

Károli Gáspár Református Egyetem
Hittudományi Doktori Iskola

Montanisták: rajongók vagy reformerek?

*A montanista prófécia teológiai értékelése
és jelentősége az egyház életére nézve*

Doktori értekezés

Készítette: Homoki Gyula
Hittudományi Doktori Iskola
Rendszeres teológiai és filozófiai alprogram
A Doktori Iskola vezetője: Dr. habil. Balla Péter
Témavezető: Dr. Békési Sándor

Budapest
2024

Tartalom

Bevezetés	3
1. A montanizmus karaktere: kutatástörténeti értelmezések.....	10
1.1 Montanizmus: megkeresztelt pogány kultusz?.....	12
1.2 Montanizmus: reakciós mozgalom, avagy az őskeresztyén tűz újjáéledése?.....	15
1.3 Montanizmus: zsidókeresztyén maradvány vagy gnosztikus szekta?	19
1.4 Montanizmus: Szociológiai megközelítések.....	22
1.5 Montanizmus: ógyházi egalitarianizmus?	24
1.6 Montanizmus: szekta vagy a pünkösdzizmus őstípusa?.....	26
1.7 Montanizmus: a régészet bizonyítékai	28
1.8 Montanizmus: egy sokarcú jelenség.....	31
2. A montanista prófécia forrása: a Paraklétosz.....	34
2.1 Történeti rekonstrukció	34
2.1.1 A prófécia forrása: a legkorábbi beszámolók bizonyítékai Kis-Ázsiában és Rómában	34
2.1.2 A montanista prófécia és a szentháromságtani, valamint pneumatológiai tévelygések.....	40
2.1.2.1 Montanosz, Maximilla és Priszkilla a Paraklétosz?	40
2.1.2.2 Montanizmus = monarchianizmus?.....	43
2.1.2.3 A Szentlélek és a Paraklétosz megkülönböztetése?	44
2.1.3 Tertullianus és a Paraklétosz szerepe a montanista próféciaiban.....	50
2.1.3.1 A montanista Tertullianus?	50
2.1.3.2 A Paraklétosz és a disciplina kérdése	54
2.1.3.3 Az isteni kijelentés és a történelem periodizálása	58
2.1.3.4 A Paraklétosz és az isteni oikonomia titka.....	61
2.1.4 Paraklétosz és prófétai aktivitás a jánosi iratokban.....	65
2.1.4.1 A jánosi közösség és a Paraklétosz-szövegek Sitz im Leben-je	65
2.1.4.2 A Paraklétosz és Jézus	69
2.1.4.3 A Paraklétosz és a prófétai aktivitás	71
2.2 Teológiai közelítések	77
2.2.1 Az isteni kijelentés természete.....	78
2.2.2 A változhatatlan és a változó: Krisztus és a kijelentés folytatólagossága.....	87
2.2.3 Az Egyház, a Lélek és a kijelentés kibontakozása.....	91
2.2.4 A prófécia szerepe a kijelentés kibontakozásában.....	98
3. A montanista prófécia ágensei.....	104
3.1 Történeti rekonstrukció	105
3.1.1 Montanosz: Kübelé és/vagy Apollón papja?	105
3.1.2 Prófétaálás eksztázisban: a személyiség felfüggesztése?.....	122
3.1.3 Prófétaák mint teológusok: prófécia és karizmatikus exegézis.....	133

3.1.3.1 Montanosz próféciai és teológiai portréja	136
3.1.3.2 Maximilla próféciai és teológiai portréja.....	144
3.1.3.3 Priszkillá próféciai és teológiai portréja	158
3.1.4 Összegzés	166
3.2 Teológiai közelítések	167
3.2.1 A kontextus és az Istenről szóló beszéd.....	167
3.2.2 A prófétai személy és az Isten beszéde.....	180
4. A montanista prófécia tartalma: üzenet és kontextus	198
4.1 Történeti rekonstrukció	199
4.1.1 A montanista ethosz.....	199
4.1.1.1 Böjtölés.....	200
4.1.1.2 Házasság, újránházasság és szüzesség.....	204
4.1.1.3 Radikális vértanúság.....	210
4.1.1.4 Bűn, bűnbocsánat és a kulcsok hatalma	216
4.1.2 Pepuza és Tümon: Jeruzsálem a földön és/vagy a mennyben?	225
4.1.3 A montanista ekkleziológia sajátosságai.....	231
4.2 Teológiai közelítések	242
4.2.1 A montanista prófécia mint radikális következetesség	244
4.2.2 A montanista kísértés.....	258
Összefoglalás	269
Summary	276
Felhasznált irodalom.....	283
Montanista forrásgyűjtemények:.....	283
Ókori szerzők és művek	283
Modern szerzők és műveik.....	289
Rövidítések jegyzéke	320
Ókori szerzők és művek	320
Modern könyvsorozatok és folyóiratok.....	325

Bevezetés

Disszertációm fókuszában egy, a Kr. u. 2. század derekán kibontakozó ókeresztyén prófétai mozgalom áll, amely a kezdeti elutasítását, kirekesztését és eretnekséggé nyilvánítását követően még évszázadokig jelen volt az ógyház életében. A mozgalom, amely magára csak Próféciaként, vagy Új Próféciaként utalt, olyan híveket gyűjtött egybe, akik hittek abban, hogy a Lélek ihlette prófétáikon keresztül Istennek üzenete van a kortárs egyház számára. A Montanosz, valamint két prófétanő társa, Maximilla és Priszkillá köré épülő karizmatikus törekvés számos esetben megkérdőjelezte a korabeli egyház meggyőződéseit. Olyan neuralgikus pontokra sikerült rátapintaniuk próféciáikkal, amelyek a történelmi létezés gondolatával barátkozó és a társadalomban helyét kereső keresztyénség számára különösen kényesnek bizonyultak. Eksztatikus, a külső szemlélők számára mániákus őrjöngésnek ható prófétai beszédük szembe találta magát a filozófia nyelvét épphogy beszélni tanuló teológusok racionalizmusával. Rigorózus erkölcsiségük megkérdőjelezte azt az egyre szélesebb körben elfogadásra találó szemléletet, miszerint a test gyengeségei lehetlenné teszik a Krisztus által követelt tökéletesség elérését e földön. Meggyőződésük, miszerint az egyház pneumatikus természete fontosabb a hierarchikus és jogi szerveződés hangsúlyozásánál, indirekt támadás volt az egyház integritását az intézményesülésben kereső felfogás ellen. Ezek, és sok más egyéb ok miatt, az Új Prófécia elviselhetetlen tüskévé vált a korabeli egyház prominens vezetői számára. Püspökök jöttek, hogy exorcizálják a női prófétákat, majd helyi zsinatokon döntöttek arról, hogy Montanosz, Maximilla és Priszkillá követőit kirekesztik az egyház közösségéből. Idővel „keresztyén” identitásuktól is megfosztották őket, s „Montanoszhoz tartozókként”, azaz montanistákként, esetleg a mozgalom kiindulásának helyéről, a „fríg eretnekséget” követőkként hivatkoztak rájuk.

Miért lehet fontos számunkra ez, az időben és térben is tőlünk távoli jelenség? Egy-egy tudományos munka aktualitását és relevanciáját a mű elején bizonyítani mindenképp fonák gondolkodásra vallhat. Amennyiben az „aktuális” és „releváns” jelzőkre igényt tarthat az adott írás, úgy a független ítélet csak annak olvasását követően fogalmazódhat meg. A legtöbb, amit e ponton elmondhatok az, miben vált számomra relevánssá és aktuálissá Montanosz mozgalmának kutatása. A múlt század elején Varga Zsigmond ókeresztyén próféciáról írott monográfiájának első mondatában figyelmeztet bennünket, hogy „A mai keresztyénséget a réginek az ismerete nélkül megérteni nem lehet ... Tehát ezt a múltat, az ebben szerepet játszó tényezőket kutatni és ismerni, annyit tesz, mint a mai keresztyénséget geneticus fejlődésében

és előállításában megérteni igyekezni”.¹ Ezt a megállapítást hatványozottan érvényesnek tartom a montanizmusra nézve, hiszen ennek a majd’ ezernyolcszáz évvel ezelőtti irányzatnak a feltűnése kapcsán megfogalmazott kérdésfeltevések minden túlzás nélkül velünk maradtak a mában is. A mozgalommal történő első találkozásom apropója csak alátámasztja ezt. A református és pütkösi egyházak képviselői közötti nemzetközi teológiai párbeszéd vizsgálata közben lettem figyelmes arra, hogy a pütkösi résztvevők írásaikban gyakorta utaltak a pütkösdizmus ókeresztyén östípusaként a montanizmusra. A pütkösdiek megjegyzéseikben arra világítottak rá, hogy a bevett történelmi egyházak szemében gyanúsnak, irracionálisnak és megbotránkoztatónak tűnő magatartásformák a spontán próféta megszólalástól a reszketéssel kísért eksztatikus megnyilvánulásokig, korántsem egy újkeletű vallásos őrzöngés tüneteiként kezelendők, hanem olyan jelenségekként érdemes látni ezeket, amelyek kezdettől fogva integráns részei voltak a keresztyén vallásosság külső kifejeződésének. Tovább árnyalták az irracionális vallásosságról alkotott képemet azok a hazai történelmi és néprajzi elemzések, amelyek bizonyították, hogy a reformációt követő évszázadokban a magyar népi vallásosság körében korántsem voltak ritkák a látomások, próféciák és egyéb eksztatikus tapasztalatok, s az ezekre épülő helyi mozgalmak sok esetben éppen azokat a híveket vonzották magukhoz, akik a hivatalos történelmi felekezetek teológiai üzenetével nem tudtak mit kezdeni. Ha a Varga által említett mai keresztyénség „geneticus fejlődésének” és elemzésének fontosságát fenntartjuk, akkor a montanizmus kiváló kiindulópontot nyújt ahhoz, hogy a tradicionális egyházi vallásosság határain kívül eső irracionális kegyességi jelenségeket még inkább megértsük. A megértésen túl azonban talán fontosabb, hogy lássuk azokat a dinamizmusokat, amelyek a stabilitásra törekvő hivatalos egyházi hatalom, és az ennek szemében destabilizáló tényezőket, illetve extravagáns jelenségeket megtestesítő karizmatikusok között jelentkeznek. A múlt századi pütkösdiekre használt „falramászók”, „reszketők”, „üvöltők” stb. gúnynevek korántsem elfogult leírások az eksztatikus fenomének értelmezésére, mint inkább az „igaz” vagy „orthodox” vallásosság határainak kijelölésére tett kísérletek. Az irracionális „ők” pozicionálása és démonizálása, keresztyénségük és igazhitűségük elvitatása, íme, bevált receptnek bizonyul a második századtól el egészen máig. A montanisták saját nézőpontjának megismerése segít bennünket, hogy azoknak a gyakorta lenézett, mellőzött és peremre szorított keresztyéneknek a hangját is meghalljuk, akik a történelem folyamatában fennakadtak az akadémiai vagy egyházi teológia szűrőjén. Az ókorban megvetett fríg montanisták megszólaltatása és üzenetük értékelése voltaképp kiindulópontot jelenthet ahhoz, hogy a saját

¹ VARGA Zsigmond: *Az őskeresztyénség próféta jelleme. Tanulmány összehasonlító-vallástörténelmi, biblikatheológiai és exegetikai alapon*, Kolozsvár, Stief Jenő és Társa, 1910, 5.

felekezeti tradíciókon belül mindezidáig negligált alakok fellépését is komolyan merjük venni. Így az ún. „parasztpróféták”, valamint a látomásokat és próféciaikat közlő „szent emberek”, akiknek működése mindezidáig csak az entográfusok figyelmét ragadta meg hazánkban, talán a jövőben a teológusok számára is érdeklődésre tarthatnak számot.

A montanizmus ugyanakkor nem csak a weber-i értelemben vett „karizma” körül kibontakozó konfliktusok keresztyénségen belüli genealógiájára vet fényt, de az egyház mindenkori erkölcsi tájékozódásának nehézségeire is rámutat. A Lélek nevében fellépő prófétai mozgalom radikális ethoszt hirdetett meg, ennek következményeként pedig tagadta az egyház paradox természetét. A világtól határozottan elkülönülő szent egyház ideáljába kapaszkodott, követőitől pedig az egyéni életfolytatásukban szintúgy felt és ráncnélküli minőséget követelt meg. A montanizmus nem csupán a karizmatikus irányzatok előfutáraként jelenik meg tehát előttünk, de archetípusa azoknak a radikális etikai vízióval rendelkező mozgalmaknak is, amelyek a keresztyénség egész történetét végigkísérik. Természetesen a második századi kontextus sajátos és megismételhetetlen dilemmákkal szembesítette a kor egyházát, így a montanista kontroverziában előtérbe kerülő kérdések közül jónéhány számunkra már értelmezhetetlennek tűnhet. Ugyanakkor a kutatás során fokozatosan nyilvánvalóvá lett számomra, hogy a montanista próféták, és egyik korabeli nagy „rajongójuk”, Tertullianus által tárgyalt partikuláris erkölcsi előírások mögötti motiváció, és az ezeket igazoló bibliai egzegézis, egy olyan konzisztens etikai világnézetté forrt egybe, amely napjainkban is kérlelhetetlenül hallatja hangját az egyházi diskurzusban. A különféle individuál- és szociáletikai kérdések körüli vitákban ma is jól érezhetően jelen van az a fajta montanista radikalizmus, amely negligálja a pasztorális szempontokat, a társadalmi és egyéni kontextusból adódó egyedi jellegzetességeket és igényeket, miközben kimérhetetlenül ragaszkodik a saját igazsága egyetemes voltához, s azt az „orthodoxia” sibbóletjének kiáltja ki. A montanisták és ellenfelek közötti polémiákban előforduló érvek, hermeneutikai meggyőződések, a személyeskedés és karaktergyilkosság szándékától nem mentes vádaskodások fájóan ismerősek a korunkbeli keresztyén megnyilvánulásokat olvasva vagy hallgatva. A szín és a szereplők változhattak ugyan, de az előadás sajátosságai – sajnos – ezernyolcszáz év távlatában is mintha ugyanazok lennének.

A montanizmus felemelkedése és bukása már önmagában számtalan izgalmas történeti kérdést vet fel az „orthodoxia” és „eretnység” tágabb témakörétől kezdve el egészen a nők óegyházi szerepvállalásának vizsgálatáig. Ezeknek az érdekesítő problémáknak a tárgyalását az elmúlt másfél évszázadban számos monográfia és szócikk elvégezte már, így ennek részletes kifejtésére ez az értekezés nem tart igényt. A dolgozat fő célkitűzése, hogy a montanista prófécia

teológiai jellegzetességeit tárja fel, egyszerismind olyan rendszeres teológiai szempontok mentén mutassa be az első próféták üzenetét, amelyek a keresztyén kijelentés természetének és a keresztyén egyház életének sajátos lényegéből adódnak. E ponton érdemesnek tartom leszögezni, hogy a dolgozatban alapvetően ökumenikus szemléletű teológiai vizsgálódást valósítok meg, bár a protestáns, közelebbről a református teológia sajátosságait igyekszem hangsúlyosan szerepeltetni. Két fő ok vezetett ahhoz, hogy tágabb teológiai perspektívából közelítsek a montanista prófécia teológiájához. Egyfelől, ahogyan a dolgozat vonatkozó pontján bővebben is utalok rá (2.2.3), a reformátori teológia – hozzáteszem: nem minden ok nélkül – a tizenhatodik századtól kezdődően erős gyanúval kezelte az egyház berkein belül a Montanoszéhoz hasonló prófétai fellépéseket, ennek köszönhetően pedig elenyésző figyelmet szentelt arra, hogy azokat érdemben értelmezze. A reformátori teológiában a prófécia egy kibővült jelentéstartalommal gazdagodva vált a teológiai értelmezés részévé, amelyet jól példáznak a Heidelbergi Káté kérdés-feleletei is (31-32), amelyek Krisztus – és a participáció révén a keresztyén ember – prófétai működését a tanúságtételben és Isten akaratának meghirdetésében helyezik el. A későbbi évszázadokban, különösen az ökumenikus mozgalmak reneszánsza idején, a prófétai fellépés szociális dimenziója került a protestáns teológusok érdeklődésének fókuszába, közelebbről a társadalmi igazságtalanságok felszámolásában végzett munka isteni megbízatásának védjegyeként hivatkoztak rá. Úgy gondolom, sok más bibliai terminushoz és jelenséghez hasonlóan, a prófécia egyfajta kaméleon-fogalommá vált a teológiában, és nehéz vitatkozni azzal, hogy az idők folyamán felvett jelentésárnyalatok valóban hordoznak valamit az eredeti bibliai próféták önmeghatározásából. Ennek ellenére némiképp ambivalens módon értékelem ezt az expanziót, hiszen a prófécia *sui generis* mégiscsak direkt isteni legitimációval rendelkező felkentek megbízatása, amely nem nélkülözi a tanúságtétel vagy a szociális felelősségvállalás dimenzióit, ugyanakkor a rejtett titkok tudójaként és felfedőjeként a prófétai ágens megkülönböztetett küldetést tölt be Isten népe között. A montanista prófécia teológiai értékelésében igyekeztem olyan szempontok szerint közelíteni az egyházon belüli prófétai jelenség problematikája felé, amelyek ezt a speciális értelmet emelik ki. Az értékeléseknél éppen ezért nagy figyelmet fordítok a II. Vatikáni Zsinat dinamikus kijelentés- és tradíciófelfogását képviselő teológusok (Ratzinger, Rahner és Congar) megállapításaira, akik megalapozták ennek a „szűkített” értelmű prófétai jelenlétnek a legitimitását az egyház életében. Meggyőződésem, hogy ez a római katolikus szemlélet nem mond ellent a protestáns, közelebbről a református kijelentésértelmezésnek, sőt, a kijelentés dinamikus és perszonalista megközelítését hangsúlyozó teológusok (főként Brunner) nézeteivel egyszerismind szépen ki is egészítik egymást.

A dolgozat arra a központi kérdésre keresi a választ, hogy a rendszeres teológia szemszögéből miként értékelhető a montanista mozgalomban feltűnő prófétai jelenség, s milyen jelentőséggel bír ez az egyház életére nézve. A kutatástörténet problémáinak rövid bemutatása után, három nagyobb fejezetben kívánom részekre bontani és megválaszolni a feltett kérdést. Először a montanista prófécia forrásának problémája felé fordulok, közelebbről arra kívánok felelni, hogy a keresztyén kijelentésteológia keretei egyáltalán lehetővé teszik-e, hogy a Krisztusban kapott kijelentés betetőzését követően beszéljünk az egyház életében prófétai jelenségről. A második fő fejezetben a prófétai ágensekre koncentrálok, s azt a kérdést teszem fel, hogy milyen mértékben vettek részt a montanista prófécia aktusában az elsődleges megszólítottak, azaz maguk a próféták. Vajon összeegyeztethető-e a keresztyén értelemben vett prófétai beszédmóddal mindaz, amit Montanosz, Maximilla és Priszkillá személyes életútjáról tudhatunk, vagy ezeket a szubjektív tényezőket kritikusan kell szemlélnünk? Végül kiemelt figyelmet fordítva a második század sajátos kontextusára, magát a montanista üzenetet veszem górcső alá, s adekvát teológiai feleletet kívánok adni azokra a dilemmákra, amelyek a radikális ethoszt hirdető montanista próféciaiból adódnak.

Meggyőződésem, hogy a montanista prófécia teológiai vizsgálata nem végezhető el anélkül, hogy tanulmányoznánk és bemutatnánk a történeti rekonstrukciók által elért eredményeket. Amennyiben igaz feleletet akarunk adni a montanizmus teológiájáról, nem kerülhető meg a megalapozott történeti elemzés, ellenkező esetben könnyen megeshet, hogy elfogult személyes benyomások a naiv spekulációk zsákutcáiba vezetnek bennünket. A kutatási kérdés és az ebből eredő részletkérdések megválaszolásában tehát nagyban támaszkodok az elérhető primer forrásokra, és a vonatkozó szakirodalom interpretációinak felhasználására. Az „ott és akkor” megragadása után adódhat alkalom arra, hogy a történeti jelenségnek teológiai jelentést és jelentőséget tulajdonítsunk. Ily módon a dolgozatban végig egy kettős fókuszot érvényesítek, amely az egyes fejezetek felosztásában is látható módon megjelenik majd: egyfelől a különféle történeti, szociológiai és kulturális folyamatok tükrében elemzem a prófécia egy-egy aspektusát, majd ebből bontakoztatom ki a teológiai megközelítés vonatkozó részeit. Ez a megközelítés és módszer annak a szemléletnek a gyakorlati megvalósítását jelenti, amely szerint a montanistákról beszélni csakis úgy lehet, hogy előzőleg őket magukat engedjük szóhoz jutni. A hitünk szerint a „világ kezdetétől annak végéig” összegyűjtött egyház valóságában a történelem más-más pontján élő keresztyének ugyanabban a Krisztusban részesülnek, s ez a közösség szolgáltathat alapot a különféle korok és idők közötti kölcsönös dialógusra. Minden hiteles és őszinte párbeszéd előfeltétele ugyanakkor, hogy a felek nyitottan

és a megértés jó szándékával hallgassák meg beszélgetőtársaikat. Ennek elmaradása esetén az önismerés és a másik felé kerekedés korunkban túlságosan is jól ismert attitűdje kerül előtérbe és folytatja meg a mélyebb megértésre törekvő kezdeményezéseket. Minden nagyismerés nélkül állíthatom, hogy a disszertáció írása közben én magam is a párbeszéd rögzítés útjait járva ébredtem rá arra, hogy a második században élt Montanosz, Maximilla és Priszkillá sok esetben kiváló beszélgetőtársaknak bizonyulnak a teológia különféle kérdéseinek megvitatásában. A montanizmus modern kori szakavatott kutatója, William Tabbernee, aki sokáig az ökumenikus mozgalom aktív szereplője is volt, amellyel érvel, hogy a különféle meggyőződésű keresztyének közötti dialógusnak mindig „nyílt kimenetelűnek” kell lennie: „minden valódi párbeszéd magában foglalja annak felismerését, hogy (legalábbis potenciálisan) valaki másnak az igazságról alkotott felfogása nem pusztán gazdagíthatja, de akár korrigálhatja is a saját felfogásunkat az igazságról”.² Az, aki a montanistákkal egy párbeszédasztalhoz ül, jó, ha maga is felkészül arra, hogy ezek az eretneknek ítélt őrvongó próféták sok ponton kiigazítják – de legalábbis megkérdőjelezik – a kijelentés természetéről, a keresztyén próféciáról vagy az egyházzal mindaddig igaznak tartott felfogásainkat.

Ha már párbeszédre van szó, itt ragadnám meg a lehetőséget arra is, hogy kifejezzem köszönetemet azoknak, akik a disszertációig vezető úton nélkülözhetetlen beszélgetőpartnereim voltak. Mindenekelőtt Dr. Békési Sándor témavezetőmnek vagyok hálás azért, hogy visszavert a történelmi vizsgálódás labirintusaiból a teológiai szemlélet útjára. Szakmai vezetése, mély, átfogó és lényegre tapintó meglátásai kiemelkedő segítséget jelentettek a teológiai elemzés sarokpontjainak megtalálásában. Külön köszönöm neki, hogy a personalista megközelítés megismertetésével hozzájárult ahhoz, hogy ez a dolgozat – a szó tág és szűk értelmében egyaránt – „személyessé” váljon. Hálás vagyok Dr. Kendeffy Gábor tanár úrnak a gyakran hiányos patrisztikai ismereteim szélesítéséért, valamint azért, hogy állandóan a primer források alapos olvasására biztatott. Köszönöm Dr. Németh Áronnak, Dr. Kókai-Nagy Viktornak és Dr. Hanula Gergelynek, hogy segítettek átfogóbb képet nyerni az ó- és újszövetségi prófécia természetéről. Bár Nüsszai Gergely eksztázisról és misztikáról szóló nézetei direkt módon nem váltak a disszertációm részévé, az isteni tökéletesség felé nyújtózkodó keresztyén lélek és egyház mibenlétének gondolata ott húzódik az elemzéseim mögött – ennek a különlegesen szép tanításnak a jobb megértését köszönöm Dr. D. Tóth Judit tanárnőnek. Hálás vagyok azokért a kollégákért és barátokért, akik támogattak imádságaikkal,

² TABBERNEE, William: Interpreting the Scriptures Together: Seeking the Visible Unity of the Church, *Journal of Ecumenical Studies* 43 (2008/3), 295–308, 300–301.

gondolataikkal és szavaikkal az évek alatt. Végezetül hála és dicsőség Annak, aki szólt egykor és szól ma is prófétái által!

1. A montanizmus karaktere: kutatástörténeti értelmezések

Ahhoz, hogy a montanista prófécia és üzenete teológiai lényegére fény derülhessen, és így a történeti jelenségnek teológiai jelentést tulajdonítsunk, szükség mutatkozik arra, hogy a lehető legtöbb szempontból megvizsgáljuk azokat az értelmezési kísérleteket, amelyek az adott történelmi eseménynek sajátos szempontok szerint kölcsönöztek különféle jelentést és jelentőséget.

Fontosnak tartom azonban mindjárt az elején leszögezni, hogy a montanizmus pontos rekonstrukcióját számos nehézség gátolja. Már a mozgalom kezdete sem határozható meg egykönnyen, hiszen az arról tudósító primer forrásokat egybefoglaló két ókori mű, Eusebiosz *Egyháztörténete* (*HE*) és Szalamiszi Epiphániosz *Panarionja* (*Pan.*) más-más dátummal határozzák meg a Montanosz frígiai fellépésével születő Új Prófécia felbukkanásának idejét.³ A források továbbá nem csak a datálás nehézségeivel, hanem azzal a problémával is szembesítenek, hogy hangjukon keresztül az a negatív, elmarasztaló és elfogult véleményezés jut kifejezésre, amely feltűnése után néhány évtizeddel a montanizmust eretneknek, így az egyház közösségén kívülre taszított tévelygésnek bélyegezte. Jóllehet Montanosz, Priszkillá és Maximilla néhány eredeti profetikus megnyilvánulása így is fennmaradt az ellenfelek cáfolataiban, ezek csupán töredékei annak a nagyobb terjedelmű irodalomnak, amelyet a mozgalomhoz tartozó hívek saját köreiken belül terjesztettek. A konstantini fordulat és az ezt követő cezaropapista birodalmi intézkedések azonban minden, az immár az állam oltalmát élvező orthodox egyháztól különböző, deviánsnak vagy heterodoxnak titulált keresztyénséget ellenségnek kiáltották ki, irodalmát elégetésre ítélték, követőit pedig megfosztották az összegyülekezés jogától.⁴ Ily módon a montanisták eredeti hangjai is elnémultak, csak az ellenségek káromló megnyilvánulásain keresztül szólhattak az utókorhoz.

³ Eusebiosz *Egyháztörténete* Marcus Aurelius (161–180) uralkodásának közepére datálta az Új Prófécia kezdetét (4.27), azaz szerinte valamikor a 170-es évek elején lépett fel Montanosz. Epiphániosz kronológiai számításai még összetettebbek Eusebioszénál. A *Panarion* 48.1.2 szerint az Új Prófécia Antonius Pius 19. évében, azaz 157-ben vette kezdetét. A kutatók többsége az eusebioszi kezdetet látja megbízhatóbbnak, azzal a módosítással, hogy legalább egy évtizednyi „felfutási idővel” számolnak, amely évek alatt az Új Prófécia a nyugati területeken is ismertté válhatott. A datálás problematikájához lásd bővebben BARNES, Timothy D. D.: *The Chronology of Montanism*, *JTS* 21 (1970/2), 403–408.; Eusebiosz *Egyháztörténete*t Baán István magyar fordításában közlöm – *Eusebiosz Egyháztörténete*, ford. BAÁN István, Budapest, Szent István Társulat, *ÓKI* 3, 2020.; Epiphániosz *Panarionjának* vonatkozó részeit Grüll Tibor fordításában hozom, in GRÜLL Tibor: *Ötven forrás a montanizmus történetéhez*, *SB/BT* 4 (2022/1), 95–149.; Az eredeti szövegeket Heine montanista gyűjteményéből idézem: HEINE, Ronald E. (ed.): *The Montanist Oracles and Testimonia*, Macon, Mercer University Press, *PMS* 14, 1989. Azoknál a primer forrásoknál, amelyeknek magyar fordítása nem érhető el, ott a Heine gyűjteményére mutatok # jelzéssel.

⁴ Nagy Konstantin a niceai zsinat után írt levelében külön megnevezi a montanistákat is azon szekták képviselői között, akiknek immáron tilos összegyülekezniük és könyveiket át kell adniuk a hatóságoknak. Lásd Eusebiosz, *Vit. Const.* 3.64-65. (HEINE, *Montanist Oracles*, #84); Konstantin rendelkezései azonban nem mindenhol érvényesültek ugyanolyan fokú hatékonysággal. Így például Frígiában, közelebbről Pepuzában és Tümbionban – a

A modern historiográfia megjelenéséig a középkori és kora újkori egyháztörténeti írások java része a montanizmus tárgyalását kimerítette az ókori hereziológusok megállapításainak recitálásában, így az számukra egyet jelentett azzal az eksztatikus, őrjöngő devianciával, amely a hivatalos egyházi tekintélyekkel, a kanonikus Írás kijelentéseivel szemben csábította az entuziazmus tévútjára az embereket. Ennek a hibának még a tizenharmadik századi tekintélyes német lutheránus teológus és egyháztörténész, Johann Lorenz von Mosheim is áldozatául esett, aki egyébként az objektív, kritikai egyháztörténetírás fontosságát hangsúlyozó pragmatikus iskola egyik alapítójaként vonult be a modern historiográfia történetébe. Mosheim leírásában Montanosz nem más, mint *homo nullius nomini*, aki képzelgéseitől elragadtatva a józan gondolkodású egyházi tanítást elvetette, és így kiérdemelte a kortárs egyháziak kitesztését.⁵

A tizenkilencedik századi óegyházi kutatás azonban eddig soha nem látott intenzitással tette vizsgálatának tárgyává az eddig egyszerűen az eretnekség bélyegével ellátott montanizmust. Ennek az újkeletű érdeklődésnek a tüzeit egyfelől a Reimarus és Lessing által útjára indított újszövetségi történetkritika, másfelől viszont a németországi pietizmus, illetve az angolszász metodizmus és szentségmozgalmak elsöprő sikere táplálta. Ez utóbbi hatást mi sem szemlélteti jobban, hogy John Wesley egyik prédikációjában megkapó lelkesedéssel Montanoszt a második század egyik legszentebb emberének kiáltotta ki.⁶ Nem véletlen, hogy az immár kritikai szemüveggel felvértezett – javában protestáns – történészek a második századi entuziasztikus törekvésben minden tökéletes szentséget hangoztató és természetfeletti kijelentések részesévé váló szervezkedés őstípusát vélték felfedezni. Az egyházi, hitvallásos apologetikai szándéktól gyakorta nem mentes történetírások inntől kezdve többféle formában kísérelték meg a mozgalom természetének beazonosítását. Szinte lehetetlen az elmúlt kétszáz év kutatástörténetét az alábbiakban részletesen felvázolni, így a következőkben azokat a főbb értelmezési modelleket kívánom bemutatni, amelyek el egészen a mai napig újra és újra felbukkannak a témával foglalkozó kutatók műveiben.

mozgalom központi szent helyein – a kultusz tovább virágzott egészen a 6. századig, amikor Jusztinianosz újabb rendeletei végleg megszüntették a mozgalmat és követőit beolvasztották a katolikus egyházba. A montanistaellenes birodalmi politikához lásd TABBERNEE, William: *Montanist Inscriptions and Testimonia, Epigraphic Sources Illustrating the History of Montanism*, Macon, Mercer University Press, PMS 16, 1997, 343–468, 471–476.; UÓ.: *Fake Prophecy and Polluted Sacraments, Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism*, Leiden – Boston, Brill, VCSup 84, 2007, 307–337.; Lásd még SÁRY Pál: *Iustinianus császár egyházpolitikai rendelkezései*, Budapest, Szent István Kiadó, 2012, 166–170.

⁵ MOSHEIM, Johann Lorenz von: *De Rebus Christianorum Ante Constantinum Magnum Commentarii*, Helmstad, Christian Frideric Weygand, 1753, 410–411.

⁶ WESLEY, John: Sermon LXXIII., The Wisdom of God's Counsels, in EMORY, John (ed.): *The Works of the Reverend John Wesley, A. M.*, Volume II., New York, J. Collord, 1832, 110.

1.1 Montanizmus: megkeresztelt pogány kultusz?

A montanizmus kezdettől fogva sajátos jellemvonásokkal tűnt fel az ógyházi közegben. A kortárs, vagy későbbi ellenfelek leírásaiból kiderül, hogy ezek a zavarba ejtő sajátosságok csakhamar a mozgalom különféle pogány kultuszokkal való rokonságának gyanúját keltették a kívülállók szemében. A legkorábbi beszámolók közül Euszebiosz, a szakirodalomban csak Ismeretlen-ként emlegetett forrása Montanoszt „az új hívők” egyikeként mutatja be, aki fellépése előtt nem sokkal csatlakozott a keresztyén gyülekezethez (*ap. HE 5.16.7*).⁷ Számára a fríg és a hozzá csatlakozó két prófétanő prófécijának módja okozta a legnagyobb botrányt. Montanosz, Priszkillia és Maximilla révületben, hamis eksztázisban, értelmetlenül, furcsa módon kezdtek el idegen szavakat kiejteni, amely – saját ítélete szerint – teljességgel szembement „az egyház hagyományos és utódlás folytán ősidőktől fogva örökölt” szokásával (*ap. HE 5.16.7-9*). Euszebiosz másik forrása, a harmadik század elején író Apollóniosz azzal vádolja a mozgalom női alapítóit, hogy elhagyták férjeiket, sőt, követőik Priszkilliát még ezek után is szűzként átkodtak számontartani (*ap. HE 5.18.3*).⁸ Ezenkívül a házasság eltörlését és új böjtöket is bevezettek, Montanosz pedig Pepuzát és Tümiot, két „jelentéktelen” fríg települést Jeruzsálemnek kiáltott ki annak céljával, hogy az embereket mindenfelől oda gyűjtse egybe (*ap. HE 5.18.2*). Epiphániosz harmadik század eleji névtelen forrása idézi Montanosz saját eksztatikus önértelmezését, amelynek folytán az önkívületi állapotban Isten oly módon használja a prófétát üzenete közvetítésére, miképpen a zenész pengeti a lant húrjait (*ap. Pan. 48.4.1*).⁹ A Prófécia elítélését követően a mozgalom a birodalom különböző helyein további alcsoportokra oszlott. Ezek közül az egyik, akiket Epiphániosz quintillainistáknak (Κυϊντιλλιανοί), más néven pepuzianistáknak (Πεπουζιανοί) vagy priszkillianistáknak (Πρισκιλλιανοί) is nevez, az egyik prófétanő látomására hivatkozva Pepuzát tartották a földre alászálló Jeruzsálem helyszínének (*Pan. 49.1*). A látomásban Krisztus női alakban látogatta meg az alvó prófétanőt és arról tájékoztatta, hogy a mennyei város Pepuzában ereszkedik majd

⁷ Az Ismeretlen az alapítópróféták halálát követően, a második század utolsó évtizedében írta meg a montanisták elleni művét, amelyből Euszebiosz a *HE 5.16-17*-ben szó szerint idéz részleteket. Lásd bővebben TABBERNEE: *Fake Prophecy*, 3–7.

⁸ Az Euszebiosz szerint „ógyházi író” Apollóniosz külön könyvet írt a montanisták ellen (*HE 5.18.1*). Jeromos arról is tudósít bennünket, hogy Tertullianus ismerte Apollóniosz művét, és a ma már elveszett, *De ecstasi c.* írását kifejezetten erre a montanistaellenes könyvre reagálva toldotta meg egy hetedik fejezettel (*Vir. ill.*, 40). Ennek fényében Apollóniosz műve feltehetően a harmadik század első évtizedében keletkezhetett, azaz majd’ negyven évvel Montanosz színre lépését követően. Lásd bővebben TABBERNEE: *Fake Prophecy*, 45–49.

⁹ A kutatók többsége Epiphániosz névtelen forrását a harmadik század elejére datálja, akinek a műve a montanista eksztázis legátfogóbb ógyházi cáfolatát adja elénk. Epiphániosz nem jelzi ugyan pontosan, mikor hivatkozik erre a műre, a *Pan. 48.1.4-48.13.8* közötti részeket tekinthetjük autentikus forrásnak. Lásd összefoglalóan NASRALLAH, Laura: „*An Ecstasy of Folly*”. *Prophecy and Authority in Early Christianity*, Cambridge, MA, Harvard University Press, *HTS 52*, 2003, 167–171.; TABBERNEE: *Fake Prophecy*, 50–53.

alá. A quintillianisták Epiphanosz tudósítása szerint női klérust (püspököket és presbitereket) is beiktattak saját köreikben, valamint az eucharisztia alkalmával kenyéret és sajtot használtak (*Pan.* 49.1-2).

Az eksztatikus profécia, a szüzesség házasság ellenében való hangsúlyozása, az új típusú böjtök beiktatása, a női klérus alkalmazása, illetve a kenyér és sajt eucharisztikus használata nem csupán az ókori montanistaellenes írók műveiben rokonította a Profécia praxisát a pogány kultuszokhoz, de a modern kutatók is kísérteties hasonlóságot véltek felfedezni Montanosz mozgalma és a kortárs pogány vallások gyakorlata között. Az összehasonlító vallástörténet reneszánszának idején, a múlt század első évtizedeiben Wilhelm Schepelern monográfiája hívta fel a kutatók figyelmét először a montanizmus és a Frígia területén őshonos pogány kultuszok párhuzamaira.¹⁰ Schepelern szerint a mozgalom eksztatikus jellege, amely az ógyház „orthodox” képviselői számára is szokatlannak bizonyult, szoros kapcsolatot feltételez a Kis-Ázsiában, különösen Frígiában nagy népszerűségnek örvendő Attisz-Kübelé-kultusz profécia-felfogásával. A nők mozgalmon belüli kiemelt szerepvállalása, különösképpen az Epiphanosz által is említett későbbi, quintillianista lámpahordozó szüzek rituális proféciája és sírása (*Pan.* 49.2.3-4), párhuzamba állítható Kübelé szüzeivel, akik a tavaszi ünnepség során Attisz távozását siratták.¹¹ Továbbá, a kenyér és bor eucharishtiában betöltött szerepe a földművelő és állattenyésztő lakosság természetbeni áldozatát juttathatja eszünkbe, amelyet a Magna Maternek ajánlottak fel.¹² Ezen kívül a montanista quintillianisták feltehetően keresztelési szokása, amikor a gyermeket tetoválásnak vetették alá és a kicsorduló vért megitták (*Pan.* 49.15.7), rokonságot mutat a fríg rituális tetoválás folyamatával.¹³ Jóllehet Schepelern a felsorolt párhuzamokat szembetűnőnek tartotta, a mozgalom gyökerét mégsem az Attisz-Kübelé-kultuszban vélte felfedezni, hanem egy első századig visszavezethető speciális kis-

¹⁰ SCHEPELERN, Wilhelm: *Der Montanismus und die phrygischen Kulte*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1929.

¹¹ Uo., 127.

¹² Uo., 126.

¹³ Uo., 122–125.; Érdemes megjegyezni, hogy Epiphanosz leírása nem mentes az elfogultságtól, sőt a csecsemőbántalmazás ugyanazon vádjával illeti montanista ellenfeleit, amelyet egykor a keresztyének ellen hoztak fel zsidók és rómaiak egyaránt. Ezeket a vádakát cáfolja meg Jusztinosz (*1 Apol.* 26.7; *2 Apol.* 11.12; *Dial.* 10), Tertullianus (*Apol.* 4.11) és Órigenész is (*Cels.* 6.27). WAGEMAKERS, Bart: Incest, Infanticide, and Cannibalism: Anti-Christian Imputations in the Roman Empire, *Greece & Rome* 57 (2010/2), 337–354.; Tabbernee arra mutat rá, hogy a quintillianisták gyakorlata valószínűleg a Jelenések könyve néhány részletének szó szerinti értelmezéséből vezethető le, és keresztelési beavatási rítusokat takar. Lásd TABBERNEE, William: Initiation/Baptism in the Montanist Movement, in HELLHOLM, David – VEGGE, Tor – NORDERVAL, Øyvind – HELLHOLM, Christer (eds.): *Ablution, Initiation, and Baptism Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, Berlin, De Gruyter, *BZnW* 176, 2011, 917–945.; Uő.: *Fake Prophecy*, 350–358.; Ugyanígy ELM, Susanna: “Pierced by Bronze Needles”: Anti-Montanist Charges of Ritual Stigmatization in Their Fourth-Century Context, *J ECS* 4 (1996/4), 409–439.

ázsiai teológiában, amely a Jelenések könyvében is hangsúlyos prófécia, aszketizmus és mártíromság jellemzőit hangsúlyozta.¹⁴

Az elkövetkezendő évtizedekben Schepelern nyomdokain járva mások is előszeretettel emelték ki a montanizmus különféle jelenségeinek pogány kultuszokkal rokon vonásait. A már Schepelern által is felsorakoztatott párhuzamokon túl Stephen Benko az Új Jeruzsálem leereszkedésével beköszönő ezeréves uralom képzetét társította a dionüszoszi kultuszhoz, ahol a tejjel és mézzel folyó földi paradicsom képzetei domináltak, s amely Benko szerint krisztianizált formában a montanizmus kiliasztikus eszméiben újra felbukkantak.¹⁵ Ugyanő Quintilla fentebb idézett látomását, amikor Krisztus női formában jelent meg a prófétanő álmában, a Kübelé-kultusz Hilaria ünnepe előtti éjszaka tapasztalatával állítja rokonságba, amikor is a pogány papnő az istenséggel való misztikus egység tapasztalatát élte meg egyfajta spirituális-szexuális egyesülés alkalmával.¹⁶ Az összehasonlító vallástörténet módszereivel dolgozó kutatók többsége a már ismertetett hasonlóságok alapján egyértelműen a kulturális-vallási kontextus meghatározó szerepére irányították a figyelmet a montanizmus jelentésének megértésében.¹⁷ Calder pedig azt is fontosnak tartotta hangsúlyozni, hogy a mozgalom eredeti, vidékies jellege sokkal befogadóbbnak mutatkozhatott a pogány kultuszok és a keresztyén üzenet elegyítésére, mint a kis-ázsiai városi keresztyén közösségek, élükön a társadalmi megbecsültségnek örvendő püspökökkel, amelyek valószínűleg megvethették, és régimódi fríg maradványnak tekinthették a mozgalom szinkretizmusát.¹⁸ A romanizáció hatásainak kevésbé kitett, fejlettségben messze elmaradó észak-fríg vidék ugyanis megőrizte azt a sajátos helyi mentalitást, amelyben a heves temperamentum, a misztérium és érzelmiség racionalitással szembeni preferenciája, a matriarchális társadalmi berendezkedés legitimitása és az erőltetett

¹⁴ SCHEPELERN: *Der Montanismus und die phrygischen Kulte*, 129–130, 161.

¹⁵ BENKO, Stephen: *The Virgin Goddess. Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, Leiden, Brill, NBS 59, 2003, 140.

¹⁶ Uo., 152kk.

¹⁷ FREEMAN, Greville: *Montanism and the Pagan Cults*, *DomSt* 3 (1950/4), 297–316.; DAUNTON-FEAR, A.: *The Ecstasies of Montanus*, in LIVINGSTONE, Elizabeth A. (ed.): *StPatr* 17/3, Oxford, Pergamon Press, 1982, 648–651.; KIERSTEAD, Melanie Starks: *The Socio-Historical Development of the New Prophecy. An Historical Inquiry to the Foundations of Montanism*, PhD Dissertation, Madison, NJ, Drew University, 1996, 167–170.; GOREE, Balfour William: *The Cultural Basis of Montanism*, PhD Dissertation, Waco, TX, Baylor University, 1980, v, 169.; ORTNER, Max: *Griechisch-römisches Religionsverständnis und Mysterienkulte als Bausteine der christlichen Religion*, PhD Dissertation, Wien, Universität Wien, 2009, 345kk.; JOHNSON, Sherman E.: *Asia Minor and Early Christianity*, in NEUSNER, Jacob (ed.): *Christianity, Judaism and Other Graeco-Roman Cults, Studies for Morton Smith at Sixty*, Part Two, *Early Christianity*, Leiden, Brill, 1975, 77–145.; LEVICK, Barbara: *In the Phrygian Mode: a Region Seen From Without*, in THONEMANN, Peter (ed.): *Roman Phrygia, Culture and Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, 41–54, 53–54.; HIRSCHMANN, Vera-Elisabeth: *Horrenda Secta, Untersuchungen zum frühchristlichen Montanismus und seinen Verbindungen zur paganen Religion Phrygiens*, Stuttgart, Steiner, 2005.

¹⁸ CALDER, W. M.: *Philadelphia and Montanism*, *BJRL* 7 (1923/3), 309–354, 329.

intézményesedés elutasítása mind fontos összetevőknek bizonyultak. Ezek, a térség kulturális-vallási-társadalmi karakterét merőben meghatározó jellemvonások a helyi keresztyénség arculatát is roppant mód befolyásolták, és előkészítették a talajt a montanizmus eszméi számára. Montanosz saját hazája szülőföldjének bizonyult, a mozgalom jelenségét pedig nem választhatjuk el attól a tipikus fríg közegtől, amely a saját jelentéstartalmával ruházta fel a profetikus törekvést. Ha odáig nem is megyünk el, hogy egyenlőségelet tegyünk a pogány Attisz-Kübelé, Apollón- vagy Dionüsziosz-kultusz és a keresztyén Prófécia praxisa közé, azt mindenképpen el kell fogadnunk, hogy Montanosz és követői csakis azonképpen szolgálták a keresztyén Istent, amiképpen azt saját pátriájukon belül látták és megtapasztalták.¹⁹

1.2 Montanizmus: reakciós mozgalom, avagy az őskeresztyén tűz újjáéledése?

A montanizmus modern értelmezései közül kétségkívül az egyik legkedveltebb és a témával foglalkozó kutatók között legszélesebb körben elfogadott nézet szerint a profétai irányzat a második század derekán egyfajta reakciós mozgalomként tűnt fel az egyház horizontján. Azonban a kérdésre, hogy pontosan milyen szituációra szolgált válasszal Montanosz és nőtársai profécijája, már különféle válaszokkal szolgáltak a kutatók. Az általam csak reakciónak nevezett értelmezések ősatyjának mindenképpen a tizenkilencedik századi nagy hatású német teológust, Ferdinand Christian Baurt (1792–1860) kell tekintenünk, aki a Tübingeni Iskola vezéralakjaként rendkívüli hatást gyakorolt a kontinentális teológusok elkövetkező nemzedékeire. Baur az Újszövetség és az ógyház történetének vizsgálatában teljességgel magáévá tette Hegel filozófiai módszerét (tézis-antitézis-szintézis), és a keresztyénség első három évszázadában kialakuló „orthodoxiát” a páli pogánykeresztyénség és a péteri zsidókeresztyénség antitéziséből létrejövő szintézisnek tekintette.²⁰ Hegel nem csupán módszerrel látta el Baurt, de a történelemfilozófiájának progresszív elképzelései is utat találtak a teológus ókeresztyén történetírásába.²¹ A hegeli dialektika és a történelem progresszív felfogása egyaránt arra engedte következtetni, hogy a keresztyénség szükségszerűen a fejlődés útján haladt előre az őskeresztyénség primitív megnyilvánulásaitól kezdődően el egészen a tizenkilencedik századi racionalitásig. Úgy látta, hogy a keresztyén egyház a fejlődés útjának

¹⁹ Lásd a disszertáció 3. fejezetét. HIRSCHMANN: *Horrenda Secta*, 98–99.; GOREE: *The Cultural Basis of Montanism*, 169.; KIERSTEAD: *The Socio-Historical Development of the New Prophecy*, 167.

²⁰ A módszerről lásd bővebben GERDMAR, Anders: Baur and the Creation of the Judaism-Hellenism Dichotomy, in BAUSPIESS, Martin – LANDMESSER, Christof – LINCICUM, David (eds.): *Ferdinand Christian Baur and the History of Early Christianity*, Oxford, Oxford University Press, 2017, 96–115.

²¹ Baur számára – szinte Hegelt recitálva – a pogányságban egyszerűen az intuíció és vélemény, a judaizmusban a reflexió és megértés, míg a keresztyénségben már a racionalitás foglalja el a fő szerepet – SIMUT, Corneliu C.: *F. C. Baur's Synthesis of Böhme and Hegel. Redefining Christian Theology as a Gnostic Philosophy of Religion*, Leiden – Boston, Brill, 2014, 260kk.

első, fő lépését a második században tette meg, amikor is a gnoszticizmus és montanizmus transzcendentális nézeteivel leszámolva saját feladatait nem „másvilági”, hanem „evilági” szellemben kezdte el végezni. A montanizmus Baur szerint ugyanannak a messianisztikus zsidó elgondolásnak volt az adója, amely a primitív keresztyénség idején a közelgő *parúzia*-váradalom formájában öltött alakot. Mivel a második századi egyház a keresztyén öntudat szekularizációjának (*die Verweltlichung des christlichen Bewusstseins*) útjára lépett, Montanosz és követői ez ellen az „elvilágiasodási” tendencia ellen emeltek hangot.²² Az eksztatikus megnyilvánulások útján meghirdetett közeli vég várása, a tudat, hogy a *dies novissimi* szorításában élnek, olyan nonkonformista etikát hirdetett és tett univerzálisan kötelező érvényűvé a keresztyének számára, amelyben nem volt helye házasságnak, a mártíromság előli kitérésnek vagy a test bármiféle élvezetének.²³ A montanizmus és a világgal, a tágabb társadalommal barátságra törekedő „orthodox” egyház összetűzése így elkerülhetetlen feszültséget eredményezett. A nagyegyház részéről a püspöki szervezet kialakítása végső csapást mért a kiliasztikus fanatizmus (*chiliastischen Schwarmerei*) követőire és köreiből kitalizta a világtagadó, a józan racionalitással összebékíthetetlen eksztatikus rajongókat.

Baur későbbi követői kisebb módosításokkal ugyan, de elfogadták mesterük érvelésének lényegét. Ritschl például Baurral ellentétben nem a zsidó messianizmussal rokonította a montanizmust, hanem a pogánykeresztyénség (*Heidenchristentum*) hatásait vélte felfedezni benne, de csakúgy, mint tanítója, ő maga is az egyház intézményesülésére adott reakcióként tekintett a Prófeciára.²⁴ Az ő szemében a montanizmus nem is a milleniarista/kiliasztikus tanításával váltotta ki az ellenfelek nemtetszését, hanem azzal, hogy tagadta a püspök kizárólagos tekintélyét a bűnbocsánat meghirdetésében. Míg az ősegyházban ez a hatalom a pneumatokrácia alatt működő gyülekezet egészét illette, a montanisták az eksztatikus prófétában látták e hatalom jogos örökösét. Bár Ritschl értelmezésében a montanisták is eltávolodtak az apostoli kor pneumatikus demokráciájától, de ugyanazzal a szellemmel válaszoltak a „katolikus” keresztyénségen belül kialakuló egyházi intézményesülésre, mint amely kezdetben jellemezte a keresztyénséget.²⁵ A Tübingeni Iskola további reprezentánsai szinte kizárólagosan az egyházi szekularizációra adott válaszként tekintettek az Új Prófeciára. Nathanael Bonwetsch Montanosz híveiben a világgellenes, törvényeskedő, szeparatista

²² BAUR, Ferdinand Christian: *Geschichte der christlichen Kirche*, 1. Band, Tübingen, Verlag und Druck von L. Fr. Fues, 1863³, 288kk.

²³ Uo., 239.

²⁴ RITSCHL, Albrecht: *Die Entstehung der altkatholischen Kirche: eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie*, Bonn, Adolph Marcus, 1857, 468kk.

²⁵ Uo., 383–396, 516–523.

kegyesség képviselőit látta, akik a régi etikai-teológiai mércék felelevenítőiként teljes reformációt kívántak végrehajtani az egyházban.²⁶ Hilgenfeld a nyelveken szólás (*glosszológia*) óegyházi előfordulásáról írt monográfiájában a montanistákban az ősi karizmatikus megnyilvánulásokban kifejeződő intellektuális szabadság (*die alte Geistesfreiheit*) utolsó nagy örökösait vélte felfedezni,²⁷ Neander pedig a rideg, tradicionális egyházasággal szembenő szabad, progresszív mozgalomként tekintett rá.²⁸ A montanizmus tizenkilencedik századi német protestáns historiográfiájának összegzését jól szemlélteti Adolf von Harnack a múlt század elején, az *Encyclopaedia Britannica*-ban megjelent szócikke. Elődjeihez hasonlóan, szerinte is az egyház a második században válaszüthöz érkezett: belépjen-e a római társadalomba és így megpróbálja a kultúrát a keresztyénséghez idomítani, vagy kockáztasson, és egy jelentéktelen szektaként üzenetét ezer emberből egy számára tegye érthetővé.²⁹ A döntés érlelődésének folyamatában, amikor a mérleg nyelve egyre inkább az első válasz felé billent, szinte természetes módon jelentkezett a montanista krízis, amely konzervatív felfogásával szembekerült azokkal a püspökökkel, akik lehető legkönnyebbé kívánták tenni a keresztyénséget a széles tömegek számára. A dilemma lezárulta után azonban „a Szentlelket birtokló keresztyénség helyébe az Újszövetséget és a papi hivatal birtokló egyházi intézmény lépett”.³⁰

Kevés kivételtől eltekintve, a korszak angolszász szakirodalmában jobbra a német monográfiák szellemisége és érvelései köszönnek vissza,³¹ de el egészen mostanáig a montanizmus reakciós természetének hangsúlyozása újra és újra utat talált magának a kiadott

²⁶ BONWETSCH, Nathanael: *Die Geschichte des Montanismus*, Erlangen, Verlag von Andreas Deichert, 1881, 123–126, 137–139.; Bonwetsch jelentőségét a kutatás történetében az is növeli, hogy alapos és gondos módon Pierre de Labriolle munkájától függetlenül – azzal szinte egy időben – közölte a montanizmus patrisztikus korban előforduló főbb forrásait – BONWETSCH, Nathanael (hrsg.): *Texte zur Geschichte des Montanismus*, Bonn, A. Marcus und E. Weber's Verlag, 1914.

²⁷ HILGENFELD, D. Adolf: *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig, Fues's Verlag, 1884, 581kk.; Lásd még Uő.: *Die ketzergeschichte des urchristentums, urkundlich dargestellt*, Leipzig, Fues's Verlag, 1884, 560–600.

²⁸ NEANDER, August: *Allgemeine Geschichte der Christlichen Religion und Kirche*, Band I/3, Hamburg, Friedrich Perthes, 1827, 877kk.

²⁹ HARNACK, Adolf von: Montanism, in *Encyclopedia Britannica*, Volume XVI, Edinburgh, Adam and Charles Black, 1883⁹, 774–777.

³⁰ HARNACK, Adolf von: *Dogmatörténet*, ford. GROMON András, Szentendre, 1998, 62.

³¹ SOYRES, John de: *Montanism and the Primitive Church, A Study in the Ecclesiastical History of the Second Century*, Cambridge – London, Deighton Bell – George Bell, 1878.; LAWLOR, H. J.: The Heresy of the Phrygians, *JTS* 9 (1908/36), 481–499.; SALMON, George: “Montanus”, in SMITH, William – WACE, Henry (eds.): *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines*, Volume III., London, John Murray, 1882, 935–945.; Ramsay értelmezését talán érdemes kiemelni a felsorolt művek közül, aki német történésztársai érvelését még azzal egészítette ki, hogy a montanizmust nem csupán a szűkebb egyházi közegben lezajló folyamatokra adott válaszként értelmezte, de – részben a frígianizált keresztyénség fentebb ismertetett jellegét hangsúlyozva – a kis-ázsiai erőszakos romanizációra adott helybéli reakciónak, így egyfajta nemzeti-egyházi forradalomnak látta – RAMSAY, W. M.: *The Church in the Roman Empire before A. D. 170*, London, Hodder & Stoughton, 1893, 437–438.

művekben. William Gordon Murdoch doktori értekezésében az Új Próféciát a második században egyre nagyobb tekintélyt és hatalmat szerző monoepiszkopátus felemelkedésének ellenében fellépő mozgalomként határozta meg.³² Mások között Schaff,³³ Fox,³⁴ MacCulloch,³⁵ Wright,³⁶ Kreidler,³⁷ Grant,³⁸ Butler³⁹ egyhangúlag az egyház belső életében fellépő bizonyos változásokra adott reakcióként értékelték Montanosz működését. A Tübingeni Iskola szelleme azonban nem csak az angolszász területeken élt tovább, de a múlt század közepétől fogva a német kutatók körében is újra megszólalt. von Campenhausen szemében a mozgalom természetét meghatározó eksztatikus megnyilvánulások nem estek egybe az egyház korabeli kommunikációs motivációjával, amely a külvilág felé a racionális alapokon nyugvó hitrendszert kívánta közvetíteni. Szerinte a második század végétől a prófécia alkonyáról és a keresztyén filozófia virradatáról beszélhetünk: az eksztatikus fanatikusok helyét immár egyre inkább az isteni igazság filozófiai úton való fejtegetését hangsúlyozó apologeták és tanítók foglalják el.⁴⁰

Láthattuk, hogy Baurtól kezdődően azok a kutatók, akik a montanizmus valós természetét annak reakciós voltában határozták meg, sokkal tágabb kontextusban próbálták meg elhelyezni

³² MURDOCH, William Gordon: *A Study of Early Montanism and Its Relation to the Christian Church*, PhD Dissertation, Birmingham, University of Birmingham, 1946, 198.

³³ Schaff egyfajta „demokratikus reakcióként” látja a montanizmust, amely az Antiókhiai Ignációtól kezdődő püspöki kormányzás ellenében a hívek „egyetemes papsága” (*priesthood of all believers*) mellett tett tanúbizonyságot – SCHAFF, Philip: *History of the Christian Church*, Volume II., *Ante-Nicene Christianity A.D. 100–325*, Grand Rapids, MI, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1992², 424kk.

³⁴ Fox a montanizmus prófécijának eksztatikus voltát emeli ki elemzésében, rámutatva arra, hogy a Lélek szabad megnyilatkozásait hangsúlyozó mozgalom azzal az egyre tisztábban körvonalazódó egyházi felfogással találta szembe magát, amely a Jézus-hagyomány legitím értelmezését a Lélek által felkent és hivatalában megerősített püspök személyébe helyezte – FOX, Robin Lane: *Pagans and Christians*, London, Viking, 1986, 406–409.; Hozzá hasonlóan ASH, James L.: *The Decline of Ecstatic Prophecy in the Early Church*, *ThS* 37 (1976/2), 227–252.

³⁵ MacCulloch egyháztörténetében a tekintélyért folytatott harcot látta érvényre jutni a montanista krízisben: egyfelől az eredeti páli *parúzia*-várás gondolatát feladó, a világban magának helyet kereső püspöki keresztyénség és a közeli véget meghirdető, a Lélek felhatalmazásával fellépő proféták között – MACCULLOCH, Diarmaid: *A History of Christianity, The First Three Thousand Years*, London, Penguin Books, 2010, 138–141.

³⁶ Wright Harnack véleményét ismétli meg, külön kiemelve, hogy a „montanizmus elutasítása vízváltó pont volt annak az egyházas keresztyénség életében, amely nagyra becsülte a hivatalt és rendet, ugyanakkor nem szívesen látta vendégül soraiban a *charismata*-t” – WRIGHT, David F.: *Why Were the Montanists Condemned?*, *Themelios* 2 (1976/1), 15–22, 22.

³⁷ KREIDLER, Mary Jane: *Montanism and Monasticism, Charism and Authority in the Early Church*, in LIVINGSTONE, Elizabeth A. (ed.): *StPatr* 18/2, Kalamazoo – Leuven, Cistercian Pub. – Peeters Press, 1989, 229–234.

³⁸ GRANT, Robert M.: *Augustus to Constantine, The Rise and Triumph of Christianity in the Roman World*, Louisville – London, Westminster John Knox Press, 2004, 131–144.

³⁹ Butler monográfiája alapvetően az észak-afrikai *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* montanista voltát bizonyítja, a mozgalomra pedig a „primitív keresztyénség megőrzésére” tett kísérletként tekint – BUTLER, Rex D.: *The New Prophecy & „New Visions”, Evidence of Montanism in The Passion of Perpetua and Felicitas*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, *PMS* 18, 2006, 21.

⁴⁰ CAMPENHAUSEN, Hans von: *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht: in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen, Mohr, 1963, 195kk.; Uő.: *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tübingen, Mohr, 1968, 250kk.

az Új Prófécia és a nagyegyház között kialakult feszültséget. Jóllehet Montanosz és követői fellépésének hátterét és az egyház közösségéből való kitzasztásuk okát mindenki másban látta, abban a felsorolt művek mindegyike egyetért, hogy végsősoron e konfliktus mögött a keresztyénség intézményesülésének problémája húzódik meg. Az óegyház történetével foglalkozók újabban egyre nagyobb számban hívják fel a figyelmet ugyanakkor arra, hogy az első századokban az intézmény és karizma, a pap és a próféta, a racionalitás és az eksztázis ilyenfajta dichotómiája nem annyira éles, mint ahogyan azt a tizenkilencedik századi kutatók többsége gondolta.⁴¹ Továbbá rámutatnak arra, hogy valójában a nagyegyházi „elvilágiasodás” hátterének lefestése és a montanizmus szabad lelkeségének e háttéren való feltündöklése inkább a protestáns történészek tizenhatodik századi reformációért való hitvallásos lelkesedését leplezi le, mintsem valós értelmezést nyújtana arról, hogy voltaképp mi is történt a második században.⁴²

1.3 Montanizmus: zsidókeresztyén maradvány vagy gnosztikus szekta?

Kevésbé népes tábort számlál azon kutatók sora, akik a montanizmus jelenségét nem pogány gyökereinek hangsúlyozásával vagy reakciós természetével, hanem a korai egyházban felbukkanó egyéb hatásokkal való rokonságával magyarázták. Baur egyik tanítványa, Albert Schwegler, a péteri zsidókeresztyénség (*Judenchristenthum*) egyik származékának tartotta az Új Próféciát. Az eksztatikus próféciában, a nők mozgalmon belüli kiemelt szerepvállalásában, a szigorú böjti előírásokban (különösen a hústól és bortól való tartózkodásban) és a negyedik századi quintillianisták szokatlan eucharisztikus eszközeiben olyan judaizáló motívumokat vélt felfedezni, amelyek a szerinte kortárs – és szintén zsidókeresztyén – Pszeudo-Kelemen homíliákban is jelen vannak.⁴³ Schwegler érvelésének fontos része azon állítása is, hogy Pál korinthusi ellenfelei, akik az entuziazmust a józan tanítás ellenében hangsúlyozták, szintén zsidókeresztyén ebioniták voltak. A montanizmusban ennek a fajta kegyességnek egy továbbélését láthatjuk a második század derekán, és az egyház elutasítása mögött valójában a judaizáló legalizmus határozott elítélése húzódik meg.⁴⁴ Az elkövetkező nemzedékekben

⁴¹ Lásd például STEWART-SYKES, Alistair: Prophecy and Patronage, The Relationship between Charismatic Functionaries and Household Officers in Early Christianity, in GREGORY, Andrew – TUCKETT, Christopher (eds.): *Trajectories Through the New Testament and The Apostolic Fathers*, Oxford, Oxford University Press, 2005, 165–189.; WRIGHT, N. T.: From Tertullian to Paul, Reflections on Allen Brent’s Essay on Tertullian and Bishops, in STILL, Todd D. – WILHITE, David E. (eds.): *Tertullian & Paul*, New York, Bloomsbury, 2013, 186–194.

⁴² KLAWITER, Frederick: *The New Prophecy in Early Christianity, The Origin, Nature, and Development of Montanism, A. D. 165-220*, PhD Dissertation, Chicago, IL, University of Chicago 1975, 20.

⁴³ SCHWEGLER, Albert F. C.: *Der Montanismus und die Christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts*, Tübingen, Ludwig Friedrich Fues, 1841, 54kk.

⁴⁴ Uo., 93–94.

Schwegler nézete nem igazán keltett visszhangot, a reakciós modell reneszánszának szellemében írt művek inkább az egyet nem értés végett hivatkoztak az ebionitizmus és montanizmus házasításának elképzelésére. J. Massingberd Ford azonban majd egy évszázaddal Schwegler után újra megvizsgálta a zsidósággal való rokonság lehetőségét.⁴⁵ Érvelésének kiindulópontjában Ford az elmúlt évtizedek régészeti eredményeire hivatkozva elsőként arra hívja fel a figyelmet, hogy a montanizmus éppen azokon a helyeken virágzott leginkább (Frígiában és az észak-afrikai Karthágóban), ahol tekintélyes mértékű zsidó populáció is fellelhető volt. Továbbá a böjtölés estig való kitolása, a Tertullianus által montanista gyakorlatként bemutatott száraz-böjt (*xerophagia*) és fürdéstől való tartózkodás, valamint a már Schwegler által is párhuzamként felhozott hús- és borfogyasztási tilalom egyes heterodox zsidó irányzatok (qumrániak, terapeuták és karaiták) körében éppúgy jelen voltak, mint az Új Prófécia követőinek praxisában. Ford ezen túlmenően megemlíti még, hogy a qumráni és karaita közösségek a *peshar*-egzegézis módszerével a szent iratok magyarázatában a szóbeli hagyomány fölébe a saját köreiken belüli próféta magyarázatait helyezték, így az a közösség által isteni tekintéllyel felhatalmazott ágenssé lett – egy vonás, amely ismét a montanizmussal való rokonságot hivatott szemléltetni. Schwegler és Ford érvelése szinte teljes elutasításra talált a kutatók között. A montanizmus zsidókeresztyénséggel vagy szektáriánus judaizmussal való azonosítása ugyanis főként azt a kérdést hagyja megválaszolatlanul, hogy miért nem tudunk a mozgalom jelenlétéről olyan ebioniták vagy heterodox zsidó közösségek által lakott területeken, mint Alexandria, Palesztina vagy Szíria. Valószínűtlennek tűnik, hogy ezeken a zsidók által népesen lakott helyeken egy eredetileg zsidó(keresztyén) mozgalom ne hagyott volna valami nyomot maga után.

A Nag Hammadi gnosztikus iratok 1945-ös felfedezését követően a kutatók számára nem csupán a gnosztikus⁴⁶ irányzatok komplexitása lett nyilvánvalóvá, hanem az a kulturális kontextus is határozottabb körvonalat nyert, amelyben ezek az összetett szellemiséget tükröző csoportosulások megszülettek. A téma azóta egyre terebélyesedő irodalmában éppen e kontextusvizsgálat eredményeképpen olyan elképzelések is születtek, amelyek a montanizmus

⁴⁵ FORD, J. Massingberd: Was Montanism a Jewish-Christian Heresy?, *JEH* 17 (1966/2), 145–158.

⁴⁶ Tisztában vagyok vele, hogy a gnoszticizmus megjelölés eleve félrevezető, hiszen azt sejteti, mintha azok a csoportok, amelyek a „gnóvizist” mint titkos ismeretet vallási-filozófiai rendszerük középpontjává tették, egységes mozgalomba tömörültek volna. Az elmúlt évtizedek kutatásainak fényében ez az általánosítás természetesen nem tartható. Ugyanakkor a különféle, „gnosztikusnak” nevezett csoport és irányzat némely közös elemei megengedik, hogy egy többé-kevésbé összefüggő tipológiai modellt állítsunk fel. A dolgozatban ennek az általános leírásnak megfelelően használom a megnevezést, szem előtt tartva annak korlátait. Erről lásd bővebben MARKSCHIES, Christoph: *A gnóvizis, ford. BOROS István*, Budapest, Szent István Társulat, 2011, 31–32.; ROUKEMA, Riemer: *Gnóvizis és hit a korai keresztyénségben. Bevezetés a gnoszticizmusba*, ford. GÖDRINÉ SYLVESTER Réka – TUNYOGI Lehel, Kolozsvár, EXIT Kiadó, 2009, 17–23.

és egyes gnosztikus iratok közös motívumaira hívják fel a figyelmet. Froehlich elsőként emelte ki azokat a hasonlóságokat, amelyek arra utalnak, hogy a montanizmus és a gnoszticizmus egy „közös mátrix” (*common matrix*) két ágazatának tekinthetők.⁴⁷ A prófétai ekstázis, amelynek folytán a transzcendens az ember hangján egyes szám első személyben (ἐγὼ εἶμι-formula) szólal meg, nem csupán a montanista *logia*-ban, de például a János-apokrifben, vagy a Fülöp evangéliumában is gyakran előforduló jelenség, állítja Froehlich. Ugyanígy a gnosztikus iratokban a „lant és a pengető” prófétai önértelmezésképe vagy az istenség női alakú ábrázolása szintén újra és újra előfordulnak. De a mártíromság igenlése is, amely után a vértanú lelke azonnal a mennyei Paradicsomba jut, párhuzamot mutat azzal az alapvető gnosztikus szótérelméssel, mely szerint a lélek a test elhagyásával szabadul fel. A Tertullianustól jólismert „pneumatikus” montanista öndefiníció a Paraklétoz erkölcsi normáit elutasító „pszichikusok” ellenében pedig hasonlóságot mutat a gnózis titkát már megismerő spirituális elit, és az azt elutasító vagy még nem ismerő kívülállók elkülönítésével.⁴⁸ Ha mindezek nem is jelentik Froehlich szerint, hogy egyenlőségjelet tehetünk a gnoszticizmus és a montanizmus közé, azt mindenképp bizonyítják, hogy a két mozgalom terminológiája és gondolatvilága roppant közel állnak egymáshoz.⁴⁹ Koschorke éppen ezt a közös nevezőt keresve jutott arra a következtetésre, hogy a két mozgalom éppen azért ért el jelentős számbeli sikert a második és harmadik században, mert azokat a periférián lévő tömegeket volt képes bevonni saját köreibé, akik az anyagi valóságban képtelenek voltak ugyan saját sorsuk fölé kerekedni, a lelki élet terén azonban már e jelenvaló világban az üdvösség áldásainak élvezeteiben részesedhettek.⁵⁰ Mindkét irányzat egy olyan „alternatív” társadalmat, kontrasztmodellt kínált a betérőknek, amelyben a „spirituális előrejutás”, a lelki hatalom megszerzése nem titulusokhoz, társadalmi megbecsültséghez vagy sikerhez kötődött – mint a világi, vagy nagyegyházi közegben –, hanem csakis a transzcendenshez való viszony intenzitásától függött. Nem véletlen, hogy a montanizmusban a nők is fontos klerikális funkciókat kaphattak, hiszen ez csupán praktikus kiterjesztése volt ennek a tanbéli elképzelésnek.⁵¹ Ha a montanista Jeruzsálem meghirdetését pedig nem egy eljövendő valóság beköszöntének, hanem egy

⁴⁷ FROEHLICH, Karlfried: Montanism and Gnosis, in NEIMAN, David – SCHATKIN, Margaret (eds.): *The Heritage of the Early Church, Essays in Honor of The Very Reverend Georges Vasilievich Florovsky*, Roma, Pont. Institutum Studiorum Orientalium, *OCA* 195, 1973, 91–111.

⁴⁸ Uo., 103.

⁴⁹ Uo., 108.

⁵⁰ KOSCHORKE, Klaus: Gnosis, Montanismus, Mönchtum, Zur Frage emanzipatorischer Bewegungen im Raum der Alten Kirche, *EvT* 53 (1993/3), 216–231, 219.

