számára archaikus problémákkal foglalkozott, és teológiai nyelvében és megfogalmazásaiban sokszor eltérő, sőt, félreérthető eszméket képviseltek.

Másfelől persze ez a „második század,” de különösen a harmadik század a keresztény teológia első „aranykora,” ami töredékes öröksége ellenére hihetetlenül gazdag világot mutat be. Elég ehhez a korai hereziológiai irodalom eretnakség-listáit áttekinteni, hogy láthassuk, hány szerző hány műve nem maradt ránk, legfeljebb ha a címeiket ismerjük, és mennyire eltérő nézeteket képviselt a jelentős létszámú tanító, valamint, hogy milyen élénk intellektuális – teológiai – életet feltételezhetett az iratokból kirajzolódó irányzatok közötti gazdag és cizellált vita.

Mindezek az összetevők teszik érthetővé, sőt, valójában szükségessé a Sherlock Holmes-i filológiai nyomolvasást és rekonstrukciókat, amelyek segítségével BI tisztázza a számtalan, olykor súlyosan összekeveredett iratcsoportok szerzőségét, kronológiáját, a teológiai álláspontokat és az iratok egymáshoz való viszonyait. Tartalmi szempontból rengeteg kisebb-nagyobb felfedezést, pontosítást, érzékeny elemzést találhatunk a kötetben a korai eretnekségekkel kapcsolatban, az iratok filológiájáról és sokszor meglepően problematikus historiográfiájáról.

A könyv ezért rendkívül sok lábjegyzettel, belső magyarázó betétekkel, és általában talán túlságosan is komplex szerkezetű. Egyik-másik lábjegyzet már-már tanulmányok alapjául is szolgálhatna, olyan sok releváns információt zsúfolt ezekbe a szerző. Az óriási apparátus persze meglehetősen agyon is nyomja a könyvet, amelyben nem könnyű a tájékozódás – de ez nem tartalmi kritika, hanem a kiadói-szerkesztői munka hiányossága.

Nem könnyű olvasmányról beszélünk tehát, de egy töredékesen fennmaradt világ rekonstrukcióját – akárcsak egy rommező régészeti feltárását – nem lehet huszárvágásokkal elintézni. Ugyanakkor a hozzáértő olvasó mégsem tudja letenni BI monográfiáját, mert szinte minden oldalon talál érdekes és elgondolkodtató elemeket. Ha szabad így fogalmaznom, egy igazi „tractatus philologico-theologicus” található BI könyvében.

Következésképpen egy hatalmas és roppant összetett munkáról beszélünk. BI könyvének szélesebb kontextusa második század historiográfiájában bekövetkezett robbanásszerű bővülés. Legyen elég utalnom a „The Second Century” címet viselő recens alapítású periodikára, vagy az „utak szétválása” irodalomra, illetve arra, hogy újabban az Újszövetség immár a késői hellénisztikus zsidóság legitim forrásának számít a judaisztika tudományában is.

Az oppenensnek természetesen az is feladata, hogy bírálat terjedjen túl a méltatáson. Átérve a kritikai részre, előre kell bocsátanom, hogy a fentiekben elhangzott pozitív megjegyzések azt is implikálják, hogy nagyon nehéz fogást találnom egy ilyen alaposan körülbástyázott, és következtetéseiben igen óvatosan fogalmazó munkán. Bírálatom ezért nem a filológiai, hanem főleg a koncepcionális problémákra fog korlátozódni.

BI azt a célt tűzte ki maga elé, hogy a „jánosi tradíció” iratainak „metodológiáit”, „metateológiáit”, illetve ezeknek „sajátos vonásait” mutassa fel, illetve, hogy megragadja „annak a hangnak a jellemzőit, mely benne – tudnillik BI-ban – mindig is erős rezonanciákat keltett.” (11.o.) Sok kevésbé érdekfeszítő munka születik ürügyből, a tudományos ipar egyfajta kényszeréből. BI esetében azonban ez a személyes elkötelezettség, vagy talán inkább egzisztenciális érintettség igazán rokonszenvessé teszi a monográfiát, hozzátevén a tudós munkájához azt a többletet, amitől az igazán érdekessé válhat.

Első kérdésem azonban rögtön az volna, hogy mit is jelent valójában a „Jánosi tradíció”? Úgy érzem, hogy ezzel a régóta rögzült historiográfiai fogalommal (ami persze nem a szerző, BI találománya) vannak bizonyos metodológiai problémák.