⁵¹ Uo., 224, 230.; Hozzá hasonlóan Filoramo is a gnoszticizmusban és montanizmusban egyaránt egy „új identitást” kereső korszak válaszlehetőségeit látta – FILORAMO, Giacomo: *A gnoszticizmus története*, ford. DOBOLÁN Katalin, Budapest, Hungarus Paulus – Kairosz Kiadó, 2000, 96kk.

alternatív társadalmi berendezkedés megvalósítására tett kísérletnek fogadjuk el, akkor a két mozgalom szótériológiája még közelebb kerül egymáshoz. Ezek szerint a montanisták és a gnosztikusok egyaránt olyan realizált eszkatológiát (*präsentischen Eschatologie / realized eschatology*) hirdettek, amely Pepuzában és a gnóvizist megismerő közösségben már most a megváltott valóságban részelteti a hívőt.⁵²

A „közös mátrix” elképzelése valóban érdekes párhuzamokat hoz a felszínre, azonban az értelmezéssel több gond is van. Egyrészt az ókori hereziológusok soha nem hozták összefüggésbe Montanosz tanítását bármely más általuk ismert gnosztikus szektavezér gondolatvilágával, másrészt pedig Tertullianus, aki több művében is heves gnóvizisellenes polémiát folytat, a montanizmus szimpatizánsaként valószínűtlen, hogy azzal rokon vagy egyenesen azonos gondolatvilágot támadott volna.⁵³ Mindenesetre a két mozgalom hasonlóságai, az eksztatikus prófécia vagy a mártíromság igenlése, valamint a szótériológiai-eszkatológiai felfogásban jelentkező rokonság még érthetőbbé teszik a nagyegyház montanistaellenes reakciójának intenzitását.

1.4 Montanizmus: Szociológiai megközelítések

A modern szociológia és vallásszociológia múlt század eleji felemelkedése a montanizmus kutatásában is érezte hatását. Főként Max Weber karizmatana nyert egyre szélesebb körben elfogadást az őskeresztyénség történetét kutatók körében. Weber a próféta személyét és szerepkörét szorosán összekapcsolta a karizmával való felhatalmazottság tekintélyével. Szerinte az intézményesedett hagyomány képviselőjét és védelmezőjét reprezentáló pappal szemben a próféta olyan személyes elhivatottsággal rendelkező személy, aki „személyes kinyilatkoztatás [következtében] vagy [személyes] karizmája folytán tart igényt” az autoritásra.⁵⁴ A keresztyénség legkorábbi szakaszában, a vándorló próféták reneszánszában, az egyházi közösségek megkövetelték a Jézus-hagyományt képviselő prófétától, hogy „különleges szellemi adottságok birtokában legyen, és meghatározott mágikus vagy eksztatikus képességekről tegyen bizonyosságot”.⁵⁵ A karizmatikus autoritásra támaszkodó közösségek azonban az emblemikus prófétai személyek halálával szükségszerűleg élik meg a karizma rutinizációjának kikerülhetetlen folyamatát, amely az apostoli egyház esetében a második-

⁵² DENZEY, Nicola: What did the Montanists Read?, *HTR* 94 (2001/4), 427–448, 446.; KOSCHORKE: Gnosis, Montanismus, Mönchtum, 221.

⁵³ DAVIES, J. G.: Tertullian, “De resurrectione carnis LXIII”, A Note on the Origins of Montanism, *JTS* 6 (1955/1), 90–94.

⁵⁴ WEBER, Max: *Vallásszociológia, A vallási közösségek típusai*, ford. ERDÉLYI Ágnes, Budapest, Helikon Kiadó, 2005, 65.

⁵⁵ Uo., 66.

harmadik generáció idején az intézményesedő püspöki-presbiteri kormányzás megjelenésével és egyre szélesebb körben való elfogadásával valósult meg. Weber vallásszociológiai megközelítése a későbbi évtizedekben William H. C. Frend, majd Gerd Theissen műveinek is szerves részét képezte. Frend a fentebb reakciós modellnek nevezett megközelítés szempontjait és a weberi karizmatant felhasználva közelítette meg a montanizmus problémáját. Szerinte a mozgalom annak az intézményes hagyományt védelmező papi és a közvetlen kijelentést hangsúlyozó aszketikus radikalizmus közötti feszültségnek az újabb állomásaként könyvelhető el, amely a zsidó-keresztény történelemben hosszú évezredekre visszavezethetően kimutatható. Montanosz és hívei ugyanazzal az igénnyel léptek fel, mint az ószövetségi próféták, a qumráni közösség, Keresztelő János vagy maga Krisztus is; ugyanazzal az urbanizált, intézményesült vallásossággal szemben fogalmazták meg kritikájukat, amelynek jellemző reprezentánsai volt az ószövetségi udvari, vagy később a hellenizmus hatása alá került és római érdekeket kiszolgáló második templom kori zsidó funkcionárius papság.⁵⁶

Az újszövetség és az őskeresztényiség szociológiai vizsgálata Gerd Theissen munkálkodása révén mind a mai napig virágkorát éli. Weber nyomán Theissen a Jézus-mozgalomban a palesztin zsidó területeken kialakult sorozatos válságra a szeretet eszmei királyságát meghirdető válaszként tekintett. A mozgalom elejétől fogva magán viselte a vándorkarizmatikusság, a millenarizmus és a szigorú erkölcsiség karaktereit, amelyek a *Jesusbewegung* hazai pályán való bukása után a hellenizmus talajára átültetett keresztény egyházon belül is tovább öröklődtek.⁵⁷ Theissen szisztémájában a montanizmus azt az eredeti vándorkarizmatikusságra jellemző radikalizmust kívánta feleleveníteni reformtörekvéseiben, amely a Krisztus ethoszát tradícióvá merevítő második századi keresztényiség számára immár járhatatlan útnak bizonyult. Az Új Prófécia ennek értelmében az „első vándor-karizmatikusok radikális szellemével” felvértezve az *ad fontes* elvet követte, és egy olyan keresztényiséget hirdetett meg, amely alapvetően oppozíciós természetű, alkalmazkodásellenes, és amely a világtól való különbözőségét sajátos életformájával is ki akarta nyilvánítani.⁵⁸ Williams szintén

⁵⁶ FREND, W. H. C.: *Town and Country in the Early Christian Centuries, Collected Studies*, London, Variorum Reprints, 1980, 25–42.; Uő.: *The Rise of Christianity*, London, Darton, Longman and Todd, 1984, 255–256.; Frend más írásaiban a fríg nemzeti karaktert és a mártíromság radikális elfogadását is a mozgalom sajátosságának tekinti, amelyek a hellenizáció/romanizáció és ennek egyházon belüli megjelenése, a római vezetés modelljét átvevő püspöki kormányzás kiépítése ellenében jutottak kifejezésre – Uő.: *Montanism: A Movement of Prophecy and Regional Identity in the Early Church*, *BJRL* 70 (1988/3), 25–34.; Uő.: *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of Conflict from the Maccabees to Donatus*, Grand Rapids, MI, Baker Book House, 1981, 290–294.

⁵⁷ THEISSEN, Gerd: *A Jézus-mozgalom, Az értékek forradalmának társadalomtörténete*, ford. SZABÓ Csaba, Budapest, Kálvin Kiadó, 2006.

⁵⁸ THEISSEN, Gerd: *Az első keresztények vallása, Az őskeresztényen vallás elemzése és vallástörténeti leírása*, ford. SZABÓ Csaba, Budapest, Kálvin Kiadó, 2001, 323–324.

szociológiai analízisnek vetette alá a montanizmust, és úgy vélte, hogy az minden millenarista mozgalomra jellemző sajátossággal rendelkezik. A második század második felében bekövetkezett természeti katasztrófák Kis-Ázsiában, a politikai bizonytalanság és háborúskodás, a gazdasági elnyomás és gyors demográfiai változások a vidéki keresztyén lakosság körében könnyűszerrel az utolsó időkre utaló jelként ölthettek alakot, és ezzel utat készíthettek egy millenarista mozgalom létrejöttének. A karizmatikus próféta (Montanosz) fellépése, aki ezoterikus ismeretével egy radikális változást hirdetett meg a kortársai számára és olyan – elsődlegesen etikai töltetű – tanokat helyezett előtérbe, amely a társadalomtól való elkülönülésre buzdított. Ezek a jellemzők mind a montanizmus millenarista jellegét bizonyítják, állítja Williams.⁵⁹ A nagyegyház azonban, amely a győzedelmes krisztusi uralom ezer esztendejét e jelenlegi világban kívánta eltölteni, a montanizmust fenyegető jelenségként utasította el és üzte saját körein kívülre.

A montanizmus szociológiai elemzéseinek weberi és theisseni változatai erős hasonlóságot mutatnak a reakciós modell elképzeléseivel. Mindkét megközelítés alapelve szerint az ősegyház hajnalán radikális karizmatikusság jellemezte Jézus követőit, ami a primer karizmatikusok halála után a rutinizációban vagy intézményesülésben egyre vesztett erejéből és nonkonformista szelleméből, mígnem a montanisták újra felszították eredeti tüzének hevességét. Weber és Theissen azonban – amint azt Draper kimutatta – egyaránt erősen függenek Harnack – és rajta keresztül Baur – érveléseitől, így szociológiai feltevéseik csak akkor fogadhatóak el, amennyiben a reakciós modell alaptézisét igaznak tartjuk.⁶⁰

1.5 Montanizmus: ógyházi egalitarianizmus?

A feminista teológia égisze alatt az újszövetségi iratokkal és az ógyház történetével foglalkozó kutatások egyik legkedveltebb témájává lett a montanizmus. A különféle érvelések a mozgalom természetét ugyan más és más hangsúlyokkal magyarázták, azonban a feminista szellemben írott művek nagy hányada egyöntetűen egy olyan egalitarianizmust megtestesítő irányzatot látott Montanosz, Priszkillá és Maximilla próféciájában, amely egy patriarchalizmushoz szokott társadalmi és egyházi környezetben a nők számára is teret engedett, sőt kiemelt szerepet tulajdonított nekik. Ez az állítás korántsem áll messze a valóságtól, hiszen a korabeli forrásokat olvasva nyilvánvalóvá válik, hogy a mozgalmon belül a nők szerepvállalása egyáltalán nem

⁵⁹ WILLIAMS, D. H.: The Origins of the Montanist Movement: A Sociological Analysis, *Religion* 19 (1989/4), 331–351.

⁶⁰ DRAPER, Jonathan A.: Weber, Theissen, and “Wandering Charismatics” in the Didache, *J ECS* 6 (1998/4), 541–576.

volt jelentéktelen. Priszkilla és Maximilla feltűnése, jelenléte és nem csekély hatása érezhetően irritálta a kortárs egyháziakat, olyannyira, hogy még a Fekete-tenger partjától is érkeztek „kipróbált férfiak és püspökök”, hogy kiűzzék Maximillából a hamis próféciákat szóló ördögi lelket (ap. Ismeretlen, ap. HE 5.16.17). Az is kitűnik a leírásokból, hogy a mozgalom alapítóprófétái előszeretettel hivatkoztak apológiájukban egy olyan prófétai hagyományra, amely egészen az Apostolok Cselekedeteiből ismert Fülöp prófétáló lányaiig nyúlt vissza (vö. ApCsel 21,9kk), és amelynek a Philadelphia területén elismert – egyébiránt számunkra ismeretlen – Ammia prófétánő is része volt (Ismeretlen, ap. HE 5.17.3-4). Eszerint Montanosz és prófétanői egy olyan *prophetica successio* jogos utódainak tartották magukat, amelyben el egészen a közelmúltig nők is fontos prófétai funkciót láttak el. Amint azt már fentebb idéztem, a későbbi polémiákból az is kiderül, hogy a montanisták között püspöki, presbiteri és egyéb klerikális tisztséget is betölthettek nők, ennek legitimálása végett pedig egyfelől olyan ó- és újszövetségi példákra hivatkoztak, mint Mózes nővére, Mirjám, Debóra és Hulda, vagy a már idézett Fülöp lányai is, akik mind-mind nő létükre prófétáltak, de a Gal 3,28-ból ismert páli kijelentés, miszerint „Krisztusban nincs férfi, sem nő” szintén előkerült a saját praxisuk védelmére felhozott érvek között (*Pan.* 49.2.1-5).

Nem meglepő tehát, hogy azon feminista szellemű művek, amelyek az óegyházban fontos szakrális és liturgikus szerepeket betöltő nőket a feledés homályából kívánták meg kiemelni, mind fontosnak tartották a montanizmus részletesebb bemutatását.⁶¹ A szisztematikusabb rekonstrukciók tágabb térben kívánták meg a mozgalom egalitarianista voltát elhelyezni. McGinn-Moorer szerint például Kis-Ázsiában a páli tradíció kétféle irányban fejlődött párhuzamosan: egyrészt az egyenjogúságot hirdető apokaliptikus vonal, másrészt a kulturális konformizmusra, asszimilációra hajlamosabb patriarchális irányzat. A montanisták

⁶¹ A teljesség igénye nélkül SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth: *In Memory of Her, A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York, Crossroad, 1984², 300.; WITHERINGTON, Ben III.: *Women in the Earliest Churches*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, 198.; KRAEMER, Ross Shepard: *Her Share of the Blessings, Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1992, 177kk; BERGER, Teresa: *Gender Differences and the Making of Liturgical History, Lifting a Veil on Liturgy's Past*, Farnham – Burlington, Ashgate, 2011, 115–116.; MARJANEN, Antti: Female Prophets among Montanists, in STÖKL, Jonathan – CARVALHO, Corrine L. (eds.): *Prophets Male and Female, Gender and Prophecy in the Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean, and the Ancient Near East*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2013, 127–143.; UŐ.: Montanism, Egalitarian Ecstatic “New Prophecy”, in UŐ. – LOUMANEN, Petri (eds.): *A Companion to Second-Century Christian “Heretics”*, Leiden – Boston, Brill, 2005, 185–212.; PETERSEN, Silke: “Women” and “Heresy” in Patristic Discourses and Modern Studies, in TERVAHAUTA, Ulla – MIROSHNIKOV, Ivan – LEHTIPUU, Outi – DUNDERBERG, Ismo: *Women and Knowledge in Early Christianity*, Leiden – Boston, Brill, 2017, 187–205.; ELM, Susanna: Montanist Oracles, in SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth (ed.): *Searching the Scriptures, Volume II., A Feminist Commentary*, London, SCM Press, 1995, 131–138.; ГОНЧАРОВА, Е. Н.: Особенности положения женщин в еретических течениях раннего христианства, *Российский гуманитарный журнал* 12 (2023/3), 165–172.

kirekesztésének háttérében valójában ez utóbbi politikai megalkuvása húzódik meg, amely az apostolt a pszeudonim Pásztori levelek patriarchális interpretációján keresztül használta fel annak érdekében, hogy el- és befogadást találjon a tágabb társadalmi-kulturális szférában.⁶² Jóllehet egyes feminista olvasatokban a montanizmus egalitarianista voltának hangsúlyozása sokszor a túlzás hibájába esett,⁶³ mindenesetre ezen interpretációk valóban egy értékes, és a kétezeréves keresztyén hagyomány vizsgálata során gyakorta mellőzött aspektust emeltek be a kutatás történetébe.

1.6 Montanizmus: szekta vagy a pünkösdzizmus őstípusa?

Ahogy arra fentebb felhívtam a figyelmet, Baur követői a montanizmus reakciós természetének hangsúlyozásával akarva vagy akaratlanul is protestáns szemszögből tekintettek a mozgalomra, amely az ő szemükben az „egyetemes papság” szabadszellemisségét kívánta az intézményesülő egyházvezetéssel szemben érvényesíteni. Azt a már ismertetett szerzők közül is sokan elismerték, hogy ez a fajta entuziasztikus lelkeség nem halt ki a montanizmus eretnecségeként való kikiáltásával, hanem az elkövetkezendő évszázadokban a monasztikus mozgalomtól kezdve, a középkori misztikán vagy a reformáció anabaptistáin át el egészen a tizenkilencedik századi irvingizmusig újra és újra előbukkant. De mihez kezdhet az egyház ezzel az entuziazmussal? Szektaként kell-e kezelni, vagy pedig utat engedni neki egy olyan legitim keresztyénség képviselőjeként, amely nem romboló, hanem megújító szándékkal lép fel az egyház közösségén belül? A kérdésre a modern kutatástörténetben többen is eltérő válasszal szolgáltak.

A jellegzetesen katolikus apologetikai hangnemben írt művek elutasítóan vonták le végső tanulságukat a mozgalom egészére nézve. Ernest Renan, a tizenkilencedik századi katolikus polihisztor az őskeresztyénségről írt művében a montanizmusról végig, mint „bizarr kereszténységről” beszél, amely képtelen a magasabb (racionálisabb) spiritualitást elérni, így a csöcselék tömegek vallásaként mindig fenyegeti az egyház békéjét.⁶⁴ Jóllehet Renan elismeri, hogy a második században az egyház tévútra lépett, az általános langymelegség állapotába esett,

⁶² MCGINN-MOORER, Sheila Elizabeth: *The New Prophecy of Asia Minor and the Rise of Ecclesiastical Patriarchy in Second Century Pauline Traditions*, PhD Dissertation, Ann Evanston, IL, Northwestern University, 1989, 324kk.

⁶³ Két példát szabad legyen megemlíteni ezek közül. Jensen olyannyira túlhangsúlyozza a nők mozgalmon belül betöltött helyét, hogy vezetőinek Maximillát és Priszkillát kiáltja ki, míg Montanosz szerinte csak az organizációban vállalt szerepe miatt érdemel figyelmet – JENSEN, Anne: *Gottes selbstbewusste Töchter: Frauenemanzipation im frühen Christentum?*, Münster – Hamburg – London, LIT Verlag, 2003², 306kk; Schenk pedig a mozgalom elutasításának legfőbb okát a nők tekintélyes szerepvállalásának tudja be – SCHENK, Christine: *Crispina and Her Sisters. Women and Authority in Early Christianity*, Minneapolis, Fortress Press, 2017, 334.

⁶⁴ RENAN, Ernő: *Marcus-Aurelius és az antik világ vége*, ford. SALGÓ Ernő, Budapest, Dick Manó Kiadása, [é. n.], 148–169.

és így érthető reakcióként merült fel a megújítás szándéka Montanosz követői részéről, azonban ez a fajta radikális fanatizmus a maga törvényeskedő mentalitásával szükségszerűleg pusztulásba és anarchiába sodorta volna a keresztyénséget. Akármit is mondtak a montanisták, az egyház józan szelleme be kellett lássa, hogy ahhoz, hogy valaki keresztyénné legyen, nem szükséges – a szó morális értelmében véve – szentnek is lennie.⁶⁵ Ettől az elfogultságtól Pierre de Labriolle sem mentes, akinek a múlt század elején írt monográfiája és forrásgyűjteménye mind a mai napig az egyik legátfogóbb képet nyújtják az Új Próféciáról. Labriolle szerint Montanosz felelőtlen és kontrolálatlan magatartása megkövetelte a szigorú püspöki fellépést, és úgyszintén elmarasztalóan beszél azokról a heterodox tanítást követőkről is, akik az egyház hosszú évszázadai során nem cselekedtek hasonlóképp.⁶⁶ Ronald A. Knox angol katolikus teológus pedig maró gúnnyal sopánkodik Tertullianusnak azon „eszeveszett” döntésén, hogy Montanosz követői közé állt, amely számára olybá tűnik, mintha „Newman az Üdvhadsereghez csatlakozott volna”.⁶⁷ A múlt századi katolikus hitvédelmi írásokban a montanizmus egyet jelentett azzal a fajta entuziasztikus szektarianizmussal, amely állandóan „kritizálta, irritálta és fenyegette” a hivatalos egyházat és amely képtelen volt különbséget tenni az empirikus és ideális keresztyénség között.⁶⁸

Ezzel merőben ellentétes álláspontra jutottak azok a kutatók, akik a pünkösdi mozgalommal és nyomában a karizmatikus megújulások hullámaival szimpatizáltak, vagy egyenesen a pünkösdi-karizmatikus közösségekhez kapcsolódtak. Számukra a montanizmus nem egy múltbeli esemény volt csupán, hanem a kortárs lelki megtapasztalás, a „Lélek kitöltetésének” egyik őstípusa.⁶⁹ Az elfogultságtól sokszor nem mentes leírások a montanizmus ébredési (*renewal*) szándékát hangsúlyozzák, amely a második századi elvilágiasodó egyház ellenében a Szentlélek megújító fuvallatát kínálta kortársainak. A mozgalomban meghatározó

⁶⁵ Uo., 170–177.

⁶⁶ LABRIOLLE, Pierre de: *La Crise Montaniste*, Paris, Ernest Leroux Editeur, 1913, 566–567.; Uo.: *Les Sources De L'histoire Du Montanisme, Textes Grecs, Latins, Syriaques*, Fribourg – Paris, Librairie de l'univerité – Ernest Leroux, 1913.

⁶⁷ KNOX, Ronald Arbuthnott: *Enthusiasm, A Chapter in the History of Religion, With Special Reference to the XVII and XVIII Centuries*, Oxford – New York, Clarendon Press – Oxford University Press, 1950, 33.

⁶⁸ Whale megjegyzései – WHALE, John S.: *The Heretics of the Church and Recurring Heresies*, Montanus, *ET* 45 (1934/11), 496–500, 497.

⁶⁹ KIM, Lucien Jinkwang: *Is Montanism a Heretical Sect or Pentecostal Antecedent?*, *AJPS* 12 (2009/1), 113–124.; BURGESS, Stanley M.: „Montanism”, in Uő. et al (eds.): *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids, MI, Zondervan, 2002, 903.; ANDERSON, Allan Heaton: *Pünkösdi és karizmatikus mozgalmak. Bevezetés napjaink karizmatikus keresztyénségébe*, ford. SÓLYOM László, Pannonhalma, Bencés Kiadó, *NT* 27, 2021, 29–30.; SNYDER, Howard A.: *Signs of the Spirit, How God Reshapes the Church*, Eugene, OR, Wipf & Stock, 1997, 15–28.; SYNAN, Vinson: *Pentecostal Roots*, in Uő. (ed.): *The Century of the Holy Spirit, 100 Years of Pentecostal and Charismatic Renewal 1901–2001*, Nashville, Thomas Nelson Publishers, 2001, 15–38, 18.; ROBECK, Cecil M. Jr.: *Montanism and Present Day “Prophets”*, *Pneuma* 32 (2010/3), 413–429.; Uő.: *Prophecy in Carthage. Perpetua, Tertullian, and Cyprian*, Eugene, OR, Wipf & Stock, 2022², ix–x.

jelentőséggel bíró eksztatikus prófécia, az álmok és látomások, a csodás karizmák jelenléte pedig a modern pünkösdi praxist is hitelesítik. A montanizmus tehát máig hatással van az egyház életére, hangoztatják a pünkösdi kutatók, hiszen ugyanaz a Paraklétosz munkálkodik ma is, mint annak idején az Új Prófécia prófétáiban.⁷⁰

1.7 Montanizmus: a régészet bizonyítékai

A modern régészeti feltárások az elmúlt száz évben rendkívüli mennyiségű archeológiai leletet hoztak a felszínre. A főként kis-ázsiai, észak-afrikai és római ásatások pedig hasznos hozadékokkal szolgáltak a montanizmus megértésére nézve is. Míg sok évszázadon keresztül egyedül az írásos forrásokból értesülhettünk Montanosz mozgalmáról, a feltárt epigráfiai bizonyítékok immár közvetlenebb módon segítenek abban, hogy erről az enigmatikus óegyházi jelenségről tisztább és megbízhatóbb képet nyerjünk. A montanizmus archeológiájának kezdetei Sir William Ramsay és William Calder úttörő munkásságához köthető, akik a tizenkilencedik század végén és a huszadik század elején rengeteg időt és energiát áldoztak fel annak érdekében, hogy az egykori Frígia területéről a lehető legtöbb ókori leletet begyűjtsék és értelmezzék. Ramsay mintegy öt év munkáját sűrítette kétrészes tanulmányába, amelynek köszönhetően az elkövetkező nemzedékek kutatói a lehető legátfogóbb képet kapták a fríg keresztyénség geográfiájáról annak kezdetétől fogva egészen a bizánci birodalom bukásáig.⁷¹ Ramsay örökségét az elkövetkezendő évtizedben Calder,⁷² majd a század közepétől kezdve Elsa Gibson⁷³ és August Strobel⁷⁴ folytatták, akiknek köszönhetően eddig több mint száz, a térségben talált régészeti leletről lehetett megállapítani, hogy azok valamilyen mértékben kötődnek az eretneknek bélyegzett prófétai mozgalomhoz. Az elődök évszázados munkájának ismertetését és elemzését végezte el monumentális munkájában William Tabbernee.⁷⁵

A korábbi kutatókkal ellentétben, Tabbernee „minimalista” módszerrel az eddigi száz régészeti lelet közül csupán tizenhétről állítja bizonyosan, hogy azok montanisták, a maradék montanista

⁷⁰ KIM: Is Montanism a Heretical Sect?, 124.

⁷¹ RAMSAY, W. M.: *The Cities and Bishoprics of Phrygia, Being an Essay of The Local History of Phrygia from the Earliest Times to the Turkish Conquest*, Volume I., *The Lycos Valley and South-Western Phrygia*, Oxford, Clarendon Press, 1895.; UŐ.: *The Cities and Bishoprics of Phrygia, Being an Essay of The Local History of Phrygia from the Earliest Times to the Turkish Coquest*, Volume I/2., *West and West-Central Phrygia*, Oxford, Clarendon Press, 1897.

⁷² CALDER: Philadelphia and Montanism.

⁷³ GIBSON, Elsa: Montanist Epitaphs at Uşak, *GRBS* 16 (1975/4), 433–442.; UŐ.: *The „Christians for Christians” Inscriptions of Phrygia: Greek Texts, Translation and Commentary*, Missoula, MT, Scholarly Press, 1978.

⁷⁴ STROBEL, August: *Das heilige Land der Montanisten*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1980.

⁷⁵ TABBERNEE: *Montanist Inscriptions and Testimonia*.; Lásd még UŐ.: Christian Inscriptions from Phrygia, in HORSLEY, G. H. R. (ed.): *New Documents Illustrating Early Christianity* 3, North Ryde, The Ancient History Documentary Research Centre, Macquire University, 1983, 128–139.; UŐ.: Portals of the Montanist New Jerusalem, The Discovery of Pepouza and Tymion, *J ECS* 11 (2003/1), 87–93.

jellegét pedig meggyőzően tagadja. Ezek azonban több ponton is alátámasztják – vagy éppen módosítják – a mozgalmról mondott eddigi feltételezéseket. A feliratok elemzésének részletes ismertetésétől eltekintve, csak a legfontosabb tanulságokat említem meg most.

Egyrészt a második század végéről, a harmadik század elejéről származó legkorábbi kis-ázsiai feliratok egyértelműen bizonyítják, hogy a mozgalom kezdettől fogva hierarchikus berendezkedésű volt, amelyben nők is fontos szerepkört töltek be: egy Ammion nevezetű női presbiter (ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΩ) sírfelirata egészen nyilvánvalóvá teszi ezt.⁷⁶ Másrészt az is világossá vált, hogy a Tertullianus által oly igen kedvelt Πνευματικός/η montanista önmegjelölés nem csupán az észak-afrikai körökben, de másutt is igen elterjedt lehetett egyfajta spirituális elitizmushoz tartozás jeleként: a számos kis-ázsiai sírkövön talált Π†Π (π kereszt π) szimbólum ebben az esetben a pneumatikus próféciához való tartozás nyílt megvallását fedi.⁷⁷ A harmadik század végétől kezdve sorra bukkannak fel olyan epigráfiák, amelyek montanista klérusról (πανεπίσκοπος, κοινωνός, μύστης, πατριαρχης, ἀρχιδιακονος, λαμπαδιφόρων) árulkodnak a területen. Eszerint a konstantini intézkedések után is, egészen a hatodik századig Frígia elszigetelt részein mindenképp jelen volt a mozgalom, amelyben végig követhető a női vezetői szerepvállalás. Ugyanígy a negyedik század végén az ókori főváros egyik fontos csomópontjában, a Via Aureliától nem messze talált feliratok koncentrált előfordulása valószínűsíti, hogy a környéken élhetett egy montanista közösség, amelyet az eretnekellenes konstantini intézkedéseket követendő, valószínűleg I. Ince pápa üzött ki Rómából az ötödik század elején.⁷⁸ Összegzésképpen elmondható, hogy a források egyrészt alátámasztják a korból származó (montanistaellenes) írásos beszámolókat, melyek szerint a mozgalom nem csupán Frígia, de a birodalom más területein is megtalálható volt. A bizonyítottan vagy valószínűsíthetően montanista feliratok a kis-ázsiai Galáciából, Lüdiából és Müsiából, valamint Itáliából is tanúskodnak montanista jelenlétről. Továbbá immár kézzelfogható bizonyítékai vannak annak, hogy a mozgalmon belül a nők szerepvállalása (presbiterek, prófétanők, lámpahordozók) kiemelt fontosságú volt nem csupán az isteni kijelentés átadásában, hanem az eucharisztikus és penitenciális gyakorlatban is. Szintén megerősíti a kor „ortodox” vádjait, hogy a montanizmus a kezdetektől fogva hierarchikus

⁷⁶ TABBERNEE: *Montanist Inscriptions*, 61kk.

⁷⁷ Uo., 323kk.

⁷⁸ Uo., 452kk; 544kk.

berendezkedést alakított ki, amelyben – részben a „katolikus” egyházi hierarchiát követve – presbiterek, diakónusok és pátriárkák is szolgáltak.

Az archeológiai erőfeszítések egy másik nagy hozományának tekinthető, hogy a hatodik században a jusztiániánosi ediktumok következtében megsemmisített montanista „szent helyek”, Pepuza és Tümon a William Tabbernee és Peter Lampe által vezetett ásatások eredményeképpen jó eséllyel újra felszínre kerültek. A korábbi régészek munkája nyomán csupán hozzátéveleges találgatások születtek a két ősi város feltételezett helyét illetően, az új évezred beköszöntével azonban a Tabbernee és Lampe feltárásai a lehető legközelebb juttattak bennünket ahhoz, hogy a másfélvezredes homályt követően ismét előkerüljön a „montanista Új Jeruzsálem”.⁷⁹ Az évtizedes terepmunka eredményei – a korabeli írásos forrásokkal összhangban – arra engednek következtetni, hogy a hatodik századra Pepuza és Tümon valóságos zarándokhellyé váltak: a területen talált számos épület maradványai, amelyek elég nagyok bizonyultak, hogy templomként és szálláshelyként funkcionáljanak, ezt a feltételezést erősítik. Az „orthodoxia” helyreállítása után pedig egy monasztikus közösség foglalhatta el a várost és annak környezetét, a közeli sziklába vájt kolostori cellák egyértelműen ezt bizonyítják. Tabbernee számára kulcsfontosságú volt a helyek beazonosításában, hogy a két város közelében egy magaslatnak is lennie kellett, amelyre Montanosz az „Új Jeruzsálem” leereszkedését várhatta. Ez a feltétel a feltárt helyek környékén is adott: egy 1141 méteres hegy fekszik a közelben, ahonnan Pepuza és Tümon is egyaránt jól belátható, és amely elég nagy kiterjedésű ahhoz, hogy a mennyei város ráereszkedjen. Az egyik közelben talált felirat, amelyben Tümon és egy másik közeli település, Szimoe földműves lakossága a császárhoz intézett indítványukban a rájuk mért, jogtalan *exactiones* (adók) felől panaszkodnak, arra engedte következtetni Lampe-t, hogy a területen élő kisemberek anyagi kiszolgáltatottsága természetes módon vonzhatta őket egy olyan „ekszztatikus vallásos praxis felé, amely egy eljövendő mennyei városról prófétált és a jelenlegi nehézségek enyhítését helyezte kilátásba”.⁸⁰ A felfedezés rendkívüli jelentőséggel bír a montanizmus kutatásának szempontjából, hiszen amennyiben Tabbernee és Lampe valóban a mozgalom rég elveszett szent helyeit találták meg – bár ennek száz százalékos bizonyosságát maga a szerzőpár sem állítja⁸¹ –, úgy, a további

⁷⁹ A feltárások részletes beszámolóját lásd TABBERNEE, William – LAMPE, Peter: *Pepouza and Tymion, The Discovery and Archaeological Exploration of a Lost Ancient City and an Imperial Estate*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2008.

⁸⁰ Uo., 145.

⁸¹ Uo., 106–107.; A montanista Pepuza feltárásának problematikáját adja, hogy az ásatások során eddig még semmiféle numizmatikai vagy epigráfiai lelet nem bizonyít kifejezetten montanista jelenlétet. A kritikus értékeléshez lásd legújabbán CREWS, Caroline: *Problematising the “Discovery” of Pepouza and Tymion*, in

helyszíni feltárások minden bizonnyal további tárgyi adalékokkal segíthetik a montanizmus jelenségének értelmezését.

1.8 Montanizmus: egy sokarcú jelenség

1934-es megjelenése óta Walter Bauer *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* című műve alapvető kiindulópontként szerepel az ókeresztyén egyház történetét kutatók írásaiban.⁸² Akár mellette, akár ellene érveljen is egy-egy írás, Bauer tételét nem lehet megkerülni.⁸³ A tézis szerint az ókeresztyén egyházban nem beszélhetünk, Nicea után csak „orthodoxia” néven emlegetett tanbéli homogenitásról, hiszen a Jézus-hagyomány már az első században is különféle hangsúlyokkal vert gyökeret és fejlődött a Birodalom különböző részein: Edesszában, Kis-Ázsiában, Egyiptomban vagy Rómában. Így „a keresztyén életnek bizonyos megnyilvánulásai, amelyet az egyházi írók ’herezisként’ ítélnek el, valójában eredeti formájában nem is tekinthető annak, hanem az – legalábbis egynémely helyen – az új vallás egyetlen változataként vert gyökeret az adott helyen: e területeken ezek a változatok jelentették a keresztyénséget”, állítja Bauer.⁸⁴

A montanizmust Bauer tézisének nyomán vizsgáló kutatások a mozgalom jellegzetességeit a kis-ázsiai keresztyénség speciális teológiai hangsúlyaival kezdték el magyarázni. Kurt Aland elsőként mutatott rá a mozgalom sajátos karakterének kis-ázsiai jellegére.⁸⁵ Az eksztatikus próféciát jól ismerő helyi teológia, mely nagy becsben tartotta a Jézus-hagyományt próféta módon interpretáló alakokat, legitim módon jutott kifejezésre az Új Próféciaiban. A Hierapolisz környékén Fülöp prófétáló lányai, vagy a harmadik század közepén Kappadókiában működő rejtélyes asszony, aki „önkívületi állapotba kerülve prófétának vallotta magát” (Firmilianus, *ap. Cyprianus, Ep. 75.10*), egyaránt megerősítik azt az állítást, hogy a próféciára, különösen

LEACH, Nathan – SMITH, Daniel Charles – KEDDIE, Tony (eds.): *Revelation and Material Religion in the Roman East. Essays in Honor of Steven J. Friesen*, London, Routledge, 2023, 279–300.

⁸² BAUER, Walter: *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen, Mohr, 1934.

⁸³ Bauer tézisének az elkövetkező nemzedékekben német vonalon elsősorban Helmut Koester (KOESTER, Helmut – ROBINSON, James M.: *Trajectories Through Early Christianity*, Philadelphia, Fortress Press, 1971.; Uő.: ΓΝΩΜΑΙ ΔΙΑΦΟΡΟΙ, *The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity*, *HTR* 58 (1965/3), 279–318.), angolszász vonalon pedig a nag-hammadi-i könyvtár kutatásának úttörője Elaine PAGELS (*The Gnostic Gospels*, New York, Random House, 1979.) vitte tovább, újabban pedig Bart EHRMAN tette szélesebb körben is ismertté népszerűsítő szakirodalmi művében (*Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*, Oxford, Oxford University Press, 2003.). A legutóbbi, Bauer-tézisének bíráló vagy azt kiigazító művek közül KÖSTENBERGER, Andreas J. – KRUGER, Michael J.: *The Heresy of Orthodoxy, How Contemporary Culture's Fascination with Diversity has Reshaped our Understanding of Early Christianity*, Wheaton, IL, Crossway, 2010.; HARTOG, Paul A. (ed.): *Orthodoxy and Heresy in Early Christian Contexts, Reconsidering the Bauer Thesis*, Eugene, OR, Pickwick Publications, 2015.; A Bauer-tézis hatástörténetét a kutatásban, a mellette és ellene szóló érvelések ismertetését lásd SZABADOS Ádám: *Az apostolok hagyománya*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, 2020, 104–126.

⁸⁴ BAUER: *Rechtgläubigkeit und Ketzerei*, xxii.

⁸⁵ ALAND, Kurt: *Der Montanismus und die kleinasiatische Theologie*, *ZNW* 46 (1955), 109–116.

annak eksztatikus formájára való nyitottság a kis-ázsiai keresztyén teológia fontos összetevőjét képezte.⁸⁶ Az Efézus környékén működő ún. Jánosi-kör vagy Jánosi-iskola, amely sajátos, apokaliptikus-prófétai ekkleziológiát és eszkatológiát honosított meg a térségben, további jellegzetességekkel színesítette a térség teológiai klímáját. Koester,⁸⁷ és nyomában Heine⁸⁸ egyaránt ezt a sajátos kontextust vizsgálva jutottak arra a következtetésre, hogy amennyiben érteni kívánjuk Montanosz mozgalmának súlypontjait, úgy az abban felbukkanó jegyeket nem választhatjuk el attól a különleges kis-ázsiai, közelebbről nyugat-kis-ázsiai keresztyén miliótól, amely több évtizeden keresztül készítette elő a talajt az Új Prófécia számára. Ahogy arra a következő fejezetben bővebben kitérek, Boring azt is feltételezte tárgyává tette, hogy a negyedik evangélium Paraklétosz-ábrázolása valójában a jánosi közösségen belüli próféta szerepkörét takarja, ahol a próféta-Paraklétoszt a történelmi hagyomány olyan interpretálójának tekintették, aki nem egyszerűen csak recitálja azt, amit Jézus már egyszer elmondott, hanem tágítja, formálja és új tartalommal egészíti ki azt azon közösség számára, amely hajlandó elismerni mennyei tekintélyét.⁸⁹ A jánosi keresztyénség egy másik jellegzetessége szintén kifejezésre jutott Montanoszék körében. A negyedik evangélium, különösképpen pedig a jánosi levelek és a Jelenések egyaránt úgy mutatják be Jézus követőit, mint akik a Mester elhívottjaiként a világgal szembe fordulva, azt megtagadva élik meg követésüket.⁹⁰ Montanosz, Priszkillá és Maximilla prófétai mozgalma, amely a Paraklétosz prófétai kijelentéseinek alapján szigorúbb erkölcsiséget hirdetett, saját arculatának főbb jegyeit attól a jánosi keresztyénségtől kapta örökbe, amely Kis-Ázsiában az első századtól kezdődően a keresztyénség legitim vonalaként volt jelen.

Természetesen – még mindig Bauer tézisénel maradván – elkerülhetetlennek bizonyult, hogy a különféle keresztyénség-variánsok az egymással való érintkezés nyomán konfliktusba kerüljenek. A karizmatikus, szektarianizmusra hajlamos, a világ-egyház dichotómiáját hangsúlyozó jánosi hagyomány egy másik keresztyénséggel való legkorábbi összetűzésének lehetünk tanúi például Antiókhiai Ignác kis-ázsiai feltűnésének idején. Trevett, aki behatóan tanulmányozta az antiókhiai püspök életét és teológiáját, Ignác filadelfiai látogatásában találta meg a két keresztyénség kis-ázsiai konfliktusának első dokumentált alkalmát, amikor is a

⁸⁶ „ein spezifisches Charakteristikum des kiemasiatischen Christentums” – Uo., 114.

⁸⁷ KOESTER: ΓΝΩΜΑΙ ΔΙΑΦΟΡΟΙ, 317.

⁸⁸ HEINE, Ronald E.: The Role of the Gospel of John in the Montanist Controversy, *Second Century* 6 (1987–1988/1), 1–19.

⁸⁹ BORING, M. Eugene: The Influence of Christian Prophecy on the Johannine Portrayal of the Paraclete and Jesus, *NTS* 25 (1978/1), 113–123.; Uő.: *The Continuing Voice of Jesus, Christian Prophecy & the Gospel Tradition*, Louisville, Kentucky, Westminster – John Knox Press, 1991, 15kk.

⁹⁰ TYSON, Joseph B.: *A Study of Early Christianity*, New York, Macmillan, 1973, 308–309.

monoepiszkopátus (püspöki egyeduralom) innovatív ötletére a helyi keresztyének nyílt nemtetszéssel válaszoltak.⁹¹ Trevett Antiókhiai Ignácban a karizmatikus vezetés felől az intézményesedés felé eltolódó keresztyénség egyik első úttörőjét látta, aki mindenféle Lélek általi *autoritast* saját magának és hivatalának követelt. A filadelfiai keresztyének, akik azonban a helyi keresztyénségükben a lelki útmutatást a Lélek szócsövéül szolgáló prófétáktól várták, elutasítottak mindenfajta megkötést kilátásba helyező egyházfelfogást. Ezek a Montanosz előtti, de a későbbi montanizmus szellemi légkörében élő keresztyének „nehézkésnek tartották a kialakuló püspöki felügyelet újkeletű elképzelését, a szakramentalizmust és az olyanfajta tanítói tekintély elfogadását, amely az igazság megismerésére vezető úton nem a Paraklétosztól várta a vezetést”.⁹² Az Ignác által propagált elképzelés azonban az elkövetkezendő években Kis-Ázsiában is egyre nagyobb teret hódított magának és a század végén a montanizmus veszettségként került ki a vele való újabb konfrontációból.

A montanizmus történetét kutatók újabban a mozgalmat ebben a sajátos kontextusban próbálják meg megérteni és elhelyezni. William Tabbernee, aki egész szakmai életét a mozgalom vizsgálatának szentelte, több írásában is óvja a témával foglalkozókat attól, hogy egyoldalúan, túlzott leegyszerűsítések mentén közelítsék meg a Montanoszék feltűnése nyomán kibontakozó irányzatot. A montanista epigráfiák elemzésénél felállított és fentebb ismertetett „minimalista” hozzáállása tudós józansággal vizsgálja meg a fennmaradt írásokat és tárgyi bizonyítékokat is, ezzel együtt pedig attól is megóvja olvasóit, hogy elhamarkodottan süssék rá az ilyen-olyan jelzőt a Prófeciára. A montanizmus ugyanis sokarcú jelenség volt, és ennek az összetettségnek az elismerése, valamint láttatása nélkül vétünk azon „arcok” ellen, akik hitték, hogy rajtuk keresztül a Szentlélek szólítgatja, ébreszti és figyelmezteti kortársaikat. Most, amikor a mozgalom teológiai jellegének keresésébe vágunk bele, jó szem előtt tartanunk ezt a komplexitást. A montanizmus vizsgálatát ugyanis nem választhatjuk el annak a tágabb környezetnek az elemzésétől, amelyben feltűnt és évszázadokon keresztül létezett, hiszen ezáltal torz és erőltetett elképzeléseket vetítenénk vissza rá.

⁹¹ TREVETT, Christine: Prophecy and Anti-Episcopal Activity, A Third Error Combated by Ignatius?, *JEH* 34 (1983/1), 1–18.; Uő.: Apocalypse, Ignatius, Montanism, Seeking the Seeds, *VC* 43 (1989/4), 313–338.; Uő.: Ignatius ‘To the Romans’ and 1 Clement LIV-LVI, *VC* 43 (1989/1), 35–52.; Uő.: *A Study of Ignatius of Antioch in Syria and Asia*, Lewiston, New York, Edwin Mellen Press, 1992.; Uő.: *Montanism, Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

⁹² TREVETT: *A Study of Ignatius of Antioch*, 198–199.

2. A montanista prófécia forrása: a Paraklétosz

„Mit mondhatunk el most már a fő kérdésről? Milyen ítélet születhet a bizonyítékok hatalmas tömegének pártatlan megvizsgálása és a védelem meghallgatása után? El kell-e utasítanunk a montanistákat mondva, hogy a letűnt eretnokségek komor árnyképei, az ostoba elmék találmányai, a bibliai igazságok meghamisítói közé tartoznak? Egyszóval, a Lélek, amelyet Tertullianus hirdetett és amelyért Perpetua életét áldozta, a Hazugság Atyja vagy Isten Lelke volt?” – teszi fel a kérdést a montanizmusról szóló, 1878-ban megjelent monográfiája végén Soyres.⁹³ Amint az előző fejezetben is kiderült, a kutatás elmúlt két évszázadában számos megoldási javaslat született a talányra. A kérdés megválaszolása természetesen túlmutat a deskriptív történeti vagy vallástudományi bemutatásokon, hiszen az objektivitásra törekvő módszeres tudományok nem kívánják az igazságosztó szerepét vállalni a vitás ügyek rendezésében, főként, ha ezek a peres ügyek évezredek távlatából vizsgálhatók csupán. A teológiatörténeti és a rendszeres teológiai értékelés azonban tovább merészkedik ott, ahol a leíró tudományok megtorpannak, mivel a történelemben megnyilvánuló partikuláris jelenségeket az isteni kijelentés fényében, és Istennek a történelem színpadán történő megmutatkozásával összefüggésben vizsgálja. Ennek értelmében e fejezetben egyfelől arra a kérdésre kívánok válaszolni, hogy a ránk maradt írásos bizonyítékok alapján, mit tekintettek a montanista prófécia forrásának követői és ellenfelei, másrészt milyen hermeneutikai következményei lettek a prófécia forrásáról alkotott meggyőződésnek. A fejezet második részében rendszeres teológiai szempontokat felhasználva teszem mérlegre a montanista prófécia kijelentés-konceptióját, valamint az ebből fakadó pneumatológiai-ekkléziológiai következményeket, így közelebb kerülve annak eldöntéséhez, hogy a montanista prófécia szellemét a bibliai igazságok „meghamisítójaként” vagy az isteni Lélek legitim megszólalásaként kell-e látnunk.

2.1 Történeti rekonstrukció

2.1.1 A prófécia forrása: a legkorábbi beszámolók bizonyítékai Kis-Ázsiában és Rómában

A mozgalom legtöbb modern kommentátora hezitálás nélkül megállapítja, hogy a montanizmus képviselői kezdettől fogva a Jézus által tanítványainak megígért Paraklétosztól eredeztették próféciajukat. Ugyanakkor, ha szemügyre vesszük a legkorábbi kis-ázsiai forrásokat, látszólag semmi jelét nem látjuk ennek az összekapcsolásnak. Ezzel szemben az Euszebiosz által idézett polemisták afelől akarnak meggyőzni bennünket, hogy Montanosz eksztatikus próféciaja mögött valóban ördögi behatást kell sejtenuünk. A fríget valóban lélektől megszállt

⁹³ SOYRES: *Montanism*, 130–131.

(πνευματοφορηθῆναι) emberként látta az Ismeretlen, csakhogy a benne működő lélek az „ellenségé” (ἀντικείμενος) – szögezi le, következésképp pedig akik kezdettől elleneztek az önjelölt próféta megnyilvánulásait, prófeciáját a „tévely”, az „esztelen, hízelgő és népámító” szellem munkálkodásának tudták be (HE 5.16.7-8). Maximilla és Priszkillá szintén a „hamis szellemmel eltöltve” (τοῦ νόθου πνεύματος πληρῶσαι) csatlakoztak Montanoszhoz, s immár a prófétai trió működése folytán a „hamisan prófétáló szellem” (τὸ ψευδοπροφητικὸν πνεῦμα) az egész ázsiai egyház békességét felforgatta (Ismeretlen, *ap. HE* 5.16.9). Csakhogy az egyházi író szerint az álpróféták maguk is a bennük lévő ördögi erő csapdájába estek, hiszen Montanosz és Maximilla – állítólagos – öngyilkossága „az esztelen szellem hatására” történt (HE 5.16.13), ahogyan Theodosz tragédiába fulladt eksztázisa is azért következhetett be, mert „rábízta magát a tévely szellemére” (HE 5.16.14). Nyilvánvalóan ez a meggyőződés vezette a kumanai Zótikoszt és apameiai Julianoszt Maximillához, hogy „megcáfolják a hazug és népámító szellemet” (Ismeretlen, *ap. HE* 5.16.17), az ankhialoszi Szótászt pedig Priszkillához, hogy kiűzze a benne lévő démont (τὸν δαίμονα τὸν Πρισκίλλης, Aelius Publius Iulius, *ap. Szerapión, ap. HE* 5.19.3).

Hasonlóképpen ítéletes módon szólal meg Epiphániosz névtelen forrása is a frigeekben működő természetfeletti erőről, amikor az 1Tim 4,1-re hivatkozva – „az utolsó időkben némelyek elszakadnak a hittől, mert megtévesztő lelkekre és ördögi tanításokra hallgatnak” – a montanista prófeciák kijelentett tartalmát nem a Szentlélekre, hanem démoni tévedésre vezeti vissza (*ap. Pan.* 48.2.3). A korábbi próféták, akik az isteni Lélek ihlettségének köszönhetően szólaltak fel (ἐν ἀληθινῷ πνεύματι), nem a Montanoszékhoz hasonló, őrjöngő eksztázis nyomán kapták az isteni üzenetet, hanem értelmük (διανοία) teljes birtokában (*ap. Pan.* 48.3.1). A Szentlélek bölcsé teszi az igaz prófétát, ellenben a montanista próféták idézett szólásai mind arról tesznek bizonyosságot, hogy azok a felfuvalkodottság és dicsőségvágy melegágyában, valamint az eksztatikus kontroll-vesztettség állapotában születtek, s így szükségszerűen démoni eredetet feltételeznek (*ap. Pan.* 48.3.10).

A próféták nem jutnak szóhoz ezekben a beszámolóknak, az Ismeretlen egy elejtett megjegyzése csak annyira enged következtetni, hogy a montanisták kezdettől fogva a bennük lévő „prófétai léleknek” (προφητικός πνεύματος) tulajdonították megszólalásaikat (*ap. HE* 5.16.20), a mozgalom hívei pedig a Szentlélek legitim prófétai karizmájának (προφητικός χάρισμα) működéseként tekintettek Montanosz prófeciájára (*ap. HE* 5.17.4). Epiphániosz

forrásának retorikáját rekonstruálva azt láthatjuk, hogy a mozgalom első évtizedeiben Kis-Ázsiában a montanizmus hívei nem csupán arra figyelmeztették a nagyegyházi társaikat, hogy nekik is el kell fogadniuk a lelki karizmákat (*ap. Pan.* 48.4), de egyfajta prioritást is hirdettek a körükben fellelhető újabb spirituális megnyilvánulások és a régebbi időkben tapasztaltak között.⁹⁴ „A korábbi ajándékok nem olyanok, mint a későbbiek” (οὐχ ὅμοια τὰ πρῶτα χαρίσματα τοῖς ἐσχάτοις), idézi a montanistákat az egyházi író, s ezzel arról árulkodik, hogy az eredeti, fríg montanizmus is egyfajta diszpenzacionalista értelmezést tett magáévá, amelynek eredményeképpen a Montanosz, Maximilla és Priszkilla kortárs – körükben valószínűleg eszkhatológiai értelmezéssel felruházott – prófétai üzenetének nagyobb szerepet tulajdonítottak, mint a korábbi proklamációknak (*ap. Pan.* 48.8.1). Ennek az „utolsó”, „nagyobb” vagy „újabb” üzenetnek a tárgyalására visszatérek még, most a prófécia forrásának meghatározásához elegendő annyit megállapítani, hogy a hitük szerint a prófétai trió kijelentéseit minden valószínűség szerint már a mozgalom szülőföldjén kezdettől fogva éppen amiatt tartották kizárólagos és kötelező érvényűnek, mert az isteni Lélek eszkhatológiai működésének egyértelmű kijelentését vélték felfedezni bennük. Epiphanosz már a harmadik század eleji forrás idézése előtt összefoglalja a fríg eretnekek (οἱ κατὰ Φρύγας) hibáját, amely abban áll, hogy prófétáikkal dicsekszenek (αὐχοῦσιν), és éppen azért kerültek tévútra, mivel rájuk figyeltek (προσεχόντες, *Pan.* 48.1.3).

Heine arra mutat rá, hogy az első beszámolók, amelyek Montanoszt és követőit kifejezetten azzal vádolják, hogy hamis elképzeléseket vallanak a jánosi Paraklétoszról, valóban nem Kis-Ázsiából, hanem Rómából származnak.⁹⁵ Hippolütosz, miután elismeri, hogy a montanisták a nagyegyházzal együtt orthodox teológiai nézeteket vallanak Isten teremtői munkájáról vagy Krisztusról, megállapítja, hogy tévedésük igazi oka abban keresendő, hogy állításuk szerint Maximillában és Priszkillában a Paraklétosz vett lakozást (ἐν ταύταις τὸ παράκλητον πνεῦμα κεχωρηκέναι), illetve Montanosszal dicsekszenek (*Ref.* 8.19). Ennek egyenes következménye a szerző szerint azon állításuk, miszerint többet tanultak saját vezetőiktől, illetve a számtalan általuk szerkesztett könyvből, mint a törvényből, a prófétákból vagy az evangéliumokból, sőt azt is vallják, hogy nagyobb történt velük/bennük (ἐν τούτοις), mint

⁹⁴ MADER, Heidrun Elisabeth: *Montanistische Orakel und kirchliche Opposition. Der frühe Streit zwischen den phrygischen „neuen Propheten“ und dem Autor der vorepiphianischen Quelle als biblische Wirkungsgeschichte des 2. Jh. n. Chr.*, Tübingen, Vandenhoeck & Ruprecht, *NTOA/SUNT* 97, 2012, 41–58.

⁹⁵ HEINE: The Role of the Gospel of John in the Montanist Controversy, 1–19.; Uő.: The Gospel of John and the Montanist Debate in Rome, in LIVINGSTONE, Elizabeth (ed.): *StPatr* 21, Leuven, Peeters, 1989, 95–100.

Krisztussal/Krisztusban (*Ref.* 8.19). Az általuk bevezetett új böjtök és xerophagia illusztratív gyakorlati megvalósulásai annak, hogy „prófétáik szavára jobban hallgatnak, mint az evangéliumra” (*Ref.* 10.25, Bugár M. István ford.; 8.19; vö. *Comm. Dan.* 4.20). Pseudo-Tertullianus még tovább megy, nem csupán azt hányja a mozgalom fővárosi követőinek szemére, hogy meggyőződésük szerint „a Paraklétosz Montanoszban jobban kiemelte Krisztust, mint az evangéliumban”, hanem „többen közülük” még egyfajta distinkciót is bevezetnek, amelynek eredményeképpen különbséget tesznek az apostolokban működő Szentlélek és a mozgalom próféciájában aktív Paraklétosz között: „azt állítják, az apostolokban a Szent Lélek volt, nem a Paraklétosz” (*Adv. haer.* 7, Németh László ford.). A római montanista-ellenes írók szerint tehát az Új Prófécia követőinek egyik legfőbb vétke abban keresendő, hogy a mozgalom alapítóprófétái által kinyilatkoztatott igazságokat az evangéliumi igazságok fölé emelik, s teszik ezt kifejezetten azért, mert meggyőződésük szerint a Jézus által ígért Paraklétosz Montanoszban, Priszkillában és Maximillában hathatósan munkálkodott.

A montanisták ilyesfajta – nevezzük így – „progresszív” kijelentés-felfogásának elutasítása a fővárosi keresztyén közösségekben nem egyedülálló eset, sokkal inkább egy olyan tendencia újabb állomásaként értelmezendő, amely a második század végi római egyházban egyre erőteljesebb hatást fejtett ki, s amely óvatos távolságtartással vagy egyenesen gyanúval fogadta a „régiség próbáján” megbukó írásokat és kijelentéseket. A Muratori-kánontöredék, amely minden valószínűség szerint szintén ebből az időből származik, hasonló megfontolás mentén nem emeli be az autoritással bíró iratok közé a Hermász Pásztorát, ugyanis azt „csak nemrég, a mi időnkben (*nuperrim e temporibus nostris*) írta meg Róma városában Hermász, akkor, amikor Róma városa egyházának székében testvére, Pius püspök ült” (74-78, Balla Péter ford.).⁹⁶ Külön figyelemreméltó, hogy az egyébiránt széles körben ismert és idézett prófétai-apokaliptikus művet nem csupán annak késői származása miatt nem ajánlott a többi szent irattal egyenrangúnak tartani, hanem azért sem számítható azok közé, mivel a próféták [könyveinek] teljes a száma (*profetas completum numero*, 78-79). Eusebiosz tudósítása szerint hasonló indokok mentén marasztalta el Gaiosz is Prokloszt, a fővárosi „fríg eretnekség védelmezőjét”,

⁹⁶ Korábban a fragmentumot némelyek negyedik századnak tartották, ma már a kutatók nagy többsége valószínűbbnek tartja a második század második felében történt keletkezést – BALLA, Péter: Evidence for an Early Christian Canon (Second and Third Century), in MCDONALD, Lee Martin – SANDERS, James A. (eds.): *The Canon Debate*, Peabody, Hendrickson, 2001, 372–385, 381–382.; UÓ.: *Az újszövetségi iratok története (Bevezetéstani alternatívák)*, Budapest, Károli Egyetemi Kiadó, AD 2, 2008, 54–58.; FERGUSON, Everett: Canon Muratori: Date and Provenance, in LIVINGSTONE, Elizabeth A. (ed.): *StPatr.* 17/2, Oxford, Pergamon Press, 1982, 677–683.; Hermász kanonicitásának történetéhez lásd D. TÓTH Judit: Hermasz „Pásztor” a kanonizálás folyamatában, in GOMBA Szabolcsné (szerk.): *Könyv és könyvtár, A Debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem Könyvtárának Évkönyve XVII*, Debrecen, Kossuth Lajos Tudományegyetem Könyvtára, 1994, 77–87.

amikor szemrehányóan jegyezte meg, hogy az „új írások” (καὶνὰς γραφὰς) gyártásával valójában a gondatlanság és vakmerőség vétségeibe esnek (HE 6.20.3). Ez az ítélet természetesen Apollóniosz vádjait ismétli, aki a második generációs montanista vezető, Themiszónt szintén a felfuvalkodottság mintaképének tartotta az apostolt mímelő „katolikus levél” (καθολικὴν ἐπιστολήν) megírása miatt (ap. HE 5.18.5). Irenaeus, aki a római és ázsiai hagyományok beható ismerője volt, és a lyoni mártírok képviselőjeként a montanizmus elfogadása mellett agitált Eleutheriosz püspöknél (vö. HE 5.3.4), tisztában volt azzal, hogy a fővárosi heves ellenérzés a montanizmussal szemben nem veszélytelen, és nagy valószínűséggel éppen a Gaiosz-féle véleményekre válaszul óvott attól, hogy a prófécia elutasításával a keresztyén közösség nehogy a prófétai Lélek káromlásának vétkébe essen:

„Mások meg azért, hogy elutasíthassák a Lélek ajándékát, amely Isten jóindulatából fakadóan az utolsó időkben kitöltetett az emberiségre, nem fogadják el azt az alakját, amelyet János Evangéliuma tartalmaz, amelyben az Úr ígéretet tesz arra, hogy el fogja küldeni a Parakléoszt, azonban az Evangéliummal együtt elvetik a prófétálás lelkét is. Valóban nyomorultak, akik azt állítják, hogy vannak hamis próféták (*pseudoprophetas*) is, és közben elűzik az Egyházból a prófétaság kegyelmét is (*prophetiae vero gratiam repellunt ab Ecclesia*), mert hasonló dologban szenvednek, mint azok, akik képmutató életmódot folytató emberek miatt a testvérekkel való közösségtől is távolmaradnak. Valószínű az is, hogy az ilyenek Pál apostolt sem fogadják el, mivelhogy a korinthoszbeliekhez írt levelében tüzetesen beszélt a prófétai ajándékokról és ismert az Egyházban olyan férfiakat és nőket, akik prófétáltak. Akik pedig mindezekben vétkeznek az Isten Lelke ellen, azok megbocsáthatatlan bünt követnek el.” (*Adv. haer.* 3.11.9, Répás László ford.; vö. Irenaeus, *Dem.* 99)

A lyoni püspök rámutat arra, hogy a hamis prófétáktól való félelem nem legitimálja a prófétaság elutasítását a keresztyén egyházban, hiszen a prófétai karizma a végső idők jeleként nőkre és férfiakra egyaránt kitöltetett, aki pedig a visszaélések megfékezésére hivatkozva *in toto* tagadja a Lélek kortárs hathatós működését, az isteni Lélek ellen vét.⁹⁷ Láthatjuk tehát, hogy a fővárosban a montanista prófécia elleni gyanú teljesen más színezetet öltött, mint szülőhazájában. Míg Kis-Ázsiában a prófécia eksztatikus természete váltotta ki a nagyegyházi írók ellenszenvét, és vezette őket arra a következtetésre, hogy annak forrása nem az isteni Lélek, addig Rómában valójában az apostoli kor utáni kijelentések legitimitása és tekintélye került a viták kereszttüzébe. Amint arra Tabbernee is rámutat, a fővárosi beszámolók egyértelművé

⁹⁷ Vö. HEINE: *The Role of the Gospel of John*, 14–15.; KLAWITER: *The New Prophecy*, 203–205.; TREVETT: *Montanism*, 40.; JENSEN: *Gottes selbstbewusste Töchter*, 277–278.; CARRINGTON, Phillip: *The Early Christian Church*, Volume 2, *The Second Christian Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957, 268–270.; *Contra* REED, Annette Yoshiko: EYAIITEAION: Orality, Textuality, and the Christian Truth in Irenaeus' "Adversus Haereses", *VC* 56 (2002/1), 11–46, 28–30.; OSBORN, Eric: *Irenaeus of Lyons*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 6–7, 175.; LE BOULLUEC, Alain: *The Notion of Heresy in Greek Literature in the Second and Third Centuries*, transl. ADAM, A. K. M. et al., Oxford, Oxford University Press, 2022, 258.

teszik, hogy valójában a „katolikus” és a montanista hívek teljesen eltérő módon tekintettek az isteni kijelentés természetére: míg az „orthodox” keresztyének java része szerint a kijelentés időszaka az apostolokkal lezárult és a próféták száma is „betelt”, addig Montanosz követői meggyőződéssel vallották, hogy a Jézus által megígért Paraklétosz a prófétai trió kijelentései által naprakész vezetést biztosított számukra.⁹⁸

Azonban jó okunk van feltételezni, hogy nem csupán a fővárosban került sor a montanista prófécia és a Paraklétosz rokonítására a második század utolsó évtizedeiben. Euszebiosz kis-ázsiai forrásai implicit módon ugyanazon feszültségről tesznek bizonyosságot, amely a római forrásokban is kimutatható: a mozgalom alapítóinak személyeit zavarba ejtő módon nagyfokú tisztelet övezte a követőik körében, ez a tény pedig nem kis mértékben irritálta az egyházi férfiakat (Ismeretlen, *ap. HE* 5.16.8-9; Apollóniosz, *ap. HE* 5.18.2-3). Szinte teljesen érthetetlen lenne ez a fajta lelkesedés egy, főbb üzeneteiben szinte kivétel nélkül szigorú erkölcsi szabályokat tartalmazó prófétai fellépéssel kapcsolatban, amennyiben az első hallgatók és követők nem lettek volna meggyőződve afelől, hogy Montanosz, Maximilla és Priszkilla próféciájában egy legitim isteni hang szólítgatja őket. Ezt leszámítva pedig Epiphániosz forrása egy helyütt szükségét érezte, hogy explicit módon cáfolja a próféták és a Paraklétosz kapcsolatát. Miután szándékosan megcsonkítva idéz egy egyes szám első személyű *logiont* Montanosztól (*Pan.* 48.11.1), azzal vádolja a prófétát, hogy ezzel a kijelentéssel valójában önmagát magasztalja fel (ἐαυτὸν δοξάζει μόνον), holott Jézus azt mondta az általa megígért Paraklétoszról, hogy az nem önmagát, hanem őt fogja dicsőíteni (*ap. Pan.* 48.11.5-6; vö. Jn 16,14). Az apostolok, akik valóban a Lélek teljességét kapták, egyértelműen Krisztusra mutattak, őt dicsőítették, Montanosz azonban önmagát dicsőíti, amikor azt állítja, hogy a Lélek működik benne és általa (*ap. Pan.* 48.11.6-7). Ha a mozgalom alapítói és a későbbi utódok nem hozták volna összefüggésbe saját próféciájukat a Paraklétossszal már Frígiában is, nem érezhette volna szükségét az apologéta, hogy bizonyítsa ennek a nézetnek a helytelenségét. A Paraklétoszra történő közvetlen hivatkozások talán éppen azért ilyen gyérek a kis-ázsiai forrásokban, mivel „a Paraklétosz és a prófétai tevékenység ilyesfajta összekapcsolása minden bizonnyal egyértelmű volt az adott régióban” – vallja Trevett,⁹⁹ míg Nyugaton ez a kapcsolat nem volt annyira kézenfekvő.

⁹⁸ TABBERNEE: *Fake Prophecy*, 110.

⁹⁹ TREVETT: *Montanism*, 64.

2.1.2 A montanista prófécia és a szentháromságtani, valamint pneumatológiai tévelygések

Mint láthattuk, a korai források summásan állapították meg a montanistákról, hogy teológiájukat tekintve orthodoxnak mondhatók, az általuk felhozott vádak azonban a későbbi évtizedekben és évszázadokban elegendő alapot szolgáltatottak az egyházi írók számára, hogy megkérdőjelezzék vagy egyenesen tagadják a mozgalom teológiájának tisztaságát. Az időben előrehaladva egyre gyakrabban találkozhatunk a polémiákban olyan rágalmakkal, amelyek egyáltalán nem, vagy csak részlegesen jelennek meg a legkorábbi beszámolóiban, némely esetben pedig az eredeti megszólalások szándékos elferdítése és kiforgatása rögzült tételeket hívott életre a hereziológusok repertoárjában. Nemhiába, a hereziológia kreatív műfajnak számított a patrisztikus korban, művelőit pedig – finoman szólva – nem mindig az akkurátus, tárgyilagos és korrekt ismertetés vágya hajtotta. A prófécia forrására nézve három olyan, a mozgalmat ért vádat is érdemes behatóbban szemügyre venni, amely alapjaiban határozta meg a montanizmus teológiájának, közelebbről pneumatológiájának megítélését.

2.1.2.1 Montanosz, Maximilla és Priszkillá a Paraklétosz?

Egyfelől Montanosz és a prófétaök blaszfémikusnak ható kijelentései vezették az egyházi írókat arra a következtetésre, hogy a mozgalom alapítói önmagukat azonosították a Szentháromság egyik személyével. Ennek a félreértésnek természetesen megágyaztak a legkorábbi híradások azon megjegyzései, amelyek a mozgalom követőit azért marasztalták el, mivel azok a próféta triónak és kijelentéseiknek indokolatlanul nagy tekintélyt kölcsönöztek. Epiphániosz forrása csak élesítette ezt az általános ellenvetést, amikor Montanosz megnyilatkozásait teljességgel új megvilágításba helyezte. A próféta több alkalommal is egyes szám első személyben közvetítette az istenség üzenetét (*ap. Pan.* 48.11.1.9), azonban az apologéta szándékosan megcsonkítva idézte ezeket a megszólalásokat éppen azt bizonyítandó, hogy Montanosz önmagát emelte isteni tekintélyre.¹⁰⁰ Ezeknek a sajátos próféta megszólalásoknak a részletes kifejtésére a következő fejezetben kerül sor, azonban már most érdemes megemlíteni, hogy Montanosz és Maximilla (*ap. Pan.* 48.12.4) egyes szám első személyben mondott próféciái egyfelől egy nagyobb elbeszélés kiragadott elemeinek tekintendők, másrészt pedig korántsem kirívóak az ókeresztyén próféta irodalomban. Mindenesetre a harmadik századi montanistaellenes író számára mindez elegendőnek bizonyult annak szemléltetésére, hogy a montanista próféta szándékosan isteni rangra emelték magukat.

¹⁰⁰ Vö. TABBERNEE: "Will the Real Paraclete Please Speak Forth!": The Catholic-Montanist Conflict over Pneumatology, in HINZE, Bradford E. – DABNEY, D. Lyle (eds.): *Advents of the Spirit: An Introduction to the Current Study of Pneumatology*, Milwaukee, WI, Marquette University Press, MST, 2001, 97–118, 105.

Az így meghozott ítélet pedig önálló életre kelt a későbbiekben. Euszebiosz a „fríg eretnokség” tárgyalásának bevezetőjében már kész tényként közli, hogy a mozgalom hívei „Montanossal úgy dicsekedtek, mint Paraklétozzal” (HE 5.14). Hasonló módon érvel a negyedik századi Baszileosz is:

„A pepouzaiak [= montanisták] mármost nyilvánvalóan eretnekek: a Szentlélek káromlásának bűnébe estek (γὰρ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐβλασφήμησαν), mivel Montanosznak és Priszkillának szégyentelen módon a Paraklétozzal nevet adták (τοῦ παρακλήτου προσηγορίαν). Ha embereket akarnak isteníteni, elítélésre méltók, ha pedig a Szentlelket akarják lealacsonyítani azzal, hogy emberekkel állítják egy sorba, méltók az örök ítéletre, mert a Szentlélek káromlása megbocsáthatatlan.” (Ep 188.1, Erdő Péter ford.)

Ugyanígy Jeruzsálemi Kürillosz:

„Ugyancsak utalat tárgyai a frígek és Montanosz, aki ennek a bajnak a szerzője, és két próféta is, Maximilla és Priszkillilla. Ez a Montanosz valóban esztelen és őrző volt (egyébként nem mondott volna olyanokat, amiket mondott), azt merete kijelenteni, hogy ő a Szent Lélek (ἐτόλμησεν εἰπεῖν ἑαυτὸν τὸ ἅγιον Πνεῦμα), éppen ő, aki a legnyomorúságosabb volt, és tele volt mindenféle tisztátalansággal és feslettséggel.” (Catech. 16.8, Vanyó László ford.)

A negyedik századi egyházi írók java része előszeretettel ismételte a felfogást, miszerint a próféták közül egyik, vagy egyesek szerint mindegyikük megátalkodott módon a Szentháromság egyik vagy másik személyének kiáltotta ki magát,¹⁰¹ a 9. századi *Synodicon Vetus* pedig már a második század végén tartott ázsiai zsinatot is úgy ismerteti, mint amelyet avégre hívtak egybe, hogy a jelenlévő püspökök elutasítsák Montanoszt és Maximillát, akik „önmagukat a Szentléleknek nevezték” (καὶ πνεῦμα ἅγιον ἑαυτοῦς ἐπιφημίζοντας, *Syn. Vet.* 6 [HEINE: *Montanist Oracles*, #147]). Sőt, Baszileosz még azt is kiemeli, hogy ez a blaszfémikus értelmezés a montanisták keresztelési liturgiájába is utat talált magának, hiszen ők „az Atya, a Fiú és Montanosz vagy Priszkillilla nevében keresztelnek” (Ep. 188.1), azaz a harmadik isteni hüposztáziszt saját prófétájuk egyikének tulajdonították. Caesareai Firmilianus már a harmadik század harmincas éveiben hírt ad arról, hogy a fríg Ikóniumban tartott helyi zsinat (ca. 230-235) alkalmával az egybegyűlt püspökök éppen azért utasították el a montanista keresztséget, valamint az egyéb liturgikus szentségi cselekményeiket (pl.