Az első probléma magát a nevet illeti. Kis-Ázsia, vagy Asia Minor (Asia micra) az antikvitásban Anatólia belső és északi részét jelentette (szemben a korábbi Asia provinciával), melyet délről Kappadókia és keletről Armenia határolnak, illetve észak és a nyugat felől a Fekete-tenger, a Hellészpontosz illetve a Mare Nostrum.¹ Tehát éppen azoknak a városoknak jó része marad ki Kis-Ázsiából, melyeket Pál apostol az útjai során érintett, mindenekelőtt éppen az az Epheszosz, amit hagyományosan a jánosi iskola” székhelyének szokás tartani. Modern értelemben használva viszont „Kis-Ázsia” lényegében egész Anatóliát jelenti, ami viszont elmosza az lokalizálás lehetőségeit.

Másfelől az „iskola” képviselői birodalomszerte mozogtak (Hippolytosz Rómában tevékeny, ahogy a legtöbb korabeli szerző is nagy utakat jár be, gondoljunk csak Irenaeusra vagy a Rómában szerephez jutó színopéi Markionra, és bár Szardisz valóban viszonylag közel esik Epheszoszhoz, ebből nem következik, hogy a püspök Melitó onnét is származott volna). A filozófus Melitó Marcus Aureliushoz írott apológiáját felhetőleg Rómában nyújthatta be, ami önmagában még nem mondana ellent egy iskola vonzerejének majd a tanítványok egy kirajzási lehetőségének, de nem is implikálja azt. (Igazából csupa *argumentum ex silentio* az életrajzok szinte mindegyikének rekonstrukciója, és az iskolát előfeltételezve bizonyítani az iskola létezését számomra körbenforgó okoskodásnak tűnik.) Egy „jánosi iskolát” akkor tételezhetnénk fel, ha 1) valóban volt egy ilyen „iskola”, 2) a szereplőkről valamiképpen kiderülnie, hogy szoros kapcsolatban álltak ezzel az iskolával, vagy tágabban 3) az egész régió egységesen a jánosi tradíciót képviselt. Ez utóbbi feltételnek viszont ellentmondani látszik, hogy az Apokalipszis levelei a hét városhoz nagyon is különböző arculatokat rendelnek. (Valamint az egyes városoknak hol Ásiában, hol Kappadókiában, hol Kilíkiában helyezkednek el a korabeli geográfia szerint.)

Végül elegendő-e akkor viszont „a kis-ázsiai hagyományt” azzal jellemezni, hogy „poétikus” és „az emberi test istenképűségét” hangsúlyozza, szemben az „intellektualista” tendenciákkal? (402.o.) Amiképp nem vagyok benne biztos, hogy ezek a jelenségek köthetők egy földrajzi helyhez, egy specifikus iskolához, már csak azért sem, mert e fogalmak pontosabb meghatározást igényelnének, úgy nem vagyok biztos a segédfogalmak segítségével sem. Milyen értelemben tünteti ki a „poétikusság” a „Jánosi tradíciót” a gnózással szemben (utalnék itt Zlatko Plešek könyvére „Poetics of the Gnostic Universe” (2006)), vagy az Ascensio Isaiae-vel, vagy a Hénokh könyvével, vagy a teljesen orthodox Jakab prótevangéliummal szemben? Persze a jánosi tradíciót szokás (volt) rokonítani a gnózással, de éppen Hill könyve mutat rá arra, hogy teológiai szempontból ez az álláspont elmosza a lényeges különbségeket. A 281. oldalon pedig éppen arról emlékezik meg BI hogy

¹ Asia Regio uel, ut proprie dicam, Asia minor absque orientali parte qua ad Cappadociam Syriamque progreditur undique circumdata est mari: a septentrione Ponto Euxino, ab occasu Propontide atque Hellesponto, ad meridiem mari Nostro. ibi est mons Olympus. Orosius, Hist. I, 23.

a Refutátor Baszileidész „képi nyelvezetét” bélyegezi „mítikusnak”, magyarul ő maga elutasítja a „képes beszédet”.