¹⁰¹ Vö. Pseudo-Jeromos, *Haer.* 19 (in quibus Montanus paraclitum et Priscam et Maximillam prophetas deceptorum hominum uanissimus error obseruat, [LABRIOLLE: *Sources*, #206.]; Küroszi Theodorótosz, *Haer.* 3.2 (HEINE: *Montanist Oracles*, #136); Augustinus, *Agon.* 28.30 (HEINE: *Montanist Oracles*, #126); *Haer.* 26 (Heine: *Montanist Oracles*, #128); Ambrosiaster, *Comm. 2 Thess.* 5 (HEINE: *Montanist Oracles*, #91); Konstantinápolyi Timótheosz, *De iis qui ad ecclesiam accedunt* (HEINE: *Montanist Oracles*, #142); Konstantinápolyi Germanosz, *Ant.*, 4-5 (HEINE: *Montanist Oracles*, #145).

kézzrátételt), mivel helytelen módon vélekedtek a Szentlélekről. A kappadókiai püspök szerint, aki a Szentháromság egyik személyéről téves nézeteket vall, az a másik kettőről sem taníthat helyesen, ha pedig kifejezetten Montanosz követőiről van szó, akkor nyilvánvaló, hogy „ezekben az emberekben nem az igazság, hanem a tévedés lelke lakozott”, s mivel „az ő hamis prófétálásukat fogadták el Krisztus hitével szemben, azoknál nem lehet ott Krisztus” sem (*ap. Cyprianus, Ep. 75.7*, Szabó Ádám ford.). A numidiai Masculából származó egyik negyedik századi epigráfiai lelet sokáig alátámasztani látszott az ősi vádat, miszerint a montanisták valóban a Szentháromság harmadik személyeként fogadták el Montanoszt. A felirat szerint egy bizonyos Flavius Avus egy korábban tett esküjét vagy fogadalmát teljesítette be: „Flavius Abus, *domesticus*, az Atya, a Fiú, és Muntanus úr nevében, beváltotta ígéretét” (Grüll Tibor ford.).¹⁰² Csakhogy Tabbernee szerint szó sincs arról, hogy az epigráfia alátámasztaná a montanisták ellen felhozott ítéletet, hiszen Észak-Afrikában bevett szokás volt a mártírokat a *dominus/domina* névvel illetni, ahogyan a nevükre is eskü-fogadalmat tenni, így valószínűleg a szóban forgó Flavius Avus a 259. május 23-án mártírhalált halt Montanus nevére esküdve teljesítette be fogadalmát, a felirat pedig ennek a beteljesítésnek állított emléket.¹⁰³

Kevés okunk van tehát azt feltételezni, hogy ez a harmadik század kezdetétől közkeletű vélekedés bármiféle valóságallappal is rendelkezne. Eusebiosz forrásai nem utalnak arra, hogy a mozgalom követői bármelyik alapítót is isteni rangra emelték volna, Epiphaniusz forrása pedig – mint láthattuk –, saját hasznára kurtította meg Montanosz és Maximilla szavait. A ránk maradt eredeti montanista kijelentések azt sejtetik csupán, hogy a próféták önmagukra az istenség legitim szócsöveiként tekintettek, akik eksztatikus-passzív módon közvetítették a Lélek/Krisztus/Úr üzenetét (vö. *Pan. 48.4.1; 48.13.1*). A nagyegyházi ellenfelek azonban készséggel használták ezt a fajta – egyébiránt a Szentírás prófétai hagyományában ismert¹⁰⁴ – beszédmódot annak bizonyítására, hogy a próféták káromló módon önmagukat emelték isteni rangra.

¹⁰² „Flavius Abus domesticus in nomine Patris et Filii domini Muntani quod promisit complevit.” A feliratot lásd TABBERNEE: *Montanist Inscriptions*, #71.; GRÜLL: Ötven forrás, #2.1.2.; TREVETT (*Montanism*, 219) hitelesnek fogadja el a feliratot.

¹⁰³ Lásd TABBERNEE: *Montanist Inscriptions*, #71.; UŐ.: Montanism and the cult of the martyrs in Roman North Africa: reassessing the literary and epigraphic evidence, in MINCHIN, Elizabeth – JACKSON, Heather (eds.): *Text and the Material World: Essays in Honour of Graeme Clarke*, Uppsala, Astrom Editions, 2017, 299–313, 308–309.; UŐ.: “Will the Real Paraclete!,” 113–114.; UŐ.: *Fake Prophecy*, 383; UŐ.: Initiation/Baptism, 917–918.

¹⁰⁴ Aune megjegyzi, hogy az újszövetségi és apostoli korban ez a fajta prófétai beszédmód nem túlzottan elterjedt, de nem is példanélküli, ld. Jel 1,8; 21,5-8; Antiókhiai Ignác, *Phld. 7.1* – AUNE, David. E.: *Prophecy in Early Christianity and the Mediterranean World*, Grand Rapids, MI, William B. Eerdmans Publishing Company, 1983, 70–72, 313.

2.1.2.2 Montanizmus = monarchianizmus?

Hasonló mértékben vált vonatkoztatási ponttá Hippolütosz (*Ref.* 8.19, 10.26) és Pszeudo-Tertullianus megállapítása (*Adv. haer.* 7), miszerint a fővárosban *némely* montanista a Noétosz-féle eretnekséghez pártolt, csakhogy a későbbi források a vádat immár *minden* montanistára kiterjesztették Rómában és azon túl is.¹⁰⁵ Nem meglepő, hogy a modalista monarchianizmussal rokonítás java része a negyedik századból származik, abból a korból, amikor a Szentháromság személyeinek egymáshoz való viszonyát, egységét és különbözőségét az egyház nagy precizitással kívánta meghatározni és a niceai hit értelmében kimondott tételeket teljes erővel védelmezni. A negyedik századi röpirat, amely egy fiktív dialógust közöl egy „orthodox” és egy montanista hívő között,¹⁰⁶ éppen azért nevezi ψευδοπροφήτης-nek Montanoszt, mivel két kijelentése is a modalista tévelygéssel hozható összefüggésbe: „Én vagyok az Atya és én vagyok a Fiú és én vagyok a Paraklétoz” (Εγώ ειμι ὁ πατήρ καὶ ἐγώ ειμι ὁ υἱὸς καὶ ἐγώ ὁ παράκλητος] *Dial. Mont. et Orth.*, 13-14), „Én vagyok az Atya, és a Fiú és a Lélek” ([Εγώ ειμι καὶ ὁ πατήρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα] *Dial. Mont. et Orth.*, 30-31). Érdekes módon a kijelentések kapcsán elsősorban nem azt kéri számon montanista vitapartnerén a nagyegyházi szereplő, hogy miként nevezhette az álpróféta magát a Szentháromság valamely személyének, hanem miért mossa össze ilyen látványos módon a – a καὶ kötőszó használata ezt hívatott hangsúlyozni – három személyt egymással. Montanosz követőjének a szájába adja azokat a korban egyébiránt gyakran hivatkozott jánosi idézeteket, amelyekben Jézus az Atyával (Jn 10,30; 14,9-10) és a Paraklétozzal (Jn 14,18.23-26) való kölcsönös kapcsolatát fejezik ki, s így látszólag az egyetlen isteni természet meglétét hangsúlyozza a különbözőség rovására. „Isten természete szerint egy, *hüposztázis* szerint azonban Atya, valamint Fiú, valamint Lélek” – állítja a nagyegyházi képviselő, s ezzel az orthodox megfogalmazással egyet nem értő társát következőképpen heretikusként mutatja be. Didümosz *De Trinitate* műve, amely valószínűleg nagyban támaszkodik a *Dialogus* szövegére,¹⁰⁷ szintén a modalista tévelygéssel összefüggésben

¹⁰⁵ Például Jeromos, *Ep.* 41.3; Küroszi Theodorétosz, *Haer.* 3.1-2; Marius Mercator, *Nest.* 12.17 (LABRIOLLE: *Sources*, #160); Pelusiumi Isidorus, *Ep.* 1.67 (LABRIOLLE: *Sources*, #177)

¹⁰⁶ A *Dialogus* szerzője ismeretlen, de a benne foglalt teológiai témák miatt bizonyosan egy negyedik századi író, talán Didümosz tollából származik. Lásd bővebben: TABBERNEE: *Fake Prophecy*, 294–295.; MARONE, Paola: *Dialogue of a Montanist with an Orthodox*, in BERARDINO, Angelo Di et. al. (ed.): *Encyclopedia of Ancient Christianity*, Volume 1, A-E, Downers Grove, IL, IVP Academic, 2014, 706.; GRÜLL: *Ötven forrás*, 3.11.

¹⁰⁷ Didümosz *De Trinitate*-ja egyébiránt is több már meglévő teológiai írást használ fel anyagához, így nem meglepő, hogy a montanistákról szóló nézeteihez is a számára elérhető irodalomból tájékozódott, lásd HERON, Alisdair: *Some Sources Used in the De Trinitate* Ascribed to Didymus the Blind, in WILLIAMS, Rowan (ed.): *The Making of Orthodoxy: Essays in Honor of Henry Chadwick*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, 173–181, 173–174.; TABBERNEE: *Fake Prophecy*, 295.; LABRIOLLE (*Sources*, cvii–cviii) szerint pedig valószínűleg maga Didümosz lehet a *Dialogus* szerzője.

ítéli el a montanistákat, akik szerinte a Fiú-Istent a Paraklétoossal együtt egyetlen személynek tartják (*Trin.* 3. 18; vö 2.15; 3.23,38). Ezt alátámasztandó szintén idézi Montanoszt: „Én vagyok az Atya és a Fiú és a Paraklétoosz”; az ezeket a szavakat bevezető szövegrész („mivel Montanosz állította, [hogy ezt] mondta” [Μοντανὸς γὰρ, φησὶν, εἶπεν] *Trin.* 3.41.1) azonban valószínűleg arra utal, hogy az alexandriai teológus szerint Montanosz ezt a kifejezést Krisztus szavainak tarthatta.¹⁰⁸ Ezt a tételt alátámasztandó citálják a *Dialogus*ból már jól ismert jánosi *locus*okat saját tévelygésük alátámasztására.

Hogy a mozgalom *összes* követője hajlott a modalizmus elfogadására, olyan ítélet, amelyet bizonyítatlannak kell tartanunk. Abban nincs okunk kételkedni, hogy a harmadik század elején *némely* fővárosi montanista minden bizonnyal elfogadta a noétoszi monarchianizmust, azonban ez minden valószínűség szerint elszigetelt jelenség lehetett. Amint azt a kutatók többsége is megjegyzi, Tertullianus elkötelezett montanistaként hevesen szembehelyezkedett a Praxeász-féle modalista-patriszianista nézetekkel, ez pedig már alapjaiban vitathatóvá teszi, hogy a két irányzat összekapcsolódása a fővároson kívül is végbement volna.¹⁰⁹ Ahogy azt Didümosz és a *Dialogus* esetében is megjegyeztem, a későbbi montanistaellenes írások valójában több lényeges ponton is egymást másolják, így a prófécia elleni rágalmozások visszatérő volta tulajdonképpen nem bizonyíthatja azok valóság tartalmát. Noha nem zárható ki, hogy a későbbi évszázadokban is *lehettek* olyan montanisták, akik modalista nézeteket vallottak, viszont „hogy minden montanista monarchiánus lett volna, nem más, mint a Konstantin utáni orthodox képzelet szüleménye”.¹¹⁰

2.1.2.3 A Szentlélek és a Paraklétoosz megkülönböztetése?

Az ellenfelek által gyakran ismételt harmadik vád a montanisták szentháromságtani és pneumatológiai tévelygése ellen szorosán kötődik az eddig taglaltakhoz, és alapjaiban arra a helytelen értelmezésre irányult, miszerint a mozgalom követői különbséget tettek az apostolokban működő Szentlélek, valamint a prófétáikban működő Paraklétoosz között. Rómában Hippolütosz arra figyelmeztetett, hogy nagyobb ismeret birtokosainak vallották magukat azok, akik Montanoszban és a prófétanőkben a Paraklétooszt vélték megszólalni

¹⁰⁸ TABBERNEE: “Will the Real Paraclete!”, 107.

¹⁰⁹ SOYRES: *Montanism*, 68–75.; WRIGHT: Why Were the Montanists Condemned?, 17; PELIKAN, Jaroslav: *Montanism and Its Trinitarian Significance*, *CH* 25 (1956/2), 99–109, 102–104.; Uő.: *The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine*, Volume 1, *The Emergence of the Catholic Tradition (100–600)*, Chicago – London, The University of Chicago Press, 1975, 104–105.; BUONAIUTI, Ernesto: *Montanism and the Trinitarian Dogma*, *RTP* 17 (1929), 319–333.; TABBERNEE: *Fake Prophecy*, 377–379.; Uő.: “Will the Real Paraclete!”, 106–109.; TREVETT: *Montanism*, 216–219.

¹¹⁰ TABBERNEE: *Fake Prophecy*, 378.

(*Refutatio* 8.19; 10.25), Pszeudo-Tertullianus pedig elsőként emel vádat a montanisták ellen, akik „azt állítják, az apostolokban a Szent Lélek volt, nem a Paraklétosz” (*in apostolis quidem dicant Spiritum sanctum fuisse, paraclatum non fuisse, Adv. haer.* 7). Amennyiben a *Passio Perpetuae et Felicitatis* szerkesztője valóban kapcsolatba hozható a harmadik század eleji észak-afrikai montanizmussal, úgy az előszóban általa közre adott információk segíthetnek bennünket megérteni, mi is állhat valójában az említett vádak mögött:

Ha a hit Isten kegyelmét tanúsító régi példái (*uetera fidei exempla*) is az emberek épülését szolgálták, melyeket pontosan ezért is foglalták írásba, hogy olvasásukkal – mintegy a dolgok megjelenítésével – Istent is tiszteljék, az emberek is megerősödjenek, akkor miért ne íránk le mi is azokat az új példákat (*noua documenta*), melyek mindkét célnak megfelelnek? Vagy, mert ezek is egyszer majd régiek lesznek, s későbbi nemzedékeknek szükségük lesz rájuk, bár jelenükben még kisebb tekintélyt igényelhetnek maguknak, az ősiség előlegezett tisztelete miatt (*uenerationem antiquitatis*). Akik azonban az egy Szentlélek erejét bizonyos korszakokra korlátozzák, látni fogják, hogy nagyobbak kell tartani az újabb példákat, melyek az utolsó korszakban végsőknek rendeltettek a kegyelem túláradásának megfelelően. A végső napokban ugyanis, mondja az Úr, kiárasztok Lelkemből minden testre, és prófétálni fognak fiaik és leányaik; és kiárasztok Lelkemből szolgálóimra és szolgálóimra, és az ifjak látomásokat fognak látni, és az öregek álmokat álmodni majd [Jóel 2,28; ApCsel 2,17-18]. Így mi is, akik az egyformán megígért új próféciaát és látomásokat elismerjük és tiszteljük is (*prophetias ... et uisiones nouas pariter ... agnoscimus et honoramus*), és a Szentlélek többi erényeit, erőit az egyház eszközeinek tudjuk be. Nekik küldetett, hogy kiossza mindenkinek ugyanezeket az adományokat, ahogyan az Úr mindenkinek kiosztotta, szükségképpen elbeszéljük és Isten dicsőségére való felolvasásával megünnepeljük, nehogy kishitűségből vagy kétségbeesésből bárki is úgy tekintse, hogy az istenség kegyelme csupán a régiek körében volt meg (*apud ueteres tantum*), akár abban, hogy a tanúságtételre, akár abban, hogy a kinyilatkoztatásra méltattak, mert Isten mindig valóra váltja ígését, tanúságot a nem hívőknek, jótéteményül a hívőknek (*Pass. Perp.* 1.1-4, Vanyó László ford.)

A sorokból világosan kitűnik, hogy a redaktor egyik fő motivációja a Perpetua és társai hősi haláláról szóló beszámoló, valamint a börtönben általuk tapasztalt csodás jelenségek közreadásával nem más, mint egy, a karthágói keresztyén közösségben jelenlévő feszültség enyhítése, amely a szembenálló felek között az „ősiség” és az „újdomság” példáinak megítélésére vonatkozhatott.¹¹¹ Egyesek szemlátomást ódzkodtak attól, hogy ugyanolyan tekintélyt kölcsönözzenek bizonyos kortárs jelenségeknek – és e jelenségeket írásba foglaló írásoknak –, mint amelyet a régebbiek élveztek. Az „ősiség előlegezett tisztelete” a szerkesztő szerint szükségszerűen korlátozza a Szentlélek működését, sőt a kishitűség és a kétségbeesés hibájába kergeti azokat a hívőket, akik állandóan csak „hátrafelé tekintenek”. Az új próféciaát

¹¹¹ BUTLER: *New Prophecy & New Visions*, 58–61.; HEFFERNAN, Thomas J.: *The Passion of Perpetua and Felicity*, Oxford, Oxford University Press, 2012, 11–12.

és látomásokat elismerő és tisztelő keresztyének viszont – akikhez az ismeretlen szerző egyértelműen számítja magát – a jóeli eszkatológiai ígélet beteljesedését a saját korukban látják megvalósulni: az „újabb példák” jelenléte az egyházon belül egyértelműen bizonyítja számukra, hogy Isten jótéteménye az övéivel szemben változatlan, a Szentlélek erényei és adományai ugyanúgy adatnak a mában is, mint egykor.¹¹² Weinrich felhívja a figyelmünket arra, hogy kísértetiesen hasonlít a szerkesztő által megrajzolt karthágói konfliktus ahhoz, amit Irenaeus tapasztalt Rómában (esetleg Gaulban?), amelynek folytán egyesek a montanista entuziazmustól való tartózkodásukban túlzásba estek és a prófétai Lélek kurrens működését is tagadták (vö. *Adv. haer.* 3.11.9).¹¹³

Természetesen a jóeli ígélet bármiféle említése az újszövetségi és apostoli kor után értelemszerűen kötődött a Péter által a pünkösdi ünnepén lefektetett alapelvhez, mely szerint Isten ószövetségi ígérete valójában az egyház életében vált valóra.¹¹⁴ Jusztinosz ennek alapján állíthatta, hogy egyfelől a zsidóknak tett ígélet Krisztusban, mennybemenetele után pedig általa a keresztyén közösségben lett valósággá, ahol „mind férfiak, mind nők megkapták a karizmákat a Szentlélektől” (*Dial.* 87.6, 88.1, Ladocsi Gáspár ford.). Ugyanígy vélekedik Órigenész is, aki szerint az első pünkösdi valóban fordulópontot hozott a Lélek e világban történő működésében. Míg azelőtt „csak néhányan a nép közül érdemelték ki a Szentlélek adományát”, Krisztus mennybemenetele után azonban minden hívő számára adatik főként azért, hogy „szellemi módon” értelmezhessek az írásokat (*Princ.* 2.7.2, Somos Róbert ford.). Vannak ugyan, akik a Paraklétoszra hivatkozva lebecsülik a Szentlélek munkáját, és ennek eredményeként tiltják a házasságot vagy új típusú böjtöket vezetnek be, azonban az alexandriai teológus szavaiból kitűnik, hogy a Szentlélek elsődleges munkaterülete az egyház életében az isteni titkok interpretálása. Ezt már a tanítványok esete is jól példázza, akik csak a Lélek eljövetele után voltak képesek Krisztus teljes istenségét és a Szentháromság tanítását megérteni és bővebben kifejteni (*Princ.* 2.7.3). Ha a jóeli passzus ókeresztyén recepcióját és interpretációját megnézzük, arra lehetünk figyelmesek, hogy az óegyházi egzegéták szinte kivétel nélkül egy

¹¹² GONZALEZ, Eliezer: *The Fate of the Dead in Early Third Century North African Christianity: The Passion of Perpetua and Felicitas and Tertullian*, Tübingen, Mohr Siebeck, *STAC* 83, 2014, 22–25. Megjegyzendő, hogy Gonzalez szerint sem a mártírok, sem pedig a redaktor nem montanisták, inkább egy apokaliptikus közösség tagjai.

¹¹³ WEINRICH, William C.: *Spirit and Martyrdom, A Study of the Work of the Holy Spirit in Contexts of Persecution and Martyrdom in the New Testament and Early Christian Literature*, Washington, D. C., University Press of America, 1981, 235–236. Ugyanakkor Weinrich tagadja, hogy Perpetua és társai, valamint a *Passio* redaktora maguk montanisták lettek volna, viszont a karthágói krízist életre hívhatta a montanizmus megjelenése.

¹¹⁴ Lásd CONZELMANN, Hanz: *The Theology of St. Luke*, transl. BUSWELL, Geoffrey, Philadelphia, Fortress Press, 1961, 95kk.; BRUCE, F. F.: *The Acts of the Apostles, Greek Text with Introduction and Commentary*, Grand Rapids, MI, William B. Eerdmans Publishing Company, 1990³, 121kk.; DUNN, James D. G.: *The Acts of the Apostles*, Grand Rapids, MI, William B. Eerdmans Publishing Company, 1996, 28–29, 37.; TALBERT, Charles H.: *Reading Acts: A Literary and Theological Commentary on the Acts of the Apostles*, Macon, Smyth & Helwys, 2005, 7–8.

már lezárt és beteljesedett próféciát vélték felfedezni benne: Krisztus eljövételével és a keresztyén egyház „megalakulása” alkalmával az Isten által minden testnek megígért Szentlélek már *eljött*, és az apostolok, valamint a helyükbe lépő püspökök-presbiterek, később pedig a „hivatalos” egyházi teológusok és egzegéták által fejt ki hatását az egyház életében.¹¹⁵ Úgy tűnik azonban, hogy a montanisták nem voltak elégedettek ezzel az általános értelmezési kerettel, mivel saját megítélésük szerint az túlzottan korlátolt szerepet szánt a Szentlélek munkájának. A jánosi értelmezés szerint a Paraklétosz mindenre megtanítja majd a Krisztus-hívőket, sőt a teljes igazságra (εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾱσαν) vezeti el őket (Jn 14,26; 16,13), ez a nagyívű ígélet pedig sokkal tágabb megvalósulást igényelt a mozgalom követői számára, mint amelyet a nagyegyház magyarázata nyújtott. Azonban amint azt látni fogjuk, Tertullianus a mozgalom képviselőjeként egyáltalán nem tagadta, hogy a Lélek az első pünkösdi ünnepével ne adatott volna a tanítványoknak, mint ahogyan azt sem állította, hogy a montanista próféták által megnyilvánuló Paraklétosz *más* isteni személy lenne, mint akit az egyház kezdettől fogva az Atya ajándékeként kapott, ugyanakkor a *Pass. Perp.* szerkesztőjéhez hasonlóan, a Lélek kortárs próféciáinak ugyanolyan tekintélyt kölcsönzött a keresztyén életfolytatás orientációjában, mint a korábban keletkezett autoritatív írásoknak.

Az „ösiség” és „újdonság” megkülönböztetéséből adódó feszültség a negyedik századi beszámolók szerint mindvégig fennállt a katolikus és montanista hívek között. Az egyházi írók már rögzült formulaként idézik a montanisták meggyőződését, miszerint a Jézus által a tanítványoknak ígért Szentlélek/Paraklétosz nem az első pünkösdi alkalmával, hanem a montanista próféták második század végi feltűnésével adatott az egyház számára, illetően pedig Montanosz, Maximilla és Priszkillá prófétálásában a „teljes ismeret” birtokába kerültek. A *Dialogus* szerzője szerint a montanisták előszeretettel hivatkoztak Pálra azt alátámasztandó, hogy még az apostolok is meg voltak győződve afelől, hogy ők maguk is csak részleges ismeretet birtokolnak: „Mert töredékes az ismeretünk, és töredékes a prófétálásunk”, vallja meg az apostol, ez a rész szerint való ismeret pedig csak a teljesség (τὸ τέλειον) beköszöntével lesz egészé (*Dial. Mont. et Orth.* 1.1-7; vö. 1Kor 13,9-10). A montanista szerint „Montanosz, a Paraklétosz eljött és nekünk adta a teljességet” (ἔδωκεν ἡμῖν τὸ τέλειον, *Dial. Mont. et Orth.* 1.8), az orthodox egyházi azonban rámutat a montanista egzegézis és teológia helytelenségére, hiszen úgy tartja, hogy a Pál által várt „teljesség” valójában eszkatológiai távlatokban értelmezendő, azaz a „színről színre” látás állapotában adatik majd a hívőknek. Ugyanígy,

¹¹⁵ A szövegeket összegyűjtve lásd FERREIRO, Alberto (ed.): *Ancient Christian Commentary on Scripture: Old Testament*, Volume 14, *The Twelve Prophets*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2003, 73–79.

Montanosz követője elismeri ugyan, hogy az apostolok megkapták a „Lélek pecsétjét/zálogát” (ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος), azonban „nem bírták a Paraklétoz teljességét” (ἀλλ’ οὐ τὸ πλήρωμα τοῦ παρακλήτου εἶχον). A vitairat erősen propagandisztikus jellege ellenére is jól kivethető, hogy igazából a két résztvevő teljesen más aspektusból közelíti meg a Lélek egyházban való működésének területét: az orthodox végig általános teológiai síkon értelmezi a harmadik isteni személy munkáját, míg a montanista sokkal specifikusabban, Montanosz, Maximilla és Priszkilla próféciájára vonatkoztatva látja azt megvalósulni. A Lélek maga a pecsét, vallja az orthodox, aki az eljövendő dicsőség és reménység tételeit (romolthatatlan természet, örök élet, bölcsesség, megszentelődés, megváltás) garantálja a hívek számára. Mindezt a montanista nem tagadja, ugyanakkor kiemeli, hogy a Lélek igenis a teljesség felé vezeti a keresztyéneket, ez pedig nem pusztán az eszkaton távlatában, de temporálisan, a jelen korban is erőteljesen megvalósul. Shogren egyik tanulmánya az 1Kor 13,8-12-re vonatkozó összes óegyházi kommentárt és magyarázatot áttekintve jut arra a végkövetkeztetésre, hogy az apostol szóban forgó szavait nagy általánosságban véve valóban eszkatológikus módon értelmezték a nagyegyházi írók. Ennek egyik oka szerinte éppen a gnosztikus, montanista, valamint manicheista magyarázatok térnyeréséből adódik, amely irányzatok egyaránt a „teljes ismeret” birtokosainak kiáltották ki magukat, az „orthodox” írók pedig javarészt ezekkel polemizálva kívánták a szakaszt kifejezetten Krisztus visszajövetelével összekapcsolva értelmezni, s így gátat szabni a különféle „szabados” interpretációk újabb felbukkanásainak.¹¹⁶

¹¹⁶ SHOGEN, Gary Steven: How did They Suppose ‘The Perfect’ Would Come? 1 Corinthians 13.8-12 in *Patristic Exegesis, JPT* 15 (1999), 99–121.; A montanistaellenes beszámolók némelyike valóban együtt említi – és ítéli el – a montanistákat a manicheistákkal: Jeruzsálemi Kürillosz, *Catech.* 16.6-8; Ágoston, *Agon.* 28.30 (HEINE: *Montanist Oracles*, #126); *Faust.* 32.17 (HEINE: *Montanist Oracles*, #127); *Ep.* 118.12 (LABRIOLLE: *Sources*, #141); Szókratész Szkholasztikosz, *HE* 7.32.20; Jeromos, *Comm. Gal.* 2.2 [LABRIOLLE: *Sources*, #114]; Optatus, *Donat.* 1.9 [LABRIOLLE: *Sources*, #85]; Macarius Magnus, *Apocr.* 4.5 [LABRIOLLE: *Sources*, #135]; A Maniról szóló feljegyzések valóban említést tesznek arról, hogy „Jézus Krisztus apostola” mellett a „Paraklétoz” megnevezést is használta. van Oort azonban arra hívja fel a figyelmet, hogy ennek a megjelölésnek csak a manicheista rendszer mitológiai hátterén belül van értelme. Mani *nousza* elküldetett erre a földre és testben lakozott, ennek következményeként pedig elfelejtette küldetését, azonban a mennyei *alter ego*ja, a Σύζυγος eljött és kijelentések formájában emlékeztette őt eredeti missziójára. Mani tehát csakis a mennyei identitását hordozó egojára nézve nevezte magát Paraklétoznak, amely megkülönböztetés az ellenfelek számára nem volt teljesen egyértelmű – VAN OORT, Johannes: The Paraclete Mani as the Apostle of Jesus Christ and the Origins of a New Church, in HILHORST, A. (ed.): *The Apostolic Age in Patristic Thought*, Leiden – Boston, Brill, *VCSup* 70, 2004, 139–157, 153–156.; Talán a későbbi írók éppen azért ismételték hevesen, hogy Montanosz a Paraklétoznak kiáltotta ki magát, mivel valójában a manicheista értelmezést szem előtt tartva tekintettek a mozgalomra? Ágoston, aki egyértelmű rokonságot feltételez a két irányzat között (amelyek közül egyiknek tagja is volt!), szinte lehetetlen, hogy személyesen találkozott volna montanistákkal, ugyanis a negyedik század végi- és ötödik század eleji jelenlétük Észak-Afrikában legkevésbé sem kimutatható. Viszont a manicheusok annál nagyobb számmal voltak fellelhetők a térségben, így valószínűleg az ellenük érzett ellenszenv ugyanúgy sújtotta a montanistákat is, jóllehet a valóságban nem voltak jelen a térségben. Lásd FRENED, W. H. C.: The Gnostic-Manichean Tradition in North Africa, *JEH* 4 (1953), 13–26.; TABBERNEE: *Fake Prophecy*, 267–268.

Didümosz hasonló módon szögezi le, hogy a pünkösdkor Szentlélekkel megajándékozott apostolok már maguk is a Lélek teljességét kapták (*Trin.* 3.41.2), ugyanakkor még konkrétabb módon tagadni is véli az apostoli kor utáni prófétai működés legitimitását. Jézus beszélt arról, hogy prófétákat, bölcseket és írástudókat fog majd elküldeni, akik szenvedni fognak az ellenfelek keze alatt (vö. Mt 23,34), azonban az alexandriai szerint ez az ígélet nem másra, mint az apostolokra vonatkozik, akik a végső időkre vonatkozóan sok dolog felől jövendöltek és maguk is mártírhalált haltak (*Trin.* 3.41.3). Ezzel pedig nem pusztán a montanisták azon vélekedését támadja, hogy Montanoszban vagy a prófétanőkben a Paraklétosz teljessége jött el, de egyszersmind az apostoli kor utáni prófécia legitimitását is tagadja. Pszeudo-Athanasziosz ugyanígy használja a Lk 16,16-ot a montanisták ellen: „A törvény és a próféták Jánosig voltak”, ez pedig egyértelműen fölöslegessé teszi a Krisztus eljövetele utáni prófétai működést, mint ahogyan a király érkezését meghirdető követek – és üzenetük – is fölöslegessé válik akkor, ha a király *már* meglátogatta az adott várost (*Serm.* 10 [LABRIOLLE: *Sources*, #78]; vö. *Synops. Cant.* 16 [HEINE: *Montanist Oracles*, #124]).

Mindebből kitűnik tehát, hogy a későbbi évszázadokban a katolikusok és montanisták közötti vita természete a prófécia forrására vonatkozóan mit sem változott. A montanisták meg voltak győződve afelől, hogy a keresztyén kijelentés természeténél fogva dinamikus, azaz Istennek az egyházzal történő kommunikációja nem szorítható csupán a múltra, nem zárható egy korszak képviselői vagy az általuk szignózott iratok keretei közé, hanem az isteni Lélek továbbra is igényt tart arra, hogy iránymutatást adjon az egyház életét meghatározó kérdésekben. A mozgalom hívei számára ez az isteni hang az általuk igaz pneumatikus karizmával megáldottnak tekintett prófétáik személyében és a rajtuk keresztül közölt üzenetekben vált nyilvánvalóvá. Az „orthodox” egyházi férfiak és írók számára ez az értelmezés teljességgel nem pusztán azért bizonyult elfogadhatatlannak, mert *egyes* montanisták konkrétan heretikus nézeteket vallottak a Szentháromságról, de főként azért, mivel a Lélek elsődleges működését az egyház autoritatív szövegeit az *autoritással* bíró személyek magyarázatához kötötték, akik az első pünkösdi alkalmával a Paraklétosz által meglátogatott apostolok jogos utódaiként jártak el tisztségükben. A szembenálló felek saját teológiai hermeneutikájuk alátámasztására egyaránt a Szentírás adott passzusainak szabatos egzegézisét hívták segítségül, amelyben a jóeli eszkatológikus ígélet, a jánosi Paraklétosz-szövegek, valamint az 1Kor 13,9-10 helyes értelmezésének a kérdése állt. Az ellenfelek polémiájából csak töredékesen rekonstruálható montanista hangok nem teszik lehetővé számunkra, hogy teljes mértékben megérthessük, miként tekintettek Montanosz követői saját prófétáikra és pontosan miként is helyezték el a

Paraklétosz iránymutatásait saját teológiai rendszerükben, azonban a mozgalom első – voltaképp pedig ránkmaradt egyetlen – apológétája, Tertullianus írásainak behatóbb áttekintése éppen ezeknek a szürkefoltoknak a feltérképezésében nyújthat segítséget.

2.1.3 Tertullianus és a Paraklétosz szerepe a montanista próféciában

2.1.3.1 A montanista Tertullianus?

A latin nyelvű teológia úttörője, Quintus Septimius Florens Tertullianus (ca. 155-220) igencsak enigmatikus alakként vonult be a keresztyénség történetébe. Megítélése mind a mai napig ellentmondásos egyházi körökben, amelyet jól példáz XVI. Benedek rövid összefoglalója is, aki miután filozófiai és teológiai nagyságát ecseteli, keserűen állapítja meg, hogy a karthágói egyházatyából hiányzott „az egyházhoz tartozás egyszerűsége és alázata, gyengeségeinek elfogadása, másokkal és magával szembeni türelme”, amely végül az egyháztól való elszakadásához és tökéletességet kergető montanista eretnekséghez vezette.¹¹⁷ A feltételezés, miszerint Tertullianus formálisan is szakított a nagyegyházzal és saját montanista közösséget alakított Karthágóban, két későbbi, mára hiteltelenné tűnő ókori megjegyzésnek köszönhető. Jeromos úgy tudja, hogy a karthágói „presbiter” élete végén pártolt át Montanosz tanításához (*ad Montani dogma delapsus*), aminek következtében számos késői írását kifejezetten az „egyház ellen állította össze” (*Vir. ill.* 53). Ágoston a 420-as években írt hereziológiájában szintén arról tudósít, hogy Tertullianus a frígek szerinti eretnekséghez csatlakozott (*transiens ad Cataphrygas*), később azonban tőlük elszakadva saját összegyülekezéseket is tartott (*Haer.* 86). Tény, hogy az *Adversus Marcionem* – amelyet Barnes ca. 207/208-ra datál¹¹⁸ – megírásától kezdve a karthágói teológus írásai többször is kapcsolatba hozhatók a montanizmussal: olykor konkrétan hivatkozik Montanoszra, Maximillára és Priszkillára, vagy egyéb ismeretlen prófétai *logiára*, máskor név szerint megnevezi az „Új Próféciát”, vagy éppen a Paraklétosz kijelentéseire apellál saját nézeteit alátámasztandó.¹¹⁹ Ugyanígy az is tagadhatatlan, hogy a keresztyén erkölcs megannyi kérdésében élénk hadakozásba kezdett más egyháziakkal Karthágón belül, amelynek következtében erős határvonalat állított fel az ún. „*psychici*” és a

¹¹⁷ XVI. BENEDEK PÁPA: *Az egyházatyák, Római Szent Kelemtől Szent Ágostonig*, ford. KRÁNITZ Mihály, Budapest, Szent István Társulat, 2009, 51–56, 55.; Ugyanígy CSIA Lajos: *Montanismus, Tertullian, Cyprian és az ósrómai gyülekezet*, Budapest, Berea, IDE 5, 1921, 63–65.

¹¹⁸ BARNES, Timothy: *Tertullian, A Historical and Literary Study*, Oxford, Oxford University Press, 1971, 42kk.

¹¹⁹ Montanoszra történő utalás – *Prax.*, 1.5; *Jejun.*, 1.3, 12.4; Priszkillára – *Res.*, 11.; *Exh. cast.*, 10.5; *Prax.*, 1.5; *Jejun.*, 1.3; Maximillára – *Prax.* 1.5; *Jejun.*, 1.3.; Ismeretlen prófétai szólásokra történő utalásai – *An.*, 55.5; 58.8; Az „Új Prófécia” (*noua prophetia*) említése – *Marc.*, 3.24.4., 4.22.2., *Jejun.*, 1.3; A Paraklétoszra történő hivatkozás – *An.*, 55.5, 58.8; *Virg.*, 1.6; *Mon.*, 2.1,3.; Hogy mely kritériumok mentén sorolható Tertullianus egy-egy írása a „montansita” kategóriában, lásd BARNES: *Tertullian*, 43kk.; A dolgozatban Tertullianus műveinek magyar fordításait a következő gyűjteményből hozom, a főszövegben külön nem tüntetem fel a fordítót: VANYÓ László (szerk.): *Tertullianus művei*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓI* 12, 1986.

Paraklétosz autoritását elismerő „*pneumatici*” keresztyének között. Ugyanakkor hiba volna azt gondolni Jeromos és Ágoston megjegyzései alapján, hogy valaha is sor került Tertullianus és a nagyegyház közötti formális szakadásra. Egy nemzedékkel Tertullianus után Cyprianus, aki mindenféle skizmatikus törésvonalra rendkívül érzékeny volt, naponta olvasta elődje műveit, sőt *magister noster*-nek nevezte őt (vö. Jeromos, *Vir. ill.* 53). Ennek alapján elképzelhetetlennek tűnik, hogy Tertullianus élete során bármiféle nyílt szakadásra is sor került volna a montanisták és az „orthodox” keresztyének között, sokkal valószínűbb, hogy a Paraklétosz utasításait elfogadó hívek – talán éppen Tertullianus vezetésével – egyfajta *ecclesiola in ecclesia* módon működtek a tágabb egyházi közösségen belül. Ezt támasztja alá a *De anima* egyik megjegyzése is, amelyben a karthágói arról tudósít, hogy egy csodálatos kijelentésekkel és eksztatikus tapasztalásokkal megáldott *soror*, aki gyakran beszélgetett angyalokkal (*conuersatur cum angelis*) és az Úrral, a közös istentiszteleti összejövetelt követően maradt vissza, hogy az összejövedezés alkalmával kapott kijelentését tudtul adja egy kisebb körnek (*An.*, 9.4). Úgy tűnik tehát, hogy az egyébiránt entuziasztikus lelkeségtől nem mentes afrikai közeg minden további nélkül képes volt tolerálni a nálánál határozottabb hangon felszólaló *pneumatikus* közösséget, a közösen tartott liturgikus ünneplés után pedig nem nehezményezte különösebben a Paraklétosz hangját kereső kisebb csoportosulás összejöveteleit, így pedig a két csoport között – a meglévő feszültség ellenére sem – került sor nyilvános szakadásra.¹²⁰ Amennyiben hitelt adunk Ágoston (*Haer.* 86) és az ötödik század közepén a hippói püspök predestináció-elméletét támadó, egyébiránt névtelen Praedestinatus (1.86 [HEINE: *Montanist Oracles*, #138]) megjegyzéseinek, úgy elképzelhető, hogy Tertullianus halálát követően az észak-afrikai montanisták mégiscsak kiváltak a nagyegyházból és mesterük után tertullianistáknak (*Tertullianistae*) nevezték magukat.¹²¹

Tertullianus „montanista fordulatát” nem szabad szigorú értelemben vett „pálfordulásnak” tekinteni. A karthágói teológus ugyanis már 207/208 előtt is határozott és nonkonformista etikát propagált a helyi egyházban. Korábbi művei ugyanazt a megalkuvást nem tűrő lelkeséget tükrözik, mint amely a scilliumi vértanúban, vagy Perpetuában és társaiban is nagy lánggal égett. A „montanista fordulata” ilyen értelemben véve nem hozott radikális változást

¹²⁰ Vö. TREVETT: *Montanism*, 74–76.; WILHITE, David E.: The Spirit of Prophecy, Tertullian’s Pauline Pneumatology, in STILL – UŐ. (eds.): *Tertullian & Paul*, 45–71, 46–48.; POWELL, Douglas: Tertullianists and Cataphrygians, *VC* 29 (1975/1), 33–54, 38.

¹²¹ Vö. TABBERNEE: *Fake Prophecy*, 266–270.; LAMBERT, David: Augustine and the Praedestinatus: Heresy, Authority and Reception, in BRANDES, Wolfram – DEMANDT, Alexander – LEPPIN, Hartmut – VON MOLLENDORFF, Peter – KRASSER, Helmut (eds.): *Millenium, ahrbuch Zu Kultur Und Geschichte Des Ersten Jahrtausends N. Chr. / Yearbook on the Culture and History of the First Millennium C. E.* 5, Berlin, Walter de Gruyter, 2008, 147–162.

meggyőződésében vagy hangvételében, csupán egy újabb tekintélyforrással, a Paraklétosz hangjával, gazdagította érvelését, aki a keresztyén életfolytatás dilemmás helyzeteiben az eddig sokak számára népszerűbb, enyhébb lehetőségeket eltörölte, és a „jobb” (ezzel együtt pedig nehezebb) utat parancsolta a híveknek. Minden valószínűség szerint, ha a karthágói teológus soha nem találkozott volna a montanizmussal, etikájában egyébként is ugyanilyen tartalmú és intenzitású következtetésekre jutott volna.¹²²

Ugyan Knox szavai, melyek szerint mindaz, amit a mozgalomról tudhatunk, az az észak-afrikai tollából származnak,¹²³ túlzónak tűnnek, a montanizmus törekvéseinek, teológiájának és erkölcsi tanításának megrajzolásához elengedhetetlen forrást biztosítanak írásai. Ez pedig annak ellenére is igaznak bizonyul, hogy egyes nézetei (például eszkatológiája vagy a nők egyházi szerepvállalásának mértéke) szemlátomást köszönőviszonyban sincsenek a fríg montanizmus megállapításaival. Mindenesetre Tertullianus és a montanizmus Észak-Afrikában maradandó hatást fejtett ki az elkövetkezendő századokban: valójában a mozgalom radikális erkölcsisége és nonkonformista attitűdje utat készített a donatisták számos követeléseinek, akik elődjeikhez hasonlóan szintén a „folt és ránc nélküli” egyház ideálját kívánták megvalósítani a jelenben.¹²⁴

Jóval a montanizmushoz pártolása előtt Tertullianus már meggyőződésekkel felvette a harcot az általa eretnekségeknek bélyegzett irányzatok és képviselőik ellen. A ca. 203 körül keletkezett *De praescriptione haereticorum* című írása valójában már az összes olyan érvelést tartalmazza, amelyet a későbbiekben a valentiniánusokkal, markionitákkal, Hermogenész követőivel, valamint Praxeasszal szemben komponált különálló műveiben az adott „heterodox” csoport és teológiájuk cáfolatára alkalmaz majd. Tertullianus a kor hereziológusaival és apologétaival együtt meggyőződésekkel vallja, hogy az eretnekség valójában nem más, mint a hamis tanítás szándékos választása (*Praescr.* 4.3), amelyet erősen befolyásol valamilyen „pogány” filozófia tudatos vegyítése a keresztyén üzenettel (5.3-5). Az eretnekek állandóan keresik a Krisztus jobb megértését (8.1), sőt, helytelen következtetéseik alátámasztására megrögzötten használják a szent iratokat: „hozzáfűzésekkel és kihagyásokkal összezavarva a maguk rendszeréhez alkalmazzák őket” és így „a miénkkel ellenkező magyarázatokat találnak ki” (17.2). Az íratlan,

¹²² SALMON: Montanus, 943.

¹²³ KNOX: *Enthusiasm*, 25.

¹²⁴ FRENĐ, W. H. C.: *The Donatist Church, A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford, Clarendon Press, 1952, 116–124.; FÜSTI-MOLNÁR, Szilveszter: *Ecclesia sine macula et ruga: Donatist Factors among the Ecclesiological Challenges for the Reformed Church of Hungary especially after 1989/90*, Sárospatak, Sárospatak Reformed Theological Academy, 2008, 28–34.

szóbeli, titkos *παράδοσις*-ra hivatkozva állítják, hogy saját tanításuk csupán kifejtése annak, amit az apostolok maguk nem tudhattak, vagy ha tudtak is, azt nem közölték követőikkel (22.2). Vehemensen veti a szemükre: azok előtt az apostolok előtt semmi nem maradhatott rejtve, akik a pünkösdi alkalmával megkapták azt a Parakléoszt, aki Jézus ígérete szerint minden igazságra elvezeti majd őket (22.7-8). Szabatos retorikával megkonstruált érveléseiben hitet tesz az *apostolica successio* (32.1-5) és a *regula fidei* (13.1-4) tévedhetetlensége mellett, melynek értelmében az igaz tanítás és szentírásmagyarázat garanciája a Krisztus által az apostolokra, rajtuk keresztül pedig az egyházra hagyományozott doktrinális és szervezeti kontinuitás.¹²⁵ Hiába állítják az eretnekek, hogy az egyházban rajtuk keresztül nyilvánított ki az igazság, Tertullianus csak ócska utáztatnak látja ezeket a tévtanítókat, hiszen „a valóság minden vonatkozásban megelőzi a képet, a hasonmás az igazi után következik” (29.2). Ők a hamis próféták, hamis igehirdetők, akik a báránybőrbe bújva (4.1-7), de valójában az ördög eszközeiként (40.1) behatolnak az egyházba csak azért, hogy megtévesszék a gyengehitűeket (42.1-2; vö. 2.6). Nem pusztán tanításuk, de ebből fakadóan keresztyén életvitelük is csapnivaló, léha, földies (41.1), ellenben a „katolikus” egyházban szigorúbb fegyelem érvényesül, amely szintén az igazság bizonyításához járul hozzá (43.3, 44.1).

E korai műve és eretnekellenes érvelésrendszere már csak azért is izgalmas kiindulópont Tertullianus montanista apológiáinak vizsgálatában, mivel a mozgalommal történő megismerkedését követően voltaképpen ezekre az általa kidolgozott vádakra kellett neki és Montanosz egyéb követőinek a nevében is felelnie Karthágóban. Kiváló retorikai képességei azonban kétségkívül felvértezték azzal a meggyőző erővel, amely a legszorultabb helyzetekben is képes volt önmaga és társai felmentését bizonyítani az ellenfelek rágalmaival szemben. Dunn rámutat arra, hogy a karthágói egyházi író fennmaradt harmincegy művét az a mindent átható vágy egyesíti, hogy az éppen aktuális olvasót (vagy hallgatót) meggyőzze saját igazáról, ennek eléréseért pedig *minden* létező érvet és eszközt bevet.¹²⁶ Így történhetett meg az, hogy *ca.* 207 után a korábban általa lefektetett eretnekellenes érvrendszert nem érzi, hogy alkalmazni lehetne a montanistákra, sőt, ő maga lendült ellentámadásba azt bizonyítandó, hogy valójában a montanistaellenes nagyegyháziak értelmezik rosszul az írásokat, míg a Parakléosz hangját

¹²⁵ DUNN, Geoffrey D.: Tertullian's Scriptural Exegesis in *de praescriptione haereticorum*, *JECS* 14 (2006/2), 141–155.

¹²⁶ DUNN, Geoffrey D.: Tertullian, in ESLER, Philip F. (ed.): *The Early Christian World*, London – New York, Routledge, 2017², 959–975, 962–963.; Uő.: *Tertullian*, London – New York, Routledge, 2004, 17–20.; Uő.: *Tertullian's Adversus Iudaeos*, Washington, D. C., The Catholic University of America Press, *PMS* 19, 2008, 38–43.; Vö. CAMPENHAUSEN, Hans von: Tertullian, in Uő.: *The Fathers of the Church*, trans. HOFFMAN, Manfred, Peabody, Hendrickson, 1963, 4–35.

követők tekinthetők az egyház hű képviselőinek. Tertullianust tehát nem volt könnyű sarokba szorítani vagy saját fegyvereit ellene használni. Ha a Paraklétoszról és a montanista prófécia védelméről volt szó, nem habozott akár saját korábbi szempontjaival szembe menve is érvelni a mozgalom és üzenete orthodoxiája mellett.

2.1.3.2 A Paraklétosz és a disciplina kérdése

Tertullianus a *Pass. Perp.* szerkesztőjéhez hasonlóan evidenciaként könyveli el, hogy a Szentlélek különféle megnyilvánulásai Isten kegyelmes és folytatólagos jelenlétének bizonyítékai az egyház életében. Egy helyütt éppen azért marasztalja el Marikont és tévtanításának híveit, mivel képtelenek speciális, „Lélektől jövő revelációkra” apellálni, míg ő maga könnyűszerrel fel tud mutatni saját körében ilyen pneumatikus megnyilvánulásokat, amelyek „a Teremtő szabályaival, intézkedéseivel és fegyelmeivel egybehangzóan” történnek (*Marc.* 5.8.12; vö. *Praesrc.* 30.11). Az észak-afrikai kontextusban ez semmiféle újszerű meggyőződést nem jelentett: az álmokat, látomásokat és egyéb – saját szemléletünk szerint – „természetfelettinek” ható, direkt revelációkat az elkövetkező évtizedekben, sőt évszázadokban nagy becsben tartották az „orthodox” közösség képviselői is a térségben, azokat Isten jól bevett csatornáiként értelmezték, amelyeken keresztül speciális körülmények között kommunikált az emberekkel.¹²⁷ Csakhogy Tertullianus és a montanizmus karthágói ellenzői csakúgy mint Ázsiában vagy a fővárosban, *par excellence* nem a prófécia legitimitását kérdőjelezték meg az

¹²⁷ Vö. Cyprianus, *Ep.* 39.1.2, ahol Celerinus pappá avatását az „isteni kegyelem” megvalósulásának tartja: „Ő [ti. Celerinus] habozott, hogy elfogadja-e, de maga az egyházközösség bízta és buzdította, ráadásul egy éjszakai látomás is intette, hogy ne utasítsa vissza”; Uő., *Mort.* 19 (*ÓI* 15, 293); Számos afrikai mártírkta is megőrökíti a látomások fontosságát a bebörtönzött hitvallók életében – *Pass. Montan.* 3.4; 5.1; 7-8; 11.1-7; 21.2-12 (*ÓI* 7, 174–175); *Pass. Marian.* 6.6-8.11 (*ÓI* 7, 167–170); *Pass. Is.* 8-9 (donatista mártírok, szenvedésük aktája in MAIER, Jean-Louis [ed.]: *Le dossier du donatisme*, Teil 1, *Des origines à la mort de Constance II (303–361)*, Berlin, De Gruyter, *TU* 134, 1987, 256–274.). Jeromos tudósítása szerint Lactantius tanítómestere és az *Adversus nationes* szerzője, a siccai filozófus-rétor Arnobius szintén *per visionem* lett a keresztyénség heves ellenzőjéből annak támogatójává. Arnobius álom általi „hirtelen” megtérését többen kétségbevonták annak alapján, hogy az *Adversus nationes*ben egyébiránt elég elmarasztalóan szól az álmokról, azonban alapvetően itt a pogány álmokat pellengérez ki – lásd ehhez bővebben Simmons tanulmányait SIMMONS, Michael Bland: *Arnobius of Sicca: Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian*, Oxford, Clarendon Press, 1995, 117–122, 119.; Uő.: *The Function of Oracles in the Pagan-Christian Conflict during the Age of Diocletian: The Case of Arnobius and Porphyry*, in LIVINGSTONE, Elizabeth A (ed.): *StPatr.* 31, Leuven, Peeters, 1997, 349–356.; Ugyanő azt is kimutatta, hogy az észak-afrikai keresztyénség a helyi nemzeti vallásos érzületre építve volt nyitott a látomásokra és próféciaakra, amelyeket a föníciai időktől kezdve a lakosság egyértelműnek tartott – SIMMONS, Michael Bland: *Universal Salvation in Late Antiquity: Porphyry of Tyre and the Pagan-Christian Debate*, Oxford, Oxford University Press, 2015, 58.; Ugyanígy gondolhatunk Mónika álmaira-látomásaira (*Conf.* 3.11.1-2; 6.1.1), amelyek valóban prófétai színben tüntetik fel Ágoston édesanyját – SÁGHY Marianne: *Monica álma Szent Ágoston Vallomásaiban*, in Uő.: *Földi és égi szeretet: Tanulmányok Szent Ágoston Vallomásairól*, Budapest, Kairosz, *CM* 20, 2019, 59–76.; A vízióknak és különleges, privát kijelentéseknek a donatizmusban betöltött szerepe vitatott, Dossey némely donatista *sanctimoniales*-ről szóló negyedik századi beszámolóról egyértelműen azt állítja, hogy azok kifejezetten kvázi-prófétai funkciót tulajdonítottak a szüzességet „hivatásszerűen” gyakorló nőknek – DOSSEY, Leslie: *Peasant and Empire in Christian North Africa*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, *TCH* 47, 2010, 191–192, 289, 118. lj.

egyház életében – bár tekintélyének mértékéről folytak viták –, hanem Montanosz, Maximilla és Priszkilla újszerűnek ható és annak egyetemes érvényt tulajdonító kijelentései váltottak ki gyanút bennük. Amennyiben szemrevételezzük Tertullianus későbbi írásait, úgy kitűnik előttünk, hogy kevés kivételtől eltekintve a montanista prófécia erkölcsi – a saját szóhasználatában a keresztyén fegyelmet, a *disciplina*-t érintő – üzenetei kerültek a mozgalom követői és a nagyegyházi hívek közötti viták előterébe. „Mi van akkor, ha ezt [a Paraklétosz egyik kijelentését] egy hamispróféta szellem (*pseudopropheticus spiritus*) jelentette ki?” – kérdezi direkt módon egyik vitatársa Tertullianustól (*Pud.* 21.8). Hasonló módon a „Sátán sugallatával” (*Spiritus diaboli est*) azonosította a próféták kijelentéseinek forrását a „pszichikus” ellenfele (*Jejun.* 11.4). A karthágói teológus egyértelműen látja, hogy az ellenzők legfőbb érve a profetikus mozgalommal szemben éppen abban áll, hogy a Paraklétoszra történő hivatkozással bármiféle új tanítást és gyakorlatot szentesíteni lehet: „Tehát – mondod – ennek az érvelésnek az alapján bármilyen új és terhes dolgot a Paraklétosznak lehet tulajdonítani, még akkor is, ha éppen az ellenkező Szellemtől származik” (*Mon.* 2.3). Tertullianus tisztában volt vele, hogy a szigorú erkölcsi mércéket támasztó prófétai megnyilatkozások nem aratnak osztatlan sikert a „pszichikusok” körében, azonban ez az általa lanyhaságnak tartott hozzáállás szerinte nem indokolja azt, hogy ördögi behatással vádolják a mozgalom szószólóit. Amennyiben valóban a Sátán állna a próféták kijelentései mögött, úgy elsősorban az igaz tanítást hamisítanák meg, majd pedig a keresztyén életvitel kérdéseiben vezetnék félre a híveket. A Paraklétosz hangján szóló prófécia teológiája azonban Tertullianus szerint semmiféle heterodox elemet nem tartalmaz, sőt, tanításával Krisztust dicsőíti, következésképp pedig az etikai *novum*okat sem lehet a Sátán sugalmazásából eredő kijelentéseknek tekinteni:

„... az ellentétes Szellem az eltérő tanításból (*ex diversitate praedicationis*) tűnik ki, először a hitszabályt hamisítja meg, tehát a fegyelmi rendet is meghazudtolja, mert ami fokozatilag első, előljár annak romlása is, azaz a hité, mely megelőzi a fegyelmet; bárki szükségképpen először Istenről tanít tévesen, azután a rendelkezések tekintetében. A Paraklétosznak azonban sok tanítanivalója van, amit ráruházott az Úr, saját elhatározása szerint. Először Krisztust tanúsítja, akit hiszünk – a Teremtő egész rendjével meg is dicsőíti őt, őrá emlékeztet. Az alapvetőeknek elismert szabályokból (*de principali regula*) számos fegyelmi szabályt (*regula multa ... disciplinarum*) nyilatkozott ki, hitelesíti azokat az igehirdetés sértetlenségével. Noha a szabályok újak, mert most lettek kinyilatkoztatva, noha nehezek, mert most sem tudják elviselni, mégsem más Krisztushoz tartoznak, mint aki azt mondta, hogy sok mondanivalója volna, amit majd a Paraklétosz fog megtanítani.” (*Mon.* 2.3-4)

A montanista erkölcsi normák újak tehát, azonban ez nem jelenti azt, hogy ne lennének isteni eredetűek: a Paraklétosz kijelentései szorosan kötődnek ugyanis Krisztushoz, aki maga ruházta

rá a folytatólagos tanítás szolgálatát (vö. Jn 16,13-14), emellett pedig a montanista rendelkezések pusztán az „alapvetőeknek elismert szabályokból” (*de principali regula*) kiindulva fogalmazznak meg újabb tételeket. A montanista böjt például a maga hosszabbra nyújtott stációival, xerophágiájával vagy kötelező extra böjtidejével egyáltalán nem újszerű, hiszen mind a természet példái (*Jejun.* 6.1-6), mind pedig az ószövetségi alakok életéből vett epizódok (pl. 7.6-7; 8.4; 9.4; 10.9-13) is arról győzhetik meg a hívőt, hogy a hosszú és gyakori böjt tartása az ember hasznára van. Tertullianus tehát nem lát újdonságot a Paraklétosz böjtre vonatkozó rendelkezéseiben, legalábbis szerinte semmi olyat nem követel a kortárs keresztyénektől, amely precedens nélkül állna a szent iratokban.

Ugyanezen elbírálás alá esik a szüzek fátylazásának a kérdése is, amelyet a karthágói montanisták a Paraklétoszra hivatkozva írtak elő.¹²⁸ A nagyegyháziak hivatkoztak ugyan az apostol intése (1 Kor 11,5-15) és az egyházi tradíció alapján arra, hogy csak a férjezett asszonyoknak kötelező elfedni fejüket az istentisztelet alkalmával, Tertullianus hibásnak véli érvelésüket: egyfelől egyes apostoli alapítású gyülekezetekben, példának okán Korinthusban, a szüzek mind a mai napig fátylazzák magukat (*Virg.* 2.1-2; 8.8), másrészt Pál csupán általánosságban „asszonyról” (*mulier*, γυνή) beszél a szóban forgó helyen, így pedig *minden* nőt (szüzet, özvegyet, férjezettet) érint a parancs (4.1-8). Egyébként is: Krisztus nem szokás, hanem igazság, szögezi le már rögtön a *Virg.* elején, ha pedig a benne kijelentett igazság örökkévaló, akkor a Paraklétosz üzenete, amely kötelezővé teszi a szüzek fátylazását, nem tekinthető újdonságnak, hiszen áttételesen a Krisztus örökkévaló igazságából eredeztethető, így pedig szükségszerűen a szokások fölé kerekedik (1.3). Amennyiben ez nem győzné meg egyházi ellenfeleit, a Paraklétosz egyik nőtestvér (*soror nostra*) általi kijelentése, amely még a fátyol nyaktól ágyéig tartó hosszát is megszabja,¹²⁹ minden kétséget kizár arra nézve, hogy melyik gyakorlat tekinthető orthopraxisnak (17.6).

A szigorú monogámia, azaz a házastárs halála utáni újraházasodás tiltása szintén olyan kérdésnek bizonyult, amelyben a Paraklétosz egyértelmű utasítással látta el a montanistákat. Tertullianus a *Mon.*-ban kényes egyensúlyt kíván teremteni a markioniták és a pszichikusok

¹²⁸ A *Virg.* beható retorikai elemzését lásd DUNN, Geoffrey D.: Rhetoric and Tertullian's *De virginibus velandis*, *VC* 59 (2005/1), 1–30.; Vö. TABBERNEE: *Fake Prophecy*, 153–154.

¹²⁹ „Elegáns nyak, és méltán fedetlen! Jó lenne, ha fejtől egészen ágyéig levetkőznél, nehogy ne váljon javadra nyakadnak ily módon való fedetlenül hagyása!”, *ap. Virg.* 17.6; Tabbernee *ipissima verba* autentikus montanista kijelentésnek tartja, amelyet valószínűleg a karthágói montanista *ecclesiola* egyik meg nem nevezett próféta-ője adhatott közre – TABBERNEE, William: The Montanist Oracles Reexamined, in EISEN, Ute E. – MADER, Heidrun E. (eds.): *Talking God in Society: Multidisciplinary (Re)constructions of Ancient (Con)texts, Festschrift for Peter Lampe*, Volume 2, *Hermeneuein in Global Contexts: Past and Present*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, *NTOA* 120/2, 2020, 317–343, 328.

gyakorlata között: „amazok egyszer se, ezek pedig nem egyszer házasodnak” – hangzik a summás összegzés (1.1). A Paraklétosz nem tiltja a házasságot, szögezi le határozottan a karthágói, azonban még ha így tenne is, akkor sem lehetne újdonsággal vádolni, hiszen Krisztus és Pál is a szüziesség ideálját állította a hívek elé (3.1-2), azonban a test gyengeségével számolva szigorúan elrendeli, hogy csakis egyszer házasuljon a hívő ember. Az állatvilág példája szintén a monogámiát állítja elénk: Nőé bárkájába is csupán egy-egy hím és nőtény léphetett be (4.8; vö. 1Móz 6,19-20; 7,2). Ugyanígy Isten csak egyetlen nőt teremtett Ádámnak (4.2; vö. 1Móz 2,18), mint ahogyan Krisztusnak is csak egyetlen mennyasszonya van, az Egyház (5.7; vö. Ef 5,32), nem is beszélve a számtalan pogány kultusról, amelyben a szakrális személyzet nagyobb önmegtartóztatást gyakorol, mint egynémely keresztyén (17.1-5). A „spirituális” keresztyének, akik a pszichikusokkal ellentétben elfogadják Isten Lelkét (1.3,5) nem tartják újdonságnak a Paraklétosz kijelentéseit (2.1), sőt, amikor készségesen engednek az egyszeri házasság parancsának, valójában a *restauratio in Christo* részeseivé válnak, amelynek folytán Krisztus a paradicsomi állapotba és erkölcsiségbe vezeti vissza a bukott embert (5.4-7).

Az üldözés idején a montanizmus hasonlóképpen nonkonformista üzenettel állt elő azon keresztyénekkal szemben, akik szentírási igékre (pl. Mt 10,23; *Fug.* 6.1), apostoli példákra (pl. Pálra, 6.9; vö. ApCsel 9,25) vagy a test gyengeségeire, esetleg a félelemre (7.3) apellálva döntöttek a menekülés mellett. Tertullianus rámutat arra, hogy a Paraklétosz egyértelműen fogalmaz az egyik próféta szájánál: „Ne akarjatok ágyban meghalni, sem végelgyengülésben, ne kívánjátok, hogy bágyadt lázban végezzétek életeteket, hanem a tanúságtételben (*in martyriis*), hogy megdicsőüljön, aki szenvedett értetek” (9.4). Ahogy az eddigiekben, úgy most sem jelent ki semmi olyat, amely egyébként ne lenne igazolható a Szentírásból. Igaz ugyan, hogy Krisztus az apostoloknak megengedte a menekülést (Mt 10,23), azonban ez csak időleges lehetőség volt (6.11), amely egyébként is pusztán „az evangélium előrehaladása miatt” léphetett életbe, hiszen az első júdeai üldözések következményeként jutott el Krisztus üzenete a többi néphez (6.5). Pál elrendelte ugyan a gyengék támogatását (vö. Róm 15,1), azonban szinte lehetetlen, hogy ezzel a menekülésre buzdította volna a keresztyéneket, már csak azért sem, mivel ő maga is vállalta a bebörtönzést (9.1-2; 6.9-10). „Emiatt szükséges a Paraklétosz, aki elvezet minden igazságra”, zárja érvelését Tertullianus, mert „akik megkapták, nem ismerik az üldözés előli menekülést, sem maguk pénz általi kiváltását” (14.3).

A montanizmus üzenetének tárgyalásánál bővebben is visszatérek még a konkrét erkölcsi üzenetek kifejtésére, mindebből azonban nyilvánvalóvá vált, hogy Tertullianus szerint a montanista próféciában a Paraklétosz elsősorban a saját kora égető és sokat vitatott erkölcsi

kérdéseiben fogalmazott meg egyértelmű iránymutatást a hívek számára. A Paraklétosz keresztyén életvitelt érintő, kényelmetlennek ható kijelentései csakis azon „pszichikusok” számára hatnak újszerűnek, akik a gyengébb ellenállás felé hajlanak és az egyházi szokások, valamint egyes szentírási textusok citálása mögé bújva akarnak könnyebb életvitelt folytatni az egyházban. Ezzel ellentétben, a Paraklétosz nem megy szembe Krisztus és az apostolok tanításával, sokkal inkább „a minden igazságra elvezető tanítóként” (vö. Jn 16,13) azért küldetett, hogy „irányítsa a fegyelmet (*disciplina*), hogy az írások értelme feltáruljon, hogy a gondolkodásmód helyreálljon” (*Virg.* 1.8). A kényes erkölcsi dilemmákban határozott és szilárd állásfoglalást hirdetett, amelyet minden keresztyénnek teljesítenie kellett.

2.1.3.3 Az isteni kijelentés és a történelem periodizálása

Hogy a Paraklétosz etikai imperatívuszait még elfogadhatóbbá tegye kortársai számára, Tertullianus egy sajátos kijelentésfelfogást is magáévá tett műveiben, amelynek következetes alkalmazása megengedte számára, hogy a Szentírásban fellelhető, látszólag a montanizmus erkölcsi üzeneténél enyhébb példával szolgáló eseteket – és az ezekre történő hivatkozásokat – irrelevánsnak tekinthesse. Meggyőződésesen vallotta, hogy a hit szabálya örök, állandó és mindenkire egyaránt érvényes (*Virg.* 1.4; *Prax.* 2.1-2; *Praescr.* 13.1-4), azonban szerinte nem így van ez az erkölccsel kapcsolatban. Már az *Adversus Iudaeos*-ban tetten érhető azon diszpenzacionalista meggyőződése, hogy a régi törvény, amelyet kezdetben Isten Ádámnak, majd Mózesnek adott, Krisztusban végérvényesen betöltetett: „az a régi törvény már megszűnt, viszont a megígért új törvény most már érvényben van” (6.2, Pap Levente ford.).¹³⁰ Későbbi írásaiban azonban még kidogozottabb formában jelenik meg a régi és újabb törvény érvényességére vonatkozó korszakolás, vagy Nasrallah szavaival, a történelem periodizációjának (*periodization of history*) koncepciója.¹³¹ „Mindennek megvan a maga ideje”, idézi kétszer is a Prédikátort (*Mon.* 3.10; *Virg.* 1.8; vö. Préd 3,1), ez a kijelentés pedig kiindulóponttá vált számára, hogy bizonyítsa, Isten a történelem során számos alkalommal újabb és újabb erkölcsi iránymutatásokat fogalmazott meg az ember számára, amelyek úgy

¹³⁰ PAP Levente (szerk., ford.): *Tertullianus A zsidók ellen*, Kolozsvár, Erdélyi Múzeum-Egyesület, 2017.; Tertullianus természetesen nem elsőként fogalmazta meg a zsidó törvény „érvénytelenségét” a keresztyénekre nézve, lásd Jusztinosz, *Dial.* 11.2: „Most tehát, ahogy már olvastad, Trifón, hogy eljött a legtökéletesebb törvény, a legsajátosabb szövetség mindenkivel, és ezt most már minden embernek meg kell tartania, akik Istentől el akarják nyerni az örökséget. A Hórebnél kihirdetett törvény már elévült és csak a tiétek, ez pedig egyszerűen mindenkié. Ha pedig törvényt hoznak a másik törvény ellenére, akkor az előbbi érvényét veszti”. A dialógus 11-31 részei ezt az alaptételt tárgyalják. Ehhez lásd bővebben STYLIANOPOULOS, Theodore G.: *Justin Martyr and the Mosaic Law*, Missoula, Society of Biblical Literature and Scholars Press, 1975.

¹³¹ NASRALLAH: “*An Ecstasy of Folly*”, 148–153.

vezetik egyre inkább a tökéletesebb igazságosság felé az Isten népét, ahogyan a mag a sarjadás és növekedés folytán gyümölcstermő fává lesz:¹³²

„Figyeld meg a teremtményt, amint fokozatosan jut el a terméshozatalig: először ott van a mag, a magból sarjad a bokor, és a bokrocskából fa lesz, majd az ágak és a lombzat megerősödik, s kibontakozik a fa teljes fogalma, aztán rügyek fakadnak és a rügyekből virág nyílik, a virágból pedig előbukkan a gyümölcs, az is először nyers és néha csúf, apránként korát követve nevelődik szelid illatossá. Ugyanígy az igazságosság (*iustitia*) is – hiszen a teremtmény és az igazságosság Istene ugyanaz – először a kezdetekben (*in rudimentis*) volt meg, az Istent félő természetben, azután a törvény és a próféták által eljutott a gyermekkorba (*in infantiam*), innen az evangélium által felbuzgott az ifjúkorba (*in iuventutem*), most a Paraklétosz által megnyugszik az érett korban (*in maturitatem*).” (*Virg.* 1.9-10)

A böjtölés és étkezés kontextusában világosan látszik Istennek ez a fokozatos vezetése. Az *in rudimentis* vegetarianizmus (vö. 1Móz 1,29) után, Isten Nóénak mindenféle állat fogyasztását megengedte (vö. 1Móz 9,2), azonban ezt a fajta szabadságot csak azért biztosította az ember számára, „hogy többet követelhesen meg” (*Jejun.* 4.1-4). A mózesi törvény adásával „az ember helyreállítása kezdetét vehette”, hiszen a különféle étkezi tilalmak bevezetésével Isten már elkezdte megregulázni népét és felkészítette őket a böjt szokásának tartására (5.1). A tökéletes igazságosság felé vezető út következő állomásaként aztán Krisztus már „nem a jóllakottakat, hanem az éhezőket és szomjazókat mondotta boldognak” (vö. Mt 5,6), ugyanígy az apostol is – aki ugyan a gyengébbeknek megengedte még a bálványáldozati hús evését is (vö. 1Kor 8,8) – határozottan kijelentette, hogy „Isten országa nem étel és nem ital” (*Jejun.* 15.3-7). Most, *in maturitatem* a Paraklétosz a montanista böjti előírásokkal a spirituális fegyelem (*spiritualis disciplina*) eszközlőjeként teljesíti be az isteni igazságosságot e téren (1.1-5). Ugyanez a séma bontakozik ki házasság-etikájában is. Tertullianus szerint a nagyegyháziak előszeretettel hivatkoztak a második és azt követő házasság(ok) legitimálása végett az ószövetségi pátriárkákra, akik nem csak poligámok voltak, de még ágyasokkal is rendelkeztek (*Ux.* 1.2.2; *Mon.* 6.1-9). Tertullianus szerint azonban ezt a fajta szabadosságot Isten a törvény által megfékezte (*Mon.* 7), Krisztus pedig még inkább radikalizálta a házasság intézményét, amikor eltörölte a Mózes által engedélyezett válást (9.4-11). Pál ugyan az egyház „gyermekkorában” engedélyezte még a házastárs halála után egy másik keresztyénnel kötött újbóli házasságot (11.1-10; vö. 1Kor 7,39), azonban a karthágói szerint most a Paraklétosz kijelentése „az érett korban” már felülírja az apostol megengedőbb akaratát. Ahogyan a mózesi törvény gátat szabott az ószövetségi paráznság burjánzásának, Krisztus rendelése a válás tiltásáról pedig eltörölte

¹³² LABRIOLLE: *Le crise montaniste*, 325kk; CAMPENHAUSEN: Tertullian, 32; TABBERNEE: *Fake Prophecy*, 146kk;

Mózes, ugyanígy a Paraklétosz feltűnése a próféták által meghaladja az apostol iránymutatását. „Uralkodott a szív keménysége Krisztusig, úr volt a test gyöngesége a Paraklétoszig; az új törvény eltörölte a válólevelet – volt mit eltörölnie –, és az új prófécia a második házasságot” (14.5).

Tertullianus azonban fontosnak tartja hangsúlyozni, hogy a történelem periodizációja során *ugyanaz* az isteni szándék valósul meg az erkölcs megújításának, tökéletesítésének folyamatában, tehát – Marikonnal ellentétben (*Marc.* 1.2.1; 4.7) – a montanisták nem vádolhatók azzal, hogy a keresztyének Istenétől eltérő forrást tulajdonítanak tanításuknak. Ugyanaz a Lélek, aki az isteni írásokat ihlette, aki a prófétákban és az apostolokban működött, most az egyházban a montanista próféták által kívánja az isteni igazságosság érett korába vezetni a keresztyéneket.¹³³ Ahogyan Krisztus betöltötte a törvényt és a prófétákat, most a Paraklétosz Krisztus és az apostolok mindezidáig vitatott kijelentéseit teszi egyértelművé az orthopraxis területén a kortárs hívek számára.¹³⁴ Tertullianus tehát – a montanistaellenes vádak ellenére (vö. Pszeudo-Tertullianus, *Adv. haer.* 7.2) – nem tesz különbséget a pünkösöd napján az apostoloknak adatott Szentlélek és a jelen korban a montanizmusban működő Paraklétosz között, a két korszak között pusztán az emberi tűrőképesség nyomán feltételez különbséget.¹³⁵ Míg az egyház „ifjúkorában”, az apostoli időkben a hívők képtelenek lettek volna elviselni Krisztus tanításának minden etikai követelményét – nem is beszélve az ószövetségi időkről! –, most, százhatvan évvel később *ugyanaz* a Lélek aktívan szólítgatja a híveket, „hogy a fegyelmet minden igazságra elvezesse az apostolok után az idők fokozatain át” (*Mon.* 3.10-12). Mivel Isten végső terve a karthágói szerint az üdvtörténet kibontakozásában az, hogy visszavezesse az emberiséget a bukás előtti szentség állapotába,¹³⁶ ezért a Paraklétosz nem nevezhető új

¹³³ Összefoglalóan, primer szövegekre történő utalásokkal lásd EDWARDS, Jordan Harris: *Promissam Vim Spiritus Sancti: The Holy Spirit's Activity in Early Carthaginian Pneumatology*, PhD Dissertation, Dallas, Southern Baptist Theological Seminary, 2021, 101–108.

¹³⁴ RANKIN, David: *Tertullian and the Church*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, 47.; VAN DER LOF, L. J.: The Plebs of the Psychici: Are the Psychici of *De Monogomia* Fellow-Catholics of Tertullian?, in BARTELINK, G. J. M. – HILHORST, A. – KNEEPKENS, C. H. (eds.): *Eulogia: Mélanges offerts à Antoon A. R. Bastiaensen à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Steenbrugis, In Abbatia S. Petri, 1991, 353–363, 362.; WASZINK, J. H.: Tertullian's Principles and Methods of Exegesis, in SCHOEDEL, William R. – WILKEN, Robert L. (eds.): *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition, In Honorem Robert M. Grant*, Paris, Éditions Beauchesne, 1979, 17–31, 26.; TABBERNEE: *Fake Prophecy*, 158–159.; UŐ.: “Will the Real Paraclete!”, 102–103.

¹³⁵ OSBORN, Eric: *Tertullian: First Theologian of the West*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001², 209–213, 211.

¹³⁶ BRAY, Gerald Lewis: *Holiness and the Will of God: Perspectives on the Theology of Tertullian*, London, Marshall, Morgan & Scott, 1979, 63–65.; GOOCH, John Osborn: *The Concept of Holiness in Tertullian*, PhD Dissertation, Saint Louis, Saint Louis University, 1983, 89–105, 95.

tanítások vagy szokások bevezetőjének (*institutor*), sokkal inkább ennek az eredeti állapotnak a helyreállítójaként (*restitutor*) tekinthető (*Mon.* 4.1).

2.1.3.4 A Paraklétosz és az isteni oikonomia titka

Amennyire nem szívesen emlékeztek a nyugati atyák az elkövetkező évszázadokban a *montanista* Tertullianusra, ha a Szentháromság teológiájának kifejtéséről volt szó, annál szívesebben jártak az eretnesség gyanújába keveredett karthágói teológus által kitaposott ösvényen. Ma már szinte közhelynek számít megállapítani, hogy a nyugati teológiai nyelv terminusainak alapjait Tertullianus vetette meg: Hippolütosz és Novatianosz, később Alexandriai Dionüszosz és Ágoston is egyértelműen használták lingvisztikai megoldásait és koncepcióit a *trinitas* titkának körüljárásában, így pedig az észak-afrikai a Nicea előtti korszak egyik legnagyobb hatású (és „legorthodoxabb”?) írójának címét is kiérdemelte egyes kutatók szerint.¹³⁷ Tény, hogy már a *ca.* 197/198-ban írt *Apologeticum*-ában is figyelmet szentelt az isteni személyek megkülönböztetésének és egységének problémájára. A görög apologétákkal együtt Krisztusról mint Logoszról beszél, aki egyszersmind az egyetlen Istennek „nemzés szerinti” Fia (21.7), s aki így „a lényeg egyazon mivolta alapján” úgyszintén Istenként imádandó (21.11). Athénagorasz (*Leg.* 10.1-5) metaforikus képét használva magyarázza, hogy amiként a Napból elötörő sugár elválaszthatatlan és mégis megkülönböztethető forrásától, hasonló módon a lényegük oszthatatlansága végett Krisztus és az Atya is ugyanabban az isteni tekintélyben osztoznak, noha egyenként is szemlélhető munkájuk (*Apol.* 21.12). Később kifejezetten a római modalista-monarchiánus (vagy saját szóhasználatában: patripassianiszta) Praxeasz ellen írt művében azonban kétségtelenül precízebb és behatóbb elemzésbe bocsátkozott. Az Atya a teremtés pillanatában nemzette a Fiút (*Prax.* 5.1), amely azonban nem jelenti azt, hogy korábban ne lett volna már vele: miként az emberi gondolat már a beszéd előtt ott van az értelemben, ugyanígy a Logosz is az Atyánál volt a teremtés előtt (5.3-4). A Lélek hasonlóképp hozzákapcsolódik az Atyához és a Fiúhoz, amiként a lehelet kíséri a beszéd aktusát (8.4). Mind az Atya, mind a Fiú, mind pedig a Lélek *persona*-ként értelmezhető és számszerűleg megkülönböztethetők (3.2; 6.1-2), mégis ugyanabban a *substantia*-ban osztozik a három (2.4). „Tanúsítom, hogy egymástól elválaszthatatlan az Atya és a Fú és a Lélek”, azonban speciális

¹³⁷ HARNACK, Adolf von: Tertullian in der Literatur der alten Kirche, in Uő.: *Kleine Schriften zur alten Kirche: Berliner Akademieschriften*, Leipzig, Zentralantiquariat der Deutschen Demokratischen Republik, 1980, 247–281.; QUASTEN, Johannes: *Patrology*, Volume 2, *The Ante-Nicene Literature After Irenaeus*, Westminster, Maryland, Christian Classics Inc., 1986, 285–286.; OLSON, Roger E.: *The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Tradition & Reform*, Downers Grove, IL, InterVarsity, 1999, 95.; *Contra* LIFTIN, Bryan M.: Tertullian on the Trinity, *Perichoresis*, 17 (2019/1), 81–98. Liftin szerint Tertullianus *trinitas*-teológiája túlértékelt, és valójában nem tekinthető eredetibb gondolkodónak más második századi Logosz-teológusnál.

értelemben mégis lehet róluk különállóként beszélni (9.1). Ezt a speciális értelmet Tertullianus a görög οἰκονομία kifejezésben találta meg, amelyet következetesen a latin *dispensatio* névvel jelzett, s amely a teológiájában *terminus technicus*-ként a három különböző *persona* azon működésének a leírására használt, amely által a Szentháromság az üdvtörténet folyamatában megismerhetővé teszi magát az ember számára.¹³⁸

Egy nem kis mértékű fejlődés figyelhető meg tehát Tertullianus szentháromságtani teológiájában és terminológiájában az évek alatt a személyek egymáshoz való viszonyának tisztázásában. Elsőként Loofs,¹³⁹ majd nyomában Macholz¹⁴⁰ hívta fel a kutatók figyelmét arra, hogy az *Apologeticum*-ban – a többi korai művével egyetemben – a Szentlélek istensége jóllehet említést nyer már (21.12-13), azonban az idő előrehaladtával Tertullianus egyre gyakrabban és erőteljesebben hivatkozott a harmadik *personara*, melynek következtében a korábbi, binitarizmussal vádolható Logosz-krisztológiája egyértelműen a pneumatológiai megfontolásaiban bekövetkezett változások eredményeként mozdult el a tiszta trinitarianizmus felé. A kutatók nagy többsége egyre inkább Tertullianus montanizmus iránti növekvő szimpátiájában véli felfedezni azt a tényezőt, amely kipótolva pneumatológiai „vakfoltjait”, immár a Szentlelket nem pusztán absztrakt és személytelen erőként, de konkrét valóságként megtapasztalva számította teljes mértékben az isteni *personae* körébe.¹⁴¹ Az *Adversus Praxean*-ban több helyütt is említi, hogy most az Új Proféciában megnyilvánuló Paraklétosz tanítása miatt világosabban érti az isteni *oikonomia* természetét:

„Mi valójában mindig is, és főleg most, mint a Paraklétosz által – aki elvezet ugyanis minden igazságra – jobban kioktatottak (*instructiores per paracletum*), egyetlen Istent

¹³⁸ KELLY, J. N. D.: *Early Christian Doctrines*, San Fransisco, HarperCollins, 1978, 110.; RANKIN, David: Tertullian's Vocabulary of the Divine 'Individuals' in *adversus Praxean*, *Sacris Erudiri* 40 (2001), 5–46, 20–23.

¹³⁹ LOOFS, Friedrich: *Theophilus von Antiochien adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1930, 120–122

¹⁴⁰ MACHOLZ, Waldemar: *Spuren binitarischer Denkweise im Abendlande seit Tertullian*, Jena, Druck von A. Kämpfe, 1902, 35–57

¹⁴¹ LABRIOLLE: *Le crise montaniste*, 324.; TABBERNEE: *Fake Prophecy*, 160–161.; MCGOWAN, Andrew: Tertullian and the “Heretical” Origins of the “Orthodox” Trinity, *J ECS* 14 (2006/4), 437–457.; HUGHES, Kyle R.: *The Trinitarian Testimony of the Spirit: Prosopological Exegesis and the Development of Pre-Nicene Pneumatology*, Leiden – Boston, *VCSup* 147, 2018, 149–194.; STEGMAN, Claire Ann Bradley: *The Development of Tertullian's Doctrine of Spiritus Sanctus*, PhD Dissertation, Dallas, Southern Methodist University, 1978, 158–171.; RANKIN: Tertullian's Vocabulary, 5–46.; *Contra* PELIKAN, Jaroslav: *The Finality of Jesus Christ in an Age of Universal History: A Dilemma of the Third Century*, Richmond, John Knox Press, *ECH* 3, 1966, 13–44.; UŐ.: Montanism and Its Trinitarian Significance, 99–109.; WILHITE: The Spirit of Prophecy, 45–71.; UŐ.: Identity, Psychology, and the Psychici: Tertullian's 'Bishop of Bishops', *IJRR* 5 (2009): art. 9.; UŐ.: *Ancient African Christianity: An Introduction to a Unique Context and Tradition*, London – New York, Routledge, 2017, 113–114.; Wilhite alapvetően két fő ok miatt tagadja a montanizmus hatását Tertullianus szentháromságtanán: egyfelől nem ért egyet azzal, hogy a karthágói teológus valaha is formálisan montanista lett volna, hiszen az általános egyházi-teológiai klíma Karthágóban minden jel szerint tolerálta a „spirituális” keresztyéneket, másrészt pedig az ún. „montanista” írásaiban is számos alkalommal személytelen erőként említi a Lelket.

hiszünk, de azon rendelkezés alatt, amit oikonomiának mondunk, tartjuk, hogy az egyetlen Istennek Fia van, az ő beszéde, aki tőle magától jött ki, aki által minden lett és nála nélkül semmi sem lett” (2.1)

Nem pusztán általános értelemben instruktálja a Paraklétosz a montanistákat a Szentháromságról szóló igaz hit megértésében, de speciális kijelentéseket is tesz, amely által még világosabbá teszi a *personae* egymáshoz fűződő viszonyait:

„Isten ugyanis előhozta beszédét, amint a Paraklétosz tanítja (*quemadmodum etiam paracletus docet*), mint a gyökér a hajtást, a forrás a folyót, a Nap a sugarat. Nos az ilyenfajta „kiáradások” ugyanolyan lényegűek, mint amelyekből előjöttek. Nem habozom Fiúnak mondani, a gyökér hajtásának, a forrásból való folyónak, és a Nap sugarának, mert minden eredet szülő és minden, ami az eredetből jön elő, született, még sokkal inkább Isten Beszéde, aki sajátosan a Fiú nevet kapja. Sem a hajtást a gyökértől, sem a folyót a forrástól, sem a sugarat a Naptól elkülöníteni nem lehet, ahogy a Beszédet sem Istentől. (8.4)

Tabbernee szerint Tertullianus ezen a ponton egy meg nem nevezett montanista próféta kijelentését idézi,¹⁴² amely a korábban az *Apologeticum*-ban említett Nap és sugara analógia mellett (21.12) újabb illusztrációkat (gyökér és hajtás, forrás és folyó) biztosított a karthágói számára a személyek szubsztanciális egységének és perszonalisztikus különbségének megvilágítására. Nem túlzás tehát azt állítani, hogy a Paraklétosz nem csupán a *disciplina* területén látta el újabb ismerettel Tertullianust, hanem direkt és indirekt módon a *regula fidei* egyes tételeinek a tisztázásában is segítségére volt. Akik nem emberek, hanem a Paraklétosz tanítványainak tartják magukat (*paracliti non hominum discipuli*), azok az *oikonomia* tekintetében három isteni személyről tudnak (*Prax.* 13.5). Akik elfogadják az Új Prófécia szavait (*sermones novae prophetiae admiserit*), azok számára válik világossá, hogy a mozgalomban működő Lélek „az egy monarchia hirdetője” (*praedicator monarchiae*) és „az *oikonomia* magyarázója” (*interpretator oeconomiae*), míg azok, akik Praxeaszt követve elűzik a Paraklétoszt és a próféciaát egyszersmind a herezis bűnébe is esnek (*Prax.* 1.4).¹⁴³ Meglepő, hogy Tertullianus ilyen egyértelmű módon köti össze a montanizmus elutasítását a monarchianizmus melletti kiállással. Saját híradása szerint Praxeasznak nem csak Rómában sikerült megtéveszteni sokakat – a püspökkel együtt! – (1.5), de a „praxeaszi zabszemek termést hoztak” Karthágóban is azok körében, akik – Tertullianus cenzúrázatlan jellemzése szerint – „együgyűek” (*simplices*), „oktalanok” (*imprudentes*), „műveletlenek” (*idiotae*) (3.1), „akik a tanítás egyszerűségében szunyókálnak” (1.6) és képtelenek a *regula fidei* mélyebb értelmének belátására. McGowan úgy véli, hogy a Praxeasz csapdájába gyanútlanul besétáló karthágói

¹⁴² TABBERNEE: *Fake Prophecy*, 160–161.; Uő.: *The Montanist Oracles Reexamined*, 330.

¹⁴³ Vö. HUGHES: *The Trinitarian Testimony of the Spirit*, 187–189.

modalista/patriszianista *simplices* és a montanizmust elutasító *pszichikusok* ugyanahhoz a csoporthoz tartozhattak, ha pedig így van, akkor a harmadik század első évtizedében nem csak Rómában, de Észak-Afrikában is valójában a montanistaellenes „katolikusok” kerültek a teológiai „eretnekség” gyanújába, nem pedig fordítva.¹⁴⁴ Mindennek fényében valamelyest ironikus és paradox, hogy az „orthodox” Szentháromságtan megőrzését és kifejtését ebben az időben éppen egy olyan mozgalom képviselőjének köszönhetjük, aki apologetikus érvelésében korántsem bújtatott módon egy „heterodoxnak” ítélt prófécia kijelentéseire apellált.¹⁴⁵

Természetesen az eddig elmondottak fényében adódik a kérdés, hogy vajon mindaz, amit Tertullianus a Paraklétosz montanista próféciaiban betöltött szerepéről mond, mennyire lehet általános a mozgalom egészére nézve. Vajon az a részletekbe menő érvelés, amivel a karthágói megpróbálta a nagyegyházi ellenfeleivel szemben megalapozni a mozgalom orthodoxiáját, sajátosan az észak-afrikai kontextusból eredeztethető, vagy valamilyen mértékben az ázsiai vitákban előkerülő *pro* és *contra* argumentációkat is tükrözi? Heine és Klawiter meggyőződésekkel vallották, hogy a Paraklétoszra történő hivatkozás kifejezetten csak a nyugati (elsőként a fővárosi) montanizmusra lehetett jellemző, közelebbről pedig Tertullianus honosította meg a meggyőződést, miszerint a negyedik evangélium 14-16 részeiben fellelhető jézusi ígéretek Montanosz, Maximilla, Priszkilla és a mozgalom második generációs prófétáinak fellépésével teljesedtek be.¹⁴⁶ Ezek szerint a montanisták Frígiában az elérhető források tanúsága alapján nem használták a jánosi textusokat prófeciájuk legitimitásának alátámasztására, valójában pedig a karthágói teológus tehető felelőssé a rokonításért, aki mivel nem volt jól informált a mozgalom ázsiai üzenete és karaktere felől, így elsősorban a római körülményeket alapul véve érvelt a Paraklétosz montanizmusban betöltött szerepének védelme mellett.

Ezt a nézetet már az, a kutatók körében egyre erőteljesebb konszenzus is gyengíti, amely szerint az észak-afrikai keresztyénség genezise és az elkövetkező évtizedek teológiai, liturgiai és erkölcsi standardjainak kialakulása csak és kizárólag a fővárosi egyház hatásának tudható be. Sokkal valószínűbb, hogy Africa Pronconsularis gyülekezetei, közelebbről pedig a karthágói egyház nem pusztán „Rómán keresztül szemlélte a világot”, de saját teológiájának és egyházi életének formálódására más regionális, elsősorban szíriai és ázsiai impulzusok is hatással

¹⁴⁴ MCGOWAN: Tertullian, 451.; Vö. BUONAIUTI, Ernesto: Le montanisme et le dogme trinitaire, *RTP* 17 (1929), 319–333, 329–330.

¹⁴⁵ BARNES: *Terullian*, 142; MCGOWAN: Tertullian, 451.; TABBERNEE: *Fake Prophecy*, 161.

¹⁴⁶ Lásd HEINE: The Role of the Gospel of John in the Montanist Controversy, 1–19.; Uő.: The Gospel of John and the Montanist Debate in Rome, 95–100.; KLAWITER: *The New Prophecy*, 243, 249–269.

voltak.¹⁴⁷ Tertullianus elejtett megjegyzései alátámasztani látszanak ezt a feltételezést. Nyilvánvalóvá válik ugyan, hogy a karthágói Rómát az autoritás székhelyének tartják (*Praescr.* 36.2), s már csak geográfiai közelsége miatt is ismeri a fővárosi keresztyénség belső helyzetét (*Prax.* 1.4-5; *Mon.* 17.3), azonban ugyanilyen mértékben közöl információkat az ázsiai egyházak életéről is. Tisztában van vele, hogy a *Pál és Tekla cselekedeteit* valójában egy ázsiai presbiter írta (*Bapt.* 17.5), mint ahogyan a néhány évtizeddel ezelőtti Kappadókiát érintő helyi üldözésekről is értesült (*Scap.* 5.1). Jeromos tudósítása szerint pedig a *De ecstasi* c. művét kifejezetten az ázsiai montanista-ellenes Apollóniosz ellen szerkesztette egybe (*Vir. ill.* 53; vö. 40). Nem csak ismerte az alapító triót név szerint (*Prax.* 1.5; *Jejun.* 1.3, 12.4), de két esetben szó szerint is idézett egyiküktől (*Res.* 11.2; *Exh. cast.* 10.5). Mindez véleményem szerint abba az irányba mutat, hogy Tertullianus nem csak általánosságban ismerte az ázsiai egyházak helyzetét, de az eredeti fríg montanizmus terén is beható tudással rendelkezett.¹⁴⁸ Ha pedig így van, akkor valószínűnek tűnik, hogy a montanista prófécia már Ázsiában is a jánosi hagyomány örököséként a prófétai kijelentésének forrását a Paraklétossal azonosította, aki az egyház életének aktív formálójaként szólalt meg az alapítókon és utódaikon keresztül. Élek a gyanú perével, hogy ha kezünkben lennének a mozgalom legkorábbi prófécia-gyűjteményei vagy azok értelmezését közreadó írások, akkor hasonlóan gyakori utalásokat találnánk a „teljes igazságra elvezető” Paraklétoszra. Ezek hiányában viszont megelőlegezett bizalmat szavazhatunk Tertullianusnak, aki nem valamiféle *novum*ként vezette be a Paraklétosz-koncepciót montanista apológiába, hanem a római és az ázsiai montanisták érvelését ismerve használta az elutasító nagyegyháziakkal szemben a prófécia orthodoxiáját bizonyítandó.

2.1.4 Paraklétosz és prófétai aktivitás a jánosi iratokban

2.1.4.1 A jánosi közösség és a Paraklétosz-szövegek Sitz im Leben-je

Az Újszövetséggel foglalkozó kutatók között mára már általánosan elfogadott megállapításnak számít, hogy minden újszövetségi irat mögött egy többé-kevésbé jól rekonstruálható közösség képe bontakozik ki előttünk. A kanonikus dokumentumok – hasonlóan más irodalmi művekhez – ezen csoportok sajátos kontextusára, a külső- vagy belső feszültségekre, problémákra

¹⁴⁷ TELFER, William: The Origins of Christianity in Africa, in CROSS, F. L. (ed.): *StPatr.* 4/2, Berlin, Akademie, 1961, 512–517.; DECRET, François: *Early Christianity in North Africa*, transl. SMITHER, Edward, Cambridge, James Clarke & Co, 2011, 12–13.; MERDINGER, Jane: Roman North Africa, in TABBERNEE, William (ed.): *Early Christianity in Contexts, An Exploration across Cultures and Continents*, Grand Rapids, Baker Academic, 2014, 223–260, 223–224.; BARNES: *Tertullian*, 68–69.

¹⁴⁸ Ugyanígy SEIM, Turid Karlsen: Johannine Echoes in Early Montanism, in RASIMUS, Tuomas (ed.): *The Legacy of John, Second-Century Reception of the Fourth Gospel*, Leiden – Boston, Brill, *NovTSup* 132, 2010, 345–364, 362–363.; TREVETT: *Montanism*, 71–72, 92–94.; POWELL: Tertullianists and Cataphrygians, 41.

reflektálva születtek meg. Ez a kijelentés nem csak egy-egy irat teljességéről állítható, de akár egyazon dokumentumon belüli egyes részletekre is érvényes. Nincs ez másképp a *Corpus Johanneum* (a János evangéliuma, a három jánosi levél és a Jelenések könyve), azon belül pedig a János 14-16 fejezetekben található ún. Paraklétosz-textusok (14,16-17.25-26; 15,26-27; 16,4b-15) esetében sem. Már a szóban forgó szövegek belső összefüggéseiből is jól kirajzolódik előttünk, hogy az a közösség, amelynek eredetileg ezeket az üzeneteket szánták, elkeseredett és magára hagyott állapotban vergődik. Voltaképpen a 14-16 részekben a tanítványok kérdései mögött, valamint a Mester válaszaiban felszínre kerülnek ezek a belső feszültségek. Egy nyugtalanító állapotban lévő közösség képe tárul elénk, amelyben a tagok számára a Jézus távozásának a gondolata a benne való hit bizonyosságát is megkérdőjelezhetővé teszi (14,1). Az így magára hagyott tanítványi sereg elvesztette orientációját a Jézus követésében, amelyet Tamás kérdése jól summáz számunkra: „Uram, nem tudjuk, hova mégy: honnan tudnánk akkor az utat?” (14,5). Árvának és elhagyatottnak érzik magukat (14,18), nem igazán értik, miképp maradhatnak meg a Mester tanításában (15,1-8), s így a biztosnak tűnő origó hiánya az interperszonális kapcsolatokat is megtépázza (15,9kk). Ezt a bizonytalanságot ráadásul külső fenyegetések is tetézik: az árvaság és magukra hagyatottság érzését átélő tanítványoknak a világ gyűlöletével is számolniuk kell (15,18-24), sőt, az elsődleges vallási közösségeik, a zsinagógák elutasítását és üldözését is el kell szenvedniük (16,2).

Hogy pontosan milyen körülmények hívták életre a tagok hitbéli önértelmezésének ilyesfajta válságát, mind a mai napig élénken foglalkoztatja a kutatókat. Raymond Brown egyike azon múlt századi újszövetségeseknek, akik megkísérelték rekonstruálni a *corpus* alapján a „jánosi kör” vagy „jánosi iskola” történetét az első század közepétől kezdve el egészen a második század első évtizedeiig.¹⁴⁹ Legtöbb kollégájával együtt Brown a közösség eredetét Palesztinából eredezteti, közelebbről egy olyan zsidókeresztyén meggyőződéssel bíró csoportot vél felfedezni bennük, amely más, „heterodox” (elsősorban hellenista és samaritánus) zsidó irányzatokkal való rokonszenve miatt hamar a zsidó hatóságok célkeresztjében találta magát.¹⁵⁰ Valószínűleg a helyi konfrontációknak köszönhetően történhetett meg az emigrációjuk Kis-Ázsiába, közelebbről Efézusba, ahol az evangélium is íródott, s amely élénk polémiát fogalmaz meg több

¹⁴⁹ BROWN, Raymond E.: *The Community of the Beloved Disciple: The Life, Loves and Hates of an Individual Church in New Testament Times*, New York, Paulist Press, 1979.; A „jánosi kör” beazonosítására tett múlt századi kísérletek összegzését adja CIRAFESI, Wally V.: *The Johannine Community Hypotheses (1986–Present): Past and Present Approaches and a New Way Forward*, *CurBR* 12 (2014/2), 173–193.

¹⁵⁰ BROWN: *The Community of the Beloved Disciple*, 25–58.; Ugyancsak palesztin eredetet feltételeznek: CULLMANN, Oscar: *A Jánosi kör*, ford. KÓKAI NAGY Viktor, Pápa, Pápai Református Teológiai Akadémia, *PTK* 4, 2007, 99–108.;

más csoporttal (a pogányok, a zsidók, Keresztelő János követői, a zsinagógákban inkognitóban maradó ún. „rejtőzködő-keresztyének” [*crypto-Christians*] és más zsidó-keresztyén, illetve pogány-keresztyének) szemben, akik valószínűleg fenyegetést jelenthettek a közösség önértelmezésére nézve.¹⁵¹ Az első és második század fordulóján a jánosi levelek arra utalnak, hogy immár a körön belül is feszültségek ütötték fel a fejüket, amelyek javarészt a hatalmi pozíciókat (lásd pl. 3Jn 9), valamint teológiai (pl. krisztológia, vö. 1Jn 2,22; 3,23; 4,15; 5,1) és erkölcsi (pl. perfekcionizmus kísértése, vö. 1Jn 1,6-8) kérdéseket érintettek.¹⁵² Végül a második század folyamán a jánosi közösség mint egységes és jól megkülönböztethető szerveződés képtelen volt megküzdeni a belső harcokkal, és egyes részcsoportok a *Frühkatholizismus* gyülekezeteihez, míg mások a ma már doketistaként és gnosztikusként jelzett irányzatokhoz csatlakoztak.¹⁵³ Brown hipotetikus rekonstrukciójában tehát az evangélium a század utolsó évtizedében keletkezett, a Paraklétoz-szövegek pedig szerinte alapvetően egy olyan krízisre kívánnak felelni, amelyet két meghatározó esemény hívott életre. Az egyik ezek közül mindenképpen a közösség életében (és valószínűleg alapításában is) meghatározó és vezető szerepet betöltött, az evangéliumban csak „szeretett tanítványként” emlegetett (Jn 13,23; 19,26; 20,2; 21,20) karizmatikus vezető halála lehetett. A prominens alak halálával a tanítványok azt az utolsó apostoli szemtanút is elveszítették, aki mindeztidáig a Názáreti Jézussal való folytatóság biztositékát jelentette számukra. Ez az esemény kétségkívül megrendíthette a közösség hitéletét és a jézusi hagyománnyal való diszkontinuitás érzését idézhette elő a tagok életében. A másik probléma feltehetőleg a *parúzia* késlekedésével hozható összefüggésbe, amelynek megtapasztalásával az egyre növekvő szakadék a múlt bizonyossága és a jelen bizonytalansága között még inkább szélesedni látszott a körhöz tartozó hívek számára.¹⁵⁴

Ennek fényében korántsem véletlen, hogy az evangélium szerzője Jézus búcsúbeszédeinek keretén belül helyezte el a Paraklétozról szóló szövegeket, hiszen a drámai szín és a megszólalások emocionális jellege híven tükrözik a közösségben létrejött feszültség mértékét. A halál küszöbén álló Mester, aki a passió előtt még utoljára intéz beszédet tanítványaihoz,

¹⁵¹ BROWN: *The Community of the Beloved Disciple*, 59–91.; Koester szintén többféle keresztyén irányzatot azonosított be Efézusban a század fordulóján: 1) az eredeti páli gyülekezetet, amelynek nagy hatású alakja a pszeudoním Efézusi levél szerzője lehetett; 2) egy zsidókeresztyén iskolát, amelyből a gnosztikus Kerinthosz is kikerült; 3) illetve a próféta, vagy „látó” János köré szerveződött csoportot, amely a Jelenések könyve mögött áll – KOESTER: ΓΝΩΜΑΙ ΔΙΑΦΟΡΟΙ, 279–318, 315.

¹⁵² BROWN: *The Community of the Beloved Disciple*, 93–144.

¹⁵³ Uo., 145–164.

¹⁵⁴ BROWN, Raymond E.: *The Paraclete in the Fourth Gospel*, *NTS* 13 (1967/2), 113–132, 128–129.; Uő.: *The Gospel According to John XIII-XXI*, New York, Doubleday, 1970, 1142–1143.; Ugyanígy BOLYKI János: „*Igaz tanúvallomás*”, *Kommentár János evangéliumához*, Budapest, Osiris, 2001, 417.; JOHNSTON, George: *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John*, Cambridge, Cambridge University Press, *SNTSMS* 12, 1970, 126.

megnyugtatólag ígéri meg nekik, hogy az ő eltávozásával sem maradnak árván, hiszen egy másik Paraklétosz (ἄλλος παρακλήτος) látogatja meg őket, aki a földi Jézus távollétében is örök időközön keresztül velük marad (14,16). Nyilvánvalóvá válik, hogy ez a másik Paraklétosz kifejezetten a tanítványok körében fog időzni, a külső világ számára nem is lesz hozzáférhető, sőt, funkciója szerint éppen a világ megítélésében vesz majd tevékenyen részt (16,8k). Feladata a tanítványok között (vagy a tanítványokban – ἐν ὑμῖν ἐστίν 14,17) egyfelől abban áll majd, hogy megtanítja és emlékezteti őket mindarra, amit Jézus mondott nekik (15,26), azonban nem csupán megismétli az addigra már eltávozott Mester beszédeit, hanem a teljes igazságra (εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν) is elvezeti őket, illetve az eljövendő dolgok (τὰ ἐρχόμενα) felől is hírt ad nekik (16,14). Biztosítja ugyan követőit a *parúzia* felől (pl. 14,18.28; 16,16kk), viszont mindazok, akik a Paraklétoszt megtapasztalták, már a jelenben élvezik azokat az üdveseményeket és üdvjavakat (pl. utolsó ítélet [16,8-11], örök élet [15,1kk], stb.), amelyeket a szinoptikus hagyomány egy apokaliptikus keretbe ágyazva kifejezetten a jövőben bekövetkezendőknek lát és láttat.¹⁵⁵ Az evangélium írója tehát a Paraklétosz-koncepció használatával, amelynek gyökerei az ószövetségi, az intertestamentális, a qumráni és a mandeista hagyományokban egyaránt felfedezhetők,¹⁵⁶ a jánosi kör krízisét előhívó mindkét tényezőre válasszal kívánt szolgálni. A „szeretett tanítvány” halálával nem szakad meg a közösség Jézussal való kapcsolata, hiszen a Paraklétosz az elhunyt vezető helyébe lép, aki ugyanolyan hatékonyan lesz majd képes közvetíteni a hívek és a Feltámadott között, mint korábban a karizmatikus személy. Hasonlóképpen a Paraklétosz eljövételével bizonyos

¹⁵⁵ BROWN, Raymond E.: *The Gospel According to John I-XII*, New York, Doubleday, 1970, cxv–cxi.; Uő.: *The Gospel According to John XIII-XXI*, 1143.; Ugyanígy AUNE, David Edward: *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity*, Leiden, Brill, *NovTSup* 28, 1972, 45–135.; CONZELMANN, Hans: *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1987⁴, 400–402.; SCHNELLE, Udo: *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2016³, 726kk.

¹⁵⁶ Hogy a kizárólagosan a jánosi *corpus*-ban megjelenő παρακλήτος-elképzelést pontosan melyik forrásból merítette az evangélium és az 1Jn szerzője/szerzői, szintén vita tárgyát képezte a kutatás történetében. Bultmann a mandeizmusban fellelhető Yawar („Segítő”) alakjában vélte felfedezni a legközelebbi párhuzamot, aki az égi kinyilatkoztatást közlő mennyei lények egyikeként funkcionált – BULTMANN, Rudolf: *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, 473–440.; Mowinckel elsősorban az intertestamentális kor apokaliptikus irodalmában gyakran előforduló angyali közvetítővel rokonítja a jánosi Paraklétosz-elképzelést – MOWINCKEL, Sigmund: *Die Vorstellungen des Spätjudentums vom heiligen Geist als Fürsprecher und der johanneische Paraklet*, *ZNW* 32 (1933/2), 97–130.; Otto Betz pedig a qumráni közösség azon elgondolásával hozza összefüggésbe, amely szerint a „kozmosz dráma” színterén az isteni fény fiait több segítő szellemi lény is segíti – BETZ, Otto: *Der Paraklet: Fürsprecher im häretischen Spätjudentum, im Johannes-Evangelium und in neu gefundenen gnostischen Schriften*, Leiden – Köln, Brill, *AGSU* 2, 1963, 56–72.; Valószínű, hogy a Paraklétosz megjelenés az első századi Palesztinában, a „jános iskolában” szülőházában eleve magában hordozta ezeket az interpretációs lehetőségeket, a szerző pedig nem kizárólagosan egyetlen forrás értelmezését vette alapul saját koncepciója kidolgozásában – vö. JOHNSTON: *The Spirit-Paraclete*, 119kk.; BOLYKI: „*Igaz tanítvállomás*”, 415–416.; SCHNACKENBURG, Rudolf: *Das Johannesevangelium*, III. Teil, *Kommentar zu Kap. 13–21*, Freiburg – Basel – Wien, Herder, 1975, 159.

mértékben Krisztus már most jelen van a körhöz tartozók számára, ez a „realizált” vagy „horizontális” eszkatológiai meggyőződés pedig csillapítja a *parúzia*-késelem okozta csalódást.

2.1.4.2 A Paraklétosz és Jézus

Már a Mester szavaiból is nyilvánvalóvá válik, hogy a megígért Paraklétosz és Jézus között szoros, mondhatni identikus kapcsolat áll fenn. Az ἄλλος παρακλητος megnevezés utal arra, hogy az eljövendő „másik” Paraklétosz a most búcsúzó Paraklétosz, azaz Jézus helyét és funkcióját veszi át. Az 1Jn 2,1 ezt explicit módon is állítja, amikor a megjelölést kifejezetten Jézusra vonatkoztatja: „Gyermekeim, ezt azért írom nektek, hogy ne vétkezzetek; ha pedig vétkezik valaki, van παρακλητος-unk az Atyánál: az igaz Jézus Krisztus”. A búcsúbeszédék passzusai nyilvánvalóvá teszik, hogy a Paraklétosznak, vagy az igazság Lelkének (πνεῦμα τῆς ἀληθείας 14,16) a revelatív funkciói nem szakadnak el Krisztustól, hiszen a Mester hangsúlyozza, hogy az eljövendő Paraklétoszt az ő kérésére küldi majd el az Atya (14,16.26; 15,26; 16,7), személye és szolgálata pedig szorosan kapcsolódik majd hozzá: róla tesz majd bizonyosságot (15,26), őt fogja dicsőíteni, és azt adja majd tovább, amit tőle lát és hall (16,14-15). Amennyiben a teljes evangéliumot nézzük, láthatjuk, hogy a Paraklétosz személyét és működését érintő jelölések ugyanúgy megállapításra kerülnek Jézusra nézve is. A Paraklétosz eljön (ἔρχομαι és alakjai – 15,26; 16,7.13), ahogyan azt Krisztusról is többször olvashatjuk (5,43; 16,28; 18,37 – szintén ἔρχομαι). Amikor megérkezik, akkor bizonyosságot tesz majd (μαρτυρήσει 15,26), ahogyan Krisztus is bizonyosságot tett földi működése alatt (5,31kk; 8,13kk; 7,7). A Paraklétosz megdorgálja a világot és ítéletet hirdet fölötte (ἐλέγξει 16,8), miként Krisztus szolgálatának is egyik kulcsmomentuma János szerint a világ ellen kihirdetett ítélet (vö. 3,19-21; 9,41; 15,22). A Paraklétosz nem önmagától szól, hanem azt mondja, amit a Mester (16,13), ahogyan Krisztus is csak azt mondta, amivel az Atya megbízta őt (7,17; 8,26kk; 14,10). A Paraklétosz Jézust fogja dicsőíteni, aki elküldte őt a tanítványokhoz (δοξάσει 16,14), úgy, mint Krisztus is dicsőséget szerzett az Atyának (12,28; 17,1.4). A Paraklétosz elrejtett dolgokat fed fel és jelent ki (ἀναγγελεῖ, λαλήσει, 16,13-15), ugyanúgy, ahogyan Krisztus is felfedte a samáriai asszony titkait (4,25 – ugyanígy ἀναγγέλλω szóval; vö. 16,25). A Paraklétosz az igazság Lelke, aki a teljes igazságra vezeti el a híveket (16,13), amint Jézus is

ugyanígy az igazságként (14,6), illetve az igazságról bizonyosságot tevőként (18,37) jelenik meg előttünk.¹⁵⁷

Nehezen lehetne véletlen egybeesésnek tekinteni, hogy a negyedik evangélium ilyen következetes módon írja körül Krisztus és a Paraklétosz személyét és működését. Az aktivitásuk és funkciójuk leírására alkalmazott ugyanazon szókészlet arra enged következtetni, hogy egy nagyon tudatos rokonítás húzódik meg a szerző szándéka mögött. A Paraklétosz személyében és munkájában a jánosi közösség megtapasztalhatja azt, hogy a feltámadott Jézus nem egy elfeledett múlt, valamiféle haldokló hagyomány eleme csupán, hanem teljes erejében és valóságában jelen van közöttük. Jóllehet a *parúzia* még nem történt meg, az apostoli szemtanú sincs már közöttük, a kívülállók részéről pedig számtalan atrocitás éri őket, azonban a Paraklétosz *Christus praesens*-ként jeleníti meg a Mestert, így a múlt és a jelen az ő személyében találkoznak egymással.¹⁵⁸ Ez a folytatólágosság pedig, amint arra Bultmann is rámutat, elsősorban az istentiszteleti közösségen belül válik igazán realitássá: azzal, hogy a Paraklétosz a teljes igazságra vezet el a tanítványokat, sőt, új dolgokat is kijelent nekik, a jézusi igehirdetés dinamikus valósággá válik a csoport életében.¹⁵⁹ A Paraklétosz tehát nem pusztán megismétli a földi Krisztus szavait, hanem új tartalommal és új értelemmel ruházza fel a meglévő hagyomány elemeit, ez az „új” azonban nem szakad el attól, amit a közösség Jézus-eseményként ismert meg, csupán az aktuális körülmények által létrehívott kihívásokhoz igazodva kerül új megvilágításba a „rég” üzenet. A Paraklétosz szigorú értelemben véve tehát nem mond többet, mint Krisztus, hiszen mindaz, amit kijelent a tanítványoknak, valójában magától Krisztustól származik, viszont üzenete az adott helyzetben szükségszerűen szétfeszíti az addigi értelmezési kereteket és radikálisan más fényben tünteti fel a gyülekezet számára a már meglévő tradíció elemeit. A kijelentés-értelmezés radikalitásáról beszélhetünk ezzel összefüggésben, egy olyan nagyfokú kontextualizálási, aktualizálási és újraértelmezési kísérletről, amelynek eredményeként a Paraklétosz kijelentései a jánosi gyülekezetek számára korábban nem sejtett és nem értett elemekkel bővítik a keresztyénség üzenetét.¹⁶⁰ Így teljesedik be a Mester ígérete, miszerint nem hagyja árván övéit, hanem eljön hozzájuk (14,18): a

¹⁵⁷ Az összehasonlítást Sadandra gyűjtése alapján hoztam – SADANANDA, Daniel Rathnakara: *The Johannine Exegesis of God, An Exploration into the Johannine Understanding of God*, Berlin, De Gruyter, 2004, 261.

¹⁵⁸ SCHNELLE: *Theologie des Neuen Testaments*, 690–691.; ERNST, Josef: *János, Egy teológus portréja*, ford. KOCSI György – FRIESZ Enikő, Budapest, Kairosz Kiadó, *KBT 3*, 2011, 49–50.

¹⁵⁹ BULTMANN, Rudolf: *Az Újszövetség teológiája*, ford. KOCZÓ Pál, Budapest, Osiris, 2003, 354.; Uő.: *Das Evangelium des Johannes*, 443.

¹⁶⁰ SADANANDA: *The Johannine Exegesis of God*, 262.; BOLYKI: „*Igaz tanúvallomás*”, 418.; GNILKA, Joachim: *Az Újszövetség teológiája*, ford. KISS B. Zsolt, Budapest, Szent István Társulat, *SzIK II*, 2007, 260–261.; BROWN: *The Paraclete in the Fourth Gospel*, 131.

Paraklétosz jelenléte és működése egyszersmind Jézus jelenléte és működése a jánosi egyházak felfogása szerint, voltaképpen Krisztus és a Paraklétosz identikusak egymással – nem személyi valóságuk, hanem a hívek körében tapasztalható aktivitásuk révén.

2.1.4.3 A Paraklétosz és a prófétai aktivitás

Mindezt figyelembe véve joggal vetődött fel a kutatás története során annak kérdése, hogy ezt a nagyívű újraértelmezési kísérletet, amelynek folytán a jánosi kör saját életközösségét a Paraklétosz vezetésére bízva rendezte be, milyen mértékben befolyásolták a közösségen belül speciális tekintéllyel felruházott egyének. Bolyki rámutat arra, hogy a jánosi elgondolásban szemmel látható különbséget vélhetünk felfedezni a Szentlélek általánosabb és a Paraklétosz specifikusabb funkciói között: míg a Szentlélek a negyedik evangélium szerint az újjászületésben, újjáteremtésben vagy bűnbocsánatban vesz tevékenyen részt (pl. 3,5; 20,22), a Paraklétosz elsősorban kérügmaticus, az igehirdetéssel és tanúságtétellel kapcsolatos feladatot tölt be a tanítványok körén belül. Ez jól látszik a búcsúbeszédekben használt igék használatából is: a Paraklétosz tanítja és emlékezteti a tanítványokat Krisztus mondásaira (14,26), bizonyoságot tesz Krisztusról (15,26), szól és kijelent (16,13).¹⁶¹ Ez a megkülönböztetés arra enged következtetni, hogy a jánosi közösség a Paraklétosz speciálisan kérügmaticus jelenlétét egy körön belül jól beazonosítható csoport funkciójához, szolgálatához kapcsolta. Az őskeresztyénség különféle irányzataiban ez a felfogás természetesen nem számított egyedülállónak. Az általános meggyőződés szerint ugyanis a Lélek minden hívőnek adatott, az eszkatológiai gyülekezet tagjai ezt a természetfeletti erőt megtapasztalva lettek bizonyosak az isteni üdvadományok, a feltámadás és az örök élet ajándékai felől (pl. legnyilvánvalóbban Róm 8; ApCsel 2,38), emellett azonban az a felfogás is hasonló módon elterjedtnek számított, miszerint némely gyülekezeti tag fokozott módon és mértékben a Lélek hordozóiként van jelen az egyház életében, közelebből az istentisztelet alkalmain (pl. 1Kor 12-14; ApCsel 13,1-2).¹⁶² A korai keresztyénségben nem kirívó módon tehát a Paraklétosz alakjában valószínűsíthetően egy olyan, a közösségen belül fontos szerepet betöltő csoporttal van dolgunk, amely a gyülekezet igényeihez, szükségéhez és helyzetéhez szabva a feltámadott Jézus „helyetteseként”, az ő üzenetét közvetítve töltött be nélkülözhetetlen kérügmaticus funkciókat.

¹⁶¹ BOLYKI: *Igaz tanúvallomás*, 416–417.; Uő.: A Szentlélek János evangéliumában, in Uő. – ZSENGELLÉR József (szerk.): *Teológia a szószéken és a katedrán*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan, 2015, 208–216.

¹⁶² BULTMANN: *Az Újszövetség teológiája*, 136–139.; Vö. CONZELMANN: *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, 118–120.; GOPPELT, Leonhard: *Az Újszövetség teológiája*, II. kötet, *Az apostoli Krisztus-bizonyágtétel sokfélesége és egysége*, ford. ABLONCZY László – SZATHMÁRY Sándor, Budapest, Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, 1992, 104.

Míg a Szentlélek újjászültő és a hit szférájába emelő jelenléte minden hívő számára egyetemesen hozzáférhető, az a Paraklétosz viszont, aki mindenre megtanítja a tanítványokat, aki eszükbe juttatja Jézus szavait, aki a teljes igazságra elvezeti őket, sőt új dolgokat is kijelent számukra, elsősorban a pneumatikus felhatalmazással bíró csoport tagjain keresztül nyilvánul meg.¹⁶³

Jó okunk van rá, hogy a közösségben működő prófétákkal azonosítsuk ezt a pneumatikus csoportot, akik a feltámadott és megdicsőült Krisztus jelenlétét, valamint iránymutatásait kézzelfoghatóvá és egyértelművé tették a hívek számára. Boring ennek alátámasztására a már említett beszédfunkciók mellett több más bizonyítékot is talál. Szerinte a negyedik evangélium valójában krisztológiai alapot kölcsönzött a prófétai tevékenységnek, amikor is a testet öltött Logoszt egyértelműen a hellenista és a qumráni elképzelések szerinti prófétaként rajzolta meg. Krisztus csodái voltaképpen olyan jel-események, amelyek az ószövetségi próféták és a hellén világból jól ismert θεῖος ἀνὴρ működését is validálták. Az evangélium szerint Jézus az ember szívének rejtett szándékait fedi fel (Jn 1,47-48; 2,24-25; 4,18.29; 6,65; 16,19; 21,17) és az eljövendő dolgok felől is tudósít (Jn 6,6.64; 13,11.18-19; 14,29), amelyek az őskeresztyén iratok szerint szintén prófétai funkciókat takartak (vö. 1Kor 14,24-25; Jel 2,23; 3,8.15; Hermász, *Mand.* 11.5). Jézus viselkedésének egyes elemei pedig egyértelműen egyfajta eksztatikus-mantikus prófétai habitust takarnak: az étel negligálása (Jn 4,32), az erős küldetéstudat (Jn 3,11; 5,19.30.43; 7,16.28; 8,16; 12,50; 17,7-8), a démoni megszállottság vádjá (Jn 7,20; 8,48.52; 10,20) mind-mind ennek bizonyítékai. Boring szerint ezek a karakterisztikus tényezők nem csupán az első Paraklétosz, azaz Krisztus szolgálatának belső és külső természetének leírását, de a „másik Paraklétosz”, azaz a jánosi körben fellelhető próféták jellemzését is tükrözik.¹⁶⁴

A *corpus* egyéb iratainak utalásai szembeűnő módon tanúsítják, hogy a jánosi közösségek életét alapvetően a Lélek által felhatalmazott prófétai szó határozta meg. A presbiter János¹⁶⁵ tud arról, hogy egyes prófétai igénnyel fellépő hangok hazugságot hintenek el a gyülekezetekben, amikor Krisztus testetöltésének tényszerűségét tagadják, s ezáltal némelyeket

¹⁶³ JOHNSTON: *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John*, 126–127.; STEFAN, Crinisor: *The Paraclete and Prophecy in the Johannine Community*, *Pneuma* 27 (2005/2), 273–296, 275–276.; BORING: *The Influence of Christian Prophecy*, 114–119.; Ezzel szemben SCHNACKENBURG: *Das Johannesevangelium*, 3.170., aki szerint nem a gyülekezet egyes tagjai (így pl. próféták), hanem a gyülekezet egésze részesült a Paraklétosz vezetésében.

¹⁶⁴ BORING: *The Influence of Christian Prophecy*, 120–122.; Vö. SCHNELLE: *Theologie des Neuen Testaments*, 686–687.

¹⁶⁵ Az 1Jn szerzője explicite nem nevezi ugyan prófétának magát, Lohmeyer szerint azonban a presbiter maga is az ószövetségi próféták meggyőződéses hangján szól, amikor is intéseinek alapját a saját személyes tanú-voltából (1Jn 1,1) eredezteti – LOHMEYER, E.: *Über Aufbau und Gliederung des ersten Johannesbriefes*, *ZNW* 27 (1928/2), 225–263, 229.; Ezzel szemben lásd LIEU, Judith M.: *The Theology of the Johannine Epistles*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, 24.

félrevezetnek (1Jn 4,1-2). Ezek a hamis próféták (ψευδοπροφηται 1Jn 4,1) olykor az adott közösségen belül támadnak (1Jn 2,19), máskor azonban kívülről érkeznek a házi gyülekezetekhez és így próbálják meg Krisztustól idegen tanításaikat propagálni (2Jn 10). Mondani sem kell, hogy ahol hamis próféták ütik fel a fejüket, ott a gyülekezet által igaznak elfogadott prófétáknak is lenni kellett, ha pedig a tagok jelentős része hajlamosnak mutatkozott arra, hogy a – szerző szerint – „heterodox” tanítást hirdető prófétákra hallgasson, akkor alapvető nyitottságot kellett, hogy tanúsítsanak a prófétai iránymutatásra.¹⁶⁶ A Jelenések írója, a „Látó János” még egyértelműbb módon prófétaként látja és láttatja magát, aki a Feltámadottól közvetlen módon, ἐν πνεύματι (Jel 1,10; 2,7; 22,16-17) kapta prófétai kijelentéseit, és így, az ő szószólójaként pneumatikus öntudattal tolmácsolhatta az adott közösséget érintő kérdésekre nézve, „mit mond a Lélek a gyülekezeteknek” (2,7.11.17.29; 3,6.13.22).¹⁶⁷ Az általa megszólított hét kis-ázsiai gyülekezetben szintén jól kimutatható a próféták jelenléte. Valószínűleg a megszólított közösségek „küldöttjei” (ἄγγελος [2,1.8.12.18; 3,1.7.14]), akik a próféta-szerző proklamációt továbbították saját gyülekezeteiknek szintén prófétai felhatalmazással rendelkeztek.¹⁶⁸ Aune csak az ún. „levél-részletekben” több olyan gondosan megszerkesztett próféciát is feltárt, amelyek szinte kivétel nélkül a Feltámadott nevében, egyes szám első személyben hangzottak el.¹⁶⁹ Prófétaival rivalizálásról is értesülünk például Thiatirában, ahol János egy általa Jezábelnek csúfolt, önjelölt (ἡ λέγουσα ἑαυτὴν προφητιν, 2,20) prófétanő ellen emelt szót, aki valószínűleg lazább szociáletikai mércéket állíthatott fel követői számára a nem keresztyénekkal történő kapcsolattartás szabályait illetően, ezzel pedig kivívta a nonkonformista próféta-szerző rosszallását.¹⁷⁰ Nem meglepő, hogy a János által paráznaságra buzdító hamis próféta ellen ő maga is a Feltámadott ítéletes próféciáját helyezi kilátásba: amennyiben Jezábel és hívei nem térnek meg paráznaságukból, betegség, nyomorúság és gyermekeik halála vár rájuk büntetésként (2,22-23).

¹⁶⁶ STEFAN: *The Paraclete and Prophecy*, 288.

¹⁶⁷ TAKÁCS Gyula: A Jelenések könyve mint prófétai mű, *SBA* 8 (2005), 75–93.; SCHÜSSLER-FIORENZA, Elizabeth: *The Quest for the Johannine School: The Apocalypse and the Fourth Gospel*, *NTS* 23 (1977/4), 402–427, 424–425.; UŐ.: *The Book of Revelation: Justice and Judgment*, Philadelphia, Fortress Press, 1985, 133–156.; AUNE: *Prophecy*, 274–275.; UŐ.: *Revelation 1–5*, Nashville, Thomas Nelson, *WBC* 52A, 1997, liii–liv.; SMALLEY, Stephen S.: “The Paraclete”: Pneumatology in the Johannine Gospel and Apocalypse, in CULPEPPER, R. Alan – BLACK, C. Clifton (eds.): *Exploring the Gospel of John, In Honor of D. Moody Smith*, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1996, 289–300, 294–295.

¹⁶⁸ SCHÜSSLER-FIORENZA: *The Book of Revelation*, 145–146.; AUNE: *Revelation 1–5*, 111–112.

¹⁶⁹ AUNE: *Prophecy*, 275–279.; A 2-3 fejezeteken kívül pedig az 1,7-8.17-20; 13,9-10; 14,1-12.13; 16,15; 18,21-24; 19,9; 21,3-4.5-8; 22,7.12-14.18-20 részekben is prófétai megnyilvánulásokkal van dolgunk, állítja Aune – Uo., 280–288.

¹⁷⁰ AUNE: *Revelation 1–5*, 191–194, 203–204.

A Paraklétosz vezetése alatt álló jánosi közösség tehát alapvetően pneumatikus-karizmatikus jegyeket viselt magán, amelyen belül a feltámadott Krisztus valósága és üzenete az adott csoportban prominens szerepet betöltő próféták igehirdetésében vált különösen hathatóssá. A Paraklétosz nem absztrakt, transzcendens erőként, nem is misztikus belső hangként szólalt meg a gyülekezet számára, hanem hús-vér emberek száján keresztül beszélt hozzájuk. Evidens lehetett számukra, hogy teológiai kérdésekben, valamint a gyülekezet belső és külső életét meghatározó vitás ügyekben elsősorban a Krisztus nevében fel- és megszólaló prófétai alakok mondták ki az utolsó szót. Amennyiben pedig nézeteltérések ütötték fel a fejüket, mint a thiatirai Jezábel és János közötti konfrontáció esetében, az egymásnak ellentmondó érvelések szintén prófétai megnyilatkozások formájában feszültek egymásnak. Az ígélet szerint a Paraklétosz felidézi Krisztus szólásait és mindenre megtanítja majd a rá hallgatókat (Jn 14,26), a jánosi közösségek prófétai alakjai pedig ennek tudatában érezték felhatalmazva magukat arra, hogy állást foglaljanak olyan kérdésekben, amelyek felől a Jézus-hagyomány nem hagyott világos iránymutatást a hívekre. Meggyőződésük szerint nem önmaguktól szóltak (vö. Jn 16,13), csakis azt mondták tovább, ami felől biztosak voltak, hogy a Krisztussal való direkt közösség (1Jn 1,3) és a tőle jövő közvetlen – akár eksztázis útján létrejött – kommunikáció eredményeképpen adatott nekik (Jel 1,10). Az üzenet pedig, amit a Lélek a kis-ázsiai gyülekezeteknek szánt, korántsem a könnyebb ellenállás irányába terelte a híveket. A világtól való teljes elkülönülést, de legalábbis jól mérhető és szemlélhető távolságtartást helyezett ideálként eléjük, amely magába foglalta a társadalmi-gazdasági rendtől történő teljes tartózkodást (vö. Jel 13,16-17; 18,4).¹⁷¹ Pál megengedte a korinthusiaknak, hogy amennyiben lelkiismeretük tiszta, nyugodtan fogyasszák el a „pogány” kultikus áldozatokból származó ételeket (1Kor 8,4kk), a Látnok János a Lélek szószólójaként szemrebbenés nélkül a bálványimádásban történő részesedésként ítélte el az ilyesfajta megalkuvást (Jel 2,20). A Feltámadott, aki a címzetteknek maga is hű mártírként mutatkozott be (ὁ μάρτυς ὁ πιστός Jel 1,5) és elismerően dicsérte a gyülekezetek üldözések alatt tanúsított állhatatosságát (Jel 2,3.13.19; 3,4.8), csak a nyomorúságban mindvégig kitartóknak ígérte meg az élet koronáját (2,10), mint ahogyan kizárólag a vértanúságban győzedelmeskedők kaptak ígéletet arra, hogy osztozhatnak a milleniumi uralomban (20,4).¹⁷² A

¹⁷¹ Vö. COLLINS, Adela Yarbro: *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse*, Philadelphia, The Westminster Press, 1984, 111–140.; Uő.: *The Political Perspective of the Revelation to John*, *JBL* 96 (1977/2), 241–256.; DESILVA, David A.: *The Revelation to John: A Case Study in Apocalyptic Propaganda and the Maintenance of Sectarian Identity*, *SA* 53 (1992/4), 375–395.; AUNE: *Revelation 1–5*, 191–194.

¹⁷² Vö. HURTADO, Larry W.: *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids – Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company 2003, 619–625, 621.; COLLINS: *Crisis and Catharsis*, 127kk.; MIDDLETON, Paul: *Radical Martyrdom and Cosmic Conflict in Early Christianity*, London, T&T Clark, *LNTS* 307, 2006, 158–171.

langymelegnek és tetszhalottnak ítélt keresztyének (3,2.15), és azok, akik nem állták ki a helyi üldöztetések próbáit (3,4) nemcsak, hogy nem kapnak ígéretet, de jó okkal tarthatnak az ítélettől: a mennyből alászálló Jeruzsálem kapui nincsenek tágra nyitva a látnok szerint (21,8), és nincs garancia arra nézve, hogy *minden* hívő részese lesz a végső jutalomnak.

Nehéz pontosan látni, mennyiben lett normatívvá a megszólított gyülekezetekben és azok környezetében a Látnok által a keresztyén életfolytatás ideáljaként megfestett nonkonformizmus. Tény, hogy a gyakori imperatívuszok, mint minden más esetben, itt is jelzik: nem mindenki mutatkozhatott hajlamosnak arra, hogy ilyen szintű exkluzív Jézus-követést valósítson meg a saját életében. Ugyanakkor tagadhatatlan, hogy Kis-Ázsiában a második század folyamán mindvégig ott szunnyadt a jánosi „keskeny út” eszménye, amely gyakran az apokaliptika eszközeihez nyúlt, amikor a radikális orthopraxis irányait kívánta megszabni. A Paraklétosz-koncepciót magukévá tevő közösségek valószínűleg mindvégig karizmatikus-prófétai vezetési struktúrában éltek életüket, saját ekkleziológiai felfogásuknak pedig integráns részét képezte ez a meggyőződés. A montanizmus őshazájának környékén a gyülekezetek továbbra is a próféták személyében láthatták a Jézus-hagyományhoz kötődés biztosítékát. A patmoszi János által is megszólított filadelfiai gyülekezet lakóhelyétől nem messze található Hierapoliszban Fülöp prófétáló lányainak sírját venerálták a hívek (Euszebiosz, *HE* 3.31.4-5, 39.9), a számunkra ismeretlen Quadratusra és Ammia prófétanőre pedig katolikus és montanista hívek egyaránt hivatkoztak (*HE* 3.37.1; 5.17.2-4). Trevett nyomán magam is úgy látom, hogy Montanosz, Maximilla és Priszkillá nem előkészítetlen talajon kezdték el plántálásukat, hanem mozgalmuk és üzenetük éppen azért vonzhatott azonnal tömegeket magához, mivel próféciájuk módja, stílusa, formája és üzenete ismerős és elismert jelenségnek számított a kis-ázsiaiak számára:

„Montanosz, Priszkillá és Maximilla tehát a közösség prófétái voltak, akik maguk is Paraklétosz-alakokként működtek. Tanították, kifejtették és tágították a hagyományt, eljövendő dolgokat hirdettek, elítélték azokat, akik vétkeztek vagy hajlottak a kompromisszumokra és felhívták a figyelmet a tanúságtétel szükségességére... Üzenetük tartalmában és közlésének módjában valóban zabolátlanok voltak. Nem megfontolt püspökök kimért szavai voltak ezek, hanem felkavaró prófétai szavak, amelyek választ kényszerítettek ki – zavarták és zaklatták a tömegeket (*HE* 5.16.8) és megbánást vagy kételkedést idéztek elő ... A Három [ti. Montanosz, Maximilla és Priszkillá] számára a *παρκαλεῖν* annyit tett, mint 'az Isten nevében mindenható erővel' szólni. A Szentlélek erejében elmondott keresztyén prófécia volt ez ... Az *ázsiai* keresztyén hagyomány számára éppen annyira tűnt egyértelműnek az ilyesfajta aktivitás összekapcsolása a

Paraklétozzsal, mint a Jóel prófécijának beteljesedéséről szóló tanítás, Pál karizmatana vagy a prófétai Látnok apokaliptikus hagyománya.”¹⁷³

Ázsián kívül azonban kevésbé lehetett ennyire kézenfekvő a prófécia és a jánosi Paraklétozz-koncepció összekapcsolása. A római montanistaellenes egyháziak gyanúsán tekintettek azokra a prófétákra, akik a negyedik evangélium ígéreteit a saját köreikben fellelhető prófétai megnyilvánulások legitimálására használták, és jócskán félreértve az eredeti szándékot, egyenesen blaszfémikusnak könyvelték el a prófétákat, akik szerintük önmagukat tartották a Paraklétozznak (vö. Pszeudo-Tertullianus, *Adv. haer.* 7.2). A látnok jellegzetesen jánosi attitűdje (az eksztatikus víziókkal és a szigorú morális mércékkel) szintén szálcaként szúrta Gaiosz és a mögötte felsorakozó hívek szemét, akik szívesen meg is szabadultak volna a zavaró apokaliptikus irattól (*HE* 3.28.1-2).¹⁷⁴ A montanista próféták következetesen tartották magukat ahhoz a meggyőződéshez, miszerint az első pünkösöd valójában az egyház életében aktívan jelenlévő Paraklétozz munkálkodásának kezdőpontjaként értelmezhető – a „teljes igazság” azonban a kortárs próféták üzeneteiben még intenzívebb kibontakozásra várt. Természetesen mindez egy olyan hermeneutikai szakadékot vert a montanisták és a nagyegyháziak közé, amely az idő előrehaladtával még jobban elmélyítette a két csoport közötti feszültséget. A Paraklétozzon keresztül maga Krisztus szól, vallották a próféták, ha pedig így van, akkor az üzenet és az üzenet szószólójának elutasítása valójában Krisztus megvetésének számított. Casurella doktori disszertációja arra mutat rá, hogy a Paraklétozz-szövegek patrisztikus interpretációinak java része a Paraklétozzt az egyház prominens teológusainak és egzegétáinak a privilégiumaként, csendes útitársaként jelöli meg, aki az orthodoxia keretein belül – szinte fülbe súgva – fejt meg a bonyolult filozófiai-teológiai rejtélyeket a vizsgálódók számára.¹⁷⁵ Ebben a folyamatban az eksztatikus révületben beszélő és kényelmetlen etikai normákat támasztó montanista próféták elvesztették jogukat arra, hogy bármiféle módon is hivatkozzanak a Paraklétozzra, hiszen a hereziológusok szemében rögzült tétellé vált, hogy a Lélek bármiféle

¹⁷³ TREVETT: *Montanism*, 93–94.

¹⁷⁴ Euszebiosz tudósít arról, hogy a római montanistaellenes front vezetője, Gaiosz *Proklosz ellen c.* művében a Jelenések könyvét is célkeresztbe vette annak milleniarista spekulációi miatt (*HE* 3.28.2). A szóban forgó megállapítás egyes kutatókat arra a következtetésre vezetett, hogy minden bizonnyal Gaiosz azért kérdőjelezhette meg az Apokalipszis eredeti apostoli tekintélyét, mivel a montanisták széles körben használták az iratot saját prófécijuk és eszkatológiai nézeteik alátámasztására – KLAWITER: *The New Prophecy*, 226–227.; LABRIOLLE: *Sources*, lxx–lxiv.; TREVETT: *Montanism*, 139–141.; Epiphániosz említ egy olyan, *Alogi*-nak (Ἄλογοι) nevezett csoportot, akik elvetették a Jelenések könyvét és a negyedik evangéliumot (*Pan.* 51.3.1-2), viszont hogy Gaiosznak köze volt-e ehhez az obskúrus szervezethez, nehéz kideríteni. Elképzelhető, hogy a nevével együtt (lásd *Pan.* 51.3.1: ἐπιθῶμεν αὐτοῖς ὄνομα), egész identitásukat Epiphániosz találta ki. Ehhez lásd MANOR, T. Scott: *Epiphanius' Alogi and the Johannine Controversy, A Reassessment of Early Ecclesial Opposition to the Johannine Corpus*, Leiden – Boston, Brill, *VCSup* 135, 2016, 52–83.; TABBERNEE: *Fake Prophecy*, 68–70.

¹⁷⁵ CASURELLA, Anthony: *Patristic Interpretations of the Paraclete Passages in John's Gospel: An Account and Critical Evaluation*, PhD Dissertation, Durham, Durham University, 1980, 176–177.

megnyilvánulása nem bonthatja meg az egyház és a struktúra ékes és jó rendjét, s különben sincs szükség direkt revelációkra hivatkozó kortárs prófétai beszédekre (még kevésbé írásokra!), ugyanis a „régiség” tekintélye önmagában szavatolja az iratok, a hagyomány és az autoritatív tisztség igaz-voltát. A montanisták prófétai hermeneutikája csúfos kudarcot szenvedett a körülötte kibontakozó vitákban, a következőkben pedig arra szeretnék vállalkozni, hogy ebből a hátrányos megkülönböztetésből rehabilitáljam Montanosz és társainak azon alapvető meggyőződését, miszerint a *parúzia* beköszöntéig a Lélek aktivitása elengedhetetlen a keresztyén egyház életét érintő kérdések megválaszolásában és üzenetének artikulálásában.

2.2 Teológiai közelítések

Azok az eddig általam olvasott értékelések, amelyek teológiai szempontok alapján negatív ítélettel sújtották a montanistákat és próféciájukat, meglátásom szerint alapvetően két tényező alapján döntöttek így. Egyfelől a teológiatörténészek és teológusok nagy hányada „felületes olvasatokból” fakadóan ült bele a rögtönítélő bírák székébe és mondta ki, hogy a montanisták próféciája összeférhetetlen az Isten kijelentésével, az egyházi tanítással és a teológiai orthodoxiával. Ezek a kutatók elmulasztották behatóan tanulmányozni azokat az elérhető forrásokat, amelyeken keresztül nem az ellenfelek, hanem maguk a próféták juthattak volna szóhoz, s így túlzott mértékben megbíztak a polemikus írók megkérdőjelezhető szándékú leírásaiban. Hans Christian Hvidt, akinek a Szentíráson kívüli próféciáról írt művére a továbbiakban is több alkalommal utalni fogok még, ékes példája annak, miként ítélheti valaki „hamis próféciának” és „szektáriánus hisztériának” a montanistákat úgy, hogy közben számtalan, az egyház történetében hasonló prófétai igénnyel fellépő egyénről vagy mozgalomról elismerően szól.¹⁷⁶ A válasz túlon túl egyszerű: Hvidt bibliográfiájának áttekintése arról győz meg bennünket, hogy a katolikus teológus vajmi kevés naprakész szakirodalmi munkával konzultált ítéletének meghozatala előtt. Másrészt viszont egyfajta – saját megítélésem szerint – túlzottan szűkre szabott kijelentés-teológiai és teológiai-hermeneutikai keret gátolta a teológusokat abban, hogy Montanosz, Maximilla és Priszkillá (vagy bármely Krisztus utáni prófétai hang) igényét egyáltalán komolyan vegyék. Az eddigiekben az első tényezőben rejlő hibát elkerülendő kívántam az eredeti források vizsgálata és a szekunder értelmezések ismertetése által magukat a prófétákat szóhoz juttatni, mit állítottak ők maguk saját próféciájuk forrásáról. A továbbiakban pedig arra a kérdésre keresem választ, hogy mindez mennyire egyeztetethető össze azzal, amit a keresztyén teológia Isten kijelentéséről állít. A

¹⁷⁶ HVIDT, Niels Christian: *Christian Prophecy, The Post-Biblical Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 2007, 86.

szakasz címében nem véletlenül szerepel a „közelítések” szó, ugyanis a formális keretek nem teszik lehetővé, hogy minden részkérdésre kiterjedő teológiai „mélyvizsgálatot” végezzek el a témában, pusztán a kijelentésteológia azon szempontjaira szeretném felhívni a figyelmet, amelyek véleményem szerint közvetlenebb módon érintik a montanista prófécia teológiai megítélésének problémáját.