Nincs vita arról, hogy a korai kereszténység teológiája különböző, egymást kiegészítő, alkalmasint egymással implicate vagy akár explicite vitázó irányzatokban jelent meg. Egy önálló tradíció fogalmát, mint a jánosi hagyományt azonban akkor lehetne leginkább azonosítani, ha a többi hagyomány kontrasztjában, azoktól való elkülönülésének leírásával lenne megjelenítve. Természetesen adódik, hogy a „jánosi” a „szinoptikus” tradíciótól tér el. Ezt viszont nem szokás földrajzilag azonosítani. Nincs „palesztinai”, esetleg galileai vagy judeai tradíció,² jóllehet a két országrész eltérő jellege közhelynek számít. Ha belegondolunk, hogy a szinoptikusokat általában a „történeti” szemléletet képviselővel szokás jellemezni szemben a jánosi tradícióval, akkor mit kezdjünk a másik rögzült historiográfiai megállapítással, hogy Lukács hellénista, míg Máté inkább görög nyelvű zsidó hagyományt képviseli?³ A jánosi (tehát az ún. epheszoszi) hagyomány mellett továbbá láthatólag volt alexandriai, antióchiai, észak-afrikai és római hagyomány is.

Természetesen nem várható el, hogy az összes irányzat kimerítően tárgyalassék, azonban valamilyen szinten a jánosi tradíció önállóságát össze kellett volna vetni – ha vázlatosan is – az alternatívákkal, ideértve ezek kronológiáját is. Saját olvasmányaim azt mutatják, hogy itt igen összetett historiográfiai előítéletekkel van dolgunk.

Ezzel ismét a cím problémájára utalnék: a „jánosi tradíció” kiemelése túlságosan erősen fókuszálja az olvasó figyemét ahhoz képest, hogy a vizsgálódás lényege éppen a különböző „dossziék” e „jánosi hagyományhoz” képest nagyon is összetett „labirintusának” elemzése.

De félretéve az Újtestamentum kutatástörténeti problémáit, a Charles Hill BI által is hivatkozott monográfiája a Jánosi tradícióról (*The Johannine corpus*) azt mutatja ki, hogy bár igenis megtalálhatóak bizonyos jánosi elemek Melitónál és Hippolytosznál is – de azt ő is elismeri, hogy ezek bár kimutathatóak, mégsem dominánsak.

Az a gyanúm, hogy alaposabb kritikai vizsgálatnak kellene alávetni annak a lehetőségét, hogy a „jánosi tradíció” alapvetően újtestamentumi historiográfiából származó fogalma vajon tényleg alkalmazható-e, és ha igen, mennyiben alkalmazható a második század végén illetve a harmadik században.

Óvatos javaslatom abból indulna ki, ami szerintem a két dosszié vizsgálata esetében plauzibilisebbnek tűnik, hogy a második-harmadik század időszakában a teológiák nyelve és fogalmi igénye sajátos alakzatokat vett fel, különbözőeket a későbbi időszakok nyelvétől is problémáitól. Elsősorban a „narratív teológia” módszerének korabeli dominanciájára gondolok. A korabeli írásokat ennek a nyelvnek a mintázata alakítja.⁴ Saját magam az ún. Jakab ősevangélium vizsgálata során jutottam arra, hogy a látszólag elbeszélő szöveg valójában olyan problémákról szól, mint a születés, vagy a nők helyzete, vagy a kereszténység nem egyszerűen ószövetségi, hanem a zsidósághoz való kötődése. Mindezek igen fontos problémáknak számítottak a korban, mely kérdések azonban később háttérbe szorultak a trinitológiai és krisztológiai kérdésekhez képest. Magyarul egy sokkal általánosabb kérdéstről van szó a korban, mint az „analitikus” és a „poétikus” teológia szembenállása, és ez a „jánosi tradícióról” alkotott képet is szükségképpen befolyásolja.

² Persze történtek kísérletek a szinoptikusok galileai, a jánosi tradíció judeai eredeztetésével, de ezek nagyon nem meggyőzőek.

³ Ahol persze a „görög nyelvű” a hellenizáltat jelentheti, tehát nemigen alkalmas külső szempont.

⁴ Stegener, W.R. *Narrative Theology in Early Jewish Christianity*. Louisville, Kent., 1989.