2.2.1 Az isteni kijelentés természete

A kijelentésről szóló bárminemű emberi fejtegetés csakis abból az alapvető felismerésből indulhat ki, hogy Isten megtörve a csendet és a némaságot, megengedi az ember számára, hogy tudjon róla. Akármilyen egyértelműnek – már-már triviálisnak – hat is ez az alaptétel, a vizsgálódó elme nem spórolhatja meg a megrendültség vagy ámulat állapotát, amikor szembe találja magát ezzel a csoda-történnel. Az Isten ószövetségi népe számára tulajdonképpen az Isten némaságot megtörő és a némaságból előtörő beszéde az egyetlen érvényes istenbizonyíték a pogány népekkel és isteneikkel szemben. „A bálványok ezüstből és aranyból vannak, emberi kéz csinálmányai. Van szájuk, de nem beszélnek, van szemük, de nem látnak. Van fülük, de nem hallanak, van orruk, de nem szagolnak. Van kezük, de nem tapintanak, van lábuk, de nem járnak, nem jön ki hang a torkukon” – vallja meg apologetikus hangnemben a szentíró (Zsolt 115,4-7). A bálvány rezzentelen, mozdulatlan, nem tud és nem ért semmit (Ézs 48,18), ellenben Izráel Istene hall, hallgat, figyel, cselekszik, ez a tény pedig önmagában véve elégségesnek bizonyul az ószövetségi ember számára, hogy bizalommal forduljon Jahve felé, akinél nem marad megválaszolatlanul egyetlen kérdés sem (vö. Zsolt 115,9). A keresztyén teológia kiindulópontja nem lehet más, mint ennek a csodának a szemrevételezése. Csakhogy korántsem mindegy, miképpen viszonyulunk ehhez az isteni önfeltárulkozáshoz. A Szentírás nem hagy kétséget arra nézve, hogy ennek a szuverén isteni személynek a bemutatkozása mindig kétféle felelet-lehetőséget válthat ki az emberből. Egyfelől a felismerés pillanatában megalázkodhat az önmagát és egész egzisztenciáját messze meghaladó erővel és hatalommal szemben, elismerheti Isten rá vonatkozó igénybejelentését és vállalhatja ennek a ténytörtségnek követelményeit, ugyanakkor járhatja a vakmerőség útját és megpróbálhatja saját véges meggyőződéséhez és céljaihoz szelídíteni Istent. Mindkét viszonyulás illusztris példája lehet előttünk Jákób, akin egyszer az álombeli teofánia után szent megrendültség és „jámbor borzongás” lesz úrrá, úgy, hogy az isteni kijelentéssel történő szembesülése egyszerismind teológiai-etikai következményekkel is járt számára (1Móz 28,10-22),¹⁷⁷ máskor

¹⁷⁷ Vö. VON RAD, Gerhard: *Das Erste Buch Mose: Genesis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972, 229–230.; SZÜCS Ferenc: *Teológiai etika*, Budapest, Ráday Nyomda, 1993, 9.

viszont péneuéli tusakodása túlzott hevében éppen Jahve szabadságát kívánta korlátozni oly módon, hogy nevének felfedését követelte meg tőle (1Móz 32,30; vö. Bír 13,11-17).¹⁷⁸ Az egyik attitűd az isteni szövetség hódolatába vezeti az embert, fenntartja Isten szuverén megnyilvánulásának és működésének, valamint az ember reakciójának a szabadságát, a másik viszont korlátok közé kívánja szorítani Istent, megszabni neki milyen módon és mikor lehet elérhető az ember számára. Nem véletlen, hogy Jákób belesántul ez utóbbi vállalkozásába.

Meggyőződésem, hogy egyes teológiai megközelítések hasonló tévúton indulnak el, amikor az Isten kijelentését merev tanrendszerekkel, dogmákkal vagy szövegekkel azonosítják. Avery Dulles *A kinyilatkoztatás modelljei* című művében elsőként tárgyalja a modern teológiai felfogások közül azon protestáns-evangelikál és katolikus-újszkolasztikus interpretációkat, amelyek az Isten kijelentését főként propozíciókba foglalt tanításként értelmezik.¹⁷⁹ Ha csak a protestáns teológia hagyományát vizsgáljuk, ennek az értelmezésnek az origóját mindenképpen a 17-18. századi protestáns orthodoxia vagy skolasztika időszakában kell keresnünk, amely ugyan a 16. századi reformátorok munkáira építve fogalmazta meg saját tételeit, a teológia művelésének metódusát alapvetően az akadémiai környezethez igazítva elsősorban absztrakt-filozófiai keretek között dolgozta ki. A kijelentéstan vonatkozásában ez a váltás súlyos hangsúlyeltolódást is magával hozott. Tillich éppen abban látja az orthodoxia egyik nagy tévedését, hogy a *testimonium Spiritus Sancti internum* Kálvin által sokat hangsúlyozott tételét végzetesen félreértette. A genfi reformátor szerint ugyanis a Szentírás tekintélyét elsősorban a Lélek bizonyágétele támasztja alá, aki meggyőzi a hívőt arról, hogy a Szentírásban valóban Isten élő hangját (*viva vox dei*) hallgatja (*Institutio* 1.7.1).¹⁸⁰ Ezzel szemben a tizenhatodik századi summák általános felfogása szerint ez a *testimonium* már nem a hívő egzisztenciális, Istenhez fűződő viszonyát pecsételi meg elsősorban, sokkal inkább a Szentírásban fellelhető tanítások igazát validálja: „Ha pedig a Lélek csupán arról tanúskodik, hogy a Biblia igaz tanításokat tartalmaz, ez esetben az ember Istenhez fűződő viszonyát az én-te perszonalisztikus kapcsolat helyett egy objektív törvényi kapcsolaton belül értelmezhetjük csupán”.¹⁸¹ A Westminsteri Hitvallás megállapításai jól tükrözik ezt a fajta megközelítési módot.¹⁸² A hitvallás

¹⁷⁸ vö. VON RAD, Gerhard: *Az Ószövetség teológiája*, I. kötet, *Izrael történeti hagyományainak teológiája*, ford. GÖRFÖL Tibor, Budapest, Osiris, 2000, 147–153.

¹⁷⁹ DULLES, Avery: *A kinyilatkoztatás modelljei*, ford. KATÓ Eszter, Budapest, Vigilia Kiadó, 2005, 52–69.

¹⁸⁰ Az *Insittutio* magyar nyelvű részeit a következő kiadás alapján hozom KÁLVIN János: *Institutio Christianae Religionis: A keresztyén vallás rendszere 1559*, I-II. kötet, ford. BUZOGÁNY Dezső, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2014.

¹⁸¹ TILlich, Paul: *A History of Christian Thought from Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*, New York, Simon & Schuster, 1968, 280.

¹⁸² A magyar fordítást a következő kiadás alapján hozom: *Westminsteri Hitvallás*, ford. NAGY Albert, Kolozsvár, Koinónia, 1999.

Szentírásról szóló első fejezete leszögezi, hogy Isten mindenre kiterjedő kijelentése (az örök tanácsvégzése, az üdvösségre, hitre és életre vonatkozó intelmei) „világosan ki vannak fejtve a Szentírásban, vagy pedig jó és szükségszerű következtetés által levonható a Szentírásból” (1.6). A Lélek fő feladata pedig abban áll, hogy a Szentírás tévedhetetlen igazságáról és isteni tekintélyéről meggyőzze az embert (1.5), jóllehet egynémely helyen olyan világosan fogalmaz az írott ige, hogy még a „tanult, de a tanulatlan is eljuthat annak elégséges megértésére” (1.7). A Szentírás könyvei már csak azért is megbízhatóak és hitelesek, mivel „közvetlenül Isten által ihletettek, és az ő egyedülálló gondoskodása és gondviselése által minden időben tisztán megőrzöttek” (1.8). Kétség sem fér hozzá, hogy egy jól konstruált rendszer áll előttünk, amelyen a formális logika kevés hiátust találhat: Isten kijelentése, Isten szava világosan és hathatósan előttünk van a Szentírásban, annak hitelességét maga Isten szavatolja, a tanult – de akár még a tanulatlan is – könnyen megértheti a benne foglaltakat, a Lélek pedig felügyeli, hogy a hívő számára elfogadható és felfogható legyen ez az ismeret.

Az elkövetkező évszázadokban az empirikus tudományok térnyerése, nyomában pedig a felvilágosodás és racionalizmus tekintéllyel szembeni gyanúja szükségszerűen magával hozta a Szentírás természetfeletti voltának megkérdőjelezését, mindazon protestáns teológusok pedig, akik nem kívánták a schleiermacher-i romantika vagy a liberalizmus útjait járni, szükségszerűen defenzív álláspontra kényszerültek, és ragaszkodva az orthodoxia által lefektetett alapokhoz, a modernista kritikák ellenében továbbra is szigorúan a Szentírásban világosan megfogalmazott tanításokkal azonosították az isteni kijelentést. Angolszász vonalon az ún. princetoni iskola képviselőinek a teológiájában fedezhetjük fel legegységesebb módon ezt a meggyőződést. Charles Hodge határozottan állapítja meg, hogy a Szentírás a teológia összes tényét (*facts*) magába foglalja, ezt pedig mind a racionális elme, mind pedig a vallásos érzet alátámasztja. Az igazság legfőbb tulajdonsága az ellentmondásmentesség, állapítja meg a teológus, a Szentírás kijelentései pedig mindenben következetesek, hiszen egy olyan Istentől származnak, aki nem mondhat ellent önmagának. Ha pedig így van, akkor a racionális elmének meg kell hajolnia és elfogadni, hogy az Isten kijelentése (értsd: a Szentírás) igaz. Az 1Kor 2-re hivatkozva ugyanezt fogalmazza meg a Lélek *testimonium*-ára nézve: a Lélek belső bizonyágtétele ugyanis „a Szentírásban objektíve kijelentett igazságokhoz kötődik”, s így belsőképpen, azaz az ember lelkében szavatolja a Biblia tévedhetetlenségét.¹⁸³ Fia, Archibald Hodge sem kevésbé hezitáló e tekintetben: „A ó- és újszövetségi Szentírás az egyetlen mód a jelen időkben, amelyen

¹⁸³ HODGE, Charles: *Systematic Theology*, Volume 1., Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1995, 15–16.

keresztül Isten tudatja velünk akaratát arra nézve, mit kell hinnünk felőle és mit vár el tőlünk”, „a harmonikus és teljes tanításra [*doctrine*] nevel, minden szükséges alaptételt tartalmaz, amely a keresztyén magánéletét és kapcsolatait érintik”.¹⁸⁴ Warfield, aki kétségkívül a legnagyobb hatást fejtette ki a későbbi amerikai fundamentalizmusra és evangélikalizmusra, az Isten kijelentését progresszívnek tartja ugyan, amely az általános/természetes kijelentéssel vette kezdetét, majd az ószövetségi epifániákkal folytatódott, végül pedig Krisztusban tetőzött be, mégis a „progresszív lánc” utolsó elemének a Szentírást tartja, amely írásba foglalásával Isten végleges és állandó kijelentést biztosított az ember számára.¹⁸⁵ Ennek fényében természetesen nem meglepő, hogy Warfield egy egész kötet szánt a Biblia tévedhetetlenségének apológiájára, hiszen amennyiben bármiféle kétség is férne ahhoz, hogy az isteni kijelentés makulátlan és minden hibától mentes, alapjaiban véve kérdőjeleződne meg a Biblia, a teológia, és magának az egyháznak is a megbízhatósága.¹⁸⁶ Hogy a huszadik századi evangélikál teológusok, köztük is például Ryrie, Packer vagy Sproul, miként vitték tovább a princeton-iak állásfoglalását, nem célom behatóbban ismertetni, mindenesetre az ún. Chicago-i Nyilatkozat, amelyet a Bibliai Tévedhetetlenség Nemzetközi Tanácsa hívott életre, egyértelműen egyfajta betetőzése a tételes-kijelentés modellnek nevezett értelmezésnek. Az evangélikál szerzők szerint az „Írott Ige egészében Isten által adott kijelentés”, amely teljesen objektívként tekinthető ekként, azaz érvényessége egyáltalán nem függ az emberi válaszadástól (3. cikkely). Isten mindenekelőtt az emberi nyelvet használta a kijelentése közvetítésére (4. cikkely), aki maga szavatoalta, hogy „az eredeti szavak szintjéig” menően a teljes Biblia ihletett, és így autoritativ legyen (6. cikkely). Következésképp a Szentírás „igaz és megbízható minden dologban, amiről beszél” (11. cikkely), így akár a történelmi vagy tudományos területekhez tartozó ismeretekben is tévedhetetlennek bizonyul (12-13. cikkelyek). A Lélek szintén affirmatív szerepet kap, amikor bizonyosságot tesz a Szentírásról (17. cikkely). A Nyilatkozat ugyan nem véli úgy, hogy „üdvösség kérdése” lenne a tévedhetetlenség megvallása, azonban fenntartja, hogy ennek a

¹⁸⁴ HODGE, Archibald Alexander: *Outlines of Theology*, London, Thomas Nelson and Sons, 1886, 82, 86.

¹⁸⁵ WARFIELD, Benjamin B.: *Revelation and Inspiration*, New York, Oxford University Press, 1927, 46–48.

¹⁸⁶ „... Arra az ígére van szükségünk, amit Isten közvetlenül ad nekünk. Ezt az ígét pedig Krisztus és az apostolok adják nekünk a Szentírás révén; nem emberi beszámoló arról, amit Isten nem mond, hanem magának az Istennek a szava, Isten maga jelenti ki emberi beszéd és kézírás révén. Egy ilyen közvetlen kezezből kapott, értékes tulajdonától az egyház aligha fogja engedni megfosztani magát. Az egyházat a Biblia tanítása iránti tisztelettel karöltve az a felismerés segítette minden korban hűnek maradni a szó szerinti ihletettség (*plenary inspiration*) tanához, hogy szüksége an egy teljességgel tévedhetetlen Bibliára.” WARFIELD, Benjamin B.: *A Biblia ihletettsége és tekintélye*, ford. DARVAS-TAKÁCS Erik, Budapest, KIA, 2017, 133–134.

tanításnak az elvetése „súlyos következményeket” tartogat mind az egyén, mind pedig az egyház életére nézve (19. cikkely).¹⁸⁷

Hasonló szemlélet nyert egyre nagyobb teret és befolyást a katolikus teológiában a modernizmus csúcspontján. Az I. Vatikáni Zsinat *Dei Filius* (Hittani rendelkezés a katolikus hitről) 1870-es konstitúciója a princeton-iak felfogásával szorosan rokonítható értelemben beszél a kijelentésről. Építve a tridenti zsinat végzéseire, a rendelkezés egyértelműen kijelenti, hogy a „természetfeletti kinyilatkoztatás” (*supernaturalis revelatio*) alatt elsősorban az ó- és újszövetségi könyveket kell értenünk, amelyeket azért kell szentként és kanonikusként elfogadnunk, mivel a „Szentlélek sugalmazása alapján foglaltattak írásba”, következésképpen pedig „szerzőjük Isten, és magának az Egyháznak a birtokába így kerültek”.¹⁸⁸ A zsinat szellemisége aztán a huszadik század első felében erős impulzussal látta el az antimodernista tendenciákat, amelyek közül az újszolasztika egyre meghatározóbb szemlélete a kijelentés természetéről szóló hivatalos római álláspontok alapjául szolgált. Dulles szerint az olyan teológusok, mint Dieckmann vagy Pescht mind objektív és tételes formában beszéltek a kinyilatkoztatásról, amely elsősorban verbális formában fogalmi ismeretet vagy tudást közvetít az ember számára. Természetesen fontos szerepet kap ebben a szemléletben a Tanítóhivatal, „az a legközelebbi és egyetemes norma, amely meghatározza, mi az, ami kinyilatkoztatásból származik”, így az általa elfogadott – az írott és az íratlan hagyományból levezethető – dogmák is a kinyilatkoztatás részei.¹⁸⁹ Az újszolasztikus szemlélet csúcspontját a XII. Piusz által 1950-ben közre bocsátott *Humani Generis* (HG) enciklika jelenti, amelyet nyíltan a modernizmusra adott válaszreakcióként, „a felfogások eme zűrzavarában” (HG 8) adott közre a pápa. Már önmagában sokatmondó, hogy az enciklika javában „kinyilatkoztatott igazságok” (*veritates divinitus revelatas*) szóösszetételben beszél az isteni kijelentésről (HG 8, 15, 22, 29, 34), amelynek kétségkívül legfőbb ismerője, magyarázója, őrzője – (birtokosa?) – az egyházi Tanítóhivatal (HG 18). Az irat elismeri ugyan, hogy a teológusoknak és az egyház híveinek joga és kötelessége kutatni a kijelentés titkait, amely bőséges kincset tartalmaz, azonban ezeknek a vizsgálatoknak mindenkor mércét szab a Tanítóhivatal, amely az évszázadok folyamán mindenféle ismeretet bölcsen megszürt (HG 29), így leginkább avatott a kijelentés és a teológia

¹⁸⁷ A fordítást lásd Chicagói Nyilatkozat a Biblia tévedhetetlenségéről (I. Nyilatkozat), ford. MÁRKUS András Tamás, *evangelikalcsoport.hu*, 2017. 06. 20. URL: <https://www.evangelikalcsoport.hu/2017/06/20/chicagoi-nyilatkozat-a-biblia-tevedhetetlensegerol-i-nyilatkozat/> (Utolsó letöltés: 2022. 07. 15.)

¹⁸⁸ *Dei Filius* (3006), in DENZINGER, Heinrich – HÜNERMANN, Peter (szerk.): *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, Bátonyternye – Budapest, Örökmény – Szent István Társulat, *SzIK* 9, 2004, 580–587.; *Dei Filius, vatican.va*, URL: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/i-vatican-council/documents/vat-i_const_18700424_dei-filius_la.html (Utolsó letöltés: 2022. 07. 17.)

¹⁸⁹ DULLES: *A kinyilatkoztatás modelljei*, 60–61.

kérdéseit magyarázni.¹⁹⁰ Az újszólasktikus katolikus kijelentés-értelmezés tehát osztozik a protestáns orthodoxia örökösével abban, hogy a Szentírás Istentől közvetlenül sugalmazott kijelentés-forrásként értékeli, amelynek tévedhetetlenségét maga Isten garantálja és szavatolja, viszont ennek végső és legitim interpretátorát a magisztrériumban határozza meg, aki az írott és íratlan hagyományból további dogmatikai igazságokat is előadhat, amelyek szintén a kijelentés igazságai közé tartoznak, s így minden katolikus hívő számára isteni hittel elfogadandóknak tekinthetők.

Feltűnő, hogy a tételes kijelentés-modell felsorolt protestáns és katolikus képviselői alapjaiban éppen azokat a sémákat és fogalmakat használják az isteni kijelentés jellemzésére, amelyekkel a racionalizmus hevesen támadta a keresztyén kijelentés-koncepciót. Kärkkäinen mutat rá arra, hogy az episztemológiai objektivitás modernista-pozitívista szemlélete, amely következetesen tagadta a hit és vallás transzcendensre vonatkozó hivatkozásait, ugyanolyan mértékben – pusztán ellenkező előjellel – szolgált alapul az újkori fundamentalizmus kijelentés-értelmezésében.¹⁹¹ „Tény”, „tudás”, „ismeret”, „bizonyíték”, „tudós és tudatlan”, „racionális elme”, „világos fogalmazás”, „tévedhetetlenség” és hasonló szavak keretezik a teológusok leírásában Isten kijelentéséről szóló leírásokat. A képlet viszonylag megnyugtató és egyszerű: mindaz, amit Isten ki akart jelenteni önmagáról és az ember üdvösségéről, racionálisan, koncepcionálisan és verbálisan közre adta valós történeti személyeknek, az objektíve megtalálható a Szentírás propozícióiban, amelynek hitelességét és tévedhetetlenségét maga a Lélek garantálja. Az ember feladata pedig nem más, mint hittel elfogadni mindezt, amely aktus azonban ebben a szisztémában tulajdonképpen végig kognitív természetű marad: „A keresztyénség nem létezhet határozott történelmi kijelentések igazsága nélkül. (...) A hit alapján *értjük*, hogy Isten megteremtette a világot; a hit alapján *fogadjuk el* azt a tanító kijelentést, hogy Isten megjutalmazza azokat, akik kitartóan feléje törekednek; a hit alapján *tudjuk*, hogy Jézus feltámadt a halálból”.¹⁹² Osztom Dulles értékelésének szempontjait, melyek szerint ez a fajta kijelentés-értelmezés számos pozitívumot tartalmaz.¹⁹³ Istenről valóban olvashatjuk a Szentírásban, hogy szavakkal kommunikál az emberrel. Az egyház reformáció

¹⁹⁰ XII. Piusz Pápa „*Humani Generis*” kezdetű apostoli körlevele, Budapest, Kapisztrán Szent János Kiadó, 2016.; Pius Pp. Xii Litterae Encyclicae Humani Generis, *vatican.va*, URL: https://www.vatican.va/content/pius-xii/la/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html (Utolsó letöltés: 2022. 07. 17.)

¹⁹¹ KÄRKKÄINEN, Veli-Matti: Authority, Revelation, and Interpretation in the Roman Catholic-Pentecostal Dialogue, *Pneuma* 21 (1999/1), 89–114, 96–97.

¹⁹² CLARK, Gordon H.: *Religion, Reason, and Revelation*, Philadelphia, Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1961, 107–108., idézi DULLES: *A kinyilatkoztatás modelljei*, 57.; Vö. a Westminsteri Hitvallás 14. cikkelyével („Az üdvözítő hit”), amely a 16. századi hitvallásokkal (így pl. a Heidelbergi Kátéval) ellentétben nagyobb hangsúlyt fektet az üdvözítő hit *notitia* (ismeret) és *assensus* (igaznak tartás) jellegére.

¹⁹³ DULLES: *A kinyilatkoztatás modelljei*, 63–64.

előtti hagyományában is számtalan teológus habozás nélkül Isten szavaként fogadta el a bibliai kijelentéseket. Tény, hogy ez a megközelítés erős koherenciával rendelkezik, valóban logikussá és könnyen átláthatóvá teszi az isteni kijelentés és a keresztyén teológia labirintusszerű és talányos voltát. Mindezzel együtt pedig egy határozott magabiztosságot kölcsönözhet az egyház számára, amely a modernitás okozta bizonytalanság viharában – nem is beszélve a posztmodern vagy poszt-posztmodern kortárs helyzetről! – rendíthetetlen vonatkoztatási pontokat lel a Szentírás kijelentéseiben. Ha pedig a Chicago-i Nyilatkozat vagy a *Humani Generis* szellemiségéig merészkedik el, úgy valójában újra megillesheti a *regina scientiarum* cím a teológiát, hiszen a tudományok eredményeit a tévedhetetlen Írás szavain vagy a Tanítóhivatal megnyilatkozásain mérheti le.

Minden előnye ellenére mégis azt kell mondanunk, hogy a tételes-kijelentés elmélet súlyos deficitet hordoz magában, amely – hogy a Chicago-i Nyilatkozat szóhasználatával éljek – „súlyos következményeket” tartogat az egyén és az egyház életének egészére nézve. Azon túl, hogy a szöveg-, hagyomány- és történetkritikai kutatások eredményei ma már erősen megkérdőjelezzik annak állítását, hogy az előttünk lévő bibliai szövegek formálisan hibátlanok vagy tévedhetetlenek lennének, még inkább nyugtalanítónak tekinthető az az általános felfogás, amely az isteni kijelentést végsősoron információként kezeli. Legnagyobb veszélye mindenképpen abban fedezhető fel, hogy bármennyire is garantálni akarja Isten kijelentésének emberek vagy emberi kritikák által nem támadható transzcendenciáját, ebben a folyamatban mégis tárgyiasítja Istent. Buber szavaival élve, az okság korlátlan uralma alatt álló Az-világ törvényszerűségének kelepcéjébe zárja az Istent, aki így megfogható és felfogható dologgá válik az ember számára.¹⁹⁴ Csakhogy a bibliai szemlélet merőben szembehelyezkedik ezzel a statikus megközelítéssel. Izráel legősibb hittapasztalása és e hittapasztalásból megszülető hitvallások mögött ugyanis újra és újra az a visszatérő motívum tárul elénk, hogy Jahve kijelentése korántsem szavakban mérhető információ, hanem egy kreatív, dinamikus, eseményjellegű, dialogikus *folyamat*, amely Jahve abbéli elköteleződéséből származik, hogy ő erejével és a történelmi eseményekben való aktív részvételével elkötelezi magát kiválasztott népe mellett.¹⁹⁵ A kijelentés Istene nem transzcendens absztrakció az ószövetségi hívő számára, hanem az emberi világban, a saját történetében, a társadalom problémáiban és az egyéni sorsokban érdekelt Isten, aki valóságos és jelenvaló az övéi számára mindenhol és mindenkor. Ebben az értelemben tehát Isten kijelentése korántsem információközlés, vagy az elme számára

¹⁹⁴ BUBER, Martin: *Én és Te*, ford. BÍRÓ Dániel, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1994, 62kk, 95kk.

¹⁹⁵ Lásd VON RAD: *Az Ószövetség teológiája*, 1.94kk.; BUBER, Martin: *A próféták hite*, ford. BENDL Júlia, Budapest, Atlantisz Kiadó, 1998, 47kk.; VARGA Gyöngyi: *Nomád teológia*, Budapest, Luther Kiadó, 2021, 22kk.

nyújtott, kézzelfogható adatmennyiség, nem írható le a verbalitás szűkös eszközeivel, hiszen az elsősorban Isten elköteleződése a világ és benne a választott közösség mellett. A kijelentés Istene nem egy tanító Izráel számára, aki deskriptív módon előadja mindazt, amit népének tudnia *kell* róla, hanem Az, aki együtt fut népével és a történelem, valamint az egyéni egzisztencia megannyi kusza szála között jelenti ki önmagát övéi számára. Brueggemann fontosnak tartja leszögezni, hogy az ószövetségi ember számára nem is létezik a mi fogalmaink szerinti objektív kijelentés Jahvével kapcsolatban, ugyanis mindaz, amit a hívő tudhat vagy megérthet róla, mindig egy relacionális és személyes viszonyulás keretein belül játszódik le: „Jahve teremt”, „Jahve megment”, „Jahve vezet”, ezek valóban tételes jelölések vele kapcsolatban, viszont az igei beágyazottságuk már eleve egy kölcsönös kapcsolódás horizontját nyitja meg: Izráel – ha úgy tetszik – saját bőrén tapasztalja Jahve kijelentését, nem pusztán befogadója, elszenvedője, passzív szemlélője annak, amit Jahve cselekszik vele, hanem kreatív alakítója is ennek a dinamikus együttműködésnek.¹⁹⁶ Mózes, aki az égő csipkebokornál valószínűleg ugyanolyan szándékkal érdeklődött Jahve neve felől, mint annak idején Jákób, a misztikus feleletben „vagyok, aki vagyok” sem Jahve abszolút mivoltát vagy lényegének meghatározására vonatkozó propozíciót kap, hanem annak bizonyosságát, hogy jelen lesz Mózes és népe életében: „Jahve közölni akarja – nem azt, hogy milyen is ő, hanem azt, hogy milyennek fog bizonyulni Izráel számára”.¹⁹⁷ Ha a kijelentést szöveggel, könyvvel, tanítással, propozícióval vagy egyházi szervezettel azonosítjuk, óhatatlanul is a Jákób pénuéli hibájába esünk, „Az”-zá redukáljuk Istent, következésképp pedig „lesántulva” hagyjuk el a tusakodás helyszínét.

Úgy vélem, hűségesebbek vagyunk a bibliai kijelentés-felfogáshoz, amennyiben azt tételes megközelítési stratégiák helyett perszonalisztikus-dialogikus természetüként értelmezzük. Buber nyomán Brunner a huszadik századi református teológusok közül lehangosabb szószólója volt ennek az iránynak. A svájci teológus tagadta, hogy a szubjektum, azaz az „Én-Te” kapcsolat innenső felén lévő ember hitbéli válaszadása nélkül bármiféle objektív kijelentés is létezne.¹⁹⁸ Ha Isten kijelentésének végső célja tényleg nem más, minthogy az ember megismerje Urát és Istenét, akkor az emberi recepció, a halló/hallgató és befogadó fél ugyanolyan konstitutív eleme ennek a kijelentési folyamatnak, mint a forrás és a közlő, azaz

¹⁹⁶ BRUEGGEMANN, Walter: *Az Ószövetség teológiája: Tanúságtétel, vita, pártfogás*, ford. TUNYOGI Lehel, Kolozsvár, Exit, 2012, 505–507.

¹⁹⁷ VON RAD: *Az Ószövetség teológiája*, 1.148.

¹⁹⁸ BRUNNER, Emil: *Offenbarung und Vernunft: die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis*, Zürich – Stuttgart, Zwingli-Verlag, 1961, 45kk.

Isten maga. Természetesen ez a „kétoldalúság” nem jelenti azt, hogy a kijelentés folyamatában az ember bármiféle kezdeményezőképeséggel bírna, hiszen Isten az, aki megismerteti magát vele, viszont Brunner az istenképüsből eredeztethetően következetesen vallotta az ember szó- és válaszlehetőségének (*Wortmächtigkeit, Verantwortlichkeit*) a képességét és szabadságát, amelyet még a bűneset sem tudott egészében eltörölni.¹⁹⁹ Isten az embert a szabad válaszadás lehetőségével teremtette, olyan élőlénynek, aki önként, szeretetből és hálából kötődik a Teremtőjéhez, és eben a szabadságban adatik meg számára a személy-voltának magasztossága: azaz ő maga is „Én”-ként képes válaszolni Urának, és bekapcsolódhat az isteni dialógusba. Ez a brunneri perszonalista antropológia a maga valóságában kívánja komolyan venni az embert, hiszen a Szentírás „az Istennek felelős, de éppen ezért az önálló döntés szabadságával rendelkező személyiségről” beszél, aki nem pusztán passzív elszenvetője a kijelentésnek, hanem aktív módon reagál – pozitíve vagy negatíve – arra.²⁰⁰ Saját megítélésem szerint a tételes-kijelentés modellben éppen ez az emberi szabadság torzul. Nem csupán Isten kijelentését kezeli objektív valóságként, amely kézbe vehető, olvasható, tanulható és megérthető, hanem az embert is egy szabadságában megcsonkított létezőként kezeli, aki „Az”-ként, tárgyiasítva fogadja Isten megszólító üzenetét. Brunner erős ítéletet fogalmaz meg ezzel kapcsolatban, amikor az egyház több évezredes történetének legsúlyosabb hibáját abban véli felfedezni, hogy a bizonyosság keresésében az isteni kijelentést a kánonnal és a benne foglalt tanítással azonosította, ezáltal pedig a kijelentés dinamikus természetét feladva egyfajta mechanisztikus módon kezdte el szemlélni Isten önfeltárukozását.²⁰¹ Tillich-hez hasonlóan úgy véli, hogy ez a szemléletváltás a bibliai hit-fogalom feláldozását is magával hozta: „A ’hívó ember’ ezután már nem az, akit az Újszövetség szerint Jézus Krisztus elhívott és megváltoztatott, hanem az, aki elfogadja mindazt, amit az Egyház isteni és kijelentett tanításként számára kínál”.²⁰²

Ha valóban úgy tartjuk, hogy Isten kijelentése szeretetben kezdődik, és hitünk szerint szeretetben is tetőzött be Krisztusban, akkor arról csakis úgy beszélhetünk, amelytől a kényszerűség vagy kényszerítés leghalványabb jele is távol áll. Buber hangsúlyozza, hogy az „Én-Te” szerinti ember-Isten kapcsolat abban különbözik bármiféle mágikus aktustól, hogy a felek önként lépnek bele a viszonyba, míg a mágia csupán hatni akar és manipulálni: az „Én-

¹⁹⁹ BRUNNER, Emil: *Natur und Gnade: zum Gespräch mit Karl Barth*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1934, 10–11, 18–19.; Vö. MCGRATH, Alister E.: *Emil Brunner, Újraértékelés*, ford. SZABADI István, Budapest, Kálvin Kiadó, 2018, 192, 208–211.

²⁰⁰ BÉKÉSI Sándor: Ellenpontozás, Emil Brunner felfénylése Karl Barth árnyékából, in LUKÁCSINÉ Kádár Éva (szerk.): *Isten igent mond ránk: Barth és Brunner megbékélő találkozója. Tanulmányok*, Budapest – Debrecen, Kálvin Kiadó – Tiszántúli Református Egyházkerület, 2017, 89–99, 97.

²⁰¹ BRUNNER: *Offenbarung und Vernunft*, 18–19.

²⁰² Uo., 19.; Uő.: *Wahrheit als Begegnung*, Zürich – Stuttgart, Zwingli-Verlag, 1963², 103kk.

Te” felei azonban nem akarják távortartani magukat a szeretet kockázatától, és ebben az elköteleződésben bontakozik ki a kölcsönös függés.²⁰³ Ha mindezt Isten kijelentésére értjük, máris előttünk van Izráel és az egyház egész története, amelyben Isten újra és újra az ember útjára lépett és elköteleződött a dialógus mellett. A megcsalások, a visszaélések, a visszautasítások, a bálványokhoz fordulás *ellenére* a kijelentés türelmes, mindent elfedező és mindent eltűrő módon adatott Isten népe számára. Nem könyv formájában, nem tételes eligazítások mentén, nem egy egyházi szervezetben, hanem a vele való találkozások által felkínált lehetőségben. Isten kockáztatott. Végtelenül egyszerűbb lett volna a fáradtságos út helyett egyszerűben tévedhetetlen és hibátlan propozíciók és tanítások tömkelegét átnyújtani az ember számára és parancsolni azok megtanulását és betartását. Ehelyett évezredek folyamán, tragédiákon és felemelt pillanatokon keresztül maga is *deus peregrinus*-szá lett, hogy úton járó mindenkori Izráelének irányt mutasson.

2.2.2 A változhatatlan és a változó: Krisztus és a kijelentés folytatólagossága

Ezen a ponton azonban fel kell tennünk azt a kérdést, hogy a Krisztus-esemény valósága miként viszonyul Istennek ehhez a dialogikus kijelentéséhez. A Zsidókhoz írt levél első mondata jól összefoglalja a kérdésből adódó feszültséget: „Miután régen sokszor és sokféleképpen szólt Isten az atyákhoz a próféták által, ezekben a végső időkben a Fiú által szólt hozzánk” (1,1). Amennyiben igazat adunk Varga Zsigmondnak, aki szerint a görögben az aorisztoz „elsősorban olyan múltbéli cselekvést fejez ki, amelynek csak az egyszeri bekövetkezését hangsúlyozzuk”,²⁰⁴ úgy a versben szereplő *λαλέω* ige aorisztozi formájának kétszeri használata (*λαλήσας* és *ἐλάλησεν*) azt is implikálhatná, hogy Isten kijelentéséről kizárólag múlt idejű értelemben beszélhetünk. Ennek a befejezettségnek a kritériumát az író Krisztusban határozza meg, aki a „végső időkben” adatott a világnak, s így Istennek a benne adott teljes és tökéletes kijelentése szembeállítható a csak részleges ismeretet közvetítő prófétai beszéddel. A vers könnyen vezethetne bennünket arra a végkövetkeztetésre, hogy Isten dialógusa a világgal és népével Krisztusban végéhez ért, s immár semmiféle „új” mondanivalója nincs az ember számára, az útra kelt Isten pedig befejezte vándorlását, hiszen elküldte azt, aki maga az Út (vö. Jn 14,6). A montanista prófécia vonatkozásában ez a megállapítás teljes mértékben azt jelentené, hogy Montanosz, Maximilla, Priszkillá, valamint követőik minden alap nélkül vallották, hogy Isten a Paraklétoz aktív jelenléte által saját korukban is kijelentéseivel irányítja

²⁰³ BUBER: *Én és Te*, 98–100.

²⁰⁴ VARGA Zsigmond J.: *Bibliai görög olvasó- és gyakorlókönyv*, Sárospatak, Sárospataki Református Teológiai Akadémia, 2010⁴, 89.

egyházát. Ha tényleg úgy tartjuk, hogy Krisztus az isteni kijelentés végpontja, szigorú értelemben pedig feltámadása és mennybemenetele után semmiféle kijelentés nem adatik az egyház számára, akkor a jóval Krisztus földi működése után fellépő mozgalmat joggal ültethetjük a teológiai eretnokségek padjára. Kálvin e vershez fűzött magyarázata jól summázza a tárgyalt kihívás lényegét: „Amikor azt mondja, hogy *az utolsó időkben szólott hozzánk*, ezzel azt fejezi ki: nincs többé okunk arra, hogy új kinyilatkoztatásra várakozzunk (*expectatione novae revelationis*). Mert nem rész szerint való beszéd az, amelyet Krisztus hozott, hanem a legtökéletesebb befejezés (*extrema clausula*)”.²⁰⁵

Természetesen minden azon dől el, hogyan értjük a Krisztusban adott kijelentés „legtökéletesebb befejezettségének” természetét, és miként határozzuk meg az „új kinyilatkoztatás” kifejezésben szereplő újszerűséget. A tételes-kijelentés modell protestáns képviselői szerint Isten kijelentése Krisztusban úgy lett befejezetté, hogy a róla szóló kanonikus bizonyoságtétel immáron teljes egészében rögzíti az üdvesemény egészét: „Az Újszövetség teljes egésze tehát nem más, mint Krisztus eljövételének tényéhez kapcsolódó és e tény eredménye eléréséhez hozzásegítő értelmező ige. Amikor pedig mindezt a tényszerű igazságot az emberek megismerték, amikor ennek az ismeretnek az egész értelme birtokukba jutott, a kijelentés teljessé vált, és ebben az értelemben meg is szűnt. Jézus Krisztus nem kevésbé a kijelentés vége, mint a törvény vége, azaz betöltése”.²⁰⁶ Bármiféle „új” kijelentésre éppen azért nem számíthatunk, mivel a rendelkezésre álló szövegek a maguk teljességében tartalmazzák mindazt, amit Isten az emberrel tudatni kívánt. Hodge éppen ezért ítéli el a montanistákat minden más misztikus-entuziasztikus fellépéssel együtt, mivel „az Isten Lelkétől jövő folytatólagos, természetfeletti kijelentés szükségességéhez” ragaszkodtak, s így „a Szentírás elégtelenségét” hirdették.²⁰⁷ Ebben az értelemben tehát a kijelentés végességéről ismét csak egy jól körülírható szöveggel összefüggésben beszélhetünk, amely tételes formában elénk adja, mit is tett Isten az emberért.

Sokat köszönhetünk a múlt századi dialektika teológusainak, akik merőben szembehelyezkedve ezzel a mechanisztikus szemlélettel, következetesen hangsúlyozták, hogy az Isten Krisztusban adott kijelentésének dinamikus eseményjellege vagy eseményszerűsége eleve megkérdőjelezi bármiféle bibliolátria létjogosultságát, s ezzel együtt azt is, hogy szigorú értelemben végességről vagy befejezésről beszéljünk. A *Deus dixit* Immánuelben végérvényesen és

²⁰⁵ KÁLVIN János: *A Zsidókhoz írt levél magyarázata*, ford. SZABÓ András – NAGY Barna, Budapest, Kálvin Kiadó, 2010, 26.

²⁰⁶ WARFIELD: *A Biblia ihletettsége és tekintélye*, 107.

²⁰⁷ HODGE: *Systematic Theology*, 1.70.

abszolút értelemben előttünk áll, húzza alá Barth, ugyanakkor ez az esemény a mindenkori ember és az egyház saját élethelyzetében (*hic et nunc*) válik aktuálissá.²⁰⁸ A Szentírás és az Egyház igehirdetése mint írott és újra elbeszélte kijelentés alapjaiban véve kötődnek Krisztushoz, Isten Igéjéhez: nem valamiféle mágikus módon tartalmazzák a kijelentést, csupán bizonyosságot tesznek róla és mindvégig függéshelyzetben vannak Isten szuverén, önkijelentő akaratával (*ubi et quando visum est Deo*). A Krisztus-esemény így természetesen megkerülhetetlen fontosságra tesz szert a kijelentés folyamatában, azonban a testté lett Ige inkább középpont, mintsem végpontja ennek a folyamatnak.²⁰⁹ Brunner egyenesen a kijelentés tranzitív természetéről beszél ezzel kapcsolatban: „A Krisztusban adott kijelentés nem fejeződött be (*nicht vollendet*) Jézus életével, halálával és feltámadásával: csak akkor éri el a célját, ha valósággá lesz; azaz amikor egy férfi vagy egy nő tudja, hogy Jézus a Krisztus. A kijelentés nem egy szigorú objektív, hanem tranzitív folyamat (*ein transitiver Vorgang*): Isten megismerteti magát”.²¹⁰ Ugyanilyen dinamikát sejt Tillich is a kijelentés folyamatában, amikor eredeti és függő kijelentésről beszél. A kijelentés mindig csoda, vallja, amikor a titok felfedi magát az ember előtt, úgy, hogy az ember „ekszztatikus” állapotba kerül. Azonban ez az állapot nem azonos a vallásos fölizgatottsággal, sokkal inkább arra az „ontológiai sokk”-ra vonatkozó leírásaként szolgál, amikor az elme az önmagán túli végső meghatározottsággal szembesül az eseményben: „Ami nem ráz meg bennünket ámulatot keltő jellegével, annak nincs kinyilatkoztató ereje. Ami anélkül ráz meg, hogy a lét titkára utalna, az nem csoda, hanem varázslat”.²¹¹ Isten Igéje a történelem adott pontjain újra és újra eszmélteti az embert úgy, hogy közben örök titok-volta nem tárul fel, az adott kontextus minden evilági elemével (így például a nyelvvel) csupán medret kínál ennek az abszolút érvényű csodának, de sohasem azonosítható vele. Tillich szerint a kijelentés történetének vizsgálata alapvetően arra a következtetésre vezet bennünket, hogy Isten kijelentésének korrelációs jellege van, amelynek mindenkori két pontja az „eredeti” és a „függő” kijelentési helyzet. „Eredeti kijelentés az, amikor a kijelentés egy új, korábban még nem létezett együttállásban tűnik fel. Ez-meg-ez a csoda és ez-meg-ez az ekzstázis első alkalommal kapcsolódik össze. Mindkét oldal eredeti.”²¹² A függő kijelentésben viszont az eredeti kijelentés csodája egy új, az eredetihez képest megváltozott szituációban, új

²⁰⁸ BARTH, Karl: *Die kirchliche Dogmatik*, 1/1, *Die Lehre vom Wort Gottes*, Zollikon–Zürich, Verlag der Evangelischen Buchhandlung, 1955⁷, 123–124.; Vö. HART, Trevor: Revelation, in WEBSTER, John (ed.): *The Cambridge Companion to Karl Barth*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, 37–56.

²⁰⁹ BARTH, Karl: *Kis dogmatika*, ford. PILDER Mária, Budapest, Országos Református Missziói Munkaközösség, [é. n.], 55.

²¹⁰ BRUNNER, Emil: *Dogmatik*, Band 1, *Die Christliche Lehre von Gott*, Zürich, Zwingli-Verlag, 1946, 34–35.

²¹¹ TILlich, Paul: *Rendszeres teológia*, ford. SZABÓ István, Budapest, Osiris Kiadó, 1996, 107

²¹² Uo., 114.

egyéneknek vagy csoportoknak adatik, akik így belépnek a kijelentési korrelációba. Tillich úgy látja, hogy az egyház egész története nem más, mint ezeknek a függő kijelentéseknek az állandó folyamata, amikor is Isten Lelke egyéneket és csoportokat újra és újra visszavezet az eredeti kijelentéshez, pontosabban belépteti őket a kijelentési korrelációba, amelyben maguk szembesülhetnek az „eredeti” kijelentés erejével és valóságával.²¹³

Ha hihetünk az újszövetségi kutatóknak, akkor a keresztyénség hajnalán már tisztán szemrevételezhető ugyanez a meggyőződés, hiszen a húsvét utáni tanítványi közösség a saját igehirdetését a Krisztus-esemény folytatólagos hordozójaként látta. Az újszövetségi kijelentés lényege és origója valóban Jézus Krisztus, viszont az ősgyülekezet felfogásában ez a Krisztus többé már nem „test szerint” adatik számukra, hanem elsődlegesen a róla szóló igehirdetésben van jelen. Ez viszont nem jelenti azt, hogy csupán tárgya lenne a *kérügmának*, sokkal inkább alanya annak.²¹⁴ Az Újszövetségtől teljesen idegen az a modern, a Jézus-kutatásban kézzelfogható igény, amely éles különbséget kíván tenni az ősegyház igehirdetésében jelen lévő Krisztus és az „eredeti”, történeti alak között, hiszen a kettő az őskeresztyén *kérügmában* nem választható szét és nem válik el élesen.²¹⁵ Legkézenfekvőbb bizonyítékai ennek a kontinuitásnak pedig maguk az iratok, amelyekben olykor explicite, máskor pedig implicit módon kimutatható, hogy az egyes felhatalmazott egyéneken – például prófétákon – keresztül megszólaló üzenetekben a közösség a feltámadott Krisztus hangját vélte felfedezni. Eugene M. Boring egy egész könyvet szentelt annak, hogy felderítse a kanonikus dokumentumokban fellelhető azon prófétai megszólalásokat, amelyek a közösség sajátos szituációiban egyfelől újraértelmezték, másfelől speciális kijelentések formájában új tartalommal bővítették Jézus beszédeit. Mindez szerinte egyáltalán nem jelenti azt, hogy az egyház megkárosította volna az eredeti üzenetet, pusztán annak az alapvető keresztyén hittapasztalatnak engedett, amely szerint Krisztus nem múlt, hanem jelen, nem csupán *szólt*, de mind a mai napig *szól* övéihez.²¹⁶ Ezért tudja Pál erőteljesen kijelenteni, hogy a saját apostoli imperatívusza mögött valójában maga Krisztus kérleli a hívőket, hogy béküljenek meg Istennel (vö. 2Kor 5,16-21). Amint pedig fentebb láthattuk, ugyanezen indoknál fogva mondhatja teljes magabiztossággal a patmoszi János, hogy prófétai kijelentéseiben maga a megdicsőült Jézus szól a kis-ázsiai gyülekezetekhez.

²¹³ Uo., 114–115.

²¹⁴ BULTMANN: *Az Újszövetség teológiája*, 43kk.; Vö. Uő.: A kinyilatkoztatás fogalma az Újszövetségben, ford. SZIRTES András, in Uő.: *Hit és megértés – Válogatott tanulmányok*, Budapest, L'Harmattan, 2007, 85–109, 98.

²¹⁵ Vö. BULTMANN: Az őskeresztyén igehirdetés viszonya a történeti Jézushoz, in Uő.: *Hit és megértés*, 297–315.

²¹⁶ BORING: *The Continuing Voice of Jesus*, 15–16.

Krisztus közvetlen szava és a róla szóló apostoli igehirdetés között – tartalmára nézve – tehát egyáltalán nincs különbség, hiszen mindkettőben az idő és a térhelyzet egyik vagy másik pontján maga a Feltámadott szegül az egyén vagy a közösség mellé. Az eredeti csoda, az eredeti kijelentés a történelem új pontjain ismét manifesztálódik, és így olyan szituációt hoz létre, amelyben a Lélektől megragadott és megrázott ember – Tillich szavaival – új kijelentési korrelációban találja magát. Lényege változatlan, külső, „függő” szerkezete azonban a nemzedékek egymást követő lelki felfogásában dinamikus és változó lesz. Változhatatlanságról, befejezettségről beszélhetünk, hiszen a kijelentés alanya és tárgya, az evangélium megszerzője és üzenete mindig *ugyanaz* marad: „hogyan Isten már beteljesítette azt, amit a világ kezdete óta ígért, és elküldte, sőt nekünk ajándékozta egyszülött Fiát és benne az Atyával való megbékélést, bűneink bocsánatát, minden teljességet és az örök életet” (*II. Helvét Hitvallás XIII*). Ha az üdvösség titkáról van szó, akkor a Zsidókhöz írt levél kijelentését és Kálvin megjegyzését mindenképpen helyénvalónak kell tekintetnünk: Krisztusban Isten valóban *extrema clausula*, legtökéletesebb befejezésként jelentette ki magát, a Szentírás, valamint az Egyház bizonyágtétele pedig nem mondhat többet, újabbat vagy tökéletesebbet ennél. Ugyanakkor a teológia története mégis arról győz meg bennünket, hogy az Egyháznak újra és újra meg kellett és meg kell hallania, mint mond a Lélek neki, ha ennek a speciális kijelentésnek az artikulációjáról és a Krisztusban nyert új egzisztenciából következő partikuláris kérdések taglalásáról van szó.

2.2.3 Az Egyház, a Lélek és a kijelentés kibontakozása

Ha tömören szeretném megfogalmazni, milyen ekkleziológiai következménye van mindannak, amit eddig a kijelentéssel összefüggésben próbáltam előadni, ennyit mondanék: nem tudunk mindent. Ez a negatív állítás abból az egyszerű meggyőződésből fakad, hogy az Egyház természete szerint maga is eszkatológikus realitás, azaz nem önmagában végcél, hanem mindazok közössége, akik a dicsőséges vég felé zarándokolnak (*communio viatorum*). Ezt az „átmenetiséget” hangsúlyozza a Heidelbergi Káté is, amikor arról beszél, hogy a kiválasztott gyülekezetet Krisztus „a világ kezdetétől fogva annak végéig” gyűjti egybe az Ige és a Lélek által (54. kérdés-felelet). A teljességig vezető út pedig azzal a ténnyel szembesíti az Egyházat, hogy tudása és ismerete a jelen *aión*-ban nem tökéletes, hanem célba érkezéséig a tükör általi homályosság, és a rész-szerintiség árnyékolja azt be (vö. 1Kor 13,12). Természetesen ez már önmagában alázatra kell, hogy kényszerítse a közösséget, hiszen nem léphet fel azzal az igénnyel, hogy kézben tartva a kijelentés teljességét, minden kérdésre sziklaszilárd válaszokkal szolgál. Mégis, reménysége van arra nézve, hogy ezt az utat nem egyedül járja, hanem

ugyanazzal a Krisztussal, aki Igéjével és Lelkével egybehívta és fenntartja őt. Az Egyház, csakúgy, mint az emmausi tanítványok, állandóan visszafelé tekint, saját létének origójáról beszélget, arról, ami nagypénteken történt (Lk 24,14). Azzal, hogy Jézus melléje szegődik és az Írások magyarázatával felfedi előtte a múlt eseményeinek valós értelmét, saját személyének és munkájának jelentőségével és természetével is megismerteti őt (24,27). Ha az Egyház csak önmagával beszélget, a Krisztussal való dialógus helyett monológot folytat, következtetései fals hangon szólalnak meg (24,21), azonban a látás és az igaz megértés ajándékában csakis az úton vele haladó Krisztus kegyelme és a vele való sakramentális közösség által részesedhet (24,31). Mindaz, amit továbbad, amit elmond csakis arról szólhat, „ami az úton történt” vele, és amit a kegyelemnek köszönhetően felismert Krisztusból (24,35). Amint láthattuk, a húsvét utáni közösség önértelmezésén mit sem változtatott annak ténye, hogy Krisztus test szerint nincs már közöttük, hiszen a Lélek hathatós munkálkodásában ez a távollét relatívvá lett számára. Azonban ahogyan arra Vanhoozer is figyelmeztet, a *parúzia* beköszöntéig az Egyház Urával, a test a Fővel immáron a Lélek erejében és az Igéhez kötve folytat dialógust. A Gázába vezető út, amire a Lélek Fülöpöt hívja, hogy ott az Írás alapján tárja fel a Krisztusról szóló titkot az etiópoknak, jól illusztrálja a *communio viatorum* helyzetét e világban.²¹⁷

Mivel azonban az út az emberi történelmen keresztül vezet, ezért óhatatlanul is azzal kell számolnunk, hogy a Lélek fokozatosan vezeti és igazgatja az egyházat a teljes vagy teljesebb ismeret felé. Ennek a meggyőződésnek egyik korai hangját fedezhetjük fel Nazianzoszi Gergely kijelentéseiben, aki a pneumatomachusokkal történő vitái során azzal szembesült, hogy a Lélek istenségét nem lehet pusztán szentírási citátumokkal alátámasztani, hiszen a kanonikus szövegek gyakorta ellentmondanak egymásnak e kérdést illetően.²¹⁸ Éppen ezért az ötödik teológiai beszédében a teológia „előrehaladásának útjáról” szóló nézetét kínálta megoldási javaslatnak. Gergely teljes mértékben elismerte, hogy a Lélek istensége csak e mostani időkben vált nyilvánvalóvá: „Az Ószövetség nyíltan hirdette az Atyát, a Fiút csak homályosan; az Újszövetség kinyilatkoztatta a Fiút, és sejtette a Lélek istenségét. A Lélek most közöttünk lakozik és világosabban nyilatkoztatja ki magát” (*Or.* 5.26, Ladocsi Gáspár ford.). Ennek oka azonban abban keresendő, hogy Isten radikális módon alkalmazkodik az emberi gyengeséghez, „nehogy meghaladja erőnket, s nyomasszon, mint a képességünket felülmúló táplálék. Nehogy a gyenge szembe tűzzön a napfény és veszélyt okozzon” (5.26, Ladocsi Gáspár ford.). A

²¹⁷ VANHOOZER, Kevin J.: *The Drama of Doctrine, A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2005, 116–120.

²¹⁸ YOUNG, Francis M.: *From Nicea to Chalcedon: A Guide to the Literature and Its Background*, Grand Rapids, Baker Academic, 2010², 160.

„megvilágosítások folyamatos sorozatával” van tehát dolgunk a kijelentés történetét vizsgálva, amit maga Krisztus is követett, amikor a Paraklétosz ígérte a tanítványoknak, aki a teljes igazságra tanítja meg majd őket: „Ezek közé az igazságok közé tartozik véleményem szerint a Lélek istensége is” (5.27, Ladocsi Gáspár ford.).²¹⁹ Nazianszosi szerint tehát az egyház nagyon is tudatában van annak, hogy Isten kijelentése nem atemporális igazságként vár arra, hogy felfedezzék, hanem Isten maga vezeti a titok felismerésében övéit, miközben tekintettel van az úton-létéből fakadó hiányosságaira.

Ezt a meggyőződést vitték tovább a huszadik századi katolikus teológia megújítói, köztük Ratzinger, Rahner és Congar, valamint a II. Vatikáni Zsinat Isten kijelentéséről szóló *Dei Verbum* (DV) konstitúciója, akik eltávolodva a tridenti és újskolasztikus propozíciós kijelentésfelfogás intellektualizmusától, az „élő hagyomány” vonatkozásában beszéltek arról, miként valósul meg a Lélek által az Egyház életében ez a Nazianszosi által említett fokozatosság. A DV már a dokumentum elején a kijelentés dialogikus voltáról beszél, amikor leszögezi, hogy „Isten szeretetének bőségéből (*ex abundantia caritatis*) mint barátaihoz szól az emberhez” (DV 2), amelynek maximuma Krisztus, aki szavaival, tetteivel, halálával és feltámadásával, majd pedig a Lélek elküldésével „tökéletessé teszi a kinyilatkoztatást” (*revelationem complendo perficit*, DV 4). Ebből kifolyólag „Urunk Jézus Krisztus dicsőséges eljöveteleig” semmilyen új nyilvános kijelentés (*revelatio publica*) nem adatik az ember vagy az egyház számára. Ugyanakkor ahogy arra Ratzinger kommentárjában felhívja a figyelmet, ez a „perficit” nem jelenti azt, hogy végről beszélhetnénk, hiszen egyrészt Isten újra és újra személyesen jelenti ki magát az embernek, másfelől az eszkatológiai horizont említése valójában a keresztyénség átmenetiségét (*Vorläufigkeit*) hangsúlyozza a kijelentés összefüggésében.²²⁰ Az írott és az íratlan hagyományról szóló megjegyzések még inkább kihangsúlyozzák ezt, amikor azokat a konstitúció olyan tükörként mutatja be, „melyben a földön vándorló Egyház (*Ecclesia in terris peregrinans*) szemléli Istent, akitől mindent kap, míg el nem jut oda, hogy úgy lássa őt színről színre, amint van” (DV 7). Ez a kontempláció pedig nem választható el a Szentlélek működésétől, aki nem csupán az egyén hitét tökéletesíti

²¹⁹ KAFRIKOVÁ, Lenka: The Fifth Theological Oration of Gregory of Nazianzen and the Historical Contingency of Revelation, in BITTON-ASHKELONY, Brouria – DE BRUYN, Theodore – HARRISON, Carol (eds.): *Patristic Studies in the Twenty-First Century, Proceedings of an International Conference to Mark the 50th Anniversary of the International Association of Patristic Studies*, Turnhout, Brepols, 2015, 389–403.; NORRIS, Frederic W.: *Faith Gives Fullness to Reasoning, The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen*, Leiden, Brill, *VCSup* 13, 1990, 183–213, 205–207.

²²⁰ RATZINGER, Joseph: Dogmatische Konstitution über die Göttliche Offenbarung: Dei Verbum: Kommentar zum I. Kapitel, in VORGRIMLER, Herbert (hrsg.): *Das Zweite Vatikanische Konzil: Dokumente und Kommentare*, Teil II, Freiburg, Herder, 1966, 504–515, 512.

folyamatosan, hogy az egyre mélyebben megértse a kinyilatkoztatást (DV 4), de ugyanezen Lélek a hagyomány kibontakoztatásával (*proficit*) segíti az Egyházat, hogy egyre teljesebb legyen a Krisztusban kapott kijelentés megértése: „Az Egyház ugyanis a századok folyamán állandóan az isteni igazság teljessége felé tart, míg csak be nem teljeseznek benne Isten igéi” (DV 8). A *Dei Verbum* szerint tehát a földön az Egyház tudása és ismerete szükségképpen limitált, ezt a negatív kijelentést ellensúlyozza azonban az a hitbéli meggyőződés, hogy a Lélekben az „eltávozott” Krisztus továbbra is jelen van övéi között, és az eszkatonig tartó vándorlása során fokozatosan vezeti az Egyházat, hogy mélyebben magáévá tegye a kapott és rábízott krisztusi igazságot.²²¹

Ratzinger, aki nem csekély mértékben határozta meg a *Dei Verbum* szellemiségét, már egészen korán felismerte a kijelentés dinamizmusának jelentőségét az Egyház életére nézve. A Bonaventura üdvtörténeti-teológiájáról szóló habilitációs dolgozatát saját bevallása szerint gyanúval fogadták az akadémiai és egyházi körök, túlzottan szubjektívnek és modernistának bélyegezték.²²² Történhetett pedig mindez azért, mert Ratzinger szerint az újszolasztikus felfogással ellentétben, a reveláció mindig több, mint pusztán írásba foglalt tételek összessége. A *Collationes in Hexaemeron* beható elemzése alapján a német teológus arra a megállapításra jutott, hogy a középkori misztikus-szerzetesnek igaza volt abban, hogy az Isten kijelentése az Egyház életében az Írások behatóbb megértésével fokozatosan, történeti és progresszív fejlődésen megy keresztül.²²³ A Szentírás a kanonizálás eredményeképpen természetesen zárt entitás, vallja Ratzinger, azonban annak értelme a történelmen keresztül egyre csak mélyül: „Ahogyan a fizikai világ magokat tartalmaz, ugyanígy a Szentírás is tartalmaz ’magokat’, amelyek a jelentés magvai. Ez a jelentés pedig az időben folyamatos kibontakozáson megy keresztül. Ennek eredményeképpen számos olyan dolgot ismerünk már, amelyet az egyházatyák nem tudhattak, hiszen a távoli jövőben helyezkedtek el számukra, míg nekünk

²²¹ RATZINGER, Joseph: Dogmatische Konstitution über die Göttliche Offenbarung: *Dei Verbum*: Kommentar zum II. Kapitel, in VORGRIMMER (hrsg.): *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 2.515–527, 520–521.; Ugyanígy értékeli a konstitúciót KELEMEN Vendel: Bevezetés – *Dei Verbum*, Dogmatikus konstitúció az isteni kinyilatkoztatásról, in DIÓS István (szerk.): *II. Vatikáni Zsinat Dokumentumai*, Budapest, Szent István Társulat, *SzIK* 2, 2000, 407–425.; SESZTÁK István: Az élő hagyomány fogalma a *Dei Verbumban*. A tradíció értelmezése a nyugati és a keleti teológiában, in PUSKÁS Attila – PERENDY László (szerk.): *A II. Vatikáni zsinat: Isten ajándéka az egyház és a világ számára*, Budapest, Szent István Társulat, *VT* 5, 2013, 141–152.; VÁRNAI Jakab: *Dei Verbum*. Dogmatikai konstitúció az isteni kinyilatkoztatásról (1965), in KRÁNITZ Mihály (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából 1962-2002. A zsinati dokumentum áttekintése és megvalósulása*, Budapest, Szent István Társulat, 2002, 321–349.

²²² Lásd RATZINGER, Joseph: *Életutam: XVI. Benedek pápa önéletrajza (1927-1977)*, ford. EGLESZNE SARBÁK Zsófia, Budapest, Szent István Társulat, 2005, 105kk.

²²³ Vö. RATZINGER, Joseph: *The Theology of History in St. Bonaventure*, transl. HAYES, Zachary, Chicago, Franciscan Herald Press, 1989, 75kk.

ezek már a történelem múltjához tartoznak. Megint más dolgok viszont számunkra maradnak homályosak”.²²⁴ Ebben a progresszióban azonban nem lehet helye önkényes tendenciáknak, hiszen a megértés újabb stációinak egyfelől összhangban kell lenniük az eredeti Krisztus-esemény normatív tekintélyével, másfelől pedig az Egyház által vallott hittartalommal.²²⁵

Rahner is hasonló módon írja le ennek a kibontakozó, dinamikus megértésnek a természetét, amelynek alapját a kijelentés paradox természetében véli felfedezni. Isten úgy jelenti ki magát, hogy közben *deus absconditus*-ként számos dolgot elrejt az ember előtt. Barth-hoz hasonlóan hangsúlyozza az Isten és ember közötti kvalitatív különbséget: miközben Isten végtelen és abszolút, addig az ember szituációban létező véges valóság, így már csak teremtményi természetéből fakadóan sem képes egyszeriben felfogni *mindent* Isten lényegéből, sem abból, amit kijelenteni kíván számára.²²⁶ Az emberi kommunikáció természete szerint töredékes, hiszen a nyelv briliáns eszközei sem elegendőek, hogy tökéletesen artikuláljuk mindazt, amit el szeretnénk mondani. Ha pedig az emberi közlés ilyen hiányos és rész-szerinti, akkor mennyivel inkább Isten kommunikációja, amely implicite mindig többet, mélyebbet tartalmaz annál, amit az ember elsőre meghallhat és felfoghat.²²⁷ Jobban járunk, ha a kijelentés dialógusát a szerelmesek közötti kapcsolat analógiájával feleltetjük meg, amelyben a tapasztalás intenzitása csak idővel képes szavak és proposíciók formájában alakot öltetni. Ha az Egyház valóban a Krisztus mennyasszonya, akkor a testet öltött Úrral való találkozás tapasztalását évszázados léptekben képes csak az Egyház értelmezni és reflektálni arra. Rahner azonban hangsúlyozza, hogy ez az egyre növekvő és tisztuló reflexió a Lélek közösségében megy végbe, aki nem pusztán transzcendens módon felügyeli az Egyház egészét a megértés folyamatában, hanem intrinzikus előmozdítója is annak.²²⁸ A pneumatológia tehát nem pusztán járulékos eleme ennek a hermeneutikai folyamatnak, hiszen a Lélek valósága nélkül az Egyház képtelen lenne hatékony módon reflektálni a kijelentésre. Congar erőteljesen hangsúlyozza, hogy mindaz, ami élő az Egyházban, egyedül a Léleknek köszönhetően válik azzá. Így a hagyomány sem más,

²²⁴ Uo., 9.; Vö. NICHOLS, Aidan OP: *The Thought of Pope Benedict XVI, An Introduction to the Theology of Joseph Ratzinger*, London – New York, Burns & Oates, 2007, 34–44, 38.

²²⁵ MCCAUGHEY, Mary: “Words Enfleshing the Word”: Joseph Ratzinger on the Prophetic Interpretation of Revelation in the Church, *NB* 101 (2020), 206–217.

²²⁶ RAHNER, Karl: Zur Frage der Dogmenentwicklung, in Uő.: *Schriften zur Theologie*, Band 1, Einsiedeln, Benziger, 1954, 49–90, 54–55.

²²⁷ Uo., 72kk.

²²⁸ RAHNER, Karl: Überlegungen zur Dogmenentwicklung, in Uő.: *Schriften zur Theologie*, Band IV, Einsiedeln, Benziger, 1954, 11–50, 21kk.; Vö. LENNAN, Richard: *The Ecclesiology of Karl Rahner*, Oxford, Clarendon Press, 1997, 80–109.

mint az Egyház történelemben kibontakozó folytonos tanúságtétele, amely éppen azért tekinthető élőnek, mivel Isten Lelke az alanya.²²⁹

Láthatjuk, hogy az eddig vizsgált katolikus teológusok elősorban az élő hagyomány koncepcióján belül értelmezik a kijelentés fokozatos kibontakozásának lehetőségét, amely az apostolok szóbeli és írott bizonyosságát alapszik. A *DV* szerint e kettő, az írott és íratlan hagyomány egymáshoz szorosan kapcsolódva vezetik az Egyházat a Krisztus titkának még teljesebb megértésében (8-9). A reformáció örökségében osztozó protestáns teológusokban természetesen e ponton óhatatlanul is gyanú ütheti fel a fejét, hiszen a *sola scriptura* elv erőteljesen korlátozza az ún. íratlan hagyományból fakadó római követelések áradatát. A hit dolgaiban, mondja Bullinger, „nem fogadunk el mást döntőbírónak, mint magát Istent, aki a Szentírás által jelenti ki, hogy mi igaz, mi hamis, mit kell követnünk, vagy mit kell kerülnünk” (*II. Helvét Hitvallás*, II.). Csakhogy amint arra McGrath is rámutat, a reformáció főbb ágai – a radikális anabaptisákkal szemben – korántsem azt értették ez alatt, hogy az egész másfél évezredes egyházi hagyománytól meg kell szabadulni, sokkal inkább a Szentírás helyes és evangéliumi értelmezéséből szerintük nem következő emberi (értsd: római) hozadékok tradícióból levezetett legitimitását kérdőjelezték meg, miközben továbbra is elfogadták azokat a teológiai tételeket, amelyeket szintén a patrisztikus örökség honosított meg.²³⁰ A protestáns teológia hagyományértelmezése tehát elsőrenden a Szentírás tradicionális interpretációjának a kérdéskörét érinti, e mögött pedig az a meggyőződés van, hogy a kanonikus szövegek holt betűi a Lélek által az Egyház igehirdetésében és tanúságtételében lesznek élővé. Vanhoozer a színház terminológiáit használja, amikor az Írásról, mint forgatókönyvről (*script*), a hagyományról pedig mint magáról az előadásról (*performance*) beszél.²³¹ Az írott szövegek azonban képtelenek arra, hogy saját magukat performálják, az Egyház adja elő az Isten által megírt drámát, amely a történelem színpadán valósul meg, a hagyomány pedig a darab, ami ezen a színpadon játszódik. Ha a korábban említett paradigmák mellett kitartunk, azt kell mondanunk, hogy az emmausi és a gázai út ugyanarról a dinamizmusról tesz bizonyosságot: Krisztus az Egyházat a Lelke által vezeti abban, hogy az Írások értelmezésében a benne adott titok még mélyebb értelmet nyerhessen. Ezt szem előtt tartva állapítja meg Ulrich Luz:

„... minden értelmezési kísérlet végső tárgya nem a bibliai szöveg, hanem Krisztus valósága, ami átírja és formálja a szövegeket. Így az értelmező egzegézise és hite, valamint

²²⁹ Vö. CONGAR, Yves M. J.: *Az Egyház élő hagyománya, Tanulmány a hagyomány teológiai fogalmáról*, ford. SZÁRAZ Katalin, Budapest, L'Harmattan – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, *SFF* 6, 2015, 71–80.

²³⁰ MCGRATH, Alister E.: *Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thought*, Malden, Wiley-Blackwell, 2013², 150kk.

²³¹ VANHOOZER: *The Drama of Doctrine*, 152.

a szöveg értelmi megközelítése, a szöveg jelentőségének elismerése nem választható el, mivel az élő Krisztus, a szövegben és a mögötte meghúzódó valóság szintén tevékenyen jelen van az értelmezés folyamatában”.²³²

Úgy vélem, hogy a reformátori hermeneutika fényében nem állíthatunk fel merev dichotómiát a szöveg és e szövegben a Krisztus valóságát kutató egyházi értelmezéshagyomány között, hiszen ugyanaz a Krisztus, akiről írott formában beszél a szöveg, Lelke által továbbra is velünk halad az úton és a „teljes igazság” felé kíván vezetni. Az anglikán David Brown ugyanígy érvel amellet, hogy a kijelentés dialogikus természetéből fakadóan nem vonhatunk éles határvonalat a kánon és a hagyomány között, hiszen Isten párbeszéde Egyházával egészen az eszkhatonig tart, az odáig vezető úton pedig a történeti kontextus megannyi kihívásai által előálló értelmezések nem kevésbé tekinthetők revelatívnak, mint maguk a szövegek.²³³ Isten a Krisztus testetöltésében radikális akkomodációjáról tett bizonyosságot, elkötelezte magát egy fokozatosan előre haladó hagyomány mellett, rábízta titkát a gyenge emberi igehirdetésre és tanúságtételre, alkalmazkodott az emberi felfogóképességhez, hogy az időben előre haladva a vele való beszélgetés által még jobban megismertesse magát övéivel.²³⁴ Elég csak kérdések formájában eltűnődnünk azon, hogy mindez a teológia történetére nézve milyen jelentőséggel bír. Vajon az első tanítványok, zsidó monoteisták lévén, el tudták volna-e fogadni azt, ha Krisztus explicite kijelenti nekik a Szentháromság különféle hüposztáziszainak titkát, vagy pedig az Egyház számára a kijelentés ezen kulcsfontosságú tétele csak akkor vált elfogadhatóvá és „emészthetővé”, miután két évszázad alatt maga is a görög filozófia szellemében próbálta értelmezni „a Logosz testté lett” eseményét? Amennyiben pedig igazat adunk Stendahlnek,²³⁵ aki szerint a Római levél központi üzenete elsősorban a keresztyénné lett pogányok és zsidók közötti kapcsolatról szól (9-11), csak töprengeni tudunk azon, hogy vajon az apostol mit szolt volna Luther megigazulástanához, amelynek köszönhetően a 16. század óta szinte minden protestáns teológus ezt a tanítást teszi meg a levél centrumának? Ahogyan az is csak pusztán teoretikus kérdés, hogy vajon tévedés és az Írás eredeti értelmének a megrontása-e ma, hogy a Gal 3,28-at („Krisztusban nincs többé férfi vagy nő...”) nem pusztán arra értjük, hogy Isten Krisztusban nőknek és férfiaknak egyaránt adja az üdvösséget, de a vers a két nem közötti egyenlőség alátámasztására is szolgál? Ugyanígy, vajon eltávolodtunk-e vagy éppen közelebb

²³² LUZ, Ulrich: *Evangélium és hatástörténet, A Máté-evangélium értelmezése a történelemben*, ford. LUKÁCS Tamás, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, HF 8, 1996, 36.

²³³ BROWN, David: *The Divine Trinity*, La Salle, Open Court Publishing Company, 1985, 93.

²³⁴ BROWN, David: *Tradition & Imagination, Revelation & Change*, Oxford, Oxford University Press, 1999, 278–279.; Uő.: *Did Revelation Cease?*, in PADGETT, Alan G. (ed.): *Reason and the Christian Religion, Essays in honour of Richard Swinburne*, Oxford, Clarendon Press, 1994, 121–141, 140–141.