Bírálatom második pontja a teológia kialakulására vonatkozik. A niceai zsinat előtti (illetve a türelmi rendeletek előtti kereszténység) világa, a korai keresztény teológiai iskolák, irányzatok, viták és „eretnekségek” korszaka, ezen belül pedig különösképp az „orthodox”, vagyis „katolikus,” vagyis „nagyegyházi” tradíció kialakulása roppant bonyolult módon, leginkább csak törmelékekből rekonstruálható. A pleonazmus szándékos, ugyanis a kutatásban ez a három terminus felváltva, illetve az adott kutató állásfoglalását kifejezve használtatik. Látszik, hogy a historiográfia érzékeny kérdéséről van szó, amit Charles Hill a BI által is idézett könyvében részletesen ki is fejt.

De mitől is „egyetemes”, illetve mitől „orthodox” (tág értelemben) egy tradíció? Divatos azt mondani, hogy mivel a történelmet a győztesek írják, a számtalan korai keresztény irányzat közül az volt az orthodox és az egyetemes, ami később domináns szerepet harcolt ki magának. Ezzel az állásponttal roppant nehéz vitatkozni, ám fel lehet hívni a figyelmet arra, hogy a döntés folyamata, a „kiharcolás” eszközei nagyon is sajátosak voltak.

Lényegében a negyedik század végéig a kereszténység nem volt hatalmi helyzetben, következésképpen nem életszerű, hogy a teológiai kérdéseket hatalmi szóval döntötték volna el. Sőt, ha komolyan vesszük az irányzatok rekonstrukcióit, akkor – mint szándéka ellenére Bart Ehrman *Lost Christianities* c. könyve mutatja – az „alternatív” keresztény irányzatok, mint a gnosztikus tanítók számtalan iskolája, a különféle zsidókeresztény csoportok (mint az ebioniták), a monarchiánusok felekezetei stb. azt sugallják, hogy az „alternatívok” összességében valójában inkább voltak többségben, mint a egyetemes nagyegyház orthodox képviselői. Az ariánus irányzattal rokonszenvező küldöttek is többségben látszottak lenni kezdetben a nikaiai zsinaton (amit jól mutatnak a zsinatot követő folyamatos viták).

Itt válik különösen érdekessé és fontossá a konszenzus kialakításának folyamata, ami tehát nemigen történhetett hatalmi erővonalak mellett. Ebben az időszakban (tehát jobbra az első század vége és harmadik vége közötti két évszázadban) nincs központi akarat, nem épül ki a monarchiánus egyházi hierarchia valamiféle rendszere, nincsenek még pátriárkák, nyoma nincs a pentarchiának (amint ezt Epheszosz szerepe is mutatni látszik). Az egyházat csak hivataluk szempontjából egyenrangú püspökök alkotják, akik között egy felkészültségen, intellektuális képességeken alapuló hierarchia tételezhető fel. Nincsenek se nagyszabású (egyetemes) zsinatok, se valamiféle Hittani Kongregáció – azaz a kereszténységnek a modern korból ismert intézményes felépítése alapvetően hiányzik, bármelyik nagy felekezethez is próbálnánk hasonlítani. Mi következik ebből? Hogy a teológiai vitákban az érvelésnek kellett jelentős szerepet játszania. Ezért is gondolom azt, hogy a filológiai problémák mellett BI roppant érdekes témához nyúlt.

A teológiai érvelés ugyanakkor természetesen roppant összetett és nehéz fogalom, amelynek nincs általánosan elfogadott klasszifikációja. Ez jól látható abból, hogy hány terminust alkalmaz BI a teológiára: a teológia lehet „misztikus” szemben a „racionális” teológiával, „szisztematikus” szemben az „apofatikus”, azaz „negatív” teológiával, amiből a „paradox” teológia következik, s végül a teológia lehet „liturgikus” (amit a korban „theurgikus” teológiának is neveznek), illetve lehet „poétikus-liturgikus” valamint „dogmatikus” (54-55, illetve 401. o.) Végül BI Bernard Williams megkülönböztetését is idézi, ami a teológia kifejezést fenntartja a „szisztematikus (argumentatív és analitikus)” teológia, mint akadémiai diszciplína számára, amit „vallási nyelv” (religious language) módszertanával állít szembe.

Megjegyezném, hogy bár BI hivatkozik az Areopagita korpuszra (52, 279 old. és másutt), azt csak a negatív teológia fogalma tekintetében teszi, jóllehet az ÁI-Dénes legalább olyan fontos szerepet tulajdonít az állító (kafatikus) és a szimbolikus teológiának, mint a tagadó teológiának. Különösen érdekes, hogy az ÁI-Dénes világosan megkülönbözteti a

kifejezhetetlen titkokra vonatkozó, beavatást igénylő teológiát (a „misztikus” teológiát) a „világos”, azaz – sit venia verbo – „közérthető” teológiától (theologia saphee, Ep. 9, 1).

Nem véletlen tehát, hogy BI éppen a teológia fogalmának megvilágítására szenteli a teljes bevezetést, ami egy negyven oldalas fejezet. Saját programját meghatározandó BI kifejezi, hogy nem a „szisztematikus, analitikus és argumentatív teológia” érdekli, hanem „annak alternatívái”. (10.o.) De mi is ez az alternatíva, ha végső soron kialakul egy „fő vonala” a „görög teológiának,” amihez „Hippolytosz is tartozik” (322.o.). Itt mintha egy tartalmi kérdés határozná meg a teológiát a szubsztantív értelemben, és nem pedig a metodológia.

Hol húzódik tehát a két fajta teológia, az analitikus, vagy szisztematikus és az alternatív, a poétikus-liturgikus (401.o.) közötti határ? A nehézséget jól mutatja, hogy bár BI Hippolytoszt alapvetően úgy ítéli meg, mint aki ellenfele az analitikus teológiának, amennyiben „viszonyát alapvetően a bizalmatlanság jellemzi,” ez azonban „összefügg az analitikus teológia korlátozott igénylésével.” (340.o.)

A teológia, mint keresztény sajátosság kérdéséhez a következő megjegyzést tenném. BI Rémi Brague-ra hivatkozva kimondja, hogy a teológia „keresztény specialitás” (19.o.). Ezzel az állítással személy szerint egyetértek, de el kell ismerni, hogy ennek a mai, irénikus, ám teológiában járatlan fülek számára nagyon is erős (már-már kirekesztőnek hangzó) tételnek szüksége lenne valamiféle magyarázatra. Van egy híres és mély, habár csak újabban újrafelfedezett indoklása az állításnak – és azt sejtem, hogy Rémi Brague az idézett interjújában⁵ Erik Petersonnak erre az 1925-ben tartott fontos előadására utalhatott (Was ist Theologie?⁶), ha névvel nem is említi. Peterson ebben a híres előadásában kiemeli a kereszténység sajátos jellegét a zsidóság törvény-központú egzegézisével, azaz halachikus gondolkodásával szemben. Peterson fő érve Kierkegaard iróniájával, Barth dialektikus, Bultman egzisztencialista teológiájával szemben az, hogy a keresztény teológiát a testté lett Ige ténye, és nem valamiféle független ismeretelméleti vizsgálódás, az ész optimizmusa teszik lehetővé – ami eleve kudarcra ítéltetett. A pusztán filozófiai program elvezethet a paradoxonhoz, vagy a istenről szóló beszéd lehetetlenségének belátásához (mint az említett három szerző esetében), de a teológiát nem teszik lehetővé. A teológia alapja a Megtestesülés valósága, ami bár korlátozottan, de lehetővé teszi azt a realizmust, ami nélkül a teológia pusztá spekuláció maradna. A teológia megkerülhetetlen realizmusa a kinyilatkoztatás realizmusán alapul. Peterson ebből következően három elemet tart szükségesnek a teológiához: a kinyilatkoztatást, a hitet (a kinyilatkoztatás valóságában) és a kinyilatkoztatás követésében megnyilvánuló engedelmisséget – de ennek részletes kifejtésére most nincsen mód kitérni.

Kétségtelen, hogy a teológia ilyen szigorú petersoni értelmezése szokatlan a manapság használatos roppant tág, és ekként meglehetősen pongyola használathoz képest. Ugyanakkor érdemes felidézni, hogy a „teológia” a patrisztikus korban a Háromságra vonatkozó tanításokat jelentette, ami a Kinyilatkoztatás és a Megtestesülés realizmusa nélkül tökéletesen értelmetlen vállalkozás lett volna. Ebben a szellemben mondja Pál apostol: „Ha pedig Krisztus nem támadt fel, akkor hiábavaló a mi igehirdetésünk, és hiábavaló a ti hitetek is.” (1Kor 15:14) A megtestesült Ige az, aki a teológiát, az isteniről szóló igaz beszédet lehetővé teszi. Ebben az értelemben van különbsége a Törvény értelmezése, mint egzegézis, és a kinyilvánított isteni természet által lehetővé tett teológia között.