²³⁵ STENDAHL, Krister: *Paul among Jews and Gentiles*, London, SCM Press, 1977, 2–4, 28–29.; Vö. BROWN: *Did Revelation Cease?*, 139–140.

kerültünk Isten „teljes” igazságához azzal, hogy a rabszolgaságot szentesítő vagy arról semlegesen beszélő szentírási részeket – más szociáletikai problémákat érintő textusokkal egyetemben – immár nem tartjuk irányadónak a kurrens történelmi kontextus figyelembevételével? Nos, amennyiben fenntartjuk azon alapvető meglátásunkat, miszerint Isten folyamatosan vezeti és bontakoztatja ki üzenetét az Egyház számára úgy, hogy közben a Lélek vezetése alatt a *communio viatorum* az Írás értelmezésében figyel arra, mit kíván Isten tőle a jelenben, akkor azt kell mondanunk, hogy ezek a „fejlemények” korántsem a kijelentéstől elrugaszkodva, holmi függelékként jelennek meg, hanem a *viva vox dei* igazsága éppen rajtuk keresztül tárul elénk. Természetesen Brunnerrel²³⁶ együtt azt is el kell ismernünk, hogy nem *minden* értelmezés helytálló, nem *minden* új magyarázat szentesíthető pusztán azért, mert a progresszió alaptörvénye ezt kívánja, azonban *abusus non tollit usum*:

„A keresztény igazság nem definíció, hanem út, amely megfelel a Jézus-történet mintájának, és amelyet éppen ez a történet tesz lehetővé. Jézus Krisztus nem definiált igazság, hanem kiindulópont és cél. Hogy ez relativitást jelentene? Azt jelentené, hogy le kell mondanunk a világos, határozott keresztény identitásról? Az utak nem jók semmire, ha az emberek nem járnak rajtuk. Ha egyedül járok egy számomra ismeretlen úton, érdekelnek mások úti beszámolóit. Nem arról van szó, hogy 'minden út Rómába vezet', ahogy a szólás tartja, hanem arról, hogy léteznek közvetlen utak, mellékutak, rossz utak és zsákutcák. Ezért lehetetlen a vég nélküli relativizmus, abban az értelemben, hogy mindenki abban hisz, ami neki tetszik. Ugyanakkor azzal is tisztában vagyok, hogy mindig lehetséges jobb utakra lelni. Nincs olyan út, amelyről ne lehetne visszatérni, és általában nem egyetlen út vezet egy adott célhoz. Így a teológiai dialógus, amely az útként felfogott igazság modelljére épül, olyan, mint a tapasztalatok megosztása, a kérdezés és vizsgálat, az együttes keresés.”²³⁷

2.2.4 A prófécia szerepe a kijelentés kibontakozásában

Az eddig elmondottak fényében most rá kell térnünk annak tárgyalására, miként viszonyul a próféta aktivitás az Isten kijelentésének valóságához. Hvidt definícióját elfogadva, a prófécia alatt a továbbiakban azt a speciális kijelentést értem, amelynek folytán egy egyén Istentől kapott direkt revelációban részesülve a meghallott és megértett üzenetet a Krisztusban kijelentett igazságnak megfelelően adja tovább az Egyház számára.²³⁸ A római katolikus teológiában a próféciát az ún. privát- vagy magánkinyilatkoztatás kategóriáján belül szokás tárgyalni, és a kijelentésnek azt a fajtáját értik alatta, amelyet az ember azért kap Istentől, hogy saját életére nézve közvetlen vezetést kapjon. Mivel annak tartalma elsősorban az adott egyénre nézve bír jelentőséggel, ezért a magánkinyilatkoztatás sohasem tarthat igényt univerzális elfogadásra, a

²³⁶ BRUNNER, Emil: *Das Missverständnis der Kirche*, Zürich, Theologischer Verlag, 1988³, 47.

²³⁷ LUZ: *Evangélium és hatástörténet*, 83.

²³⁸ Vö. HVIDT: *Christian Prophecy*, 10, 58.

többi hívőnek nem kötelező hinnie benne. Ugyanakkor ez a személyes reveláció akkor válik próféciává, amennyiben Isten a kapott üzenet továbbadását is előírja a kijelentésben részesedő embernek.²³⁹ A prófécia konstitutív eleme tehát ebben az értelemben a nyilvánosság, s mivel az egyén elsősorban *ad extra*, a speciális körülményekre nézve kapja Istentől üzenetét, maga Isten szavatolja annak hitelességét és garantálja tévedés nélküliségét.²⁴⁰ Az egyént érintő magánykinyilatkoztatás a próféciával együtt azonban egyaránt a Krisztusban adott hittartalom és az azt interpretáló Tanítóhivatalnak van alárendelve, amelynek egyenes hozománya, hogy a próféta i g é n n y e l fellépőket az igaz tanítás fölött örökösök hívatottak megvizsgálni és legitimálni. A *DV* szellemiségében osztozó múlt századi római katolikus írók az „élő hagyomány” melletti elköteleződés hozományaként rendkívüli jelentőséget tulajdonítottak a próféta szerepvállalásnak az Egyház életében. Ezt nem csupán a kijelentés dinamikus-dialogikus felfogása, de a zsinat ekkleziológiai szemléletváltása is megalapozta, amely a korábbi hierarchicentrizmus helyett a laikusok szerepvállalását helyezte előtérbe.²⁴¹ A *DV* amikor arról beszél, miként bontakozik ki progresszív módon az Isten kijelentése az Egyház számára, feltűnő módon csupán harmadik helyen említi „az igazság biztos karizmájával” megáldott Tanítóhivatalt és a püspököket, előtte a hívek elmélkedését és keresését, valamint a spirituális tapasztalatokból fakadó benső megértést (*ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia*) emeli ki (*DV* 8). Így tehát az isteni kijelentés mélyebb megértése nem pusztán a „hivatalosok” és privilegizált hierarchikusok által megy végbe, de ugyanilyen fontos szerepet töltenek be a tagok lelki-szellemi vizsgálódásai, illetve a spirituális tapasztalásokból fakadó ismeretek is. Természetesen a prófécia elsőrenden ez utóbbi tételhez kötődik szorosabban.

Rahner szerint a prófécia helye az Egyház életében éppen abból a nyilvánvaló tényből fakad, hogy földi vándorlása során számos olyan szituációval szembesül, amelyekben a tanítás és morál általános alapelvei (*Prinzipien*) nem mutatnak egyértelmű iránymutatást (*Imperative*) számára, így Isten közvetlen módon kívánja vezetni övét a prófécia által.²⁴² A próféciára ott és akkor van szükség, amikor a formális logika és a racionális analízis elégtelennek bizonyul

²³⁹ Magánkinyilatkoztatás, in RAHNER, Karl – VORGRIMLER, Herbert (szerk.): *Teológiai kasszótár*, ford. ENDREFFY Zoltán, Budapest, Szent István Társulat, 1980¹⁰, 458–459.

²⁴⁰ Próféta, in RAHNER – VORGRIMLER: *Teológiai kasszótár*, 590–592.; FISICHELLA, Rino: Prophecy, in LATOURELLE, René – UŐ. (eds.): *Dictionary of Fundamental Theology*, New York, Crossroad, 1994, 788–798.

²⁴¹ Lásd PUSKÁS Attila: A II. Vatikáni Zsinat Egyházzól szóló tanításának értelmezése a Tanítóhivatal posztkonciliáris dokumentumaiban, in UŐ. (szerk.): *Élő kövekből épülő Egyház: Az Egyház természete és küldetése – ekkleziológiai reflexiók*, Budapest, Szent István Társulat, 2011, 3–83, 3–19.

²⁴² RAHNER, Karl: *The Dynamic Element in the Church*, transl. O’HARA, W. J., New York, Herder and Herder, *QD* 12, 1964, 13kk.

abban, hogy az Egyház hathatósan válaszoljon a történeti kontextus szülte kihívásokra. Az ilyen válságos időkben Isten Lelke szabadon támaszthat olyan embereket, akik közvetlenül Istentől kapva megbízatásukat, egyértelmű imperatívuszokat fogalmaznak meg Isten népe számára. A prófécia tartalmának mindig szorosan kötődnie kell a Krisztus igazságához, azonban a gyakorlati kérdések tekintetében újszerű meglátásai kivétel nélkül mindig felkavaróak, botrányosak és sokkolóak lesznek. Rahner következetesen kerüli az intézmény (Tanítóhivatal) és karizma (prófécia) szembeállítását, de azt is kiemeli, hogy a prófécia természetéből fakadóan állandóan tüskéként fúrja a hierarchia oldalát, mivel üzenete mindig negatívnak tűnik: „állandóan sötét jövőt jósolnak. Az igaz próféciaák bűnbánatra, megtérésre, imádságra, és a Krisztus győzelmére, az Isten örökkévalóságába vetett reményre hívnak”.²⁴³ Hasonlóan látja Congar is, aki egyik korai művében hangsúlyozottan amellet érvelt, hogy a Lélek autonómiája vagy szabadsága gyakorta független az egyház szervezeti struktúrájától, amelynek egyik legfőbb bizonyítéka az apostoli kor utáni karizmatikus megnyilvánulások folyamatos jelenléte.²⁴⁴ Később ezt a dichotómaszerű meglátását korrigálta ugyan,²⁴⁵ de továbbra is hangsúlyozta, hogy a prófécia pünkösdi óta elválaszthatatlan az Egyház valóságától. A próféták fő funkcióját ugyanabban véli felfedezni, mint Rahner: az Egyház életét érintő kérdésekben kérdőjelezi meg a *status quo*-t, üzenetükkel pedig újra és újra emlékeztetik a keresztyén közösséget arra, hogy nem ragadhatnak bele a kiüresedett tradicionalizmusból származó szokásokba, sokkal inkább tovább kell lépniük a „teljesség” felé vezető út következő állomásának megtételében.²⁴⁶ A prófécia tehát elsősorban a konkrét történeti kontextusra adott isteni reakcióként értelmezendő, amely elsősorban az Egyház életét érintő kérdésekben nyújt direktívát. Azonban Ratzinger, nyomában pedig Hvidt is kiemeli, hogy a prófécia megtermékenyítő és iránymutató hatással volt a történelem során a teológiára és az Egyház hitértelmezésére nézve is. Szinte minden nagy teológus mögött (vagy inkább: mellett) ott volt egy prófétai hang, amelynek legújabb példája Hans Urs von Balthasar, aki saját bevallása szerint is sokat merített Adrienne von Speyer-től. De a különféle tanítások, zsinati végzések, az

²⁴³ Uo., 58kk.; Uő.: *Visions and Prophecies*, transl. HENKEY, Charles – STRACHAN, Richard, New York, Herder and Herder, *QD 10*, 1963, 105.

²⁴⁴ CONGAR, Yves M. J.: *The Holy Spirit and the Apostolic Body: Continuations of the Work of Christ*, in Uő.: *The Mystery of the Church – Studies*, transl. LITLEDALE, A. V., Baltimore, Helicon Press, 1960, 147–186, 148.

²⁴⁵ CONGAR, Yves M. J.: *I believe in the Holy Spirit*, Volume 2, ‘*He is Lord and Giver of Life*’, transl. SMITH, David, New York – London, The Seabury Press – Geoffrey Chapman, 1983, 11kk.

²⁴⁶ CONGAR, Yves O. P.: *True and False Reform in the Church*, transl. PHILIBERT, Paul, Collegeville, Liturgical Press, 2011, 172kk.; Uő.: *I believe in the Holy Spirit*, 2.177kk.

Egyház kegyességi vagy liturgiai életéhez kapcsolódó döntések meghozatalára szintén hatással voltak prófétai megnyilatkozások.²⁴⁷

A katolikus teológia tehát az „élő hagyomány” kibontakoztatásának elgondolásából fakadóan rendkívül fontos szerepet testál az Egyházon belüli speciális spirituális kijelentéseken alapuló prófétai aktivitásra. Tisztában vagyok vele, hogy amikor a 16. századi reformátorok írásaihoz fordulunk, hiába keressük ugyanezt a pozitív és megerősítő hangnemet. Amint arra számtalan tanulmány is felhívta már a figyelmet, az anabaptista „rajongás” szélsőséges megnyilvánulásai, valamint a késő középkori katolikus népi vallásosságban fellelhető megannyi megkérdőjelezhető jelenségek arról győzték meg a reformátorokat – a lutheri és a helvét irányt ugyanúgy –, hogy a látható eszközöket megvető, közvetlenül a transzcendens tapasztalásainak engedő emberek szükségszerűleg eltávolodnak az evangélium igazságától, és lidércfényeket hajszolnak az egyházban tisztán hirdetett Ige világossága helyett. Krisztus „nem olyan Lelket ígért tehát nekünk, akinek feladata, hogy új és hallatlan dolgokat jelentsen ki, vagy új evangéliumot alkosson, amely eltávolít az evangélium elfogadott tanításától”, mondta Kálvin, s ezzel határozottan rácsapta az ajtót az „öntelt rajongókra” (*Institutio* 1.9.1). A reformátorok rendszerében a változatos színeket öltő bibliai prófécia befejeződött az apostoli korról, az egyház hivatásos tanítói, pásztorai és doktorai pedig megörökölve Illés palástját, immár az igaz tanítás szolgálatában folytatták tovább a próféták hajdani megbízatását.²⁴⁸ Amennyiben a prófeciáról mint a közvetlenül Istentől származó revelációról beszélünk, talán igazat adhatunk Webernek, aki szerint a „világ varázstalanodása” valójában a tizenhatodik századi protestánsok meggyőződéseiből bontakozott ki Nyugat-Európában.²⁴⁹ A prófécia ebben a tekintetben óhatatlanul is tanítássá lett: a Lélek megvilágosítása alatt álló tanítás, de sejthetően racionális eszközök által.

A modernizmus objektivista-intellektuális szemléletébe belecsömörlött egyház a huszadik század elején induló pünkösdi megújulásnak köszönhetően újra megtapasztalhatta, hogy az Isten Lelkének nehéz gátat szabni. A Lélek nem tajtékzó erő, akinek eltökélt szándéka minden

²⁴⁷ Vö. HVIDT: *Christian Prophecy*, 239–249.; Uő. – RATZINGER, Joseph: *The Problem of Christian Prophecy: Interview with Cardinal Joseph Ratzinger*, *30Giorni*, 1991/1, URL: <https://web.archive.org/web/20030114205158/http://tlig.org/ratzfull.html> (Utolsó letöltés: 2022. 07. 21.)

²⁴⁸ Lásd például DE BOER, Erik Alexander: *A prófétálás, a nyelveken szólás és a magyarázás ajándéka – Igehirdetés és készülés a genfi Lelkipásztori Társaságban*, *SF* 13 (2009/4), 51–60.; PAK, G. Sujin: *The Reformation of Prophecy: Early Modern Interpretations of the Prophet and Old Testament Prophecy*, Oxford, Oxford University Press, 2018.; TIMMERMAN, Daniël: *Heinrich Bullinger on Prophecy and the Prophetic Office (1523 – 1538)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.

²⁴⁹ Vö. WEBER, Max: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, ford. ÁBRAHÁM Zoltán, Budapest, L'Harmattan, 2020, 81kk, 142kk.

struktúra és racionalitás lerombolása, de jelenléte szükségszerűleg megkérdőjelezi az ember állította keretek normativitását. Brunner merész retorikával beszél erről, amikor „illogikusnak”, vagy egyenesen „paralogikusnak” nevezi a Lélek munkálkodását, és a következő sarokba szorító megjegyzéseket teszi:

„Mennyivel könnyebb intellektuális és teológiai értelemben beszélni az Isten Igéjében kijelentett ideákról és konceptuálisan analizálni azokat, mint engedni, hogy életünket teljes mértékben átváltoztassa a Szent Lélek... Mennyivel könnyebb a közösség életét, koherenciáját és nélkülözhetetlen hierarchiáját legális formákkal, szervezettel és hivatalokkal garantálni, mintsem engedni, hogy a közösség, s benne az egyén életét, a Szent Lélek munkálkodásában gyökerező megújulás vezesse.”²⁵⁰

Amennyiben elfogadjuk a fentebb említettekkel együtt, hogy Isten kijelentése az Egyház életében egy folyamatosan kibontakozó valóság, amely a Fő és teste, a Vőlegény és a Mennyasszony közötti konstans dialógus eredményeképpen jön létre a Szentlélek jelenlétében, úgy az egész Egyház életét és üzenetét érintő prófétai megnyilvánulásokat sem vethetjük el pusztán azért, mert irracionális természetűek és számtalan visszaélésre adnak lehetőséget. A Prédikátor könyve tud róla, hogy „mindenféle ijedelmek vannak az úton” (12,7 Károli), a *communio viatorum* közössége pedig hasonlóképpen tapasztalhatja mindezt az eszkatonig tartó Krisztus-titok mélyebb megértésének az útján. Welker véleményem szerint találóan tapint rá arra, hogy az ijedelmektől való félelem gátolhatja az Egyházat abban, hogy megtapasztalja a Lélek közösségének erejét: „Csak az talál rá a Lélek valóságához vezető, bizalmat igénylő útra, aki vállalja a kockázatot, hogy bátran szembenéz egyrészt a Lélek legkülönbélebb megnyilatkozásaival és ezek különféle értelmezéseivel, másrészt pedig az ilyen megnyilatkozások nyomán támadó kétellyel és tehetetlenséggel”.²⁵¹ Ha félünk a prófeciától, mert Kálvin, Luther vagy Zwingli saját koruk prizmáján keresztül nézve a jelenséget, nem szóltak elismerően róla, vajon nem éppen kételyünknek és tehetetlenségünknek engedünk? Ha a tételes-propozíciós megközelítés nyomán Isten kijelentését egyszer és mindenkorra tényszerűen előttünk álló *dologként* definiáljuk, vajon nem a Brunner által említett „könnyebb út” mellett tesszük le a voksunkat? „A szél fúj, amerre akar”, mondja Jézus a Lélekről, amennyiben pedig ez így van, aktivitása olyan helyeken és olyan formában is megvalósulhat, ami nem feltétlenül esik egybe vagy egyeztethető össze saját prekonceptióinkkal.

A montanista prófécia – vagy bármely Biblián kívüli prófécia – legitimitása csak akkor válik botrányossá és az isteni kijelentés természetével összeegyeztethetlenné a szemünkben, ha a

²⁵⁰ BRUNNER: *Das Missverständnis der Kirche*, 61–62.

²⁵¹ WELKER, Michael: *Isten Lelke: A Szentlélek teológiája*, ford. BÉKEFY Lajos – BÉKEFY-RÖHRIG Kinga, Debrecen – Kolozsvár, Exit Kiadó – Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2018, 17.

kijelentésről túlzottan objektívizáló értelemben beszélünk. Ebben a fejezetben kísérletet tettem arra, hogy az Isten és a tulajdon egyháza közötti folytatólagos dialógusként határozzam meg a kijelentés valós természetét. Ez a felfogás lehetőséget teremt arra, hogy a Krisztusban beteljesedés csúcspontját ne valamiféle merev és lezárult egyszeri eseménynek tekintsük, hanem olyan kiindulópontnak, amelyre a *communio viatorum* mindig visszanéz – nem a nosztalgia, hanem az orientáció szándékával. A montanista prófécia nem új kijelentéseket akart közölni, hanem a Feltámadott és az általa szóló Paraklétosz jelenlétének valóságára mutatott. A montanisták nem voltak teológiai eretnekek, hanem maguk is becsatlakoztak abba, a Szentírásból jól ismert prófétai hagyományba, amelyben az Istentől elhívott prófétai ágensek Isten mindig aktuális szándékát nyilvánították ki a címzettek számára.

3. A montanista prófécia ágensei

A prófécia „objektív”, isteni eredője után most a „szubjektív” emberi oldal felé kell fordítani tekintetünket, közelebből azon montanista próféták felé, akik elsődleges címzettjei voltak az isteni kijelentésnek. Csakhogy a montanista próféták – Trevett találó hasonlatával – úgy tűnek fel előttünk a történelem színpadán, mint a bibliai Melkisédek, akinek „sem apja, sem anyja, sem nemzetsége, sem napjainak kezdete, sem életének vége nincs” (Zsid 7,3; vö. 1Móz 14,18kk).²⁵² Montanosz, Maximilla és Priszkilla valóban üstököshöz hasonló jelenségekként állnak előttünk: amilyen hirtelen és enigmatikusan léptek elő a korai egyház történetének adott pontján, olyan gyorsan ért végük működésük, amikor pedig csontjaikkal együtt könyveik is elégettettek, mindaz, amit bővebben elmondhattak volna önmagukról, szintén a tűz martalékává lett.²⁵³ Az elsődleges források limitált elérhetősége gátat szab tehát azon vágyunknak, hogy részletgazdag portrét fessünk meg a prófétai személyekről vagy mindenre kiterjedő lélektani biográfiát közöljünk róluk. Ehhez nem áll rendelkezésre elegendő információ, és minden találgatás csak a spekuláció mezejére űzne bennünket. Ugyanakkor a prófécia „szubjektív” oldalának a vizsgálata nem kerülhető meg a teológiai értelmezés számára sem. Ebben a fejezetben éppen ezért azokat a tényezőket kívánom bemutatni, amelyek akár az egyéni, akár a kontextuális háttérből fakadóan hangsúlyos mértékben befolyásolták a próféták saját önértelmezését és üzenetük karakterét. Milyen jelentősége van annak, hogy Montanosz, Maximilla és Priszkilla eksztatikus prófétákként működtek? Milyen mértékben befolyásolhatták a frígiai prófétákat az őshonos vallási és kultikus jellegzetességek? Milyen bibliai hagyományok folytatólagos örököseiként tűnek fel előttünk az ágensek? Ilyen és ehhez hasonló kérdések kerülnek elő a soron következő diskurzusban, melyek megválaszolása után teológiai vizsgálat tárgyává kívánom tenni a feltárt eredményeket. A teológiai értékelés vezérfonala továbbra is az isteni-emberi személyes dialógus szerkezete lesz, amelyben az isteni kijelentés ágensét következetesen *személyként* fogom definiálni. A kijelentés inkarnációs szemlélete pedig arra enged következtetni, hogy a kijelentés folyamatában az „emberi” tényezőket ne az „objektív” isteni kijelentéssel szemben definiáljuk, hanem konstitutív elemként tekintsük rájuk az üzenet formálásában és továbbadásában. Ennek alapján Montanosz, Maximilla és Priszkilla – követőikkel és utódaikkal egyetemben – saját kontextusuk szerint kapták, fogalmazták meg és közvetítették a Paraklétosz üzenetét.

²⁵² TREVETT: *Montanism*, 77.

²⁵³ Lásd Szíriai Mihály, *Chron.* 9.33 (TABBERNEE: *Montanist Inscriptions #2*); Vö. GERO, Stephen: Montanus and Montanism according to a Medieval Syriac Source, *JTH* 28 (1977/2), 520–524.

3.1 Történeti rekonstrukció

3.1.1 Montanosz: Kübelé és/vagy Apollón papja?

Az Ismeretlen értesülése szerint Montanosz „az új hívők egyike” volt (τινα τῶν νεοπίστων), amikor megkezdte prófétálását (ap. HE 5.16.7). Ez a tény önmagában természetesen semmilyen terhelő erővel nem bír, hiszen a második század közepén elvétve találunk olyan prominens egyházi alakot, aki ne pogány háttérből tért volna be Krisztus követői közé. Montanosz esetében azonban az Ismeretlen megjegyzése korántsem semleges ténymegállapítás, hanem eleve értékítéletként tekinthető. Újhitűsége gyanúra adhat okot, megbízhatósága megkérdőjelezhető, hiszen a keresztyén hitben és életben járatlan személyként kerül így bemutatásra, aki egyfelől kiszolgáltatottabb a természetfeletti hatalmak megtévesztő szándékaival szemben, másfelől pedig képtelen a keresztyén hagyomány szofisztikált képviselőit, azaz a püspököket megtéveszteni. A Pásztori levelek szerzője hasonló megfontolásból zárhatta ki a gyülekezeti vezetésből a neofitákat, szerinte ugyanis a hit dolgaiban tapasztalatlan újonnan megkeresztelkedettek könnyen a „karrierépítés” arénájaként tekinthetnek az egyházra, s így a felfuvalkodottság bűnébe eshetnek (1Tim 3,6). Montanosz esetében az Ismeretlen szintén összeköti a nemrég történt hitre jutását opportunizmusával: „lelke mérhetetlenül vágyott az elsőség után”, állapítja meg, s innentől kezdve saját boldogulása érdekében kezdett bele a mozgalom építésébe (vö. HE 5.16.7). Minden karaktergyilkossági szándék ellenére sincs okunk azonban kételkedni abban, hogy Montanosz prófétai működésének megkezdése előtt nem sokkal tért át a keresztyén hitre.²⁵⁴ A negyedik századi írók további részletekkel is szolgálnak Montanosz pogány előtörténetére nézve. A *Dial. Mont. et Orth.* szerzője egyszer a „bálvány papjaként” (ὁ ἱερεὺς τοῦ εἰδώλου, 4.6), majd pontosítva „Apollón papjaként” (ὁ τοῦ Ἀπόλλωνος ἱερεὺς) utal Montanoszra (4.5; vö. Didümosz, *Trin.* 3.41.3), Jeromos pedig a „herélt” (*abscisus*) és „félférfi” (*semivir*) szavakkal illeti a prófétát (*Ep.* 41.4), amely megjelölések a kor latin irodalmában a fríg Kübelé istennő kasztrált papjaira voltak használatosak. Kérdésként merül fel, hogy mennyiben megbízhatók ezek a kései megjelölések: csupán a hereziológusok egyik rosszindulatú vádjaként kell tekintenünk rájuk, vagy Montanosz valóban funkcionáriusa lehetett ezen pogány kultuszoknak.

²⁵⁴ Így TREVETT, Christine: Montanism, in ESLER, Philip F. (ed.): *The Early Christian World*, London – New York, Routledge, 2017², 867–884, 875. (A továbbiakban Trevett monográfiájára kurzivált jelöléssel (*Montanism*) utalok, míg a most idézett írást normál betűtípussal hozom.); TABBERNEE, William: Diversity Around a Prophet. The case of Montanism, in RAMELLI, Ilaria L. E. – MCGUCKIN, John Anthony – ASHWIN-SIEJKOWSKI, Piotr (eds.): *T&T Clark Handbook of the Early Church*, London, T&T Clark, 2021, 224–242, 227.

Kübelé, vagy ahogyan a római korban szélesebb körben ismertté vált, a Magna Mater („Nagy Anya”) valódi otthona kétségkívül a montanizmus szülőhazája, Frígia volt. Ahogyan azt Roller is kimutatta, a női istenség már a prehistorikus időben is ismert és tisztelt volt az itt élők körében: Catal Hüyük és Hacilar ásatásai közben számos női istenszobrot tártak itt fel a régészek.²⁵⁵ A terület bronzkori és vaskori népei (előbb a hettiták, később a neohettiták), majd az első évezred elején megjelenő frígek saját pantheonjukban is elengedhetetlen szerepet szántak a főként hegyekkel és a vadonnal összefüggésben megjelenő istenanya alakjának, akit gyakorta oroszlánokkal és más ragadozókkal együtt ábrázoltak ikonográfiájukban. A kultusz első „exportjára” a Kr. e. 6. század körül kerülhetett sor, amikor a nyugat-kis-ázsiai görög városállamok közvetítésével a szárazföldi poliszok területén is ismertté vált az istennő, immár Κυβέλη néven. Ettől kezdve az istenanya és kultusza irodalmi reprezentációja elsősorban a görög írók által jegyzett műveken keresztül került bemutatásra, akik igencsak ellentmondásos, sok esetben egyenesen negatív képet festettek a keletről származó idegen istennőről és tisztelőiről. Jóllehet az istenanya kultusza széles körben elterjedt volt a görög városokban, a megszokott társadalmi normáktól eltérő kultuszi karakterjegyeket (a harsány zenét játszó hangszereket, eksztatikus rítusokat és az önkívületi állapotból fakadó artikulálatlan, orgiasztikus jelenségeket) a kortárs írók többsége már nem tartotta elfogadhatóknak. Ahogyan azt Hall is feltárta, a perzsa háború egyenes következménye lett a görög művelődésben a keleti népeket és tájakat általánosan civilizálatlan, műveletlen és vad jelzőkkel látni és láttatni, így létrehozva a tág értelemben vett nem-görög világot, amely megannyi irracionális jelenségével valóságos veszélyt jelentett a felvilágosult Hellászra. A „barbárság invenciója” természetesen a vallás köreit sem kímélhette, így a Kübelé-kultuszban előforduló irracionális jegyeket az istenanya idegen, barbár és nemkívánatos hozományaként értelmezték.²⁵⁶ Azok számára azonban, akik részt vettek Kübelé misztériumaiban, korántsem volt ilyen ijesztő és visszataszító a tapasztalás: a fuvolás zeneszó, az eksztatikus rítusok, a fáklyák fényei komplex drámai hangulatot és önfeledt örömet idéztek elő a résztvevőkben, ezzel elősegítve az istenséggel

²⁵⁵ ROLLER, Lynn E.: *In Search of God the Mother. A Cult of Anatolian Cybele*, Los Angeles, University of California Press, 1999, 28kk.

²⁵⁶ HALL, Edith: *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford, Clarendon Press, 1989, 153–154.; Az istenanya vad karakterjegyeit már *Az istenek anyjához* címzett homéroszi himnusz is kiemeli, akinek a vátesz szerint „kereplők, tünpanonok sikolya s fuvoláké / s farkasok és a mogorva oroszlánok zaja kedves” (Devecseri Gábor ford.). Euripidész több drámájában szintén az irracionális viselkedéssel összefüggésben találhatunk utalásokat Kübelére: a *Hipp.*-ban Phaidra szokatlan, beteges viselkedését azzal racionalizálja a kar, hogy a „Hegyek Anyja” szállta meg a lányt (141-144; vö. *Bacch.* 76-86, 126-129). A Hippokratészi szövegekben az epileptikus tünetek leírásában a szerző a népesség körében minden bizonnyal széles körben elterjedt nézetére utal, amikor a neurotikus betegség tüneteinek előadásában szintén az istenanyát említi: „És a betegeket, akik a bakkecskét utánozzák, ha fogukat csikorgatják, a jobb oldalukon rángógörcsöt kapnak, az isten anyját hibáztatják” (*Morb. sacr.* 4, Németh Béla ford.).

történő direkt kontaktus felszabadító érzetét.²⁵⁷ Ugyanakkor amint arra Ustinova is felhívja a figyelmet, semmiféle bizonyíték nem áll rendelkezésre arra nézve, hogy a görögök által specifikusan fríg eredetűnek tartott vad és érzéki zeneiség, valamint az ennek nyomán kialakuló eksztatikus állapot valóban Frígiából származott. Sokkal valószínűbb, hogy a kínosnak tűnő irracionalitásokat szándékosan burkolták az idegenség képébe, hogy saját kulturális hegemoniájuk látszata ne csorbulhasson.²⁵⁸

Az első feljegyzések Kübelé papjairól szintén Athénból származnak, közelebről a Kr. e. 4. századból, akiket μητραγύρται-ként, azaz Μήτηρ, az Anya kolduló vándorpapjaiként (ἀγύρτης) említenek a fennmaradt szövegek. Ahogyan az istennő kultuszának bizonyos elemeivel szemben sem finomkodtak a kor írói, úgy a kolduló papok látványa sem nyerte el tetszésüket: „a görög értelmiségiek egyértelműen a legborzalmasabb sarlatánt látták a μητραγύρτ-ben, aki vallási tisztségét saját önös nyereségére használta fel”.²⁵⁹ A vallási tekintéllyel való visszaélés vádja mellett a hellenizmus korából származó epigrammák, amelyek az *Anthologia Palatina* gyűjteményében maradtak fenn, további negatív jelzőkkel is felruházták Kübelé papjait, sőt, egyfajta rögzített toposzgyűjteményt teremtettek az elkövetkező évszázadok számára.²⁶⁰ A szóban forgó epigrammák ugyanazt az anekdotát mesélik el, amelyben Kübelé papja – akit hol γάλλος-ként, vagy ἀγύρτης-ként, megint máskor Atüszként (Ἄτυς) említenek a feliratok – az egyik vidéki utazása során egy rátámadó oroszlánt vad zenével és visítással űz el magától. Az ábrázolásmód eddig újszerű jegyei közé tartozik, hogy a papot eunuchnak (ἰθρῖς ἀνήρ 6.219, νεήτομος, 6.234), illetve félig-nőnek (ἡμιγύναικα, 6.217) nevezi, akinek a kinézete is cicomázott: ruházata nőies, asszonyi parfüm illata lengi körül (6.234), haja hosszú, festett és díszített (6.217,219,220,234,237). A karikatúrisztikus leírás fő célja természetesen annak alátámasztása, hogy a pap, akire mindvégig

²⁵⁷ ROLLER: *In Search of God the Mother*, 157kk.

²⁵⁸ USTINOVA, Yulia: Imaginary Phrygians: Cognitive Consonance and the Assumed Phrygian Origin of Greek Ecstatic Cults and Music, *JHS* 141 (2021), 54–73.; Vö. ROLLER: *In Search of God the Mother*, 121.

²⁵⁹ ROLLER, Lynn E.: The Ideology of the Eunuch Priest, *GH* 9 (1997/3), 542–559, 546.; Arisztotelész megvetendőnek tartotta a koldulásukat (*Rhet.* 1405a), Platón pedig még keményebben kikelt ellenük, mivel gazdagok házánál kopogtatva „elhitetik velük, hogy az istenektől áldozattal és ráolvasással megszerezhető varázserő fölött rendelkeznek” (*Resp.* 2.364b-c, Szabó Miklós ford.). A már idézett hippokratészi szöveg (*Morb. sacr.* 4) szintén elítélően szól azon sarlatánokról, akik ráolvasással és mágiával kezelnék a betegséget.

²⁶⁰ *The Greek Anthology in Five Volumes*, Vol. I.–II., transl. PATON, W. R., London – New York, William Heinemann – G. P. Putnam’s Sons, 1927–1929.; Magyarul: *Görög anthologiabeli epigrammák*, ford., szerk. PONORI Thewrewk Emil, Budapest, Franklin Társulat, 1891.

hímnemben utalnak a szavak, a maskulin normalitás devianciáját testesíti meg.²⁶¹ Ennek fényében az sem lehet véletlen, hogy ebben a korszakban vonult be a vallásos köztudatba Kübelé kasztrált szerelmének és társának, Attisznak a mítosza. A mítosz többféle változatban maradt fent, de a variánsok közös motívumként hangsúlyozzák, hogy az istenség Kübelé iránti rajongásból – akár önként, akár rászedve – követte el az öncsonkítást.²⁶² Valószínűsíthető, hogy Attisz viszonylag újkeletű mítosza mögött egyfajta racionalizációs kísérlet húzódott meg, amely magyarázatot kívánt nyújtani az önkéntes kasztrálás jelenségére a kultuszban.²⁶³

Amikor csodás körülmények között a fríg istenanya Kr. e. 204-ben Rómában is otthonra lelt, a Magna Mater eunuch papjairól szóló leírások gombamód szaporodni kezdtek a latin írók műveiben. A kultusz fő ünnepén, a *Megalensian*, amelyet minden év április 4. és 10. között tartottak a fővárosban, az istennő papjainak látványos vonulását és vad performanszait a korabeli szemlélők gyakran félelmetesnek tartották. Ovidius a fríg sípok felharsanó énekét, az öblös rézdobok hangját és a „félíg-férfi” (*semimares*) papok üvöltéseit rémítőnek és rettenetesnek látta (*Fast.* 4.181-189, Gaál László ford.). Lucretius hasonlóképp: a vonuló *gallusok* – akik „nem méltók arra, hogy élő / sarjat tudjanak egyszer a fény partjára kihozni” – a különféle hangszerek harsány megszólaltatásával és „fríg dallammal” valóságosan „rémítik az embert” (*Nat.* 2.614-628, Tóth Béla ford.). Az évenkénti nyilvános kultuszi szereplésükön túl az eunuch-papok magánéletének pikáns részletei szintén foglalkoztatták a korabeli írókat. Némely epigrammában gúnyosan erotikus hangvételű jelzőkkel illetik őket, akikről nem álltak messze Küpris/Aphrodité rítusai (*Anth. pal.* 7.222), a nőkkel és férfiakkal egyaránt folytatott orális szexuális aktusok (*Martialis* 3.81),²⁶⁴ vagy akik egyszerre három pohár bort is képesek voltak meginni (*Anth. pal.* 7.223). Mások azt emelték ki, hogy a bájoló természetükkel könnyen közel férközhettek a tehetős nőkhöz, akiket azután kényükre-kedvükre bújtattak fel saját céljaik elérése érdekében.²⁶⁵ A közfelfogásban Kübelé papjai tehát megvetendő személyek

²⁶¹ Lásd RAUHALA, Marika: *Obscena Galli Praesentia. Dehumanizing Cybele's Eunuch-Priests through Disgust*, in LATEINER, Donald – SPATHARAS Dimos (eds.): *The Ancient Emotion of Disgust*, Oxford, Oxford University Press, 2017, 235–252.; Vö. ROLLER: *The Ideology of the Eunuch Priest*, 547.

²⁶² LANCELOTTI, Maria Grazia: *Attis. Between Myth and History: King, Priest and God*, Leiden – Boston – Köln, Brill, *RGRW* 149, 2002.

²⁶³ FERGUSON, Everett: *A kereszténység bölcsője*, ford. ZSENGELLÉR József, Budapest, Osiris, 1999, 237.

²⁶⁴ “Asszonyi gödrökhöz mi közöd van, baetisi Gallus, /Hogyha a nyelved csak férfiakat simogat? / Mért csonkítod meg magadat Sámos cserepével, / Hogyha a nők öle már annyira vonzza szíved? / Légyen a föld a herélt; mert bár úgyszólván here vagy lenn, / Am becsapod Cybelét: férfi tenéked a szád.” (Csengery János ford. in *Supplimentum ad M. Valerium Martialem*, Budapest, MTA, 1942, 24.)

²⁶⁵ Lásd például Iuvenalis *Sat.* 6.511kk: „Ímé, a dühöngő / Bellona s Cybele kara jár hozzá, meg egy apróbb / s ocsmány társaitól tisztelt óriási herélt (*semivir*), ki / lány nemzörését régen lemetélte cseréppel; / durva, közönséges pofa ez, fríg papsüveget hord, / s néki a kézidobok s berekedt csürhéje kitérnek. / S harsog: déli meleg széltől, szeptemberi kórtól / félhet a nő” (Muraközy Gyula ford.).

voltak, az értelmezhetetlen *tertium sexus* képviselői, akik azzal, hogy lemondtak férfiasságukról, egyszerre önként választották a társadalomkívüliséget. Roller illusztris példaként látja Catullus 63. versét ennek alátámasztására. A költő Attisz személyében az eunuch pszichológiai és társadalmi portréját is megfesti, aki a Magna Mater bűvöletébe kerülve csak öncsonkítását követően ébred rá arra, hogy nemiszervei elvesztésével immár minden szociális kötődése is semmivé lett, s elidegenedett módon kell járnia a vad vidékeket:

„elhagyom hát lakomat s a vagyonomat?
el a jó barátokat s a szüleim s a forumot is?
meg a tornacsarnokot, jaj, meg a versenyeket is, én
nyomorult (...)
Én lakjam Ida zöldjét? legyen otthonom a hava?
Phrygiában, oszlopoknak töviben legyen a tanyám?
hol a szarvas él az erdőn, hol a vadkan a ligeten?
Most fáj, amit csináltam, most bánt ez iszonyú tett.” (Devecseri Gábor ford.).²⁶⁶

Az elkövetkező évszázadokban a *gallus* képe rögzült irodalmi toposzá vált a költők és szatiristák műveiben, s míg a Magna Mater bevett és elfogadott kultuszként működött a fővárosban és azon kívül, a kultuszi személyzetre ez a fajta pozitív bírálat már nem terjedt ki.²⁶⁷ Amikor pedig a keresztyén apologéták színre léptek, hogy felhívják a figyelmet a pogány vallásos gyakorlat abszurditására és immoralitására, Kübelé papjainak a példája tökéletes eszközként szolgált mondanivalójuk illusztrálására. A második századi görög írók mellett a latin atyák is elődeik, illetve kortársaik már bejáratott retorikai útját járták, hogy célkeresztbe állítsák a kasztrált papok szexuális devianciáját, erkölcstelenségét és a társadalmi normaszegéseik különféle megnyilvánulásait.²⁶⁸ A negyedik századra a keresztyén apologia fokozódó intenzitását nyilvánvalóan az a tény is elősegítette, hogy a római arisztokrácia az istenanya kultuszát tudatosan arra használta, hogy a keresztyénséggel szemben méltó riválist

²⁶⁶ ROLLER: Ideology, 551–552.; Vö. NAUTA, R. Ruurd: Catullus 63 in a Roman Context, in Uő. – HARDER, Annette (eds.): *Catullus' Poem on Attis. Text and Context*, Leiden, Brill, 2004, 87–119.; ALVAR, Jaime: *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis, and Mithras*, Boston – Leiden, Brill, 2008, 171–172.

²⁶⁷ A kor irodalmában fellelhető referenciák kiváló elemzését adja ROSCOE, Will: Priests of the Goddess: Gender Transgression in Ancient Religion, *History of Religions* 35 (1996/3), 195–230, 198–206.; és ROWLANDS, Rhiannon M.: *Eunuchs and Sex. Beyond Sexual Dichotomy in the Roman World*, PhD Dissertation, University of Missouri-Columbia, 2014, 104–112.; A kultusz bevett státusza és a bíráló megjegyzések feszültségét pedig Mary BEARD tanulmánya tárja fel mélyen: The Roman and the Foreign: The Cult of the 'Great Mother' in Imperial Rome, in THOMAS, Nicholas – HUMPHREY, Caroline (eds.): *Shamanism, History and the State*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996, 164–190.

²⁶⁸ Lásd többek között: Tatianosz, *Or. Graec.* 8.2; Jusztinosz, *I Apol.* 27.2; Antiókhiai Theophilosz, *Autol.* 1.10.; Alexandriai Kelemen, *Protr.* 2.13-14; Tertullianus, *Nat.* 1.10.45; Minucius Felix, *Oct.* 22.4; Eusebiosz, *Praep. ev.* 2.3.18; Firmicus Maternus, *Err. prof. rel.* 4.2; Prudentius, *C. Symm.* 1.187; 2.51-52; 2.521-523; *Perist.* 10.154-160, 196-200, 1006-1090.

támasszon.²⁶⁹ Julianus Apostata császár, valószínűleg a kor pogány értelmiségének hatására, maga is beavatást nyert a Magna Mater misztériumába, sőt, az istenanyához írt himnuszában „a kereszténységgel szemben kívánta igazolni a pogányság filozófiai, intellektuális alapokon nyugvó létjogosultságát”.²⁷⁰ Az atyák írásaiban előforduló gyakori kiszólásokat tehát nem pusztán egy hanyatló vallási képződmény fölötti gúnyolódásként, sokkal inkább a pogányság egésze elleni átfogó támadásként kell látnunk. Kübelé immár nem egy volt a számos keleti istenség közül, képviselői pedig nem csupán a római virtust egész lényükkel meggúnyoló, elpuhult alakok, akik egyszerre voltak undorítóak és nevetségesek, hanem a keresztény hit igazságának és intézményének esküdt ellenségeiként tekintették. Jeromos sallagmentesen állapítja meg, hogy jobb lenne az „istenek anyja” megjelölés helyett a „démonok anyja” jelzöt használni Kübelére (*matri, non deorum, sed daemoniorum, Comm. Os. 1.4.14*), Ágoston pedig a birodalom erkölcsi hanyatlásának egyik katalizátorát látta a *dea meretix*-ben („kénjök anyja”, *Civ. 2.5*), akinek kasztrált papjai „nedves hajjal, befehérített arccal, imbolygó taglejtéssel és nőies járással” provokálják a tisztességes embereket: „Erre már nincs magyarázat. Itt szégyenkezik a józan eszű ember, és elnémul a szó” (*Civ. 7.26*, Földváry Antal ford.).

Azoknak a látványosságoknak, amelyeket a görögök és rómaiak Kübelé/Magna Mater kultuszáról és az eunuch papjairól írtak, az istenanya őshazájában, Frigiában és környezetében töredékét sem találjuk. Sőt, az elérhető írásos és tárgyi bizonyítékok alapján merőben más képet kapunk a *galliról*. Kétségtelen, hogy a korai ábrázolásainak némelyikén az istenanya társaságában feltűnnek szakáll nélküli férfiak, azonban ahogyan arra Roller is felhívta a figyelmet, ez korántsem bizonyíték arra nézve, hogy a helyi kultuszban a kasztrált papok már kezdettől fogva kiemelt szerepet kaptak volna – szakáll nélküli arcuk akár a fiatal korukat is jelölheti.²⁷¹ A hellenizmus korszakából származó írásos emlékek sem említik az ekkorra már közkézen forgó sztereotípiákat az eunuch-papokkal összefüggésben. Polübiosz (*Hist. 31.6*) és Livius (37.9.9) például egyaránt hírt adnak arról, hogy a Kr. e. 190-ben a rómaiak ázsiai hadjáratában Sestus város ostrománál az istenanya papjai közbenjártak a hadvezetésnél a város érdekében, azonban semmiféle kirívónak tűnő jellegzetességet nem említenek velük kapcsolatban. Ahogyan egy évvel később a kultusz ázsiai központjának, Pesszinusz *gallusainak* a feltűnése sem tűnt felháborítóknak Livius számára: a papok díszes ruhájáról hírt ad ugyan, de

²⁶⁹ Ehhez lásd FEAR, A. T.: Cybele and Christ, in LANE, Eugene N. (ed.): *Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, Leiden, E. J. Brill, *RGRW 131*, 1996, 37–50.

²⁷⁰ KOCSISNÉ CSÍZY Katalin: *Proverbiomok és proveriális kifejezések Iulianus Apostata műveiben*, Doktori értekezés, Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Bölcsészettudományi Kar, 2006, 54.; FEAR: *Cybele and Christ*, 44.

²⁷¹ ROLLER: *Ideology*, 544.

inkább a római győzelemről „látnoki versben megjövendölt” (*vaticinantes fanatico carmine deam*) megnyilatkozásukat emeli ki (38.18.9, Muraközy Gyula ford.). Mindebből kitűnik előttünk, hogy Kübelé papjai Ázsiában a vallási funkciók mellett reprezentatív-politikai szerepet töltöttek be a helyi közösségekben. Némely dombormű a görög és latin irodalmi toposzoknak megfelelően női ruhában ábrázolja a papokat, azonban az már kérdéses, hogy a szakrális-kultikus önkasztrálás mennyiben volt magától értetődő a térségben, mint ahogy az is, milyen motivációk húzódtak meg mögötte. Ez a dilemma főként annak fényében tűnik fontosnak, hogy a Kr. u. első és második századi feliratok némelyike arról tanúskodik, hogy a pesszinuszi főpapi hivatal apáról fiúra szállt generációkon keresztül: „Ez a körülmény pedig azt jelzi, hogy az istenanya fríg papjainak nem mindegyike volt az istennő szolgálatára elválasztott eunuch. Így a szakrális eunuchizmus az istennő ázsiai szülőhelyén semmiféle különleges elbírálásban nem részesült. Az eunuch pap pedig korántsem számított olyan szenzációnak, mint Görögországban és Rómában”.²⁷²

A kevés ázsiai forrás megnehezíti annak eldöntését, hogy milyen közvetlen motiváció állhatott a kultusz *némely* papjának önkasztrálása mögött, ám a különféle történetpszichológiai spekulációk helyett biztosabb talajon állunk, ha az Ázsiában egyébiránt gyakran előforduló szexuális önmegtartóztatásban keressük a kívülállók számára sokkoló aktus okát.²⁷³ A hellenizmus korából származó egyik philadelphiai felirat tanúsítja, hogy Kübelé helyi kultuszában a szexuális renúnciáció nem csupán a „hivatalos” kultuszi személyzet, de a követők között is nagyfokú támogatottságot élvezett. Dionüsziosz, aki a philadelphiai vallásos egyesület vezetőjének számíthatott, álmában kapott parancsot a *lex sacra* követelményeinek rögzítésére, amelyet azután Angdisztisz (Kübelé helyi névváltozata) oltára mellett helyezett el. A törvény a társaság tagjai számára szigorúan tiltotta a házasságon kívüli szexuális együttlétet és nem engedte a szertartásokban, misztériumokban és áldozatokban való részvételt azoknak, akik megszegték a rendelkezést.²⁷⁴ Feltételezhető, hogy Kübelé szigorú erkölcsi normákat követelt meg a kultuszban részt vevőktől, amelyek között a szexuális tisztaság különféle törvényei markánsan kitűntek. Ennek fényében a papok önkasztrálása tekinthető a szexualitásról szóló teljes lemondásnak, akik a mitikus Attiszhoz hasonlóan az istenanya szerelmi bűvkörébe kerülve saját elszántukból köteleződtek el mellette. Brown és Rousselle egyaránt kimutatták,

²⁷² Uo., 544.; Uő.: *In Search of God the Mother*, 342.

²⁷³ A különféle szociológiai, szocio-kulturális, történetpszichológiai és vallástörténeti magyarázatok összegzését lásd SÖDERGARD, J. Peter: *The Ritualized Bodies of Cybele's Galli and the Methodological Problem of the Plurality of Explanations*, *SIDA* 15 (1993), 169–193.

²⁷⁴ A felirat szövegét és elemzését lásd KATÓ Péter: *Dionüsziosz álma: Egy vallásos egyesület Philadelphiből* (TAM V,3, 1539), *VSz* 5 (2009/3), 95–108.; Vö. ROLLER: *In Search of God the Mother*, 194–196.

hogy a szakrális eunuchizmus ilyesfajta felfogása Ázsiában a keresztyénség után szintén erőteljesen éreztette hatását.²⁷⁵ „Vannak heréltek, akik maguk herélték ki magukat a mennyeknek országáért”, mondta Jézus egykoron (Mt 19,12 Károli), ázsiai követői közül pedig sokan legitimációt véltek felfedezni ezekben a szavakban arra, hogy a földi valóság és élvezet leegyértelműbb jelétől megszabadulva nyerjék el a menny dicsőségét. Az eunuch Szardiszi Melitón a legkiemelkedőbb példaként emelkedik ki ezek közül, aki Euszebiosz szerint „egészen a Szentlélekben élt” (HE 5.24.5), de Athénagorasz tanúsága szerint Melitón esete nem volt egyedülálló a második századi keresztyének körében: „Sok olyat is találsz nálunk – férfit és nőt egyaránt –, akik nem kötöttek házasságot abban a reményben, hogy sokkal szorosabban kapcsolódnak Istenhez. Ha pedig a szüzességben és az eunuchságban való megmaradás jobban köt Istenhez, és már az is eltávolít tőle, ha valaki a gondolatig és vágyig eljut, amit kerülünk, akkor a cselekedeteket méginkább elutasítjuk” (Leg. 33.2-3, Vanyó László ford.). Ázsiában és azon túl tehát keresztyének és nem-keresztyének között egyaránt elterjedt volt a felfogás, hogy olykor az embernek radikális döntések meghozatalával kell elérnie az evilági normák feladását, hogy az istenséghez tartozás meghatározó élményét magáénak tudhassa.

Spinoza egy helyütt bizonyítja, hogy az ember képes olyan dolgokat is jelenvalóként szemlélni, amelyekről a valóságban nincsenek is közvetlen tapasztalásai. Ennek alátámasztására hozza szemléltetésként a híressé vált Péter és Pál példáját, amely szerint a Péter Pálról alkotott *ideája* igazából nem más, mint saját lényege egy rajta kívül álló valóságnak kölcsönzött feltevése.²⁷⁶ Amit a filozófus az episztemológia tárgykörén belül állapított meg, jelen esetben minden gond nélkül alkalmazhatjuk Kübelé kasztrált papjainak ázsiai, közelebbről fríg jelenségére is. Az elmondottak fényében ugyanis nyilvánvalóvá válik, hogy a fríg vadságot, primitívséget és örületet megtestesítő eunuch-papokról szóló görög és római irodalmi konstrukciók a valóságban sokkal inkább a Mediterrán térség Ázsiától nyugatabbra fekvő társadalmainak szemrevételezéséről szólnak, mintsem az őshonos Kübelé-kultusz ázsiai ágenseiről. Doherty doktori disszertációjában hitelt érdemlően bizonyítja, hogy a kasztrált papokról szóló korabeli leírások csak úgy hemzsegnak az általa „frígianizmusnak” nevezett jelenség irodalmi megnyilvánulásaitól, amelyek által a görög és római elit saját kiválóságának látszatát a tőle kulturálisan idegen, keleti népek primitívségének és degradálásának bemutatásával kívánta meg

²⁷⁵ ROUSSELLE, Aline: *Porneia. On Desire and the Body in Antiquity*, transl. PHEASANT, Felicia, Oxford, Basil Blackwell, 1988, 122–128.; BROWN, Peter: *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York, Columbia University Press, 1988, 68kk.

²⁷⁶ Lásd SPINOZA, Baruch/Benedictus de: *Etika*, ford. BOROS Gábor, Budapest, L'Harmattan, 2022, 106–108 (2.17).

fenntartani.²⁷⁷ Amikor az Ismeretlen Montanosz vad extázisáról beszél (ap. HE 5.16.7), Apollóniosz pedig festett szemekről és pénzbeli visszaélésekről ad hírt (ap. HE 5.18.4,11), végül pedig a montanistaellenes polémia érett korában Jeromos az *abscisus* és *semivir* szavakkal jelöli a prófétát, szándékosan olyan „retorikailag terhelt” képek és karakterisztikus jelzők polemikus használatáról beszélhetünk, amelyek az értelmiséghez tartozó olvasók körében egyértelműen negatív asszociációkat hívhattak elő. Doherty szavaival: „nem kell nagy képzelőerő ahhoz, hogy lássuk, miként juthatott azonnal eszébe a Jeromoshoz hasonló írástudó keresztyéneknek, hogy a nőies frígről keringő lekicsinylő klasszikus toposzokat használva támadjon az idegesítő montanistákra”.²⁷⁸ Természetesen ez nem jelenti azt, hogy Montanosz ne lehetett volna Kübelé kasztrált papjainak egyike Frígiában megtérése előtt, mindenesetre egy lépéssel közelebb járunk a valósághoz, ha nem a közerkölcs szándékos kompromittálójaként, mint inkább az istenanya iránti feltétlen odaszánást absztinens életmódjával is megpecsételő „pogányként” tekintünk rá.

Szintén nem meglepő, hogy a *Dial. Mont. et Orth.* szerzője miért hozta összefüggésbe Montanosz tevékenységét Apollónnal (4.5). Ahogyan az istenanya kultusza tősgyökeresnek számított a térségben, úgy a prófécia és kijelentés istenének tartott Apollón tisztelete is hosszú múltra tekintett vissza Ázsiában, olyannyira, hogy a görög panteonba valószínűsíthetően Nyugat-Kis-Ázsiából került be.²⁷⁹ Bár alakját már egészen korai időkben számos tevékenységgel és jelenséggel kapcsolták össze az itt élők, kétségkívül a nagy tekintélyű jóshelyeken aktív, az ember mindennapos és egzisztenciális kérdéseire egyaránt válasszal szolgáló istenségként tekintettek rá az ókorban. Apollón jóshelyei közül köztudottan Delphoi tett szert a legnagyobb hírnévre, ahol az istenség Püthiája közvetítette a transzcendens üzenetét a kérdést feltevőknek. A klasszikus korban egész Hellász centrumának kikiáltott jóshely (Strabón, *Geogr.* 9.3.6) nem pusztán földrajzi fekvése alapján töltött be központi szerepet a poliszok életében, de a politikai, vallási és erkölcsi élet kérdéseiben megkerülhetetlen iránymutatása és befolyása is hozzájárult ehhez. Delphoi kiemelkedő tekintélyének ellenére azonban viszonylag kevés pontos leírás maradt fenn a Püthia jóslási technikájáról. Tudunk arról, hogy a tényleges jóslás előkészítéseképp a jósnő megfürdött a forrás vizében, majd babérágat és kenyeret áldozott az istennek, böjtölt, ezután pedig a templom szentélyében, az

²⁷⁷ DOHERTY, Bernard Gerard Frances: *The Montanist Milieu: History and Historiography in the study of Montanism*, PhD Dissertation, Sydney, Macquarie University, 2011, 244–278.

²⁷⁸ Uo., 282.

²⁷⁹ Így érvel ELIADE, Mircea: *Vallási hiedelmek és eszmék története*, I. kötet, *A kőkorszaktól az eleusiszi misztériumokig*, ford. SALY Noémi, Budapest, Osiris, 2006, 213–215.; és DODDS, E. R.: *A görögség és az irracionális*, ford. HAJDU Péter, Budapest, Gond-Cura Alapítvány – Palatinus Kiadó, 2002, 73–74.

ún. ἄδουτον-ban készült fel Apollón fogadására.²⁸⁰ A jóslásra kijelölt napon a papok egy kecske segítségével állapították meg, hogy a jósnő megfelelő lelkiállapotban van-e arra, hogy befogadja magába az istenség fuvallatát: az állatot hideg vízzel locsolták le, s ha az megremegett ettől, úgy annak jeleként vették, hogy az istenség készen áll üzenete közvetítésére, a Püthia pedig annak fogadására. Plutarkhosz, aki maga is sok éven keresztül volt a kultusz funkcionáriusa, egy helyütt hírt ad arról, hogy miként próbálták meg kényszeríteni az állatot a reszketésre, s így közvetve a jósnőt az isteni entuziazmusra, aminek tragikus végkifejlet, a Püthia halála lett a vége (*Def. orac.* 438A-C). Az eset Plutarkhosz szerint azt mutatja, hogy sem a jósnő, sem pedig Apollón nem kényszeríthető jóslatadásra, az istenség szuverén akarata szerint telíti el próféta ágensét:

„Ha a képzelet és a jóserő ama fuvallat, mint valami gyógyszer hatására megfelelő állapotba kerül, a jósokban szükségszerűen bekövetkezik az *enthusiasmos*. Ha pedig nem így történik, akkor nem következik be ... Jóslatadás előtt pedig kikérik a jeleket, tudva azt, hogy az isten számára nyilvánvaló, hogy mikor van megfelelő lelkiállapotban ahhoz, hogy az *enthusiasmost* elviselje. Mert ama fuvallat ereje nem mindenkire hat, s ugyanazon személyekre sem mindig egyformán, hanem azokat gyújtja lángra és inspirálja, akik, mint ahogy elhangzott, lelkileg készek a változásokra, és el tudják viselni azt az állapotot.” (*Def. orac.* 438A,C, Hegyi Dolores ford.)

Hogy pontosan milyen formában és minek köszönhetően valósult meg az említett ἐνθουσιασμός, arról számtalan magyarázat született. A „természetes” magyarázatot preferálók a templom alatti barlangból kiáramló gázokkal hozták összefüggésbe a jósnő ihletettségét (Strabón, *Geogr.* 9.3.5; Pauszaniasz, *Descr.* 10.5.6), azonban az eddigi régészeti feltárások alapján nehezen bizonyítható, hogy a föld alatti barlangból kiáramló etilén lehetett a forrása a Püthia megváltozott tudatállapotának.²⁸¹ Ezzel szemben Platón már a klasszikus korban meg volt róla győződve, hogy a jósnő tehetsége korántsem valamiféle önszuggeszciónak vagy külső körülménynek tudható be, hanem isteni behatásból származik. „A legnagyobb javaink rajongásból, mégpedig isteni adományként reánk szálló rajongásból származnak” – állapítja meg a *Phaidrosz*ban, majd példaként a delphoi jósnőt és a dódónai papnőket említi, akik „e rajongás állapotában sok jót tettek már Hellász városával és polgáraival, józan állapotban ellenben keveset vagy éppen semmit” (244a-b, Kövendi Dénes – Simon Attila ford.). Ahogyan azt Bevan is kiemelte, ebben a rendkívül pozitív értékítéletben

²⁸⁰ HEGYI Dolores: *A görög Apollón-kultusz*, Budapest, Akadémiai Kiadó, AK, 1998, 68.; Vö. FERGUSON: *A kereszténység bölcsője*, 183kk.

²⁸¹ A régészeti ásatások eredményeit és azon nézet kritikáját, mely szerint az etilénnel hozható összefüggésbe a Püthia próféciája lásd CHALUPA, Aleš: Pythian and Inspired Divination in the Delphic Oracle: Can Cognitive Sciences Provide Us With an Access to “Dead Minds”?, *JCH* 1 (2014/1), 24–51, 36–39.; Vö. HEGYI: *A görög Apollón-kultusz*, 70.

semmiféle meglepő nincs, ha Platón episztemológiája felől közelítünk a delphoi jóslásban megmutatkozó *μανία* jelensége felé. Ha az örök ideák ugyanis nem a partikuláris létezők szemlélését követő logikai következtetésekből vagy intellektuális konstrukciókból, hanem valóban közvetlen látomás útján ragadhatók meg, úgy minden transzcendens és immanens közötti direkt kapcsolat felértékelődik az egyén – és a filozófus – számára.²⁸² Mindezt Platón explicite maga is elismerte, amikor a *μανία* negyedik, és számára legnemesebb fajtájaként „a valódi szépséget” megpillantó ember rajongását teszi meg, aki örült szerelmes módjára igyekszik ismét részesülni a korábban szemlélt ideában (*Phaedr.* 249d-e).

A korabeli meggyőződés szerint tehát a Püthia jóslatai teljességgel isteni befolyás eredményeképpen hangzottak el, amelyek olykor valóban ködösek, kétértelműek és érthetetlennek bizonyultak, s így a jósnő mellett szolgálatot teljesítő próféták előbb verses, később pedig prózai formában interpretálták azokat a kliensek számára. Ugyanakkor a későbbiekben közkeletűvé vált nézet, miszerint a jósnő önkívületi állapotából fakadóan teljességgel összefüggéstelen őrzöngésben tört volna ki, a fennálló bizonyítékok szerint alaptalannak bizonyul. Plutarkhosz beszél a Püthia nyugtalanságáról, amelynek folytán a nő „mint valami hullámverésben, a benne zajló mozgásokkal és hatásokkal küzd, melyek felkavarják” (*Pyth. orac.* 404E, Imregh Monika ford.), azonban ez inkább annak szemléltetésére szolgál, hogy az istenség a Püthia testi-szellemi képességeinek egészét figyelembe véve használja testét üzenete közvetítésére. A *μανία* közben nem kapcsolódik ki teljes mértékben a jósnő *ψυχή*-je, hanem saját, veleszületett mozgásával tevékenyen részt vesz a folyamatban. Egy megkapó hasonlattal élve, Apollón úgy használja saját üzenete közvetítésére a jósnőt, mint „a Nap használja a Holdat a láttatására” (404E, Imregh Monika ford.), s teszi ezt úgy, hogy közben végig tisztában van a Püthia *ψυχή*-jének minden kvalitásával. Az istenség „hozzaértő módon” (*ὡς ἔοικε τὸ τεχνικῶς*) veszi igénybe a nő egész személyét, mint ahogyan a zenész is az adott hangszer természete szerint játssza el dalát (404F).

Hasonlóan a Magna Mater *gallusai*hoz, a római írók egészen másként kezdték el láttatni Delphoi jósnőjét. Lucanus leírása a Püthiáról és a jóslás folyamatáról hagyományteremtőnek bizonyult, amely az elkövetkező évszázadok írói számára egy teljességgel hiteltelen és torzult képet nyújtott az Apollón-kultuszban fellelhető inspirációs mantikáról. Lucanus egy történetet mesél el Appius Claudiusról, aki a Kr. e. 48-ban zajló polgárháború kimenetelét kívánta

²⁸² BEVAN, Edwyn: *Sibyls and Seers. A Survey of Some Ancient Theories of Revelation and Inspiration*, London, George Allen & Unwin LTD, 1928, 147–148.

megtudakolni Delphoiban. A leírás szerint a jósnő előbb „isteni súgalmat tettetvén” kezdett bele a jóslásba: „enyhe kebelből / Áligéket szól, s nem dörmögvén zavarogva, / Hangja tanút tesz, hogy távol lelkétül az ihlet” (*Phrasalia* 5.148-149, Baksai Sándor ford.). Amikor a jóslatkérő Appius észrevette a színlelést, kényszerítette a nőt, hogy Apollón jövődölését tárja fel előtte. Erre:

„Jós-székéhez ijedve fut a szűz
Öblös barlangban rejtőzvéen vesztegel ottan,
A rég mellőzött istent kebelébe fogadja,
Ki beleoltá a régóta meretlen üregnek
Íhletét. Paeon, mihelyst a cirrhai lánynak
Megbírá mellét, - mint még soha, olyan erővel
Tagjait áthatván, - kitörüli belőle a régibb
Esmeretet, s az egész embert telyesíti magával.
Barlang-hosszat eszén kívül őrzöngeni kezd már,
Járva kikelt arczczal; pártáját, szórja babérját
Zilált fürteiről; karikáz a templom üreben
Félreszegett nyakkal; feldönti az útait álló
Jóspadokat, s haragos Phoebus, küszködve tevéled
Nagy lánggal gyuladoz.” (161-174, Baksai Sándor ford.)

Ahogy az Fontenrose is aláhúzza, Lucanus tudósítása, amely egyébiránt mindent történetiséget nélkülöz, tipizált formában jeleníti meg a Püthia jóslását, és így sokkal közelebb áll Vergilius cumaei Szibilláról alkotott leírásához (*Aeneis* 6), mint a valósághoz.²⁸³ Lucanus keze alatt a Püthia valóban egy kontrollálhatatlan őrzöngöként tűnik fel előttünk, aki teljességgel az istenség hatalma alá kerítve öntudatlanul cselekszik és beszél. Nem melleleg, nehéz nem észrevenni azokat a szexuális konnotációkat, amelyeket az író az istenség és a jósnő interakciójában kiemel. Apollón magáévá teszi a Püthiát, aki passzív befogadásában „megtermékenyül” és ebben az állapotában szólja az üzenetet.²⁸⁴ A keresztyén apologéták polémiáiban az istenséggel folytatott szexuális aktus eredményeképpen a Püthiára szálló totális önkívület már meghonosodott toposzként került előtérbe, így bizonyítva a pogány prófécia démoni és immorális természetét, áttételesen pedig az ó- és újszövetségi próféták minden „illetlenségtől” mentes prófétai működését. Órigenész például hosszasan cáfolva Kelszosz vádját, miszerint a keresztyének semmibe veszik a Mediterráneum egész területén nagyra tartott jóslatokat, rámutat arra is, hogy valójában a Püthia jóslatai mögött „egyes gonosz démonok és

²⁸³ FONTENROSE, Joseph: *The Delphic Oracle, Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1978, 208–210.

²⁸⁴ Lásd részletesen PEDRUCCI, Giulia: *Divination and Female Sexuality: The Transformation of the Greek Pythia by the Church Fathers*, in ADDEY, Crystal (ed.): *Divination and Knowledge in Greco-Roman Antiquity*, London – New York, Routledge, 2022, 194–217, 199.

az emberi nemmel szemben ellenséges szellemek” állnak (*Cels.* 7.3, Somos Róbert ford.). Ezt alátámasztandó a Lucanus által még implicite közölt állítást immár kendőzetlen formában visszhangozza:

„Mármost úgy hírlik a Püthiáról, amely minden jóshelynél tündökletesebbnek számít, hogy Kasztalia barlangnyílása mellett ül Apollón prófétaasszonya, és női nemi szervén keresztül fogadja be a prófétai szellemet. És amikor megtelik vele, kinyilatkoztatja a szentnek és isteninek tartott jóslatokat... De a feltételezett, önkívülethez és örülethez (ἔκστασις καὶ μανικὴν), egészen a teljes tudatvesztésig vezető prófétanői ihletettségi állapot nem az isteni Lélek műve.” (7.3, Somos Róbert ford.)

Órigenész tehát a Püthia próféciját a prófécia feltételezett származásának oka (szexuális aktus) és az ehhez vezető állapot (önkívület és örület) miatt sem tudja elfogadni. Később ehhez járul még annak a ténye is érvelésében, hogy Apollón egy prófétanőn keresztül kívánja meg kijelenteni üzenetét, amely szintén abszurd, hiszen céljai elérésében sokkal jobban járt volna mondjuk egy bölcs férfivel (σοφός, 7.5).²⁸⁵ Hasonló megfogalmazásokat használt Alexandriai Kelemen (*Strom.* 1.135.2-3), Tertullianus (*Ap.* 23.5), később pedig Chrysostomos is (*Hom. 1 Cor* 29.2), hogy szembeállítsa a pogány divináció groteszkségét a keresztyén prófétaság autentikus és erényes igazságával.

Nehéz pontosan rekonstruálni, hogy Delphoin túl milyen körülmények között zajlott a jóslatadás. A szintén nagy hírnévnek örvendő másik két szentélyben, Didümában és Klaroszbán a korabeli beszámolók alapján szintén inspirációs prófétaságról hallunk. Az előbbiben Iamblikhosz szerint „egy jósnő vagy egy ágat tartva a kezében, melyet egykor az isten adott neki, telik el isteni fénnel, vagy egy tengelyre ülve mondja a jövőt, vagy pedig lábait, illetve ruhája szélét nedvesíti meg a vízzel, vagy magába szívja a víz páráját és így fogadja be az istent” (*Myst.* 3.11, Hegyi Dolores ford.). Az utóbbiban szintén a helyi vízzel hozzák összefüggésbe a szolgálatot teljesítő προφήτης ihletettséget, aki miután „ivott a vízből, jóslatot ad úgy, hogy nem is látta a jóslatkérőket” (Iamblikhosz, *Myst.* 3.11, Hegyi Dolores ford.).²⁸⁶

Delphoi, Didüma és Klarosz nagytekintélyű szentélyein túl azonban számos kisebb jóshely is működött, amelyek bár nem voltak kihatással a jelentősebb politikai döntések meghozatalára, de évszázadokon keresztül valóságos mágnesként vonzották a környékbeli falvak lakosságát és közvetítették a transzcendens megoldási javaslatait a mindennapi életben felmerülő

²⁸⁵ HALL, Claire: *Origen and Prophecy. Fate, Authority, Allegory, and the Structure of Scripture*, Oxford, Oxford University Press, 2021, 120–125.

²⁸⁶ Vö. HEGYI: i. m., 71–75.

problémákra.²⁸⁷ A montanizmus szülőhazájában két ilyen helyről is tudomásunk van. Az egyik a Likosz folyó partján fekvő Laodiceában volt található, amelyről Livius a következőket jegyezte meg: „Itt található Apolló nagy tiszteletben tartott szentélye és jóshelye, ahol – mint mondják – a papok a jóslatokat szépen megformált versekben közlik” (38.13.1, Muraközy Gyula ford.). A Klaroszból származó egyik felirat szintén hírt ad arról, hogy a szentély prófétákat delegált a nagyhírű jóshelyre. A helyszínen azonban kevés régészeti feltárás zajlott még ez ideig, így sem a jóslás módjáról, sem pedig a jóslatok tartalmáról nem tudhatunk egyelőre többet.²⁸⁸

A másik a Tabbernee és Lampe által az egykori Pepuzaként és Tümonként meghatározott helytől mintegy harminc kilométerre fekvő Hierapoliszban található szentély, amelyet az itt élők Apollón Lairbenosz (Λαιριβενός) tiszteletére emeltek. Az ókori leírások java része afféle turistalátványosságként ajánlotta olvasói figyelmébe a templom melletti üreget, amelynek mérgezgázi képesek voltak állatokkal is végezni.²⁸⁹ Strabón maga is meggyőződött erről (*Geogr.* 13.4.14), de a nemrégiben végzett kutatások is alátámasztják az ókori megfigyeléseket.²⁹⁰ Közvetlen bizonyíték egyelőre nem került elő arra nézve, hogy a szentélyben folyó jóslás és a mérges gázok között bármiféle kapcsolat állna fenn, de sokatmondó, hogy némely ókori beszámoló a delphoi-i szentéllyel és az ott található „ihlető” gázokkal összefüggésben említi a hierapoliszi szentélyt.²⁹¹ A múlt század közepétől zajló intenzív archeológiai ásatásoknak köszönhetően mindaddig három fennmaradt jóslat került elő, amelyek közül kettő egyéneknek, egy pedig a város vezetőségének lett címezve. Parke szerint ezek stílusa és szövegezése nagyban különbözik a klaroszi vagy didümai szentélyekben találtakétól, így valószínűsíthető, hogy már egy prehellén időkre visszanyúló divinációs-hagyomány formálta Apollón Lairbenosz helyi kultuszát.²⁹² A csekély számú jóslatokkal ellentétben az itt talált ún. „bűnbánati” vagy „kiengesztelő” feliratok (*Beichtinschriften*) sokkal

²⁸⁷ MITCHELL, Stephen: *Anatolia: Land, Men, and Gods in Asia Minor*, Volume I., *The Celts and the Impact on Roman Rule*, Oxford, Clarendon Press, 1993, 185.

²⁸⁸ MARKSCHIES, Christoph: *Christian Theology and Its Institutions in the Early Roman Empire. Prolegomena to a History of Early Christian Theology*, transl. COPPINS, Wayne, Waco, Baylor University Press – Mohr Siebeck, 2015, 105–106.

²⁸⁹ Plinius Secundus, *Nat.* 2.93; Cicero, *Div.* 1.79; Cassius Dio, 68.27.3; Iamblikhosz, *Myst.* 4.1.

²⁹⁰ A barlangban 91%-os CO₂ koncentrátságot állapítottak meg a kutatók, amely kiszivárogha a bejárat közvetlen közelében is olykor 53%-os marad, s így akár percekben belül emberrel is végezhet. Lásd PFANZ, Hardy et al.: *Deadly CO2 gases in the Plutonium of Hierapolis (Denizli, Turkey)*, *AAS* 11 (2019/4), 1359–1371.

²⁹¹ Lásd például Apuleius, *De mundo* 17; De ugyanígy Cicero, *Div.* 1.79.

²⁹² Ezt már Apollón helyi neve (előbb Kareiosz, később Lairbenosz) is mutatja – PARKE, H. W.: *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, London – Sydney – Dower, Croom Helm, 1985, 183.; Az említett feliratokat lásd WEST, M. L.: *Oracles of Apollo Kareios. A Revised Text*, *ZPE* 1 (1967), 183–187.; A helyi kultusz átfogóbb ismertetését lásd MILLER, Kevin M.: *Apollo Lairbenos*, *Numen* 32 (1985/1), 46–70.

átfogóbb képet nyújtanak arról, milyen hatással volt az istenség az emberek életfolytatására. A javarészt a Kr. u. második és harmadik században keletkezett, sztélékre rótt emlékek nagyjából hasonló sémát követnek. Grüll összefoglalásában: „az illető megnevezi magát; bevallja bűnét, ami kiváltotta az istenség haragját; leírja a büntetést, amit bűnéért szenvedett; elismeri az istenség hatalmát; az istenség parancsára felállít egy sztélét; majd megígéri, ettől kezdve nem lesz hitetlen, és tisztelni fogja az adott istenséget”.²⁹³ Mitchell szerint a hierapoliszi Apollón-szentélyhez köthető, szegényes görögséggel írt harminchat felirat nagy hányada hamis tanúzással és esküvel, szexuális kihágásokkal és rituális tisztátalansággal kapcsolatos vétkekről emlékezik meg.²⁹⁴ Apollón Lairbenosz, aki csak egy volt azon helyi istenségek közül, akik szerepelnek – olykor többedmagukkal – a feliratokon, tehát alapvetően a feddhetetlen erkölcs vigyázójaként jelenhetett meg az itt élők számára, akinek büntetését a vétkes csakis a nyilvánosan írásba adott vezeklés által tudta elhárítani magáról. Ahogyan azt Chaniotis is kiemeli, az isteni harag kiváltó okát, valamint a kívánatos penitencia mértékét azonban a szentélyben szolgáló pap vagy próféta által tudhatta meg.²⁹⁵ Így az inspirációs prófécia továbbra is az a fő színtér volt, amelyen keresztül az istenség kinyilvánította akaratát a konkrét kérdésekben. Az egyéni élet visszaélésein túl az itt élők a tágabb közösséget súlytó katasztrófákat is az istenség büntetésével hozták kapcsolatba, melynek legfőbb bizonyítéka, hogy az Antonius-kori járvány idején a város szintén Apollónhoz fordult a nyomorúság enyhítésére.²⁹⁶

Hirschmann tanulmánya arra is ráirányította a figyelmet, hogy az Apollón Lairbenosz tiszteletére állított helyi szentély korántsem jelentette az istenség kultuszának exkluzivitását a városban.²⁹⁷ Az ókori források már utalnak arra, hogy Apollón mellett az istenanya, azaz Kübelé papjai is szorosan kötődtek a jóshelyhez. Strabón hírt ad arról, hogy a „kiherélt gallok veszély nélkül mennek” a szentély melletti, mérges gázokkal teli üregbe (*Geogr.* 13.4.14, Földy József ford.), amelyet Plinius szintén alátámaszt leírásában (*Nat.* 2.93). Frígiában szinte törvényszerű volt a szinkretista tendenciák megjelenése és virágzása, a helyiek bármiféle zavar nélkül tisztelték együtt a prehellén időkből örökölt isteni figurákat az olümposziakkal. Kübelé és

²⁹³ GRÜLL Tibor: Intertextuális utalások a II-III. századi phrygiai sírfeliratokon, *AT* 65 (2021), 197–233, 208.

²⁹⁴ MITCHELL: *Anatolia*, 1.193.; A Frígiában és a szomszédos Lükiában talált feliratok gyűjteményét lásd PETZL, Georg: *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*, Bonn, Habelt, 1994.

²⁹⁵ CHANIOTIS, Angelos: Ritual Performances of Divine Justice: The Epigraphy of Confession, Atonement and Exaltation in Roman Asia Minor, in COTTON, Hannah M. – HOYLAND, Robert G. – PRICE, Jonathan J. – WASSERTEIN, David J. (eds.): *From Hellenism to Islam. Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 115–153, 130–134.

²⁹⁶ Lásd PERKE: *The Oracles of Apollo*, 153–155.

²⁹⁷ HIRSCHMANN: *Horrenda Secta*, 73.

Apollón – olykor más néven, alkalmazkodva a helyi vallásos múlt szókészletéhez – gyakorta szerepelnek együtt a települések pantheonjában. Ez természetesen megoldja a Jeromos és a *Dial. Mont. et Orth.* szerzője által Montanosz pogány kultuszi múltjára vonatkozó látszólagos ellentmondást is – a férfi egyaránt lehetett Kübelé és Apollón papja keresztyén hitre térte előtt.²⁹⁸

Két okból is fontosnak tartottam, hogy bővebben is ismertessem a Montanoszra vonatkozó negyedik századi megjelölések vallástörténeti hátterét. Egyfelől, látnunk kell, hogy Nyugat-Kis-Ázsia, azon belül is Frígia szellemi-vallási arculata rendkívül sajátos jegyeket viselt magán. A prehistorikus időktől tisztelt istenanya kultuszában részt vevő papok, akik feltétlen elköteleződésük kifejezésére akár öncsonkítást is hajlandóak voltak elvégezni magukon, csupán a leglátványosabb formában testesítették meg az itt élők morális visszaélésekkel szembeni érzékenységét és etikai nonkonformitását. A fennmaradt epigráfiai emlékek arról tanúskodnak, hogy a térség lakói által tisztelt istenek nem csupán egy általános kultuszi-rituális minimumot vártak el híveiktől, de a nyilvános- és magánélet számos területét közlő felügyelték. Kübelé és Apollón Lairbanosz csak kettő azon számos istenség közül, akiket Mitchell „az isteni igazság” megtestesüléseinek nevezett.²⁹⁹ A javarészt mezőgazdaságból élő falvak és kisvárosok, ahol a hellenizáció és romanizáció igencsak visszafogott mértékben vagy egyáltalán nem hatotta át a lokális mentalitást, és ahol a „civilizált” városoktól távoleső fekvésük miatt a törvény erejének is nehéz volt érvényt szerezni, az erkölcs felügyeletét és az igazságszolgáltatást továbbra is az istenek kezébe helyezték az itt élők. A mechanizmus úgy tűnik működött, hiszen Szókratész Szkholasztikosz az ötödik században még mindig a frígek visszafogottságát és erkölcsösségét dicsérte (*HE* 4.28). Amikor a keresztyénség ebben a miliőben gyökeret vert, Montanosz pedig belekezdett prófétálásába, az elmondottak fényében nem véletlen, hogy megszólalásainak java része erkölccsel kapcsolatos kérdéseket és problémákat érintett. Ha „előző életében” ő maga is Kübelé kasztrált papjaként végzett szolgálatot – amely feltételezést erősen helyénvalónak tartok –, a keresztyének istene iránti feltétlen engedelmesség meghirdetése egyértelmű következménye volt fríg vallási-társadalmi meggyőződésének. Ahogyan az is, miképpen látta a transzcendens kommunikációjának *modusát* megvalósulni. Az Apollón-kultuszban széles

²⁹⁸ Uo., 70–74.; Vö. TABBERNEE, William: Review of Hirschmann, *Horrenda Secta*, *JECS* 14 (2006/4), 537–538.

²⁹⁹ MITCHELL: *Anatolia*, 1.189kk.; Vö. DOHERTY: *Montanist Milieu*, 88–91.; VIKMAN, Jarkko: Little Big Gods. Morality of the Supernatural in Lydian and Phrygian Confession Inscriptions, in LINDSTEDT, Ilkka – NIKKI, Nina – TUORI, Riikka (eds.): *Religious Identities in Antiquity and the Early Middle Ages. Walking Together & Parting Ways*, Leiden, Brill, 2021, 186–203.

körben elterjedt inspirációs prófétaság, amelyet – mint láttuk – a fríg területeken is gyakoroltak a kultusz funkcionáriusai, az istenség és a próféta közötti direkt kontaktus ideáját honosította meg és tartotta fenn a térségben. Montanoszt, aki a Paraklétosz prófétájaként kezdte meg működését, legjobb tehát egy évezredes múltra visszatekintő percepció örököséként látnunk. Marksches Montanosz „szándéktalan inkulturációjáról” beszél ezzel összefüggésben: „Hangsúlyoznunk kell, hogy ez az inkulturáció nem szándékosan, azaz a gondolkodásmód és a kultikus formák tudatos receptálása folytán ment végbe”.³⁰⁰ Hasonló belátásra jut Hirschmann is ezzel kapcsolatban: „Montanosz az évszázadok alatt a fríg pogány kultuszokban bevett módon szolgált Istenét”.³⁰¹ A montanista inkulturáció lehetőségének és problémájának teológiai elemzésére visszatérek még a későbbiekben, azonban már most érdemes megemlíteni, hogy egyetlen teológiai artikulációt sem ítélnék igaztalanak pusztán annak külső formája miatt. Kétségtelen, hogy a Prófécia sikeréhez Frígiában és a nyugat-kis-ázsiai területeken nagyban hozzájárult az a „vallásos erő”, amely nem intellektuális szofisztikáltságával nyerte meg az itt élőket, hanem azzal a hallható, látható és tapasztalható dinamikussággal, amelyet maguk is átéltek korábban isteneikkel való találkozásaikkor.

Másrésről céлом volt azt is bemutatni, miként látták és láttatták a Frígián kívüli írók a térséget és a szóban forgó kultuszokat. A korabeli írásokban az etnikai és kulturális xenophóbia egyik eklatáns példájává lettek a frígek, akiket a görögök a megszelídíthetetlen és civilizálatlan Kelet népcsoportjainak nagy amalgámjában helyezték el, a rómaiak a felvilágosult rómaiságtól még érintetlen mitikus ősokeket látták bennük. Az importált Kübelé kultuszát végig az idegenség gyanúja lengte körül Athénban és Rómában, kasztrált papjait pedig csak a gúny térképén tudták elhelyezni a kor költői. Apollón inspirációs jőshelyeit és prófétanőit/prófétáit a római írók Lucanusszal kezdődően hasonlóan kiforgatott kategóriák mentén ábrázolták. A keresztyén írók pedig, akik megörökölték elődeik és kortársaik szemléletét, már a saját hazájukban hosszú múltra visszatekintő mindkét istenséget és követőit kifigurázva és pellengérré állítva mutatták be az egyház közösségeinek. Visszavonhatatlan erkölcsi ítéletet jelentett, ha valakit a keresztyén egyházon és irodalmán belül azzal vádoltak, hogy Kübelé papja volt, illetve a Püthiához hasonló módon prófétált. A valóság árnyalása, a témába vágó irodalom korrekt idézése és értelmezése keveseknek állt szándékában – az apológia, még inkább a hereziológia más szabályok szerint játszott. Montanosz „heréltként”, „félférfiként”, „Apollón papjaként”

³⁰⁰ MARKSCHIES: *Christian Theology and Its Institutions*, 115.

³⁰¹ HIRSCHMANN: *Horrenda Secta*, 99.

egyét jelentett a megtestesült erkölcstelenséggel, normaszegéssel, örülettel, mindazzal, amitől a tisztos *plebs* és az egyház jobban tette, ha távol tartja magát.

3.1.2 *Prófétálás eksztázisban: a személyiség felfüggesztése?*

A kortársak számára kétségkívül a montanisták profétálás közbeni irracionális viselkedése bizonyult a leginkább figyelemre méltónak. Az Ismeretlen beszámolójában alapos részletességgel adja hírül a 190-es évekre már széles körben elterjedt leírásokat Montanosz és a profétanók profétálásának külső jellegzetességéről. Montanosz lélektől megszállt állapotban kezdte működését (*πνευματοφορηθῆναι*), amelynek következtében „valamilyen révületben és hamis eksztázisban” (*ἐν κατοχῇ ... παρεκστάσει*) kezdett el beszélni és „idegen szavakat mondani” (*ξενοφωνεῖν*, *ap. HE 5.16.7*). Maximilla és Priszkillá, akik elsőként estek a Montanoszban működő „hamis szellem” áldozatául, hasonlóképp polgárpukkasztó módon szólaltak meg: „értelmetlenül, alkalmatlanul és furcsa módon beszéltek” (*λαλεῖν ἐκφρόνως καὶ ἀκαίρως καὶ ἀλλοτριότροπως*, *ap. HE 5.16.9*). A „fecsegő proféták” (az Ismeretlen jelzője, *ap. HE 5.16.12*) elleni írásos hadjárat hamar célkeresztbe vette a szokatlannak ható eksztatikus magatartást. A Miltiádész század vége felé írt műve, amelyben bebizonyította, „hogy a profétának nem kell elragadtatásban beszélnie” minden valószínűség szerint hamar közkézen kezdett forogni a nagyegyházi körökben (Ismeretlen, *ap. HE 5.17.1*). Hogy miként legitimálták saját profeciájuk eksztatikus módját a legkorábbi proféták, nem derül ki az Ismeretlen szövegeiből. Annyi bizton állítható, hogy az ó- és újszövetségi proféták örökösiként elődjeiket is hasonló karakterjegyekkel láthatták: Agabusz, Júdás, Szilás, Fülöp lányai, a philadelphiai Ammia és Quadratus olyan alakokként kerülnek elő a diskurzusban, akik a montanisták szerint „ilyen módon”, azaz eksztázisban hordozták a Lelket (Ismeretlen, *ap. HE 5.17.3*).

Eltérő nézeteiket az „orthodoxok” és montanisták az exegézis mezején ütköztették. Az Epiphániosz által használt forráshoz fordulva teljesebb képet kaphatunk arról, milyen elvi-exegetikai megfontolások, érvek és ellenérvek kerültek elő az eksztatikus profétai beszédmód körüli vita során. A harmadik század eleji értekezés fő célja annak bizonyítása, hogy a montanisták által gyakorolt eksztázis semmiféle szentírási precedenssel nem rendelkezik. A *Pan.* 48.3.3-tól kezdődően számos bibliai alak esete kerül megvitatásra, akikhez a Szentírás szövege (az Ószövetség esetében a LXX fordítása) explicit vagy implicit módon valamiféle eksztatikus transzállapotot kapcsol. A szóban forgó példák cáfolata természetesen már jelzi

számunkra, hogy a montanistaellenes író nem *ad hoc* módon tette vizsgálat tárgyává a kijelölt személyeket, hanem közvetlenül a montanista interpretációkra reagál írásában:

„Amikor a phrügiaiak arra vállalkoznak, hogy a hamisságot az igazsággal egyesítik, és megfosztják értelmüktől azokat az embereket, akik a pontosságra törekcsenek, szövegeket halmoznak fel, hogy hamisan alátámasszák velük szélhámasságukat, s azt mondják, hogy bizonyos íráshelyek hasonlóságot mutatnak ezzel [az általuk gyakorolt prófétálással].” (*ap. Pan.* 48.4.4, Grüll Tibor ford.)

A bibliai exemplumok között elsőként Ádám extázisa kerül elő az érvelésben, akire a LXX fordítása szerint Isten ekstázist bocsátott az asszony formálása előtt.³⁰² A névtelen egyházi számára egyértelműen végzetes hiba a montanisták részéről ezt az esetet saját ekstztatikus próféciájuk védelmére használni, hiszen az igehelyen az eksttázis fogalma teljességgel másrt jelent. Ez a megállapítás alkalmat szolgáltat neki arra, hogy saját taxonómiáját is ismertesse a kérdésben: 1) a nagyfokú csodálkozást (δί ύπερβολήν θαύματος), 2) az örületet (ή μανία), 3) de az alvás alkalmával fellépő önkívületi állapotot is (έκστασις του ύπνου) ugyanúgy έκστασις névvel illeti a nyelv (*ap. Pan.* 48.4.6).³⁰³ Ennek fényében egyértelmű, hogy Ádám a harmadik típusú, azaz az alvás alkalmával jelentkező eksttázist tapasztalta meg. Ebben az állapotban az ember testi érzékei (látása, hallása, tapintása) leállnak ugyan, azonban a lélek semmiféle önkívületi állapotot nem él át: az ugyanolyan mértékben a test vezérlő orgánumaként funkcionál még akkor is, ha a testi érzékek működése szünetel (*ap. Pan.* 48.5.1-6). Az alvás folyamatában ugyanis a lélek nem viselkedik azon ostoba ember módjára, aki eksttázisba esve nincs tisztában azzal, amit tesz vagy mond. Ádám esetében ezt bizonyítja az is, hogy az έκστασις του ύπνου után felkelve azonnal tisztában volt azzal, mi történt a testi érzékei felfüggesztése közben. Ezért mondhatta prófétai megnyilatkozását: „Ez most már csontomból való csont, testemből való test...” (*ap. Pan.* 48.6.4; vö. 1Móz 2,23). A montanistaellenes író érveléséből világosan kitűnik, hogy számára Ádám esetében csakis a testi érzékelés felfüggesztéséről beszélhetünk, semmiképpen sem terjeszthetjük ki az ekstztatikus önkívületi állapotot az emberi lélekre, hiszen az mindvégig racionális módon volt jelen az első emberben.³⁰⁴

³⁰² LXX 1Móz 2,21: και επέβαλεν ο θεός εκστασιν επί τον Αδαμ και ύπνωσεν.

³⁰³ A montanistaellenes forrás eksttázis-taxonómiájának bővebb ismertetéséhez lásd NASRALLAH: “*An Ecstasy of Folly*”, 46–51.

³⁰⁴ DELL’ISOLA, Maria: “They are not the words of a rational man”: ecstatic prophecy in Montanism, in GASPARINI, Valentino – PATZELT, Maik – RAJA, Rubina – RIEGER, Anna-Katharina – RÜPKE, Jörg – URCIUOLI, Emiliano Rubens (eds.): *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World. Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics*, Berlin – Boston, De Gruyter, 2020, 71–86, 78–80.

A saját taxonómiája szerinti első eksztatikus tapasztalást, vagyis a nagyfokú csodálkozást, három másik szentírásai példán keresztül világítja meg írónk. Dávid a Zsolt 116,11 (LXX 115,2) szerint eksztázisban nyilvánította ki, hogy „minden ember hazug”.³⁰⁵ Ezek azonban „nem egy örült vagy egy eksztatikus szavai”, állapítja meg a szerző, „hanem valakié, aki nagyon meglepődött” (*ap. Pan.* 48.7.1). Értelmezése szerint Dávid minden bizonnyal elcsodálkozhatott Isten végtelen szeretetén, amellyel annak ellenére fordult az emberiséghez, hogy az hazugsága miatt csak büntetést érdemelne (48.7.6). Péter ApCsel 10,10-ben leírt joppéi látomása a tisztátalan állatokkal teli lepedőről szintén a nagyfokú megdöbbenés bizonyítéka.³⁰⁶ Igen, Pétert mondhatjuk eksztatikusnak, de „nem azért, mert irracionális volt, hanem azért, mert más dolgot látott, mint amit az emberek általában a mindennapi életben látnak” (48.7.3). Ugyanígy Ábrahám: az isteni szövetségkötés előtt olvashatunk arról, hogy eksztázisba esett,³⁰⁷ azonban a pátriárka nem a racionalitásának felfüggesztését, mint inkább a félelem eksztázisában (ἐν ἐκστάσει φόβου) tapasztalható emocionális intenzitást élte át (48.7.8-10).

Az Ószövetség nagy prófétai alakjai szintén hivatkozási alapul szolgálhattak a montanisták számára. A montanistaellenes író pedig mindent elkövetett annak érdekében, hogy az őrzöngő önkívületi állapotnak még a gyanújától is megóvja Mózes, Ézsaiást, Ezékielt vagy Dánielt.³⁰⁸ A múlt prófétáit az egyházi író szerint korántsem jellemezték azok az extravagáns jelenségek és jellegzetességek, mint amivel a montanisták büszkélkednek. „Egy próféta mindig higgadtan és érthetően beszélt, és a Szentlélek ihletésére adta elő szavait. Mindent józan értelemmel mondott” (48.3.4), állítja, „elméje józan és racionális volt” (48.3.8), a Szentlélek ajándéka által kapott bölcsesség pedig mindenkor bölccsé és az igaz tanításra méltóvá tette a prófétát (48.3.9-

³⁰⁵ LXX Zsolt 115,2: ἐγὼ δὲ εἶπα ἐν τῇ ἐκστάσει μου· πᾶς ἄνθρωπος ψεύστης.

³⁰⁶ ἐγένετο δὲ πρόσπεινος καὶ ἤθελεν γεύσασθαι· παρασκευαζόντων δὲ αὐτῶν ἐγένετο ἐπ’ αὐτὸν ἔκστασις, Közben azonban megéhezett, és enni kívánt. Amíg az ételt készítették, révületbe esett (ApCsel 10,10)

³⁰⁷ Vö. LXX 1Móz 5,12: περὶ δὲ ἡλίου δυσμᾶς ἔκστασις ἐπέπεσεν τῷ Ἀβραμ καὶ ἰδοὺ φόβος σκοτεινὸς μέγας ἐπιπίπτει αὐτῷ.

³⁰⁸ Vö. *Pan.* 48.3.4-10. Dell’Isola mutat rá arra, hogy a montanisták minden valószínűség szerint az ószövetségi prófétákat az első század végétől egyre népszerűbb apokaliptikus irodalom „kiszínezték” részletein keresztül ismerhették. Ennek egyik legkézenfekvőbb bizonyítéka Ézsaiás alakja, akinek az *Ascensio Isaiae* (Ézsaiás felemelkedése) c. zsidó-keresztény apokalipszisben leírt, összetéveszthetetlenül eksztatikus látomása (6.7-14) nagyban hasonlíthatott arra, amit a montanisták is megtapasztaltak köreikben. A vonatkozó rész szerint: „Amint Ézsaiás mindnyájuk hallatára beszélt a Szentlélek által, egyszer csak elhallgatott. Értelme elvételétől és fölé emeltetett, és nem látta a férfiakat, akik előtte álltak, pedig szemé nyitva volt. Szája elhallgatott, és testi értelme elvételétől és felemeltetett, ám a légzése nem hagyta el, mert látomása volt. (...) Az ott állók pedig, a próféták koszorújától eltekintve, azt gondolták, hogy Ézsaiás elragadtatott.” (Pesthy Mónika ford.). Lásd DELL’ISOLA, Maria: *Montanism and Ecstasy, The Case of Theodotus’ Death* (Eus. HE V,16,14-15), in DESTRO, Adriana – PESCE, Mauro (eds.): *Texts, Practices, and Groups: Multidisciplinary Approaches to the History of Jesus’ Followers in the First Two Centuries, First Annual Meeting of Bertinoro (2-5 October 2014)*, Brepols, Brepols Publisher, 2017, 377–394, 390–391.

10). A névtelen író leírásából elsőrenden az tűnik ki, hogy a prófétákról kizárólag múlt időben beszél, azaz nem a kortárs egyházban általa is szemlélt és tapasztalt jelenségként, mint inkább elvont problémaként, afféle megoldandó egzisztenciális feladványként tekint a prófétaságra. Másrészt a prófétai katalógus bemutatásával és az „igaz” prófécia minden eksztatikus jegyet nélkülöző kritériumrendszerének kidolgozásával egyszersmind – Nasrallah szavaival – „retorikai kontrollt” is gyakorol a diskurzusban. Értekezésében sokkal több forog kockán a szentírási exemplumok pszichológiai leírásánál, a tét az igaz keresztyén identitás meghatározásával függ össze: a montanisták nem pusztán az „igaz” vagy „valós” prófétai karizmával élnek vissza, de őrző profetikus megnyilvánulásaikkal az „igaz” és „valós” egyháztól is távol sodródtak.³⁰⁹

A Próféták ekstázisának védelmében a mozgalom fő szimpatizánsa, Tertullianus emelt szót. A *De ecstasi* c. műve elveszett ugyan (Jeromos, *Vir. ill.* 53), de a fennmaradt írásai alapján egyértelmű, hogy Epiphaniosz forrásával szemben, merőben másként értelmezte az önkívületi állapot kérdését és az idézett szentírási precedenseket. Egy alkalommal Markiont és követőit éppen azért utasítja el, mivel képtelenek „Isten Lelkétől indítatva” beszélni és prófétálni, ahogyan nem tudják kiolvasni a szív rejtett dolgait, vagy elragadtatásban és önkívületi állapotban (*in ecstasi, id est amentia*) mondott imát és látomásokat produkálni (*Marc.* 5.8.12). Tertullianus ezzel szemben, mint írja, könnyen fel tud mutatni ehhez hasonló bizonyítékokat a Paraklétosz vezette egyházban, így voltaképpen ez a „karizmatikus episztemológia” egyfajta lakmuszpapírként szolgál számára arra nézve, hogy a markioniták híjával vannak az igaz tanításnak is. A nagy valószínűséggel Epiphaniosz által használt forrás érveléseire válaszul, a montanista ekstázis szentírási precedenseit is védelmébe vette írásaiban. A ca. 210-213-ban keletkezett, *De anima* c. művében – amelyet méltán nevezhetünk az első keresztyén pszichológia összefoglalójának³¹⁰ – többször is foglalkozik például az Ádám ekstázisának kérdésével. A montanistaellenes forrással ellentétben, a karthágói teológus szerint az első ember esetében nem csupán a test, hanem a lélek is megtapasztalta az önkívületi állapotot (*An.* 45.3). Ádám azért tudta megjövendölni az egyház és Krisztus frigyére vonatkozó misztériumot, mivel a Szentlélek ereje képessé tette őt a prófétálásra (*sancti spiritus vis operatrix prophetiae*, 11.4).

³⁰⁹ NASRALLAH: *“An Ecstasy of Folly”*, 191.; Uő.: *“Now I Know in Part”*. *Historiography and Epistemology in Early Christian Debates about Prophecy*, in MATTHEWS, Shelly – KITTREDGE, Cynthia Briggs – JOHNSON-DEBAUFRE, Melanie (eds.): *Walk in the Ways of Wisdom. Essays in Honor of Elisabeth Schüssler Fiorenza*, Harrisburg – London – New York, Trinity Press, 2003, 244–265, 252–255.; Vö. DELL’ISOLA, Maria: *Il dibattito esegetico su vera e falsa profezia in Epiph. Pan. 48: la costruzione eresiologica del fenomeno profetico montanista*, *Adamantius* 21 (2015), 195–210.; TABBERNEE: *Fake Prophecy*, 90–91.

³¹⁰ Így SZEPESSY Tibor: Tertullianus, Quintus Septimus Florens, in SZABADHELYI István (főszerk.): *Világirodalmi Lexikon*, 15. kötet, *Taa-tr*; Budapest, Akadémiai Kiadó, 1993, 353–354, 353.

Ebből egyértelművé válik, hogy Ádám nem önmagától volt képes a próféciára, hanem a prófécia az ekstázist csupán a Lélek *accidentia*-jaként (*accidentiam spiritus passus est*) követte. Tertullianus számára az is világos, hogy az ekstázisból magához térve Ádám számára nem volt egyértelmű saját próféciájának teljes és valós értelme, hiszen az 1Móz 2,23-ban kimondott szavak valójában csak később, az apostol kijelentése (Ef 5,31-32) nyomán lettek érthetővé az egyház számára.³¹¹

Ez az antropológiai és episztemológiai alapvetés elegendő indokot szolgáltat Tertullianusnak arra, hogy a montanizmushoz tartozó próféták ekstátikus magatartását megmagyarázza: a próféta a Szentlélek ereje által igenis elérhet egy olyan transzállapotot, amikor nem csupán a testi funkciói fölötti uralmat veszti el, de a racionális lélek is megtapasztalja az önkívületet, és így a teljes ember (test és lélek) *közvetlenül* kerül a Lélek irányítása alá. Ennek következtében így az is előfordulhat, hogy próféciája a „józsánság” első perceiben nem is lesz igazán érthető számára. Tertullianus szerint Péter apostol példája ugyanezt szemlélteti, aki miután a három sátor felállítását szorgalmazza Mózes, Illés és Jézus számára a megdicsőülés hegyén, az evangélium megjegyzése szerint „nem tudta, mit beszél” (Lk 9,33). A karthágói ebből kiindulva magyarázza, miként lehetséges, hogy az ekstázisban kapott isteni igazságok nem mindig nyilvánvalóak a próféta előtt sem:

„De nem tudta, mit mond.’ – Hogyhogy nem tudta? Vajon egyszerűen tévedett, vagy volt rá oka, hogy ezt mondta, aminek alapján joggal védjük az új prófécia kegyelmi ajándékát, az elragadtatást, avagy az önkívület állapotát (*gratiae ecstasin, id est amentiam, convenire*)? A Lélekben elragadtatott ember, különösen mikor meglátja Isten dicsőségét, vagy amikor általa Isten szól, nem gondol magára, mert beárnyékolta az isteni erény (*obumbratus scilicet virtute divina*). Ha ezzel kapcsolatban felvetődik a kérdés köztünk és a psychikusok között, mellesleg könnyű Péter elragadtatását bizonyítani. Hogy ismerhette volna fel ugyanis Mózeset és Illést – hisz sem képüket, sem szobrukat, sem ehhez hasonlót nem tarthatott meg a nép a Törvény tilalma miatt –, hacsak nem azért, mert Lélekben látta őket? És így amit mondott, tudniillik a Szellemben és nem saját belátására hagyatkozva, azt nem tudhatta.” (*Marc. 4.22.4-5*)

Bár a karthágói erőteljesen hangsúlyozza a prófécia alkalmával fellépő öntudatlanságot, érdemes mégis megjegyezni, hogy ez Tertullianus szerint a próféta részéről mégsem jelent teljes kontrollvesztettséget. Az *amentia* nem oltja ki (*extinguitur*), csupán beárnyékolja (*obumbretur*) a racionális lélekhez szervesen tartozó emlékezetet (*memoria*), így a prófétai önkívületet követően az ember képes arra, hogy visszaidézze mindazt, amit hallott és látott az ekstázisában

³¹¹ NASRALLAH: “*An Ecstasy of Folly*”, 111–126.; TABBERNEE: *Fake Prophecy*, 134–135.; DELL’ISOLA: *IL dibattito esegetico*, 204.

(An. 45.6).³¹² Hogy ez a gyakorlatban miként jelentkezett a montanisták között, Tertullianus egyik tudósításából következtethetünk, amiben az egyik helyi női próféta praxisáról tudósít:

„Most van minálunk egy testvérnő, akinek a kijelentés ajándékai adattak (*revelationum charismata sortita*), amiket a gyülekezetben a vasárnapi istentiszteleteken a Lélekben való elragadtatás által szokott megtapasztalni (*per ecstasin in spiritu patitur*): angyalokkal – sőt néhanapján magával az Úrral – szokott beszélgetni; szent dolgokat (*sacramenta*) lát és hall, és némelyek szíve is feltárul előtte, úgy hogy a szükségben lévők gyógyulást vehetnek tőle. Akár az Írásokat olvassák, akár a zoltárokat éneklük, akár az igét magyarázzák, akár kérésekért imádkoznak – ezek mindegyike lehetőséget nyújt számára a látomásokra.” (An. 9.4, GRÜLL: Ötven forrás, #2.7)

A beszámoló több szempontból is értékes információkat szolgáltat a karthágói keresztyénség montanista hátterére nézve,³¹³ ahogyan a névtelen prófétanő eksztatikus tapasztalásáról is többet megtudhatunk. Egyrészt láthatjuk, hogy az eksztázis istentiszteleti, liturgikus környezetben történik: az Írás olvasása, a zoltáréneklés és a prédikáció szolgáltatják a víziók hátterét, sőt, valószínűleg elő is idézik azt. Másfelől a leírás – amely Wilhite szerint szorososan követi Pál 2Kor 12,1-6-ben közre adott paradicsomi elragadtatásának beszámolóját³¹⁴ – igazolja Tertullianus elméleti megfontolásait is az eksztatikus állapotról: a *soror* a transzállapotot követően ugyanis érthetően adta közre egy szűkebb közösségnek az istentisztelet végeztével az általa látottakat és hallottakat, akik meg is ítélték mondandóját (An. 9.4). A karthágói prófétanő tehát teljes mértékben egy „kontrollált” eksztázis példjaként áll előttünk, amely korántsem függesztette fel a nő mentális-kognitív kapacitását, sőt, az apostoli utasítással összhangban (vö. 1Kor 14,29-33) kívárta a megfelelő alkalmat a kapott üzenet közvetítésére.

Kérdésként merül fel, hogy fenomenológiai szempontból mennyiben jelentkezett a Tertullianus által leírtakhoz hasonló módon a fríg alapítók prófétálása. Az Epiphanosz forrása által *ipissima verba* idézett próféciák Tertullianus felfogásával rokon módon a próféta passzivitását emelik ki az eksztatikus állapotban szerzett isteni kijelentés vonatkozásában (lásd lentebb). A Montanosztól (*ap. Pan.* 48.3.11; 11.1; 11.9) és Maximillától (*ap. Pan.* 48.12.4; 48.13.1) idézett mondásokból világosan kitűnik előttünk, hogy ezekkel a megnyilvánulásokkal a próféták arra akarnak rámutatni, hogy az eksztatikus prófécia alkalmával a „szubjektív tényező” – azaz ők

³¹² NASRALLAH: “*An Ecstasy of Folly*”, 137–138.; TABBERNEE: *Fake Prophecy*, 135.

³¹³ Tabbernee (*pace* TREVETT: *Montanism*, 173.) szerint a leírás bizonyítja, hogy nem beszélhetünk a karthágói egyházon belül bármiféle „montanista klikkről”. A beszámoló nem enged arra következtetni, hogy az istentiszteleti összegyülekezés egy, a nagyegyházi (vagy *psychikus*) környezettől különvált vagy külön összegyülekezést tartó közösségen belül zajlott volna le. Vö. TABBERNEE, William: *To Pardon or not to Parton? North African Montanism and the Forgiveness of Sins*, in WILES, M. F. – YARNOLD, E. J. (eds.): *StPatr.* 36, Leuven, Peeters, 2001, 375–386, 380.; Uő.: *Fake Prophecy*, 137.

³¹⁴ WILHITE: *The Spirit of Prophecy*, 55.

maguk – teljességgel a háttérbe kerül, következésképp az isteni inspiráció maximálisan eléri hatását. Az önkívületbe esett prófétát Isten olyan módon használja, miként a lantot pengető zenész játszik a hangszeren, így az ekstázist átélő próféta *instrumentum dei*-vé válik a Lélektől kapott üzenet tolmácsolásában, Isten pedig *közvetlenül* szól a prófétán keresztül. Montanosz meggyőződése szerint prófécijában maga az Úr, az Atyaisten, a Mindenható szól. Maximilla pedig egyenesen saját személyéről Krisztusra tereli a hallgatók figyelmét: a prófétálásában Krisztus szól, míg ő pusztán hírnöke és tolmácsa az üzenetnek. Ez a felfogás pedig nem csupán saját prófécijuk önértelmezésének sarokköveként szolgált, de az ó- és újszövetségi prófétákra is kiterjedt: ahogyan az Ismeretlen tudósít, a montanisták szerint elődeik is „ilyen módon” voltak a Lélek hordozói (Ismeretlen, *ap. HE 5.17.3*).

A második századi keresztyén írók között korántsem mondható egyedülállónak vagy kirívónak az ekstztatikus prófécia ilyesfajta pozitív értékelése. A fentebb már taglalt platóni szemlélet, amely a *μανία*-t a legmegbízhatóbb episztemológiai útnak látta, Alexandriai Philón hathatós közvetítésével az óegyházi görög írók műveiben is éreztette hatását.³¹⁵ A Montanosz által használt kép a lantról és pengetőjéről szinte szó szerint előkerül a kortárs forrásokban a régi próféták inspirációját leírandó,³¹⁶ de az őskeresztyénség első napjaitól kezdődve széles körben elterjedt volt az „*ἐν πνεύματι*” – azaz a Lélek közvetlen befolyásoltsága alatt – elmondott prófétai beszédmod a gyülekezetekben.³¹⁷ Ezek alapján Epiphanosz névtelen szerzője, aki

³¹⁵ Philón Platón nyomdokán járva szintén kiemelkedő szerepet tulajdonított az ekstztatikus élménynek. Taxonómiája hasonlít a platóni *μανία* négyes felosztásához, egyszersmind az ószövetségi prófétákat is mint az ekstztatikus élmény *par excellence* példáiként említi. Lásd például *Spec.* 1.65, 4.49; *Her.* 259.; Lásd BEVAN: *Sibyls and Seers*, 166kk.; AUNE: *Prophecy*, 147–152.; NASRALLAH: „*An Ecstasy of Folly*”, 36–44.; DELL’ISOLA: „They are not the words of a rational man”, 81–83.; KÓKAI-NAGY Viktor: Alexandriai Philón a prófétákról, in BALOGH Csaba – KOLUMBÁN Vilmos József (szerk.): *Az Írás bűvöletében. Tanulmányok Adorjáni Zoltán 65. születésnapjára*, Kolozsvár, Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet – Egyetemi Műhely Kiadó, 2021, 379–395.; ADORJÁNI Zoltán: Josephus Flavius és Alexandriai Philón inspirációtana, *TSz* 66 (2023/1), 16–21, 18–20.

³¹⁶ Lásd például *Salamon ódái* 6.1-2; 10.1-3; 42.6 (vö. AUNE, David E.: *The Odes of Solomon and Early Christian Prophecy*, *NTS* 28 (1982/4), 435–460.); Jusztinosz, *Dial.* 7.1; Athénagorász, *Leg.* 9.1: „Mivel azonban a próféták szavai erősítik meg érveinket, s gondolom ti is, hiszen igen tanultak vagytok, és igen buzgólkodtok a tudományok terén, nem ismeretlen előttetek, amit Mózes, Ézsaiás, Jeremiás, vagy a többi próféta írt, akik elragadtatásban (οἱ κατ’ ἔκστασιν) mondták ki azokat a gondolatokat, amiket az isteni Lélek sugallt nekik, a Lélek pedig eszközként használta őket, ahogyan a furulyás szokta fűjni furulyáját (ὥσει καὶ ἀυλητῆς αὐλὸν ἐμπνεύσαι).”; Antiókhiai Theophilosz, *Autol.* 2.9; Hippolütosz, *Antichr.* 2; Alexandriai Kelemen, *Protr.* 1.5 (Megjegyzendő, Kelemen tágabb értelemben használja a lant-toposzt, azt nem pusztán Dávid prófétái működésre, de egész személyi mivoltára értve: „Mint szép élő hangszert alkotta az Úr az embert saját képére és hasonlatosságára.”) Vö. SOYRES: *Montanism*, 66–67.; MURDOCH: *A Study of Early Montanism*, 41–42.; WRIGHT: *Why were the Montanists Condemned?*, 17.; TREVETT: *Montanism*, 87–88.

³¹⁷ Lásd például ApCsel 2,4.17; 4,31; 1044kk.; 11,15; 19,6; Jel 1,10; 4,2; 17,3; 21,10; Pállal összefüggésben 1Kor 12-14; 2Kor 12,1-6; Összefoglalóan lásd KRÄMER, H. et al.: *προφοήτης*, in FRIEDRICH, Gerhard (ed.): *Theological Dictionary of the New Testament*, transl. BROMILEY, Geoffrey W., Volume VI. ΠΕ–Ρ, Grand Rapids, MI, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1968, 781–861, 581kk.; Az apostoli kor után *Did.* 11.7,9,11-12; Antiókhiai Ignác, *Phld.* 7.1.

tagadja, hogy az ó- és újszövetségi próféták valaha is eksztatikus formában működtek, inkább a kivételnek, mintsem a közkeletű nézet reprezentánsának számított a korban.

Ugyanakkor ahogyan azt Tabbernee is megjegyzi, a montanisták eksztázisát bíráló ázsiai források elsősorban nem is az eksztatikus passzivitást, mint inkább a prófétai aktust kísérő szokatlan jelenségeket kérték számon Montanoszon, Maximillán és Priszkillán.³¹⁸ Az Ismeretlen számára a *παρέκστασις*³¹⁹ következtében fellépő idegen és értelmetlen szavak (*ξενοφωνεῖν, λαλεῖν ἐκφρόνως*, *ap. HE 5.16.7,9*), valamint az alkalmatlan időben és furcsa módon (*ἀκαίρως καὶ ἀλλοτριότηρῳ*, *ap. HE 5.16.9*) előadott beszéd volt az, ami az egyház hagyományával ellentétesnek bizonyult.

Ezeknek az értetlenkedő megjegyzéseknek egyik magyarázata lehetne az az egyszerű tény, hogy Montanosz és a prófétanők társaikkal együtt valószínűsíthetően a helyi fríg dialektust beszéltek. Az epigráfiai bizonyítékok szerint a neofríg nyelv a Kr. u. 2-3. században a hellenizációnak és romanizációnak hevesebben ellenálló Anatóliai fennsík vidéki lakosságának a körében jelentős mértékben virágzásnak indult.³²⁰ Ennek alapján nem lett volna meglepő, hogy a városi elit püspökeit reprezentáló, görög ajkú egyházi férfiu számára barbár hebegésnek-habogásnak tűnhetett a próféták beszédmódja³²¹ – mintha a mai viszonyok között egy tősgyökeres budapesti egyszerűben a moldvai csángókkal akarna szót érteni. Csakhogy a próféták megszólalásai *görögül* maradtak fent, ha pedig hitelt adunk Hippolütosz tudósításának a montanisták „megszámlálhatatlan könyveiről” (*Ref. 8.19*), úgy feltételezhetően ezek szintén nem a „barbár fríg” nyelven szedték áldozataikat a fővárosi keresztyének körében.

Currie már egy 1965-ös tanulmányában utalt arra, hogy biztosabb talajon állunk, ha Montanoszék artikulálatlan beszédét az ősegyházban széles körben gyakorolt glosszológia feltűnéseként értelmezzük.³²² A nyelveken szólás, amelyet egyfajta aszemantikus, saját nyelvi fonémikával rendelkező megnyilvánulásnak kell elképzelnünk, a korinthusi keresztyének visszaélései gyanánt került Pál diskurzusának fő témájává az 1Kor 14-ben. A glosszológia a

³¹⁸ TABBERNEE: *Fake Prophecy*, 93kk.

³¹⁹ Az Ismeretlen szóválasztása eleve szokatlan: a *παρέκστασις* kifejezés használata az elterjedtebb *ἔκστασις* helyett valószínűsíthetően a jelenség szokatlan voltát hivatott kiemelni. Vö. TABBERNEE: *Fake Prophecy*, 93.

³²⁰ Összefoglalóan lásd BRIXHIE, Claude: Phrygian, in WOODARD, Roger D. (ed.): *The Ancient Languages of Asia Minor*; Cambridge, Cambridge University Press, 2008, 69–80.; Vö. DOHERTY: *The Montanist Milieu*, 227–231.

³²¹ Vö. Epiphániosz forrásának megjegyzésével: „És viszont, bemutatnod nekünk Maximillát! Még a neveitek is különböznek és félelmetesek, nincs bennük semmi kellemes és dallamos, de van bennük bizonyos vadság és kegyetlenség” (*ap. Pan. 48.12.3*); Vö. KIERSTEAD: *The Socio-Historical Development of the New Prophecy*, 62.

³²² CURRIE, Stuart D.: “Speaking in Tongues”. Early Evidence Outside the New Testament Bearing on “Glossais Lalein”, *Interpretation* 19 (1965/3), 274–294.

prófeciával együtt kap említést az apostolnál, de számos különbséget is megrajzol a kettő között. A nyelveken szóló elsősorban Istenhez imádkozik, míg a próféta a gyülekezetet szólítja meg (1Kor 14,3-28). Az első mindaddig érthetetlen marad az istentiszteletre összegyűltek számára, míg nincs aki megmagyarázza (διερμηνευτής) azt a jelenlévőknek, az utóbbi ezzel szemben világos, parainetikus üzenetet közvetít a gyülekezet tagjai felé (1Kor 14,26-28). Éppen ez a funkcionális-noetikus különbségtétel az, amely a keresztyén közösségen kívülről érkező számára a prófétai megnyilatkozást értékesebbé teszi: míg a nyelveken szóló irracionális beszéde könnyen „örjögésnek” (μαίνομαι) tűnhet számukra, addig a racionális prófécia az Isten jelenlétéről győzi meg őket (1Kor 14,23-24). Ahogyan arra Theissen is rámutat, Pál felfogása szerint a glosszológia megváltozott tudatállapotot (ASC: *altered state of consciousness*) kíván az ember részéről, amely azonban nem jelenti, hogy az értelem inaktivitásának mindvégig fenn kell maradnia. „Mert ha nyelveken szólva imádkozom, a lelkem ugyan imádkozik, de az értelmemet (νοῦς μου) nem használom” (1Kor 14,14), mondja előbb az apostol, ám a νοῦς teljes felfüggesztése aligha elképzelhető a 14,27-ben adott parancs értelmében: „Ha nyelveken szól is valaki, ketten vagy legfeljebb hárman szóljanak, mégpedig egymás után; egyvalaki pedig magyarázza meg”. Mindennek fényében meg kell állapítanunk, hogy a glosszológiára az értelem kikapcsolásával járó disszociatív, és az értelem irányítása alatt maradó aktív mentális állapot egyaránt jellemző lehet: míg a beszédmódba a nyelveken szóló a megváltozott tudatállapot segítségével lép be, ezután értelmi kapacitása a háttérben aktív maradhat úgy, hogy az egyén képes lehet önként is kilépni az eksztatikus folyamatból.³²³ Amennyiben pedig ez megtörtént, és a nyelveken beszélő vagy valaki más képes volt interpretálni a transzállapotban kapott üzenetet, a glosszológia privát kegyességi gyakorlatból nyilvános prófétai megszólalássá vált. Ha a Tertullianus által említett *amentia* egyik megnyilvánulásának tekintjük a nyelveken szólást, akkor a karthágói eksztázisértelmezése újfent validációt nyer: a glosszolitikus-profetikus beszédmódban sem beszélhetünk az értelem *totális* inaktivitásáról, hiszen a transzállapotot megtapasztaló ember képes marad kontroll alatt tartani saját tevékenységét, sőt, akár ő maga is elmondhatja az egyébiránt „elmondhatatlant”.

Jó okunk van feltételezni, hogy Montanosz és a prófétanők profetikus beszédmódja glosszolitikus lehetett. Feltűnő ugyanis, hogy a legkorábbi tudósítások szerint prófétáink soha nincsenek egyedül, mindig többedmagukkal szerepelnek a leírásokban (HE 16.8-9,12). Themiszón és társai megakadályozták, hogy a kumanai Zótikosz és az apameiai Julianosz

³²³ Mindehhez lásd részletesen THEISSEN, Gerd: *Az őskeresztyénség élményvilága és magatartásformái. Az őskeresztyénség pszichológiája*, ford. SZABÓ Csaba, Budapest, Kálvin Kiadó, 2008, 183–190, 186.

próbára tegyék a Maximillában működő szellemet (Ismeretlen, *ap. HE* 5.16.17), a Priszkilla démonját pedig azért nem tudta kiűzni az ankhialoszi Szótász, mivel a „képmutatók” ezt nem engedték (Aelius Publius Iulius, *ap. HE* 5.19.3). A Baán által képmutatóknak fordított οἱ ὑποκριταὶ kifejezés azonban eredetileg inkább magyarázókat, értelmezőket takart, Platón és Lukianosz pedig *terminus technicus*ként használta a kifejezést a különféle divinációs technikákban részt vevő értelmezőkre, tolmácsokra.³²⁴ Úgy tűnik tehát, hogy a próféták körüli ὑποκριταὶ a páli kritérium szerint (1Kor 14,26-28) a glosszolikusság beszédmódban elmondottakat magyarázták meg a közösségnek, így a transzállapotban kapott üzenet noetikus módon is kifejezésre jutott a montanisták között.³²⁵

Csak hogy Montanosz feltűnésekor a keresztyén közösségekben a glosszológia reneszánsza már régen a múlté volt. Irenaeus tudósít még róla, hogy az egyházban „sok testvér van, akik a Lélek által sokféle nyelven beszélnek”, erről viszont ő maga is már csak hallomásból tud (ἀκούμεν/audivimus, *Adv. haer.* 5.6.1). Ha valaki – keresztyén vagy pogány – ír még ezekben az időkben értelmetlenül és artikulálatlanul össze-vissza hadováló eksztatikusokról, inkább a gnosztikusokkal és a pogány kultuszokkal szembeni szatíra műfaján belül tette, elsősorban azért, hogy leleplezze és gúny tárgyává tegye a sarlatánságot. Az abonóteikoszi Alexandrosz hamis próféciája nagy sikert aratott a második század közepén: „Sikerült elhíttetnie, hogy szent ihletettség szállta meg. Néha még a szája is habzott”, állítja Lukianosz, azonban nem késlekedik feltárni olvasói előtt, hogy ezt a szappanfű gyökerének rágása idézte elő (*Alex.* 12, Szepessy Tibor ford.). A gnosztikus Markosz pedig Irenaeus polémiája szerint a közösség női tagjait vette rá arra, hogy önkívületi állapotot imitálva mindenféle ostobaságot és üres fecsegést produkáljanak (*Adv. haer.* 1.13.3). A föníciai és palesztinai próféták, akikkel Kelszosz találkozott a Kr. u. 170-es években, hasonló karakterisztikus jegyeket viseltek: prófétálásukat „egy sor érthetetlen, zavaros és teljességgel kusza beszéddel egészítik ki, amelynek jelentését egyetlen értelmes ember sem képes megfejtetni, mert zavaros és üres szavak ezek” (*ap. Órigenész, Cels.* 7.9, Somos Róbert ford.).

³²⁴ Platón, *Tim.* 72b: „Innen ered az a szokás is, hogy a próféták rendjét állították be az isten sugallta jóslatok magyarázójául, S ezeket is jósoknak nevezik némelyek, teljesen félreismerve azt, hogy ők csak a rejtélyes szövegek és látomások tolmácsai, és egyáltalán nem jósok” (ὑποκριταί, καὶ οὐτι μάντις, Kövendy Dénes ford.); Lásd VANDE KEPPELE, Robert P.: Prophets and Mantics, in SMITH, Robert C. – LOUNIBOS, John (eds.): *Pagan and Christian Anxiety. A Response to E. R. Dodds*, Lanham – London, University Press of America, 1984, 87–111, 92.; Lukianosz, *Somn.* 17: „Ízetlenség ilyen komolytalanul fecsegni, vagy talán holmi álomfejtőnek (ὀνειδῶν ὑποκριτὰς) tart bennünket?” (Tar Ibolya ford.)

³²⁵ Vö. TREVETT: *Montanism*, 89–91.; TABBERNEE: *Fake Prophecy*, 95–96.

Ebben a környezetben a nagyegyház képviselői természetesen minden irracionális megnyilvánulást gyanúval terhesnek ítélték. Szemükben a prófeciát glosszoláliával vegyítő montanisták könnyűszerrel tűnhettek azon szélhámos mágusok egyikének, akik hasznot húztak az emberek jóhiszeműségéből. Egy olyan korban, amikor a keresztyén egyház saját identitását egyre inkább a pogány kultuszokkal szembeni polémia tüzeiben próbálta meg definiálni, minden olyan személy feltűnése és működése gyengítette a győzelem esélyét, akit valamilyen módon kapcsolatba lehetett hozni az „ellenféllel”. Az Ismeretlen a montanistákat összetéveszthetetlenül az Apollón-kultusz Püthiájának – mint fentebb láttuk – popularizált karakterjegyeivel ruházta fel: Montanoszék idegen, értelmetlen, furcsa és ördögös beszédéről szinte kimondatlanul is a delphoi jósnő esztét vesztett örülete juthatott az olvasók eszébe.³²⁶ Ahogyan azt fentebb kifejtettem, nem zárható ki annak lehetősége, hogy Montanosz Kübelé és Apollón papja volt megtérése előtt, így pedig azt is nehéz eldönteni, hogy a számára ismerős kultuszban gyakorolt inspirációs mantika hatással volt-e – és ha igen, milyen mértékben – arra, ahogyan saját eksztatikus prófeciájáról gondolkodott. Úgy vélem, hiba lenne leegyszerűsítőleg igennel vagy nemmel válaszolni ezekre a talányokra. Varga Zsigmond évszázados megfontolása elevenen tapint rá a „pogány” és keresztyén prófécia közötti választóvonal való természetére, amikor azt hangsúlyozza, hogy a kettő közötti eltérést egyáltalán nem a külső karakterisztikumok, mint inkább a „tartalom által megszabott elvi természetű principális különbségben” kell keresnünk.³²⁷ Egy korinthusi entuziaszta, egy „Isten hangján hangos szóval” kiáltó Antiókhiai Ignác, egy révületben prófétáló Montanosz fenomenológiai szempontból ugyanazokat a jellegzetességeket produkálhatta, mint egy jósnő Delphoiban vagy egy próféta Hierapoliszban. Ennek alapján erősen kételkedem abban, hogy a korai montanistaellenes írók elítélő megjegyzései, és a modern kutatásban ezeket visszhangzó értékelések³²⁸ valóban megragadták volna a montanista próféták lényegét. Kicsit olybá tűnik nekem, mintha ezek a leírások a prófétai üzenet vizsgálata helyett megelégednének a „csomagolás” értelmezésével. Az Ismeretlentől tudjuk, hogy a mozgalom követőit az irracionális jelenségek nem tántorították el attól, hogy kövessék Montanoszékát, sőt örvendeztek azoknak az ígéreteknek és ígéknek, amelyeket az eksztatikus próféták eléjük tártak (*ap. HE 5.16.9*). Amikor pedig a hatodik században a césaropapista intézkedések következtében a próféták csontjait elégette Efézus püspöke, a pepuzai hívek gyászos sírásban törtek ki (vö.

³²⁶ STEWART-SYKES. *The Original Condemnation of Asian Montanism*, 10–11.; MARKSCHIES: *Christian Theology and Its Institutions*, 99–101.; VANDE KEPPELE.: *Prophets and Mantics*, 100.

³²⁷ VARGA: *Az őskeresztyénség prófétai jelleme*, 364.

³²⁸ Leginkább DAUNTON-FEAR: *The ecstasies of Montanus*; HIRSCHMANN: *Horrenda Secta*, 86–98.

Szíriai Mihály, *Chron.* 9.33). Montanosz, Maximilla és Priszkillá tehát többnek bizonyult számukra holmi őrzőgő eksztatikusoknál. Ezt bizonyítandó a következőkben a próféták teológiai portréját kísérem meg bemutatni, kiemelve a személyek egyedülálló gondolatiságát.

3.1.3 Próféták mint teológusok: prófécia és karizmatikus egzegézis

Az előző fejezetben a kijelentés értelmét az Isten és népe közötti konstans dialógus szerkezetén belül kívántam elhelyezni. Eszerint az Isten önmagát és akaratát feltáró megnyilvánulása elválaszthatatlanul kötődik a kijelentés címzettjeinek tapasztalatához és történeti meghatározottságához. Az ősi Izráel hittapasztalatának legfőbb sarokpontjaként szolgált az a meggyőződés, hogy a néppel egykoron szövetséget kötő Jahve továbbra sem hagyta el az övéit, hanem a régieknek adott ígéretek a ma élőkre is változhatatlanul érvényesek. Isten az „út Istene”, aki ma is járja a történelem rögzös ösvényeit az övéivel, ugyanolyan kézzelfogható realitás, mint annak idején a bolyongó Izráel számára. A menny és a föld, a transzcendens és az immanens világ szövetségi összeköttetésének ilyesfajta elképzelésében azonban kezdettől fogva megjelenik a két fél között közvetítő szerepet betöltő próféta alakja, aki egyfelől a nép igényét továbbítja Jahve felé, másfelől pedig Jahve aktuális üzenetét tolmácsolja övéinek. Buber szerint „az Izráeli vallástörténet egyetlen korszakát sem érthetjük meg, ha nem látjuk ezt az emberfajta elhivatottságával és megbízásával, hírnöki és közvetítő szerepével munkálkodni”.³²⁹ A próféta mégsem csupán isteni funkcionárius, aki eseti alapon mediál a szövetség résztvevői között, hanem a Jahve és Izrael közötti dialógus jelen idejű interpretátora, aki tevékenyen részt vesz a korábbi nemzedékek által felhalmozott hittapasztalás újramondásában és aktualizálásában. A héber Szentírás klasszikus prófétái egyszerre néznek vissza a történelembe és kémlelik a kiválasztottság hagyományának messzi múltba nyúló gyökereit (anélkül, hogy ez a visszatekintés a tradicionalizmus merevségébe zárná őket), ugyanakkor – éppen e korábbi hagyományok kreatív felhasználásával – új távlatokat nyitnak a jövőre, amelyek által az a rendíthetetlen reménység kerül kifejezésre, hogy Jahvénak a múltban végbevitt csodás tettei újra megisméltődnek majd Izráel számára. A prófétai szerep és írások hagyománytörténeti vizsgálódásai ráirányították a figyelmünket arra, hogy egy próféta és üzenete nagysága nem „eredetiségében” rejlik, a szónak abban az értelmében, hogy mondandója minden előzmény nélkül tűik fel a színen, sokkal inkább a már ismert tradíciók újszerű és meghökkentő felhasználásában.³³⁰ von Rad szerint a klasszikus próféták írásait úgy

³²⁹ BUBER: *A próféták hite*, 80.

³³⁰ A hagyománytörténet általános ismertetéséhez lásd KARASSZON István: A tradíciótörténeti kutatás és módszerei, in Uő.: *Az Ószövetség fényei. Veterotestamentika*, Budapest, Mundus Egyetemi Kiadó, 2002, 88–92.

kell értelmeznünk, „mint egy nagy, soha meg nem szakadó párbeszédet a kiválasztottság addigi hagyományával”.³³¹

A fogság utáni Izráel életében némiképp módosult formában folytatódott ez a fajta prófétai dialógus. A direkt isteni elhívással, felhatalmazottsággal és inspirációval rendelkező próféták ténykedésének folytatólagos szukcessziója megtört ugyan,³³² azonban a Jahve és Izráel bensőséges közösségét hangsúlyozó hagyomány nem maradt aktualizálás és interpretáció nélkül. A második templom idején egyfelől az írástudók mindinkább erősödő csoportja tartott igényt arra, hogy a korábbi prófétáktól átvegye a szövetség hű magyarázóinak szerepét,³³³ másfelől a különféle apokaliptikus csoportok (főként a qumráni közösségre gondolhatunk itt) kezdtek egyre inkább a prófétai lélek hordozóiként tekinteni saját magukra, akik az írások ihletett magyarázatával a régi prófétafunkcióját vélték betölteni.³³⁴ Aune ez utóbbi tevékenységet illette a „karizmatikus egzegézis” névvel, amelynek jellemzői közé tartozik, hogy 1) a kommentátor a szent iratokat direkt isteni inspirációra apellálva interpretálja, 2) gyakran álmokkal, víziókkal és szóbeli közléssel legitimálja egzegézisét, 3) eszkatológiai orientációval rendelkezik, azaz saját korának szánt üzenetét a küszöbön álló véggel összefüggésben adja elő, 4) illetve a beköszönő eszkaton fényében a primer címzettek (saját közössége) életfolytatására nézve fejti ki a szövegek valós értelmét.³³⁵ Az újszövetségi hagyománykritikai vizsgálódásoknak köszönhetően immár jól kivehetően látjuk, hogy az őskeresztény gyülekezetek prófétái saját prófétai megnyilvánulásaikban a múltban gyökerező Jahve–Izráel szövetségi hagyományt – immár a Krisztus-eseményt mindent átformáló

³³¹ VON RAD: *Az Ószövetség teológiája*, 2.110.; Walter Eichrodt hasonlóképpen a *nabizmus* egyik legkarakteresebb jellemzőjét abban ragadja meg, hogy a próféták képesek voltak a Jahve-hit történetiségét komolyan venni és saját kortársaik felé Isten történelemben megnyilvánuló üdvötteit meghirdetni – EICHRODT, Walter: *Theologie des Alten Testaments*, Teil 1., *Gott und Volk*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1950, 159.; Ugyanígy Peterson, aki a *nabit* főként az északi országrészen működő prófétai szerepkör leírásának tekinti, a „szövetség szószólójaként” („covenant spokesperson”) jellemzi a prófétát – PETERSEN, David L.: *The Roles of Israel's Prophets*, Sheffield, JSOT Press, *JSOTSup* 17, 1981, 83–85.

³³² Ezen hangok megjelenítésének *locus classicusa* a Zsolt 74,9: „Jeleket nem látunk, próféta nincs többé, és senki sem tudja, meddig tart ez még”. Vö. NAGY Antal Mihály: *Az Ó- és Újszövetség bibliai teológiája*, 1. kötet, Pápa, Dunántúli Református Egyházkerület Püspöki Hivatala, 2013, 71.

³³³ KÓKAI NAGY Viktor: *Josephus és a próféták*, Szentendre, Tillinger Péter, 2017, 33–52.; KUSTÁR Zoltán: Prófétizmus és kultusz a papi hagyományban. Adalékok a próféták korának lezáródásához, in UŐ. (szerk.): *Inspiráció az ókorban és a keresztény hagyományban*, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, *DÓTF* 10, 2023, 85–98.

³³⁴ AUNE: *Prophecy*, 104–106.; MAIER, Johann: Early Jewish Biblical Interpretation in the Qumran Literature, in SÆBØ, Magne (ed.): *Hebrew Bible/Old Testament, The History of Its Interpretation*, Volume 1., *From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, 108–129, 121–127.; ZSENGELLÉR József: 'Szent lélek' (רוח/ה/קודש) és inspiráció Qumránban és a rabbinikus irodalomban, in KUSTÁR: *Inspiráció az ókorban és a keresztény hagyományban*, 121–141.

³³⁵ AUNE, David E.: Charismatic Exegesis in Early Judaism and Early Christianity, in UŐ.: *Apocalypticism, Prophecy and Magic in Early Christianity. Collected Essays*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, 280–299.

valóságának fényében – éppen a karizmatikus egzegézis módszerének segítségével kezdték el újraértelmezni és aktualizálni saját közösségeik számára.³³⁶ Gillespie ennek alapján állítja, hogy a keresztyén teológia kezdeteinél valójában prófétákat kell sejtenuk, akik Pálhoz hasonlóan a régi írások radikálisan újszerű üzenetét (vö. Róm 15,4) nem tanításra vagy horizontális ismeretszerzésre, hanem direkt isteni kommunikációra vezették vissza (vö. Gal 1,11-12).³³⁷ Az egyház hajnalán a próféta, akárcsak ószövetségi elődei, az isteni Lélek felruházottjaként szólalt meg. Eredetisége pedig nem az üzenet tartalmának *novum*ában, mint inkább a már meglévő és elérhető hagyomány újszerű értelmezésében jelentkezett, amelyet azonban nem saját értelme vizsgálódásának, mint a Lélek munkája eredményének tekintett.

A montanizmus kutatói sokáig vonakodtak a próféták kevés számú fennmaradt próféciáit a karizmatikus egzegézis példáinak tartani. Campenhausen múlt századi megjegyzése, miszerint az elérhető *logia* nem mások, mint „fecsegések, amelyek olvasásából semmit nem deríthetünk ki”, sokáig konszenzusos véleménynek számított.³³⁸ Természetesen ezt a közmegegyezést vélte alátámasztani az az előzetes ítélet is, amely a fríg vidéki lakosság közül kikerült Montanoszt és a prófétaóket azzal vádolta, hogy eksztatikus őrjöngésükkel valójában képzetlenségüket kívánták leplezni, megszólalásaikat pedig legitimálni. Eksztatikus parasztprófétáktól azért mégsem várható el, hogy a szent iratok egzegézisével és teológiai aktualizálásával foglalkozzanak... Elsőként Froehlich, majd nyomában Groh hangsúlyozta, hogy az ellenfelek által megkurtítottan idézett néhány megnyilvánulás arra enged következtetni, hogy a montanista próféták diskurzív tevékenységet folytattak.³³⁹ Egyszóval, eksztatikus élményeik után a megváltozott tudatállapotban kapott kijelentéseket később hosszabb, parainetikus beszédekbe foglalták. Amennyiben pedig hihetünk McKechnie-nek, aki úgy véli, hogy az alapítópróféták valójában római polgári háttérből kerültek ki, valamint Jeromosnak, aki Maximilláról és Priszkilláról mint „nemes és vagyonos asszonyok”-ról beszélt (*nobiles et opulentes feminas*, *Ep.* 133.4), ez esetben könnyebb elképzelnünk, miként investálhatták társadalmi háttérükből

³³⁶ Lásd többek között SCHWEIZER, Eduard: *Teológiai bevezetés az Újszövetségbe*, ford. GROMON András, Budapest, Kálvin Kiadó, 2004, 21–24.; BORING: *The Continuing Voice of Jesus.*; MÜLLER, Ulrich B.: *Prophetie und Predigt im Neuen Testament: Formgeschichtliche Untersuchungen zur urchristlichen Prophetie*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1975, 109–203.; ELLIS, Earle E.: *Paul's Use of the Old Testament*, Grand Rapids, MI, Baker Book House, 1991, 109–112.; UÓ.: *Prophecy and Hermeneutic. Collected Essays*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1978, Part II.: *Prophecy as Exegesis: Early Christian Hermeneutic*, 147–253.

³³⁷ GILLESPIE, Thomas W.: *The First Theologians. A Study in Early Christian Prophecy*, Grand Rapids, MI, William B. Eerdmans Publishing Company, 1994.

³³⁸ CAMPENHAUSEN: *Die Entstehung der christlichen Bibel*, 260.

³³⁹ FROELICH: *Montanism and Gnosis*; GROH, Dennis E.: *Utterance and Exegesis: Biblical Interpretation in the Montanist Crisis*, in UÓ. – JEWETT, Robert (eds.): *The Living Text, Essays in Honor of Ernest W. Saunders*, Lanham – New York – London, University Press of America, 1985, 73–95.

adódó oktatásukat a szent iratok értelmezésébe.³⁴⁰ A néhány fennmaradt autentikus próféta kijelentés közelebbi vizsgálata lehetővé teszi, hogy a montanista prófétákra ne csupán úgy tekintsünk, mint akik egész egyszerűen különféle szentírási igehelyekre hivatkoztak saját igazukat alátámasztandó, hanem egyszersmind olyan komplex szentírásértelmezést végző hermenutákat lássunk bennük, akik a karizmatikus egzegézis gyakorlatának következtében a múltbéli hagyományt korukra szabva aktualizálták saját köreikben. Mint fentebb láthattuk, Tertullianus is ebben ragadta meg a montanista próféciák lényegét: a Paraklétosz a mozgalom megszólalói által azon munkálkodik, hogy feltáruljon az írások értelme (*quod scripturae revelantur*, *Virg.* 1.8). Montanosz, Maximilla és Priszkillá az ószövetségi és apostoli hagyomány jeles ismerőiként a régi betűt a Lélek új lehetetének segítségével értelmezték. Meggyőződésük szerint a saját kontextusuk szülte kérdéses helyzetek a rációra támaszkodó tanításnál többet, a Paraklétosztól kapott próféciát kívántak meg.

3.1.3.1 Montanosz próféciái és teológiai portréja

Az Epiphániosz által idézett forrás Montanosz megszólalásai közül elsőként idézi a fentebb már említett próféciát (*ap. Pan.* 48.4.1), amelyben a fríg – mint láthattuk: kortárs keresztyén írókkal összhangban – a prófécia közbeni passzivitását és Isten aktivitását a lantot pengető zenész képével illusztrálja:

<p>ἰδοῦ, ὁ ἄνθρωπος ὡσεὶ λύρα καὶ γὰρ ἐφίπταμαι ὡσεὶ πλῆκτρον· ὁ ἄνθρωπος κοιμᾶται καὶ γὰρ γρηγορῶ. ἰδοῦ, κύριός ἐστιν ὁ ἐξιστάνων καρδίας ἀνθρώπων καὶ διδοὺς καρδίαν ἀνθρώποις</p>	<p>„Íme, az ember olyan, mint a lant, én fölébe repülök mint egy pengető. Az ember alszik, én pedig vigyázok. Íme, az Úr az, aki megváltoztatja az emberek szívét, és Ő adja a szívet az emberbe”</p>
--	---

Ahogy azt az eksztatikus prófécia tárgyalásánál kifejtettem, az idézett prófécia közvetlenül az ismeretlen író Ádám eksztázisáról szóló diskurzusához kapcsolódik (*Pan.* 48.4.1-6.6), amelyre Tertullianus is bővebben kitér írásaiban (*An.* 11.4k; 45.3; *Marc.* 2.2.7). Míg előbbi számára a paradicsomi ember alvása csupán a testi funkciók felfüggesztésének állapotát jelentette úgy, hogy közben a lélek aktív maradt, a másik félnél a mentális kontroll elvesztése magától értetődő volt: Tertullianus így állíthatta, hogy Ádám próféciája *közvetlen* isteni behatás eredményeképpen, nem pedig saját mentális kapacitása révén állt elő. Úgy tűnik, hogy Montanosz *logionja* ennek az episztemológiai és eksztázis-taxonómiát érintő vitának a

³⁴⁰ McKECHNIE, Paul: *Christianizing Asia Minor. Conversion, Communities, and Social Change in the Pre-Constantinian Era*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, 108kk.; Ugyanígy TABBERNEE, William: *Women Office Holders in Montanism*, in TAYLOR, Joan E. – RAMELLI, Ilaria L.E. (eds.): *Patterns of Women's Leadership in Early Christianity*, Oxford, Oxford University Press, 2021, 151–179, 158.

gyűjtőpontja lehetett. Ha a próféciában szereplő ὁ ἄνθρωπος megjelölést közvetlenül az első emberre vonatkoztatva értjük,³⁴¹ aki szintén megtapasztalta az alvást (κοιμᾶται), majd ezután próféta i proklamációt tett, úgy valószínű, hogy Montanosz próféciája is elsőrenden Ádám álmanak/eksztázisának szentírási értelmezését célozhatta meg.³⁴²

Mader helyesen állapítja meg, hogy a *logion* formai szerkezete szerint egy parallelizmus membrorum, azaz olyan gondolatpárhuzam, amelyben a második tagmondat az első magyarázata és nyomatékosítása gyanánt hangzik el.³⁴³ Ennek alapján a szívről szóló megállapítások az ekstatikus prófécia legitimációját hívatottak alátámasztani. Az ember(ek) szívét megváltoztató Isten toposza kétségkívül a klasszikus próféták gondolatvilágát idézik elénk. Jeremiás és Ezékiel szorosán kapcsolják a megváltozott szív állapotát az eljövendő új szövetség ígéréthez: az új szívvel megismerheti majd az Isten népe Jahvét (Jer 24,7), felhagynak majd vétkeikkel, és követni fogják Isten beléjük helyezett törvényét és rendelkezéseit (Jer 31,33; Ez 11,19-20), sőt az új szívvel együtt új lelket is fognak kapni, hogy megtapasztalják Isten jelenlétét (Ez 18,31; 36,26). Ismeretes, hogy az ószövetségi szóhasználatban a szív nem pusztán az ember érzelmi életének, de egész lényének, közelebbről intellektuális és racionális tevékenységének központjaként jelenik meg.³⁴⁴ Azaz, amikor Isten megváltoztatja egy ember szívét, voltaképpen egész gondolkodását érintő változás következik be. A hellenista zsidóság írói előszeretettel hozták összefüggésbe a megváltozott szív állapotát az ekstatikus próféta i megtapasztalásokkal. Philón már fentebb említett ekstatikus-értelmezése mellett, a *Testamentum Iobi* szerzője még közvetlenebb módon juttatja ezt kifejezésre, amikor Jób lányainak próféta i megnyilvánulásairól beszél:

„... így hát felállt az egyik leány, akit Hémerának neveznek, körülkötötte magát a saját zsinégyével, amiként apja mondta, és más szívet nyert (ἀνέλαβεν ἄλλην καρδίαν), hogy többé ne gondoljon földi dolgokra; az angyalok nyelvén kezdett szólani (ἀπεφθέγγετο δὲ τῆ ἀγγελικῆ διαλέκτῳ): himnuszt ajánlott fel Istennek az angyalok himnuszénekelésének módja szerint. A Lélek pedig megengedte, hogy a himnusokat, amelyeket elragadtatott állapotban énekelt, belevéssék saját köntösébe. Ez után Kaszia övezte körül magát, és szíve oly módon lett mássá (καὶ ἔσχεν τὴν καρδίαν ἀλλοιωθεῖσιν), hogy világi dolgokat többé nem forgatott elméjében. Az ő szája is megkapta az angyalfejedelmek nyelvét, és dicsőítette a Magasságos Hely alkotását. Ez után a másik leány is körülövezte magát, akit Amaltheia Kerasznak neveznek, és az ő szája is a

³⁴¹ LXX 1Móz 2,5.7-8.12.15.18 szintén ἄνθρωπος névvel illeti Ádámot.