⁵ <https://www.press.uchicago.edu/Misc/Chicago/070803.html> elérve 2019. február 28-án.

⁶ Peterson, E. 'Was ist Theologie?' in: *Theologische Traktaten*. ed. B. Nichtweiss. Würzburg: Echter, 1994. 3-22.

BI munkája szempontjából Peterson meglátásainak azért lehetne jelentősége, mert az apologéták pontosan ezen okokból utasítják el a hellénisztikus kor filozófiai iskoláinak teológiai nézeteit, rámutatva azok spekulatív, egymásnak ellentmondó, egymást bíráló és kölcsönösen kizáró elméleteire. Nem arról van szó, mint a szkeptikus filozófiai iskolák kritikájának esetében, hogy A, B, C premisszákból más következik, mint D, E, F premisszákból, és hogy a premisszák közötti választás nem lehetséges racionális érvek alapján, legfeljebb következményeik szempontjából, és ekként nem megbízható, végső tudást nyújtanak. Az apologéták – illetve a „hellének ellen” íródott későbbi művek – az ellentmondó elméletek labirintusával a Krisztus egyetlen igazságát állítják szembe.

A teológia kifejezést a filozófiába Platón vezeti be, mint arra BI az irodalommal összhangban helyesen mutat rá. Ezek után BI a teológia terminus használatát úgy mutatja be, hogy a terminust kettős értelemben használja a hellénisztikus kor, egyrészt a Xenophanész nevével jellemezhető filozófiai programokra, másrészt „a koherens diskurzus és mitológia határán álló mitográfusokra.” (19-20.o.) Itt két megjegyzésem lenne.

Az egyik, hogy a teológia történetébe talán be lehetett volna venni Arisztotelészt, aki a teológiát a három teoretikus tudomány egyikének tartja a matematika és a fizika mellett (Meta 1026a9 és 1064b2). Ez tehát a tudományos teológia, amit *theologia physiké*nek, vagy *theologia naturalis*nak fog nevezni a hellénisztikus kor. Ezt azért érdemes említeni, mert a lehető legjobban és legvilágosabban illusztrálja az antik teológiai típusok közül a másodikat.

BI utal arra is, hogy az alternatíva a költői (ha tetszik, mitológiai) teológia volt. Ezt a teológiai világot már Platón bírálja az Államban, amennyiben a költői teológia – amit Platón Homérosszal szombolizál, de említhetné Arisztophanészt is – az istenit gátlástalanul antropomorfizálja. Ezt alapvetően el is utasítja, vagy megengedő elnézéssel szemléli a hellénisztikus szerzők is.

Volt azonban e kettő, a természetes és a költői mellett egy harmadik fajta teológia is, és pedig a politikai teológia, *theologia politiké*, vagy *theologia civilis*. E harmadik típusú teológia kihagyását azért fontos észrevételeznem, mert például amikor Philón Mózeszt *teológus*nak nevezi, akkor leginkább a törvényhozói, azaz a politikai teológiai értelemben nevezi teológusnak (De praem. 55, 3). Valamint Isten és világ viszonyát az a *monarchia* terminus írja le mind a zsidó, mind a keresztény szerzők számára is, ami egyébként a korabeli politikai szótár része. Pontosan ezért alakul majd ki a konfliktus is a kereszténység és a birodalom között, mert az isteni monarchia, a teokrácia a földi hatalommal szemben követeli meg az egyetlen Isten, pontosabban a Krisztus iránti lojalitást. A monarchia jelentőségének fontos bizonyítéka a Makarius Magnésznál található, többé-kevésbé biztosan Porphyriosznak tulajdonított adagium, miszerint: „Nem az kérdés, hogy ki *van*, hanem az, hogy ki *uralkodik*.”⁷

Az apologéták, illetve az egyházatyák filozófia-ellenességét is ennek a hármas felosztású hellénisztikus teológiának a fényében volna érdekes értelmezni.⁸ A teológiák kritikájában a kereszténység a mitológikus költői teológia kritikáját készen kapta. A hagyományos érvekhez nem kellett sokat hozzátenni (mondjuk Xenophanész érveire), hogy elutasítsák a költői teológiák (és teogóniák) színes, de rendszertelen világát, vagyis a mitológikus teológiát.

⁷ Macarius Magnes, *Apocriticus* bk.4. ch. 20. (5.1. ed. Blondel. p. 199, 4.) Μονάρχης γάρ ἐστιν οὐχ ὁ μόνος ὢν, ἀλλ' ὁ μόνος ἄρχων.

⁸ Lieberg, G. 'Theologia tripartita in Forschung und Bezeugung.' *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* I, 4. Berlin, 1973, 63-115.

A theologia naturalist, a tudományos teológiát már nehezebb elvetni, mert ehhez szakszerű érvekre van szükség, mindenekelőtt a diafónia érvek változataira, amelyeknek lényege az, hogy a filozófiai iskolák szinte mindenben ellentmondanak egymásnak, hasonló, sőt sokszor egyenesen azonos tudományos (logikai és metafizikai) módszertan alapján.

Ezzel a két teológiai típust viszonylag könnyen és következményektől mentesen lehetett bíráltnia a kereszténységnek. Az igazi teológiai ellenfél ugyanis a politikai teológia volt (sőt, maradt is meggyőződésem szerint), ami a birodalom legitimációját szolgáltatta. Itt hiányolom, hogy BI nem hivatkozik a kor egyik alapvető teológiai szövegére, Cicero *De natura deorum*-jára, ami talán a legfontosabb példát adja a filozófiai teológia és a civil, vagyis politikai teológia viszonyának értelmezéséhez. Miközben Aurelius Cotta *pontifex maximus* a filozófiai szkepticizmus képviselőjeként a sztóikus Balbusnak az istenek létezése melletti érveit sorra megcáfolja, tudományos (ha tetszik: filozófiai) álláspontja tökéletesen megfér a római *religio* hagyományait őrző főpap szerepével. Nagyon hasonló módon fog Celsus is érvelni a hagyományok, a helyi nomoszok elsődlegessége mellett – amit a keresztény univerzalizmus a fő ellenfélnek tekintett.

Ha opponensi véleményem mintegy kiterjesztett könyvrecenzióknak is tekinthető, akkor meg kell jegyeznem, hogy minden tartalmi elismerésem mellett azt kell mondanom, hogy a könyv szerkesztettsége számos kívánnivalót hagyott maga után. Egy közzétett könyv, ami már nem kézirat, nyilvános produktum, ami sokáig fog még könyvtárak polcain állni. Következésképpen minden hiányosság és hiba akár több generáció számára is számla marad.

Fordítási apróság, hogy az „ész nélküli” teremtés helyett talán helyesebb lett volna „terv nélküli” teremtést mondani. (aboulétosz – 272.o.) Az *enanthrópis* fogalmának „megemberesedésként” való fordításával szemben komoly fenntartásaim vannak. (345.o.)

Meglepő apróság az a – szerintem tudatalatti – elírás, hogy BI következetesen „quadrodecimanit” ír a grammatikailag helyes „quartodecimani” helyett, hiszen a „tizennégy” latinul *quartadecima*. (224-5 oldalakon ötször, 236 és 472.o. ismét.) Proklosz munkájának bevett címe nem „Elementa theologica” hanem „Elementatio theologica”. (32.o)

Nyelvileg pedig egy jó szerkesztőnek ki kellett volna szűrnie a nehézkes megfogalmazásokat, mint a „gömböc”, „tömör ám túlburjánzó” (179), „gnosztikus dzsungel” „faunája” (263), „háromszázhatvanötödik niemand” (277), és még sok más apróságot, a sajnós igen számos elütés mellett.

Részletekre nem térnék ki, de összefoglalóan annyit azért mondanék, hogy BI könyve minden tartalmi erénye mellett nagyon nehezen használható. Nehézkes például a rövidítésjegyzék használata, és nagyban segítette volna az olvasót egy névmutató, ami egy ilyen összetett műnek nélkülözhetetlen kelléke kellene, hogy legyen.

Végezetül újra leszögezem, hogy könyve, mint disszertáció alapján a nagydoktori cím odaítélését Bugár Istvánnak feltétel nélkül ajánlom és támogatom.

Budapest, 2019 március 2.

Geréby György CSc
Medieval Studies, CEU