³⁴² Így pl. GROH: Utterance and Exegesis, 86.; TREVETT: *Montanism*, 83.

³⁴³ MADER: *Montanistische Orakel*, 191.

³⁴⁴ WOLFF, Hans Walter: *Az Ószövetség antropológiája*, ford. BLÁZI György, Budapest, Harmat, 2001, 61–84, 70–75.

mennyeiek nyelvén kezdett szólani, mivelhogy az ő szíve is mássá lett és elkülönült a világi dolgoktól. Ugyanis a kérubok nyelvén szólott: úgy dicsőítette az Erények URát, hogy felmutatta az ő dicsőségét. (*Test.Iob* 48.1-50.2, Adorjáni Zoltán ford.)

A szakaszból egyértelműen kitűnik, hogy az ekstatisz állapotban mondott próféciák (az angyalok nyelvén mondott himnuszok, vö. 1Kor 13,1) oka a prófétáló leányok szívének lényegi megváltozásában keresendő. A „más szív” lehetővé teszi számukra, hogy a földi és világi dolgoktól, azaz az érzéki percepcióktól és a rációtól elszakadva a transzcendenssel direkt kapcsolatra lépjenek.

A *logion*ban Montanosz valószínűleg ezeket a hellenista zsidó elképzeléseket használta Ádám – közvetve pedig saját – ekstázisának magyarázatára. Az alvó ember inaktivitása közben Isten megváltoztatja – vagy szó szerinti értelemben „kívül helyezi”, „megzavarja” (ἐξίστημι) – az ember szívét, hogy a megbízhatatlan empiriákat hátrahagyva az ágens közvetlenül kerüljön isteni irányítás alá. Mader arra is rámutat, hogy a klasszikus próféták nyelvezetének felidézésével Montanosz az ekstatisz próféciát nem csupán egy önmagában való célként definiálja, hanem az Isten és ember közötti új szövetségi viszony tanúságának is tekinti.³⁴⁵ A *Pass. Perp.* redaktora (1.3-5) és Tertullianus (*Marc.* 5.8.12) ugyanígy vélekedtek: a Paraklétosz aktív jelenléte az inaktív prófétákban az üdvkorszak új fejezetét nyitotta meg az egyház számára, az álmok, látomások, próféciák pedig egyértelműen alátámasztják, hogy a régi ígéretek most teljesebben be.

Az Epiphanosz forrása által közreadott másik prófécia szerint Montanosz a következőképp nyilatkozott:

τί λέγεις τὸν ὑπὲρ ἄνθρωπον
σωζόμενον; λάμψει γὰρ (φησὶν) ὁ
δίκαιος ὑπὲρ τὸν ἥλιον
ἐκατονταπλασίονα, οἱ δὲ μικροὶ ἐν
ὑμῖν σωζόμενοι λάμψουσιν
ἐκατονταπλασίονα ὑπὲρ τὴν σελήνην
(*ap. Pan.* 48.10.3)

„Miért mondd te, hogy csak az üdvözülhet,
aki több az embernél? Mert az igaz százszor
fényesebben fog világítani, mint a Nap; és a
legkisebbek közületek, akik üdvözültek,
százszor fényesebbek lesznek a Holdnál.”
(*ap. Pan.* 48.10.3)

Kétségtelen, hogy a *logion* központi gondolata az üdvösséggel (σωτηρία) és az üdvözülőkkel (σωζόμενοι) kapcsolatos. Tabbernee úgy véli, hogy Montanosz itt egy konkrét kérdező által feltett kérdésre felel, mint ahogyan az Apollón szentélyekben is történt.³⁴⁶ Mivel a szavak első

³⁴⁵ MADER: *Montanistische Orakel*, 198.

³⁴⁶ TABBERNEE: *Diversity around a Prophet*, 229–230.

elhangzásának körülményeit képtelenség rekonstruálni, így érdekesebb annak a kontextusnak a fényében vizsgálni a próféciát, amiben Epiphanosz forrása fontosnak tartotta idézni. A *Pan.* 48.8.8-tól kezdődően a montanistaellenes írás a mozgalom rigorózus erkölcsiségét, ezen belül is a második házasság tilalmát támadja, miközben bizonyítja, hogy az „orthodox” egyház által vallott „lazább” etikai mércék összhangban állnak az apostolok hagyományával. Ebben az összefüggésben adja közre Montanosz szavait, amelyek szerinte hamis ígéretet közvetítenek a mozgalom követői számára: miközben Jézus azt ígérte, hogy az igazak arca a Naphoz hasonlóan fog fényleni, Montanosz átkodik ennél százszor többet ígérni (48.10.6).

A *logion* állításai szorosán követik a Máté 13,43-ban (vö. Dán 12,3) szereplő jézusi kijelentést: „Akkor majd az igazak fénylenek Atyjuk országában, mint a nap”. A búzáról és konkolyról szóló példázat magyarázatának egyik állítása ez, amely eszkatológikus távlatban adja közre a szavak értelmét: a világ végén (ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος) Isten fogja majd megkülönböztetni a gonoszokat a jóktól (Mt 13,36kk). Az ígélet értelmében az „igazak” (οἱ δίκαιοι) lesznek azok, akik a sírás és fogcsikorgatást jussul kapó gonoszokkal szemben Isten országát öröklik. A Máté evangéliumán belül a δίκαιοι sohasem egy elvont kategóriák mentén értelmezendő közösséget takar, hanem a Krisztus által adott erkölcsi tökéletesség útján járó tanítványokra értendő megjelölés.³⁴⁷ Ennek alapján az üdvösség garanciája sem valamiféle absztrakcióban gyökerezik, hanem a zsidó-keresztyén elgondolás szerint megszabott gyakorlati-morális értékekhez történő ragaszkodásban.³⁴⁸ Montanosz ezt a koncepciót hasznosította újra saját próféta megnyilvánulásában: a végső szétválás (a συντελείᾳ) alkalmával az erkölcs nem pusztán járulékos vagy opcionális tényező az üdvösség elérésében, hanem konstitutív jellegű. Máté apokaliptikus Jézusa ugyanezt emeli ki, amikor a búza és konkoly – vagy később: a juhok és kecskék – megkülönböztetésének kritériumát összetéveszthetetlenül az ember földi életfolytatásában határozta meg (vö. Mt 25,31kk). Ahogyan azt Trevett is megjegyzi, a *logion* további részei, így például a Holdnál százszorta fényesebb, üdvözült igazak megjelölése, szintén Montanosz kreatív szentírásértelmezéséből származik, aki a jó földbe hullott, „százannyit” hozó mag képét (Mt 13,8.23) együtt szerepeltette a Jelenések 21 gondolatiságával, amelyben a Látó János szerint a holdnélküli

³⁴⁷ OVERMAN, J. Andrew: *Matthew's Gospel and Formative Judaism. The Social World of the Matthean Community*, Minneapolis, Fortress Press, 1990, 91–94.

³⁴⁸ LUZ, Ulrich: *The Theology of the Gospel of Matthew*, transl. ROBINSON, J. Bradford, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, 35, 22. lj.

mennyei Jeruzsálemben Isten fényessége tölti majd be az eget: „Talán a legkisebbek és az igazak fénye hasonlóképp megvilágosító lehet”.³⁴⁹

A δίκαιος mellett azonban egy másik, Máténál szintén fontos csoportról, a μικροὶ-ról is szó esik, akik az evangéliumban gyakorta a világ szemében megvetett, kismizmizett, tehetetlenek bélyegzett – valószínűsíthetően az evangélium címzettjeinek körén belüli – embereket takarja. Sőt, ha elfogadjuk Luz feltételezését, miszerint a Mt 10,40-42-ben a próféták, az „igazak” és a „kicsinyek” valójában a karizmatikus vándorprófétákra/misszionáriusokra értendő megjelölések, akkor a μικροὶ nem csupán társadalmilag-gazdaságilag kiszolgáltatottakat reprezentál, hanem kifejezetten a karizmatikus prófétai ágensekre érthető, akik függtek a letelepedett keresztyén közösségek vendégszeretetétől.³⁵⁰ A Montanosz szülőföldjén élő „szabad” *coloni* földművelők számára nem kellett sokat magyarázni, miben áll a kicsinység. Ezek a mezőgazdaságból élő családok nem rendelkeztek római polgárjoggal, a császári és különféle helyi illetőségű hivatalos vagy fél-hivatalos hatóságok által kiszabott adók terhe alatt roskadtak, miközben panaszaik jogorvoslatára ritkán érkezett ígéret.³⁵¹ Az egyetlen epigráfiai lelet, amely mindezidáig előkerült a montanista Jeruzsálem egyik helyéről, Tümbionból, éppen ezeket a körülményeket őrizte meg az utókor számára. A felirat szerint a helyi lakosság a rájuk kirótt, törvénytelen *exactiones*-re (anyagi terhekre) panaszkodott, amelynek ügyében a hivatalos személyek elrendelték a vizsgálatot és ígéretet tettek az ügy kivizsgálására.³⁵² Ebben a miliőben azt ígérni a hallgatók számára, hogy minden idők végén Isten a legkisebbeket részesíti előnyben, egyet jelentett a társadalmi piramis radikális megfordításával.³⁵³ Az üdvösség Montanosz próféciájában nem az „Übermenschen” (ὕπερ ἀνθρώπων)³⁵⁴ kiváltsága, hanem a sok szenvedést és nélkülözést látott, mások szemében jelentéktelennek tartott

³⁴⁹ TREVETT: *Montanism*, 85.

³⁵⁰ LUZ, Ulrich: *Matthew 8–20*, transl. CROUCH, James E., Minneapolis, Fortress Press, *Hermeneia*, 2001, 119–122.

³⁵¹ ALFÖLDY Géza: *Római társadalomtörténet*, ford. BORHY László, Budapest, Osiris, 2000, 142.; DOHERTY: *The Montanist Milieu*, 133–200.

³⁵² LAMPE, Peter: Die montanistischen Tymion und Pepouza im Lichte der neuen Tymioninschrift, *ZAC* 8 (2005/3), 498–512.; TABBERNEE – LAMPE: *Pepouza and Tymion*, 49–74.

³⁵³ Mader kifejezése: „alternative pyramid of eschatology” – MADER, Heidrun E.: “Bigger Than a Little One”. Rural Christianity in Asia Minor, Second Century CE, in TIWALD, Markus – ZANGENBERG, Jürgen (eds.): *Early Christian Encounters with Town and Countryside. Essays on the Urban and Rural Worlds of Early Christianity*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, *NTOA/SUNT* 126, 2021, 321–334, 327.

³⁵⁴ A kifejezés viszonylag ritka az ókori írók műveiben. Dio Cassius például Gaius Caligulára alkalmazza, aki „embernél többnek nevezte magát (ὕπερ ἀνθρώπων νομίζεσθαι), mígnem tényleg istenként tekintett saját magára” (59), Órigenész a zsidók kiváltságával összefüggésben említi, akiket „tisztá erkölcsük miatt emberfölötti (τὸ ὑπερ ἀνθρώπων) isteneknek neveztek” (*Cels.* 4.31). A megjelölést többen a gnosztikus elitizmussal szembeni polémiajának tartják – TREVETT: *Montanism*, 85.; MCGINN, Sheila E.: The ‘Montanist’ Oracles and Prophetic Theology, in LIVINGSTONE, Elizabeth A. (ed.): *StPatr.* 31, Leuven, Peeters, 1997, 128–135, 130.

kicsinyek osztályrésze. Talán éppen az ilyesfajta ígéretetek miatt gondolta az Ismeretlen, hogy az első prófétákban működő lélek „felmagasztalta” a követőket (*ap. HE 5.16.9*).

Montanosz további két, rövidebb *logia*ja szintén Isten és a prófétai ágens közötti közvetlen kapcsolatot hívatott magyarázni:

εγὼ κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ καταγινόμενος ἐν ἀνθρώπῳ (<i>ap. Pan. 48.11.1</i>)	„Én vagyok az Úr Isten, a Mindenható, aki emberben lakozom.” (<i>ap. Pan. 48.10.3</i>)
οὔτε ἄγγελος οὔτε πρέσβυς, ἀλλ' ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς πατὴρ ἦλθον (<i>ap. Pan. 48.11.9</i>)	„Sem angyal, sem hírnök, hanem én, az Úr, az Atyaisten jöttem.” (<i>ap. Pan. 48.11.9</i>)

A megszólalásokat Epiphániosz ismeretlen írója azon megállapításának szemléltetésére idézi, mely szerint a montanista próféták egyes szám első személyű megnyilvánulásaival szemben a régiek mindig bevezetőformulák („Ezt mondja az Úr”, „Így szól az Úr”, „a látomás, amelyet látott”) használatával fejtették ki Isten üzenetét, míg Montanosz felháborító módon ezeket mellőzi (*ap. Pan. 48.10.1*). Aune szerint bár ritka az ókeresztény prófétai irodalomban, hogy egy prófécia a Lélek vagy Krisztus helyett az Atyától/Istentől eredeztesse mondandóját, mégsem precedens nélküli.³⁵⁵

Az első *logion* legközelebbi párhuzama Mader szerint a 4Móz 5,3 lehetne (ἐγὼ καταγίνομαι ἐν αὐτοῖς), azonban az itt szereplő קָוַם („lakozik”) ige szinonimái végigkísérik a klasszikus próféták beszédeit. Közelebről az Ézs 57,15 adhat támpontot a prófécia megértéséhez, ahol Isten a bűnös és bálványimádó megbüntetése mellett kegyelmének ígéretével is megajándékozta az alázatosakat és megtört szívűeket, hiszen Ő közöttük lakozik (κατοικῶν).³⁵⁶ Amennyiben Montanosz megfogalmazása mögött ez az ézsaiási passzus szerepelt, az előbbieken tárgyaltak még inkább helyénvalónak tűnnek: Isten elsősorban azokra tekint, akik „kicsinyekként” látják önmagukat, az Ő jelenléte pedig nem pusztán egy, a jövőben beteljesülő eszkatológiai ígértet horizontján értelmezendő, hanem a prófétai proklamációk által már most valóság. Ezt tűnik alátámasztani a *logion* gondos szótválasztása is, amely Istent „κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ” megjelöléssel illeti. Bár a LXX szóhasználatában rendkívül gyakori a megjelölés, az újszövetségi iratok közül a Jelenések könyve használja azt a leggyakrabban (1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7.14; 19,6.15; 21,22). Zimmermann beható elemzése

³⁵⁵ Így például Jel 1,8; 21,5-8 – AUNE: *Prophecy*, 315.

³⁵⁶ MADER: *Montanistische Orakel*, 205.

arra enged következtetni, hogy a látó János gondolatvilágában a παντοκράτωρ olyan méltóságjelző, amely arról akarja meggyőzni a kis-ázsiai keresztyéneket, hogy Isten minden látszat ellenére a nagyhatalmak fölött áll. Ilyen értelemben az αὐτοκράτωρ császári erők és a παντοκράτωρ Isten nem egyenértékű felek a jelenben, hiszen az önhatalmú gonosz végső legyőzése garantált.³⁵⁷ Csakhogy ennek a reménységnek az anticipálása nem egyértelmű a megszólított hívek számára. Nicklas szerint a Jel 6,9-10-ben a „legyőzöttnek” tűnő mártírok, akik Isten igazságát és bosszúállását hívják segítségül, ennek a csalódottságnak a szócsöveiként állnak előttünk: „Urunk, aki szent és igaz vagy, meddig nem ítélsz, és meddig nem állsz bosszút a mi vérünkért azokon, akik a földön laknak?”³⁵⁸ A Jelenések válasza erre az aggályra egyértelmű – a κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ nem tétlen: Ő a népek királya (15,3), aki uralkodik (11,17) és ítél azok felett, akik hatalmukkal visszaélve zaklatják a szenteket és prófétákat (16,6-7). Úgy tűnik, hogy Montanosz prófeciájában ezt az aktív Istent látta megszólalni. Prófétai működése a Jelenések vizionáriusával rokonítható módon a szenvedő, és világ által peremre szorított közösségeket óhajtotta meggyőzni Isten mindenhatóságáról.

A Montanosztól idézett másik prófécia szintén Isten közvetlen aktivitásával van összefüggésben. A *logion* az Ézs 63,9 LXX szövegét követi, amelyben Isten arról beszél, miként szabadította meg Izráelt nyomorúságából: „ἐκ πάσης θλίψεως οὐ πρέσβυς οὐδὲ ἄγγελος ἀλλ’ αὐτὸς κύριος ἔσωσεν αὐτοὺς” („nem követ, nem is angyal, hanem az Úr szabadította ki őket minden nyomorúságukból”). Trevett arra mutat rá, hogy az Ézs 62-66, amelyben a próféta Sion és Jeruzsálem megszabadulását és felvirágzását ígéri, a Jelenések könyve gondolatvilágában visszaköszönő elemeket tartalmaz: Isten megbünteti a bálványimádókat és a tisztátalanokat (66,15-16; vö. Jel 20,11-15), ugyanakkor új nevet (62,2; vö. Jel 2,17) és lelke közvetlen jelenlétét kínálja az őt követőknek (65,24; vö. Jel 21,3).³⁵⁹ Ha megnézzük miként értelmezték a szóban forgó verset a kortárs egyházi írók, két dologra lehetünk figyelmesek. Egyrészt a versben szereplő közvetlen isteni ágenciát a különféle, szerintük helytelen krisztológiai értelmezések cáfolatára használták: Krisztus a szabadítást teljes emberségében, nem pedig valamiféle doketikus felfogás szerinti angyali természetben vitte véghez (οὐδὲ ἄγγελος), ugyanakkor teljesen Isten is volt, hiszen Ézsaiás szerint maga az Úr (ἀλλ’ αὐτὸς

³⁵⁷ ZIMMERMANN, Christiane: *Die Namen des Vaters. Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gottesbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Sprachhorizont*, Leiden – Boston, Brill, AGJU 69, 2007, 259–269.

³⁵⁸ NICKLAS, Tobias: Der ‘Pantokrator’. Die Inszenierung von Gottes Macht in der Offenbarung des Johannes, *HTS* 68 (2012/1), #1048.

³⁵⁹ TREVETT: *Montanism*, 81.

κύριος) végzi el a nép megváltását.³⁶⁰ Másfelől, ebből a krisztológiai fókuszról adódóan a latin nyelvű hivatkozások a „megszabadít” ige aorisztosz formáját (ἔσωσεν) jövő időben hozzák, azaz a próféta által megígért isteni szabadítást a krisztusi megváltás beteljesülésében látták.³⁶¹ Tertullianus szintén jövő időben, tehát az ígélet-beteljesülés értelmében idézi a verset az *Marc.*-ben, azonban azt az eksztatikus próféciáról szóló rész magyarázatán belül helyezi el (4.22.4-12),³⁶² ahogyan korábban Péter megdicsőülés hegyén leírt tapasztalatát is ebben a kontextusban értelmezi (4.22.4-7). Sokatmondó, hogy a vers után jeles ószövetségi alakokat idéz fel a karthágói annak szemléltetésére, hogy ezek csupán vágytak arra a színről-színre látásnak az élményére, amit Péter ott a hegyen – vele együtt pedig most a montanista próféták – megkaptak. Montanosz *logionja* valószínűleg hasonló értelemben validálta a próféta eksztatikus tapasztalatát. Ézsaiás egykor megígérte, hogy Jeruzsálemben közvetlenül lesz jelen Lelke által. Ahogyan egykor a látó János apokaliptikus látomásában saját közössége számára újraélesztette ezt a régi meggyőződést, most Montanosz a „montanista Jeruzsálemben”, Pepuzában és Tümonban szintén jelen idejűvé tette az ígéletet. Míg a különféle zsidó és keresztyén apokaliptikák eszköztárhoz elengedhetetlenül hozzátartoztak a mennyei közvetítők, az ún. *angelus interpretes* megjelenései, hogy felfedjék a titkos és lepecsételt üzeneteket a vizionárius előtt, Montanosz próféta teológiája szerint ezekre nem volt szükség: Isten eljött (ἦλθον), s a prófétát közvetlenül szólította meg. Ez pedig egyben empirikus bizonyíték volt arra nézve, hogy Isten közvetlenül jelen van a közösségben (vö. 1Kor 14,25).³⁶³

Bizonyos, hogy a montanistaellenes író által idézettek túlmenően Montanosz sokkal több próféta megnyilvánulása forgott közkézen azokban a gyűjteményekben, amikhez az „orthodox” egyháziak is hozzáfértek (vö. Hippolütosz, *Ref.* 8.19.1). Nagy bosszúságunkra Tertullianus több alkalommal is anélkül utal ezekre, hogy szükségét érezné pontosan idézni ezeket.³⁶⁴ A negyedik századi vagy későbbi források szintén több megszólalást is tulajdonítanak

³⁶⁰ Így Irenaeus, *Adv. haer.* 3.20.4.; és Cyprianus, *Test.* 2.7.1.; Ezek bemutatásához lásd BUCUR, Bogdan G.: The Lord Himself, One Lord, One Power: Jewish and Christian Perspectives on Isaiah 63:9 and Daniel 7:13, in ORLOV, Andrei A. (ed.): *Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism. Studies in Honor of Alexander Golitzin*, Leiden – Boston, Brill, *VCSup* 160, 2020, 240–263.

³⁶¹ Irenaeus *Adv. haer.* 3.20.4.: „Neque senior neque angelus sed ipse Dominus *saluabit* (fogja megszabadítani) eos”; Cyprianus *Test.* 2.7.1.: „Item illic [apud Esaiam]: ’Non senior neque angelus, sed ipse Dominus *liberabit*’ (fogja megszabadítani) eos”, idézi GROH: *Utterance and Exegesis*, 91, 90. lj.

³⁶² „... non legatus, inquit Esaias, nec nuntius, sed ipse deus saluos eos faciet”, idézi GROH: *Utterance and Exegesis*, 92, 91. lj.

³⁶³ GROH: *Utterance and Exegesis*, 92–93.; TREVETT: *Montanism*, 82–83.; MADER: *Montanistische Orakel*, 210–212.

³⁶⁴ Például *Marc.* 1.29.4; 3.24.4; *Jejun.* 1.3; Az elveszett *De ecstasi* egyetlen mondata Praedestinatusnál maradt fenn és Montanosz „eljövendő ítéletről szóló próféciáját” említi (*prophetiam Montani de futuro iudicio, ap. Haer.* 1.26).

Montanosznak, azonban ezek java része, ahogyan azt az előző fejezetben láthattuk, a kortárs trinitárius tévelygéseket kívánták a montanistákra bizonyítani.³⁶⁵ Jóllehet Tabbernee nemrégiben felhívta arra a figyelmet, hogy ezeket a korábban megkérdőjelezhetőnek talált próféciaikat is érdemes lenne autentikus próféciaíknak tartani,³⁶⁶ jelen írás keretei között meg kell elégednünk az idézett *logia* alapján összegezni Montanosz teológiai portréját.

Elsősorban megállapíthatjuk, hogy Montanosz megszólalásai javarészt a prófétai eksztázis kérdését érintették. A próféta passzivitását a LXX fordítás szövegeiből látta igazoltnak, amelyeket egyes hellenisztikus zsidó írások szemüvegén keresztül olvashatott. Montanosz szerint Isten úgy használja üzenete továbbításában őt, mint a lantot pengető zenész. Az egyes szám első személyben megfogalmazott isteni proklamációk szintén azt hívatottak bizonyítani, hogy Isten bármiféle közvetítő nélkül szól a közösséghez. Montanosz számára a prófécia nem pusztán egy tranzitív cselekvés, amelynek következtében a próféta pusztán tolmácsolja a kapott üzenetet, hanem – Mader szavaival – a hit egzisztenciális aktusa (*einen existentiellen Glaubensakt*), hiszen az „új szívet” nyert ágens immár mindenestül Isten irányítása alá tartozik.³⁶⁷ A *logion* teológiai üzenetei a klasszikus próféták szövetség-elképzeléseit egzegetálják és aktualizálják a kortárs híveknek: Isten Izraelnek adott ígéretei (a gonoszok megbüntetése, Jeruzsálem felvirulása és Isten Lelke általi jelenléte) éppen a jelenben teljeseznek be. Ez a „Sion-teológia” állhat Pepuza és Tümon Jeruzsálemmé kinevezése mögött (vö. Apollóniosz, *ap. HE* 5.18.2). A zsidókeresztyén Máté evangéliuma szintén közel állt Montanoszhoz: Krisztus apokaliptikus beszédeit az „igazak” és „kicsinyek” eljövendő örökségéről megint csak saját közössége számára hirdette meg. Az alapvetően alacsony sorsú, szociálisan mellőzött hívei számára így az üdvösség garanciája egyfajta „kárpótlás” gyanánt is szolgált a mostani világrend visszásságai miatt. Összességében tehát Montanosz a Szentírás magyarázójaként a régieknek adott szavakat a Paraklétosz frissességével töltötte meg, hogy az új idők új kihívásait átélők ne maradjanak megfelelő vigasz nélkül.

3.1.3.2 Maximilla próféciai és teológiai portréja

Maximillától szintén négy eredeti mondás maradt ránk az ellenfelek polémiájában. Hangsúlyos tény, hogy a tőle megőrzött *logia* valójában a legkorábbi teológiai kijelentések, amelyek nők

³⁶⁵ Például *Dial. Mont. et Orth.* 4.8; 3.14; Didümosz, *Trin.* 3.41.1.

³⁶⁶ TABBERNEE: *The Montanist Oracles Reexamined*, 317–343.

³⁶⁷ MADER: *Montanistische Orakel*, 214.

száját hagyták el a keresztyén egyházban és írásban az utókorra maradtak.³⁶⁸ Ahogyan Montanosz próféciáiban a karizmatikus exegézis szabályait követve aktualizálta a szent iratok némelyikét a saját és közössége kontextusában, Maximilla szintén egyedi módon nyúlt ezekhez a hagyományokhoz. A következőkben ezek felé fordítjuk most figyelmünket.

A legelső *logion*, amelyet említenünk kell, kétségkívül a polémia hevében született. Ahogy többször utaltunk rá, az Ismeretlen beszámolója szerint a kortárs „szent püspökök megpróbálták megcáfolni a Maximillában működő szellemet, de mások, akik nyilvánvalóan együttműködtek a szellemmel, megakadályozták őket” (HE 5.16.16). Az itt szereplő διελέγω („megcáfol”, „megvitat”) szó mindenképpen racionális aktust takar,³⁶⁹ így a hivatalosok semmiképpen nem egy önkívületben őrjöngő prófétanővel kívántak konfrontálódni, mint valakivel, aki képes feleletet adni számukra. Hogy ez a tervük megghiúsult, valószínűleg a glosszolikussal beszédmódot interpretáló, a „szellemmel együttműködő” magyarázók vonakodásának tudható be, akik nem voltak hajlandóak Maximilla próféciáinak értelmét feltárni a kéretlen látogatók előtt. Ebben az epizódban idézi az Ismeretlen az Aszteriosz Urbanosz által egybeszerkesztett montanista *logia*-gyűjteményből a prófétanő kiáltását:

ἄδιώκομαι ὡς λύκος ἐκ προβάτων: οὐκ εἶμι λύκος: ῥῆμά εἶμι καὶ πνεῦμα καὶ δύναμις’	„Elúznak, mint farkast a bárányoktól. Nem vagyok farkas. Szó vagyok, szellem és erő.”
(ap. HE 5.16.17)	(ap. HE 5.16.17)

A *logion* a Mt 7,15 figyelmeztetését idézi elénk: „Óvakodjatok a hamis prófétáktól, akik báránybőrbe bújva jönnek hozzátok, de belül ragadozó farkasok.” Az eredetileg hellenista antinomista vándorpróféták elleni jézusi szavakat az első század második felében és a második század első évtizedeiben keletkezett óegyházi írások már kifejezetten a közösségekben egyre gyakrabban feltűnő hamis próféták ellen alkalmazták.³⁷⁰ A montanista próféciát ψευδοπροφητεία-nak tartó ellenzők szinte bizonyos, hogy ezt a toposzt alkalmazva vádolták meg az első prófétákat, a nyáj pásztoraiként pedig kötelességüknek tartották, hogy elejét vegyék az övéik elleni támadásoknak (vö. ApCsel 20,28-29). Maximilla megszólalásának első felében

³⁶⁸ MADER, Heidrun: Early Christian Female Theologians in Profile. Maximilla’s and Quintilla’s Visions for the Church, in LEHTIPUU, Outi – PETERSEN, Silke (eds.): *Ancient Christian Apocrypha. Marginalized Texts in Early Christianity*, Atlanta, SBL Press, 2022, 277–294, 280.

³⁶⁹ Vö. ApCsel 18,28, ahol a szentíró hasonló szót (διακατελέγωμαι) használ Pál zsidókkal történő vitájára.

³⁷⁰ A mondás eredeti *Sitz im Leben*-jének meghatározásához lásd HILL, David: False Prophets and Charismatics: Structure and Interpretation in Matthew 7,15-23, *Biblica* 57 (1976/3), 327–348.; LUZ, Ulrich: *Matthew 1–7*, transl. CORUCH, James E., Minneapolis, Fortress Press, *Hermeneia*, 2007, 374–384.; Az óegyházi szövegek, amelyek használják a toposzt: *Did.* 16.3; Antiókhiai Ignác, *Phld.* 2.2; *2Kel* 5.2-3; Jusztinosz, *1Apol.* 16.13; *Dial.* 35.3; 81.2;

konstatálja üldöztetésének tényét, míg a második részben verbális ellenoffenzívát indít támadói ellen kimutatva, hogy igazából ők jelentik az igazi veszélyt a közösségre nézve.

Jó okunk van feltételezni, hogy Maximilla önértelmezésében és szolgálatának védelmében szándékosan Pál frazeológiáját követi. Az üldözésre, elűzetésre itt szereplő kifejezést (διώκομαι) az apostol a Gal 5,11-ben és 6,12-ben egyaránt használja. A levél gerincét az ő, egyenesen Krisztustól vett evangéliumának (vö. Gal 1,8-9) apológiája adja, amelyet úgy érzett, meg kellett védenie azokkal a júdaizálókkal szemben, akik ragaszkodtak a körülmetélkedéshez. Ebben a kontextusban Pál szerint őt és követőit a kereszt botránya miatt üldözik azok, akik a felszabadító váltság helyett továbbra is a test és a törvény igájába akarják hajtani a híveket. Ez az ellene és szolgálata ellen indított hajtóvadászat tehát nem kívülről (zsidóktól vagy pogányoktól), hanem az egyház kebelén belülről indult. Egy másik, szintén „belülről” jövő konfliktusban az önmagukat felmagasztaló korinthusiak vádjával szemben kellett védekezését kifejteni, amelyek java része saját kvalitásainak elégtelenségét hangsúlyozta. A retorikailag mesterien komponált válaszában önmagát lealacsonyítja ugyan, mint aki a közösség előtt első alkalommal nem éppen a világi mércék szerinti kiválóság példjaként jelent meg, ugyanakkor kiemeli, ezek a stiláris külsőségek lényegtelenek az igazság kifejtésében: „s az én beszédem és az én prédikálásom nem emberi bölcsességnek hitető beszédiben állott, hanem léleknek és erőnek megmutatásában (ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως)” (1Kor 2,4 Károli). A deutero-páli efézusi levélben a beszéd és a lélek szoros kapcsolata még inkább hangsúlyossá lesz, amikor az ún. „lelki fegyverkezésről” szóló passzusban (6,16-18) a „Lélek kardját” egyenesen az „Isten beszédével” felelteti meg a szerző (τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος, ὅ ἐστιν ῥῆμα θεοῦ, 6,18).

Maximilla saját helyzete értékelésében, és e helyzetre adott védekezésében teljességgel az apostoli hagyomány nyomdokain jár.³⁷¹ Azzal, hogy a benne működő prófétai lélek a „szó”, „szellem” és „erő” meghatározásokat önmagára alkalmazza, nem csupán a nyáját fenyegető farkas vádját hárítja el magáról, de ellenfeleit teszi meg a valós veszély forrásának. Ahogyan Pál az üldözőit az igazi evangélium ellenségeinek bélyegezte egykor az őt ért jogtalan támadások miatt, úgy most Maximilla visszahajlítja a rá szegezett fegyvert az üldözőkre: az őbenne és őáltala prófétáló szó, lélek és erő, míg a benne kételkedők azok, akik az evangélium „ellenfelei”. Üldözőkből így válnak üldözöttek.

³⁷¹ MADER: *Montanistische Orakel*, 153kk.; TREVETT: *Montanism*, 156.

Maximilla következő *logion*ja, amelyet Epiphanosz forrása idézett, a beteljesületlen, és így hamisnak tartott prófécia iskolapéldájának tekinthető az egyházi író szerint:

ἔμετ' ἐμὲ προφήτης οὐκέτι ἔσται,
ἀλλὰ συντέλεια'
(*ap. Pan.* 48.2.4)

„Utánam nem lesz több próféta,
csak a beteljesedés.”
(*ap. Pan.* 48.2.4)

A montanistaellenes forrás nem habozott rámutatni arra, hogy a próféta kijelentése – bárhogy értsük is – mindenképpen hamisnak mondható. Ha Maximilla azt mondta, „utánam nem lesz több próféta, ezzel tagadja, hogy halála után követői bírnák a prófécia kegyelmi ajándékát (*ap. Pan.* 48.2.9). Másfelől, nagyobb támadási felületnek enged a „beteljesedés” meghirdetése, főleg annak tudatában, hogy halála óta úgy tűnik, a világ forgása nem állt meg: „a vég azóta sem jött el, oly sok császár és annyi idő múltán!” (*ap. Pan.* 48.2.6). A próféta beteljesületlen jóslásai háborúkról és lázadásokról már az Ismeretlen számára is remekbe szabott vádiratot szolgáltatottak: „És hogy nem lett nyilvánvalóvá már, hogy ez is hazugság? Több mint tizenhárom év telt el azóta, hogy meghalt ez a nő, és sem részleges, sem általános háború nem volt a világon...” (*ap. HE* 5.16.19).³⁷² A régi deuteronomista kritérium, amely a próféta megnyilatkozás igazságát annak bekövetkeztétől tette függővé (5Móz 18,22), így cserben hagyta a montanistákat – állították az ellenfelek.

Jensen szerint a *logion* igazságát kétféleképpen bizonyíthatjuk. Egyrészt gondolhatunk arra, hogy Maximilla valójában azt jövendölte meg, hogy halála után a mozgalmon belül nem lesz prominens próféta szereplő – amely Jensen szerint be is teljesedett. Másrészt, azt is mérlegelnünk kell, hogy a μετ' ἐμὲ (utánam) részt a montanistaellenes források emelték a próféciaiba, így akarva hitelteleníteni a mozgalmat.³⁷³ Mindkét megoldási javaslat helytelennek tűnik. Egyfelől nincs bizonyítékunk rá, hogy a rövid *logion* korrumpált formában állna előttünk, így hiba lenne olyat varrni az „orthodox” névtelen nyakába, ami pusztán spekulációkra támaszkodva feltételezhető. Másfelől, az alapítók halála után tudjuk jól, hogy mások léptek helyükbe, sőt, a harmadik század második felében prominens próféták is feltűnnek a színen, bár a hereziológusok bevett szokás szerint polémiájuk java részét az eszményesített origókra zúdították. Ha tehát Maximilla szavai épen maradvá állnak előttünk, miben kereshető *Sitz im Leben*-jük?

³⁷² TABBERNEE: *Fake Prophecy*, 100–101.

³⁷³ JENSEN: *Gottes selbstbewusste Töchter*, 157.

A συντέλεια említése eszkatológiai kontextust sejtet a megszólalás mögött. „Úgy tűnik, Maximilla valamiféle eszkatológiai menetrendet készített”, vallja Trevett.³⁷⁴ A LXX óta a kifejezés bevett *terminus technicus*-ként szolgált az utolsó idők végpontját leírandó. A Máté evangéliuma apokaliptikus beszédeinek visszatérő szavai között szerepel (13,39-40.49; 24,3; 28,20), de a későbbi újszövetségi írások (Zsid 9,26) és második századi írók is használják az üdvtörténet és a jelenlegi világek végeinek leírására (pl. Tatianosz, *Or.* 6.1.; Hermász, *Sim.* 9.12.3.).³⁷⁵ Máté Jézusa szerint a συντέλεια csupán a betetőzése azoknak a nyomorúságoknak, amelyeknek „meg kell lennie”: háborúk, természeti katasztrófák, hamis próféták megtévesztő tevékenysége és az evangélium minden nép közötti hirdetése mind előzményei a végnek (24,4-14). Valószínű, hogy Maximilla háborúkról és lázadásokról szóló próféciai, amelyek pillanatnyi beteljesületlenségét az Ismeretlen a prófétanő szemére vetette, ezeket a jézusi előjeleket tárta újfent a hallgatói elé. Ugyanakkor a szóban forgó *logion*-ban nem pusztán általánosságban szerepel a végről szóló diskurzus, hanem kifejezetten Maximilla szolgálatával áll összefüggésben. Mader szerint ismét Pál önértelmezése felé kell fordítani a figyelmünket, ha meg akarjuk érteni, miben is áll a kettő közötti kapcsolat.³⁷⁶ Az apostol ún. „korai eszkatológiáját” teljességgel átjárja az a meggyőződés, hogy Krisztus visszatérése a küszöbön áll. „A hátralevő idő rövidre szabott” vagy egyenesen „sürget”, mondja a híveinek (1Kor 7,29; Róm 13,11; vö. Fil 4,5), ez pedig számára azt a reményt is jelenti, hogy a hamarosan bekövetkező elragadtatás még az ő életében meg fog történni (1Thessz 4,17). Saját missziójának, igehirdetésének és apostoli küldetésének értékelése pedig szervesen kapcsolódik ehhez a meggyőződéshez, hiszen a pogányok közötti munkáját az üdvtörténet betetőzése előtti utolsó mozzanatnak látja. Nehéz másképpen olvasni a Róm 9-11 fejezeteit, amelyben az Istentől kapott μυστήριον-ról, a megváltás „menetrendjéről” értekezve kifejti: Izrael pillanatnyi megkeményedése szorosan összefügg saját evangelizációs munkájával, amely ha sikerre jut, és a pogányok teljes számban bejutnak az üdvösségbe, a messiási korszak kezdetét veszi (Róm 11,25). Cullmann szavaival: Pálnál „nyilvánvaló a missziói prédikációnak üdvtörténetileg döntő értelme, mert ez a végidők jele. Pál ezt a jelent elsősorban úgy tekinti, mint az ő tulajdon apostoli elkötelezettségét, hogy a megváltás tervének eszközévé kell lennie”.³⁷⁷ Bizonyosat nem

³⁷⁴ TREVETT, Christine: Eschatological Timetabling and the Montanist Prophet Maximilla, in LIVINGSTONE.: *StPatr* 31, Leuven, Peeters, 1997, 218–224.; Uő.: *Montanism*, 101.

³⁷⁵ Vö. συντέλεια, in LAMPE, G. W. H (ed.): *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1961, 1340–1341.

³⁷⁶ MADER: *Montanistische Orakel*, 168kk.

³⁷⁷ CULLMANN, Oscar: *Krisztus és az idő. Az őskeresztény idő- és történelemszemlélet*, ford. HUSZTI Kálmán, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, *HF* 22, 2000, 154.; Ugyanígy MUNCK, Johannes: *Paul and the Salvation of Mankind*, Richmond, John Knox Press, 1959, 39–41.; CONZELMANN, Hans: *An Outline of the Theology of the*

állíthatunk, de ahogyan az az előző (és az ezt követő) *logion* vizsgálatából is kiderül, a prófétanő előszeretettel használta az apostoli motívumokat saját prófétai működésének leírására. Nem lenne meglepő, hogy a korban egyébiránt széles körben elterjedt végváradalmak kórusába maga is becsatlakozva, saját szolgálatát Pállal összhangban a *συντέλεια* egyik előmozdítójának és eszközünek tarthatta.

Úgy tűnik, hogy a montanistaellenes íróknak minden tekintetben nehéz volt megfelelni. Epiphániosz névtelenje parádés módon vágja meg a próféták megszólalásait, hogy mindenképpen bizonyítsa tévedésüket. Maximilla soron következő szavait így idézi:

ἔμοῦ μὴ ἀκούσητε,
ἀλλὰ Χριστοῦ ἀκούσατε ἄ
(*ap. Pan.* 48.12.4)

„Ne rám hallgassatok,
hanem Krisztust hallgassátok!”
(*ap. Pan.* 48.12.4)

Ha korábban azzal akadt problémája az egyházi íróknak, hogy Montanosz egyes szám első személyben mondott próféciáiban isteni rangra emelte magát és felfuvalkodott (*Pan.* 48.11.1,9kk), most éppen azt kéri számon Maximillán, hogy teljességgel eltereli magáról a hallgatóság figyelmét. Krisztus megígérte, hogy aki az övéit hallgatja, őt magát hallgatja (Lk 10,16), Pál pedig nem restellte saját követésére buzdítani a gyülekezeteket (1Kor 11,1, vö. *Pan.* 48.12.5). Viszont az ördögök is tudnak kényszer alatt igazat szólni (vö. ApCsel 16,16-17; Mk 1,24), állítja ismeretlen forrásunk, így a Maximillában működő hamis szellem is gond nélkül vallhatta, hogy a montanistákon keresztül nem Krisztus nyilatkozik meg (*Pan.* 48.12.6-8). Akárhogy is: az igaz próféta sohasem tiltaná meg a híveknek, hogy figyeljenek rá, hiszen üzenetének forrása a Lélek lenne (*Pan.* 48.12.9-14).

Persze tudjuk jól, hogy a felszólítás pusztán az igazi üzenet prologusaként szolgált. Ahogyan Aune kimutatta, az ún. „proklamációs formulák” egyik példája ez, amelyben a prófétai ágens a kapott üzenet tolmácsolása előtt felhívja hallgatósága figyelmét az elmondandó beszéd fontosságára.³⁷⁸ Az újszövetségi és óegyházi prófétai iratok gyakorta használják a formulát a Lélek vagy a feltámadott Krisztus üzenetének felvezetésére, de a szinoptikusok Jézusának szájából is elhangzik a példázatmagyarázatok és eszkatológiai diskurzusok kontextusában.³⁷⁹ A leggyakrabban a Látó János él a *Weckruf*-formulával, aki a Lélek tolmácsaként parainetikus

New Testament, transl. BOWDEN, John, London, SCM Press, 1969, 256–257.; LAST, Richard: What Purpose Did Paul Understand His Mission to Serve?, *HTR* 104 (2011/3), 299–324.

³⁷⁸ AUNE: *Prophecy*, 331.

³⁷⁹ Például Hermász, *Vis.* 3.9.1; *Mand.* 12.6.3; *Salamon ódái* 8.8; Mt 11,15; 13,9.43; 24,15; Mk 4,26; 7,16; 13,14.18.

prófétai üzeneteket nyomatékosított az imperatívuszokkal.³⁸⁰ Maximilla tehát ebben az elterjedt profétai beszédmódban formálhatta meg az ismeretlen író által nem idézett üzenetét. Mader viszont ismét figyelmünkbe ajánl egy páli párhuzamot, mégpedig az 1Kor 7,10-et, ahol Pál a következőképpen vezeti fel az asszony elválásának tilalmát: „παρραγγέλλω, οὐκ ἐγὼ ἄλλὰ ὁ κύριος,” („nem én parancsolom, hanem az Úr”).³⁸¹ Maximilla és Pál ugyanabban az antitetikus beszédmódban (οὐκ ἐγὼ ἄλλὰ – ἐμοῦ μὴ... ἄλλὰ) vezetik fel erkölcsi töltetű mondandójukat. A párhuzam annál is inkább figyelemre méltó, hogy a formula utáni páli parancs – „az asszony ne váljon el a férjétől” – ugyan visszavezethető a szinoptikusok által is használt hagyományra (Mt 5,32; 19,9; Mk 10,11-12; Lk 16,18), azonban ezeken a helyeken a zsidó jogviszonyhoz igazodva a férfiakat óvja a jézusi *logion* attól, hogy elbocsássák feleségüket, míg az apostol a görög-római joggyakorlathoz igazodva a nőnek tiltja meg a válás kezdeményezését.³⁸² Bár elképzelhető, hogy Pál számára rendelkezésre állt a szinoptikusok által is használt Q-forrás a húsvét előtti Jézus szavaival, s ezt a helyi szituációra szabva alkalmazta Korinthusban,³⁸³ Boring szerint az apostol itt egy profétai kijelentésre hivatkozik, amelyet a Feltámadott neki vagy egy helyi profétának adott.³⁸⁴ Ha ismerte is a Jézus-*logia* gyűjteményt, ennek nem sok jelét adta írásaiban, ellenben számos alkalommal „az Úr szavaira” utalva parafrázálta a Feltámadott üzeneteit (pl. 1Kor 9,14; 11,23-26; 14,37; 1Thessz 4,15-17). Összegezve, az 1Kor 7,10-ben az erkölcsi iránymutatást – amely valószínűleg profétai üzenet lehetett – antitetikus módon vezette be, azaz a saját személyéről és így tekintélyéről Krisztus személyére és tekintélyére hívta fel a hallgatóság figyelmét. Maximilla maga is ezt a módszert használhatta a számunkra ismeretlen profécia legitimálására. Természetesen ennek a proklamációs technikának az alkalmazásával a profétanő egyszerre vonult ki és maradt mégis a reflektorfényben, hiszen azzal, hogy saját személyéről a transzcendens üzenet forrására terelte a megszólítottak tekintetét, az üzenet hiteles tolmácsolójaként is legitimálta magát.

Maximilla legterjedelmesebb ránk maradt *logionja* a következőképp szerepel Epiphániosz forrásában:

³⁸⁰ „Ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις.” – Jel 2,7.11.17.29.; 3,6.13.22; A 13,9-ben egy látomást vezet be a formulával: Εἴ τις ἔχει οὖς ἀκουσάτω. Lásd ENROTH, Anne-Mart: *The Hearing Formula in the Book of Revelation*, NTS 36 (1990/4), 598–608.; SCHÜSSLER-FIORENZA: *Revelation*, 104–105.

³⁸¹ MADER: *Montanistische Orakel*, 183.

³⁸² Lásd MURPHY-O'CONNOR, Jerome: *The Divorced Woman in 1 Cor 7:10-11*, JBL 100 (1981/4), 601–606.

³⁸³ TUCKETT, C. M.: *1 Corinthians and Q*, JBL 102 (1983/4), 607–619.; Ugyanígy COLLINS, Raymond F.: *First Corinthians*, Collegeville, The Liturgical Press, *Sacra Pagina Series 7*, 1999, 269.; CSERHÁTI Sándor: *Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt első levele. Fordítás és magyarázat*, Budapest, Luther Kiadó, 2008, 308.

³⁸⁴ BORING: *The Continuing Voice of Jesus*, 113.

ἄπεστειλέ με κύριος τούτου τοῦ
πόνου καὶ τῆς συνθήκης καὶ τῆς
ἐπαγγελίας αἰρετιστὴν μηνυτὴν
ἐρμηνευτὴν, ἠναγκασμένον, θέλοντα
καὶ μὴ θέλοντα, γνωθεῖν γνῶσιν θεοῦ
(*ap. Pan. 48.13.1*)

„Azért küldött engem az Úr, hogy ennek a
fáradozásnak, szövetségnek és ígéretnek a
választója, felfedője és értelmezője legyek;
és ily módon akár akarom, akár nem, arra
vagyok kényszerítve, hogy elsajátítsam az
Istenről szóló tudást.”*
(*ap. Pan. 48.13.1*)

A montanistaellenes a prófétanő szavaiból főként a θέλοντα καὶ μὴ θέλοντα mondatrészen ütközik meg, amely számára teljességgel szembemegy Krisztus és a hívő ember szabadságának koncepciójával. „A mi Urunk nem akaratlanul jött a világra, és nem kényszerből küldte Őt az Atya” (*ap. Pan. 48.13.3*), ahogyan az ember sem kényszerűségből tér hozzá, hanem önszántából engedelmessé a szelíd hívásnak (48.13.4-5). Azzal, hogy Maximilla saját bevallása szerint nem szabad akaratából lépett az Isten ismeretének útjára, már el is árulta hazugságát (48.13.6-7).

Az egyetlen *logion*ba sűrített megnyilvánulások izgalmas ablakokat nyitnak arra, miként látta Maximilla saját prófétai működését. Legelőször is az válik világossá, hogy a prófétanő közvetlen krisztusi felhatalmazással végezte szolgálatát. Az „ἄπεστειλέ με κύριος” megjelölés már a LXX fordításában is a direkt isteni küldés tudatos megvallása volt: Mózes (4Móz 16,28), Ézsaiás (48,16), Jeremiás (32,17; 33,12), általánosabb értelemben pedig Saul (1Sám 15,20) is ugyanezekkel a szavakkal legitimálta szavait és tetteit. Pál apostol ismét tipikus előképként tűnik fel előttünk, aki a pogánykeresztyének felé végzett szolgálatát minden, az apostoltársai vagy a keresztyén közösségek felől érkező külső kétkedés, illetve vád ellenében meggyőződéseként Krisztus megbízatásából végezte.³⁸⁵ Apostolsága, küldött-volta hangsúlyozása ilyen módon mindig apologetikus jellegű, azaz legitimációs kísérlet arra, hogy a vádló hangokat elnémítsa. Az 1Kor 1,17-ben a Maximilla megszólalásához hasonló módon fejezi ki küldetését: ἀπέστειλέν με Χριστὸς ... εὐαγγελίζεσθαι („azért küldött engem Krisztus, hogy az evangéliumot hirdessem”). A prófétanő szónálasztása mögött tehát erősen páli visszhang sejlik fel előttünk.³⁸⁶ Ahogyan az apostolnak egykor a Feltámadottól való kiküldésére kellett mutatni annak érdekében, hogy személyét és szolgálatát igazolja az ellenfelekkel szemben, Maximilla ugyancsak a κύριος-ra mutatott prófétai működése

* Köszönöm Kendeffy Gábornak a fordítás pontosítását.

³⁸⁵ BECKER, Jürgen: *Paul. Apostle to the Gentiles*, transl. DEAN, O. C., Louisville, Westminster/John Knox Press, 1989, 69–82.

³⁸⁶ MADER: *Montanistische Orakel*, 171.

legitimációjáért. Ennek a kiküldetésnek és szolgálatnak azonban konkrét tartalma és célja is van.

A prófétaóra szabott feladat-megjelölések megértését némiképp nehezíti a *logion* trikólon-szerkezete, vagyis a három tagmondat (a *kólon*) úgy kerül egymás mellé a mondatban, hogy az egyes részek egymást kiegészítve és értelmüket erősítve jelennek meg.³⁸⁷ Maximilla ennek értelmében először „ennek a fáradozásnak a választója” (αἰρετιστῆς τούτου τοῦ πόνου), másodsor „a szövetség felfedője” (μηνυτῆς τῆς συνθήκης), harmadszor pedig „az ígéret értelmezője” (ἐρμηνευτῆς τῆς ἐπαγγελίας).³⁸⁸ Ugyanakkor a trikólon értelmében ezek a funkciók nem választhatók élesen külön egymástól, azaz Maximilla lehet nem pusztán követője, de felfedője vagy értelmezője is a fáradozásnak, stb. Most mégis az eredeti szerkezet szerinti értelemben nézzük meg közelebbről a megjelöléseket.

A *πόνοσ* (fáradozás) szó használata leelőször a Jelenések könyvének gondolatvilágát idézheti elénk. A látó János a 16,10-11-ben ezzel a szóval írja le az istentelenek földi szenvedését, a 21,4-ben pedig a mennyei Jeruzsálem idilli állapotát szemlélteti vele, ahol már ez a fájdalom megszűnik (*πόνοσ οὐκ ἔσται*, 21,4). A kevés számú újszövetségi előfordulással szemben a LXX-ben a szó sokkal gyakrabban tűnik fel, közelebbről Ézsaiás és Jeremiás próféciáinak válik egyik visszatérő fogalmává. Míg előbbinél a titokzatos „szenedő szolga” alakjának megfestésében (49,4; 53,4.11) és – a látó Jánoshoz hasonlóan – az eljövendő boldog Jeruzsálem leírásánál kerül elő a fogalom (65,14.22; 66,7), az utóbbinál főként a Júdat ért csapások (5,3; 6,7; 14,18) és az ezekre emocionálisan és egzisztenciálisan reagáló próféta önértelmezésének szövegeiben szerepel (20,18; 45,3 [LXX 51,33]; vö. Hab 1,3). A *πόνοσ* jeremiási előfordulásai azért is külön figyelemre méltók, mivel a közvetlen szerencsétlenség és a próféta szerepvállalás egymással szorosan összetartozó kapcsolatát adják elénk. Ahogyan azt Brueggemann is kiemeli: a próféta nem egyszerűen regisztrálja a népet ért szerencsétlenséget, hogy aztán korholó módon leszidja a hallgatóságát az engedetlenség miatt, hanem egyé válik sorstársaival, és a lamentáció, a gyász dalaival Isten sírását is megtestesíti.³⁸⁹ A próféta nem tud rezignált módon próféta lenni, egyfelől ő maga is részese az őt körülvevő sikolyoknak és fájdalomnak, másrészt az isteni pátoz átérzőjeként küldetésének sarokpontjává lesz a szenvedés interiorizálása. Az Újszövetségben újfent Pál áll előttünk hasonló alakként, aki nem

³⁸⁷ JENEI Teréz: Trikólon, in ADAMIK Tamás (főszerk.): *Retorikai lexikon*, Pozsony, Kalligram, 2010, 1234–1235.

³⁸⁸ MADER: *Montanistische Orakel*, 170.

³⁸⁹ BRUEGGEMANN, Walter: *The Prophetic Imagination. 40th Anniversary Edition*, Minneapolis, Fortress Press, 2018, 39–57.; Uő.: *Az Ószövetség teológiája*, 757–759.

fukarkodott az őt ért nyomorúságokat közre adni, olyannyira, hogy a szenvedést (legtöbbször a $\theta\lambda\iota\psi\iota\varsigma$ kifejezéssel) már egészen korán apostoli szolgálata egyik központi jellemzőjeként határozta meg.³⁹⁰ Mader úgy véli, hogy a Fil 1,22-25 szakaszban megörökített dilemma közelebb vihet bennünket ahhoz, hogy megértsük, milyen párhuzam állhat az apostol és Maximilla önértelmezése között.³⁹¹ Az éppen fogságban (újabb $\theta\lambda\iota\psi\iota\varsigma$!) lévő apostol a Krisztussal való mihamarabbi találkozás és a filippiekért az életben maradás között mérlegel, majd ki is mondja: „mit válasszak ($\tau\acute{\iota}$ αἰρήσομαι), nem tudom” (1,22). Pál szerint halála ugyan számára bőséges nyereség lenne, viszont a filippi gyülekezet szükségére nézve az életben maradás és szolgálata folytatása – minden nehézség ellenére – gyümölcsözőbb választásnak tűnhet. Ugyanazon szó főnévi és igei használata (αἰρήσομαι – αἰρετιστής) talán több, mint véletlen ebben az összefüggésben. Hogy pontosan mely fáradozások és megpróbáltatások választására gondolt Maximilla (τούτου τοῦ πόνου), csak találgatásaink lehetnek. Kora – mint bármely más – nem volt híjával politikai instabilitásoknak, természeti katasztrófáknak, de a közvetlen környezete fentebb ismertetett gazdasági hátrányosságai is szóba jöhetnek. Ugyancsak gondolhatunk azokra az apokaliptikus színezetű kataklizmákra, amelyeket az Ismeretlen neki tulajdonított (HE 5.16.18) és a próféta valószínűleg a συντέλεια prelűdjeiként harangozta be őket. Valószínűnek tartom, hogy itt inkább az öndefiníció szintjén kell látnunk a fáradozásra való igent mondást. Maximilla – csakúgy, mint Jeremiás vagy Pál – nem futott el a megpróbáltatások elől. Amikor szolgálatát exorcizmussal akarták kifizetni az „orthodox” püspökök (HE 5.16.16-17), az erő, a szellem és a szó erejével válaszolt (ap. HE 5.16.17). A kapott sebeket az apostollal együtt pedig beépítette saját prófétai önértelmezésébe, így a fáradozása tudatos igenlését – sok más prófétával együtt³⁹² – munkaköri leírása integráns részének tartotta.

A szövetség felfedője (μηνυτής της συνθήκης) önmeghatározás visszavezet bennünket Montanosz fentebb elemzett lant-*logion*jához (ap. Pan. 48.4.1), amelyben Istent az ember szívének megváltoztatójaként említette. Amint azt leszögeztük, az eksztatikus prófécia

³⁹⁰ Lásd 2Kor 1,8; 6,4; 7,5-6; Fil 4,14; Róm 5,3; 1Thessz 2,9; SUMNEY, Jerry L.: Paul's 'Weakness': An Integral Part of His Conception of Apostleship, *JSNT* 52 (1993), 71–91.

³⁹¹ MADER: *Montanistische Orakel*, 172–173.

³⁹² Kókai Nagy jegyzi meg, hogy az igaz prófécia kritériumához az Újszövetségben hozzátartozott a szenvedés: „A külső vizsgálathoz és a beteljesedés kritériumához csatlakozik még egy, a szenvedés kritériuma: vajon képes-e szenvedni is kijelentése igazságáért az adott személy. Ha igen, akkor nyilván Isten üzenetét közvetítette, hiszen csak ezért érdemes még akár a szenvedést is felvállalni.” – KÓKAI NAGY Viktor: Próféták az Újszövetségben, *CD* 12 (2016/1), 29–44, 38.; Ugyanígy Vangemeren az ószövetségi prófétákról – VANGEMEREN, Willem A.: Prophets, the Freedom of God, and Hermeneutics, *WTJ* 52 (1990/1), 79–99, 87.

hellenista zsidó értelmezések szerinti felfogása Montanoszban azt a meggyőződést erősítette meg, hogy a Paraklétosz új korában, a jóeli ígélet beteljesülésének megfelelően, Isten *közvetlenül* szólítja meg övéit. A „szövetség felfedője” öndefinícióval Maximilla valószínűleg hasonló módon értelmezte szolgálatát és prófétálását. Azzal viszont, hogy explicite említi a συνθήκη kifejezést, ismét a páli frazeológiához közelít. Az apostol a 2Kor 3,1-14-ben önmagát az új szövetség szolgájának (διάκονος καινῆς διαθήκης) nevezi, aki a Lélek megelevenítő erejével végzi munkáját, egy másik helyen pedig ígehirdetését kifejezetten a Lélek erejében kimondottként értékeli (1Kor 2,4). Egyértelmű, hogy az apostol a régi prófétáknak adott isteni ígéletet az új szövetségről, amely által Isten és népe között közvetlen kapcsolat bontakozik ki, a saját idejében és szolgálatában látta megvalósulni. A montanisták nem kevésbé. Kinzig több írásában is meggyőzően érvel amellett, hogy a „rég” és „új” szövetségről szóló második századi keresztyén diskurzusok javarészt retrospektív szemlélettel tárgyalták az üdvtörténet kérdését. Eszerint az új szövetség nyilvánvaló módon a régi betetőzése volt, amelynek csúcspontján Krisztus feltámadása és az apostolok által alapított egyház állt. A montanisták sajátos szövetség-értelmezése, állítja Kinzig, merőben szembement a fősodorról, hiszen szerintük Isten üdvterve továbbra is progresszíven halad előre, amely az egyházi tanítást és gyakorlatot is merőben érinti: a Paraklétosz kortárs kijelentései minden korábbi betetőznek.³⁹³ Maximilla a szövetség „felfedőjeként” úgy tekintett magára, mint aki az Isten és kortárs népe közötti szövetségi viszony ágenseként ezekben a συντέλεια előtti intenzív időkben az eddig homályban hagyott titkokat teszi nyilvánvalóvá azoknak, akiknek van füle a hallásra. Mindebben ismét az apostol örökségét vitte tovább, aki kendőzetlenül beszélt arról, hogy a Lélek által μυστήριον-ok sokasága vált elérhetővé számára.³⁹⁴ Pál és Maximilla egyaránt a bepillantás kiváltságos megajándékozottjaiként tekintettek magukra, akik a *Heilsgeschichte* aktuális rezdüléseit és értelmét nem másodkézből, hanem egyenesen annak Szerzőjétől jövő kijelentések által fedték fel.

³⁹³ KINZIG, Wolfram: *Novitas Christiana. Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, 201–375.; Uő.: *The Idea of Progress in the Early Church until the Age of Constantine*, in LIVINGSTONE, Elizabeth (ed.): *StPatr* 24, Leuven, Peeters, 1993, 119–134.; Uő.: *Progress*, in DI BERARDINO, Angelo (ed.): *Encyclopaedia of Ancient Christianity*, Volume 3, Downers Grove, InterVarsity Press, 2014, 316–318.

³⁹⁴ Lásd 1Kor 2,1.7; 4,1; 13,2; 14,2 (a glosszoláira vonatkoztatva!); 15,51; Róm 11,25; 16,25; A deuteró-páli levelek szintén átveszik a μυστήριον-nyelvezetet: Ef 1,9; 3,3–4.9; Kol 1,26k; 2.2; 4,3; 2Thessz 2,7; 1Tim 3,9.16; Ehhez lásd GLADD, Benjamin L.: *Revealing the Mysterion. The Use of Mystery in Daniel and Second Temple Judaism with Its Bearing on First Corinthians*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, *BZNW* 160, 2008, 108–262.

A trikólon harmadik része értelmében Maximilla az „ígéret értelmezőjeként” (ἐρμηνευτής τῆς ἐπαγγελίας) mutatkozik be. Felmerül a kérdés, hogy pontosan melyik ígéretekre kell itt gondolnunk. Trevett szerint a prófétanő az újszövetségi apokaliptikusok, közelebről a 2Péter új égre és új földre vonatkozó ígéréteit (3,4.13) elevenítette fel a kortársak számára.³⁹⁵ A kortárs írók közül többen is emlékeztetik olvasóikat a küszöbön álló végre és az eljövendő dicsőségre, miközben ennek anticipálását a keresztyén életfolytatás megjobbításával hozzák összefüggésbe.³⁹⁶ Bár nem zárható ki, hogy ezek az apokaliptikus ígéretek is Maximilla emlékezetében lehettek, a szóban forgó „ígéret értelmezője” megjelölés a trikólon szerkezet logikája szerint szorosan kötődik a mellette szereplő részekhez. Mader szerint így a prófétanő „szövetség felfedője” és az „ígéret értelmezője” önmeghatározások szorosan együtt értendők.³⁹⁷ Az ἐπαγγελία újszövetségi előfordulásainak döntő többsége megint csak Pálhoz köthető, különösen azon beszédeihez, amelyekben egyes ószövetségi alakoknak adott ígéretek beteljesedését a Krisztus megváltásában egyaránt részesülő nem-zsidókra is érvényesnek tartotta. A Róm 4,13-14.16.20; 9,4.8-9-ben és a Gal 3,14.16-17.21.29-ben az Ábrahámnak adott ígéretet kiterjeszti hallgatóságára, ezzel pedig azt mondja ki, hogy ők is ugyanúgy részesei lettek az Isten és népe közötti szövetségnek (διαθήκη, Gal 3,17). Boring szerint ezt az inkluzív egzegézist Pál korántsem az emberi logika következtéseire támaszkodva, hanem a Lélek eszkatológiai ajándékának gyakorlásával végezte: „Kétségtelen, hogy Pál a saját interpretációját a Lélek adományának tartotta. Az Úr, aki a Lélek, ruházta fel Pált azzal a szabadsággal, hogy már az Ószövetségben is felfedezze a keresztyén események kijelentéseit, amelyek a zsidók előtt éppen azért maradnak eltakarva, mivel 'az Úr, aki a Lélek' számukra nem elérhető”.³⁹⁸ A régi szövegek ígéreteinek ihletett prófétai magyarázata tehát szorosan kötődik a Lélek munkájához. Ezt támasztja alá a Gal 3,14 is, ahol az Ábrahámnak adott ígéretet egyenesen a „Lélek ígéreteként” (ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος) említi. A Lélek, aki hatalmas erővel munkálkodik a galaták között (Gal 3,5) nyitja meg az Izraelnek szóló ígéretek azok számára, akik részesei lettek a szövetségnek. Ha pedig ez a szövetség és ígérétei folyamatos módon beteljesülőben vannak, úgy újra és újra szükség van arra, hogy a Lélek munkatársai ezeket hűen interpretálják a keresztyén közösségben. Maximilla a szövetség felfedőjeként a szövetségben még mindezidáig megfejtetlen ígéretek értelmezőjeként is tekintett magára.

³⁹⁵ TREVETT: *Montanism*, 165.

³⁹⁶ Többek között 1Kel 26.1; 27.1; 34.7; 35.1-4; 2Kel 5.5; 10.3k; 11.6k; 15.4; Hermász, *Vis.* 1.3.4; 2.2.6; 3.2.1; *Sim.* 1.7.

³⁹⁷ MADER: *Montanistische Orakel*, 175.

³⁹⁸ BORING: *The Continuing Voice of Jesus*, 144–145.

Jézusnak sok mondanivalója volt még, amelyet azonban az eljövendő Paraklétoszra bízott (Jn 16,12-13), ezek között pedig sok olyan ígélet is, amelyeknek beteljesületlen volta értelmezés után kiáltott (vö. 2Pt 3,4.8.13). Tertullianus látta, hogy a mozgalomban működő Paraklétosz a szószerzői által immár tisztán és minden félreértéstől mentesen magyarázza az írásokat.³⁹⁹ Az ígélet értelmezője megjelöléssel Maximilla ezt a hermeneutikai szerepét emelte ki. Egy rövid megjegyzés erejéig érdemes arra is kitérni, hogy a páli szóhasználatban a prófétanő által használt ἔρμηνευτής igei változata éppen a nyelveken szólásról szóló 1Kor 14-ben kerül elő. Ahogy korábban utaltunk rá, az apostol kritériumként megszabta, hogy a glosszolitikus beszéd csakis akkor válik építő erejű próféciává a közösségben, ha valaki meg is magyarázza azt (διερμηνεύω és változataival – 14,5.13.26-28). Maximilla öndefiníciójában talán ez a páli kritérium is szerepel: „Elképzelhető, hogy Maximilla glosszolitikus beszédmódban kitörve kapta meg a Lelket, amelyet azután érthető nyelven kommunikált”.⁴⁰⁰ Ez esetben eksztatikus próféciájának saját maga lehetett interpretálója.

A trikólon után a *logion* utolsó részében a prófétanő arról tesz tanúbizonyságot, hogy az Istenről szóló tudás megszerzésére van kényszerítve. Ahogy láthattuk, az őt idéző egyházi író szerint ez a kényszerűség minden igaz teológiai megállapítással szembehelyezkedik. Az Ószövetség nagy prófétáinak kijelentései úgy tűnik, cáfolják ezt az elhamarkodott ítéletet. „Ha az oroszlán ordít, ki ne félne? Ha az én Uram az Úr szól, ki ne prófétálna?” – vallotta meg egykor saját akarata porba hullását Ámós (3,7-8). Jeremiás nem kevésbé fakó színekkel festette meg prófétai kényszerét: „Azt gondoltam: nem törődöm vele, nem szólok többé az ő nevében. De perzselő tűzzé vált szívemben, csontjaimba van rekesztve. Erőlködtem, hogy magamban tartsam, de nincs rajta hatalmam” (Jer 20,9). Vagy egy másik helyen: „Összetört a szívem, reszket minden csontom. Olyan vagyok, mint a részeg, és mint aki bortól lett mámoros, ha az Úrra és szent igéjére gondolok” (Jer 23,9). A próféták archetípusai tehát nagyon is ismerték a kényszer alatti szólás és küldés érzetét. Az, akit megragadott az Isten Igéje és prófétává tette, az elhivatás pillanatától kezdve nem tudott többé nem próféta lenni – „nincs mód nem menni ahova te küldtél” (Babits: *Jónás könyve*). Ez a kényszerérzet (*Gezwungenseins*) az ószövetségi prófécia egyik alapmotívumaként áll tehát előttünk.⁴⁰¹ Ugyanakkor amint azt fentebb láthattuk, a próféta kiszolgáltatottsága és passzivitása a görög-római – főként populáris – elképzelések némelyikében szintén előfordul: a próféta (legtöbbször: prófétanő) csupán befogadója a

³⁹⁹ Lásd fentebb 2.3.1-2; TREVETT: *Montanism*, 165–166.; TABBERNEE: *Fake Prophecy*, 156–157.

⁴⁰⁰ MADER: *Montanistische Orakel*, 176.

⁴⁰¹ Lásd VON RAD: *Az Ószövetség teológiája*, 2.72kk.; HESCHEL, Abraham Joshua: *The Prophets*, New York, HarperCollins, 2001, 145.

transzcendensnek, következésképp akarata, személyisége teljességgel háttérbe szorul a prófécia során, a kérdezők számára így garantált a „vegytiszta” üzenet.⁴⁰² Az Újszövetség „kényszerítettjei” közül Pál emelkedik ki előttünk, aki saját apostoli küldetését korántsem tartotta opcionális önkénteskedésnek: „Mert ha az evangéliumot hirdetem, azzal nincs mit dicsekednem, mivel kényszer nehezedik rám (ἀνάγκη γάρ μοι ἐπίκειται). Jaj nekem ugyanis, ha nem hirdetem az evangéliumot! Mert ha önként teszem ezt, jutalmat kapok, ha pedig nem önként, sáfársággal vagyok megbízva” (1Kor 9,16-17; vö. 2Kor 6,4; 12,10). Ahogyan Sandnes kimutatta, Pál saját kompulzióját az ószövetségi próféták vallomásai alapján adta elő, így akarva akaratlanul is prófétai színben tüntette fel apostoli küldetését a követői előtt.⁴⁰³ Trevett összegzése jól mutatja: „Maximilla, aki behatóan ismerte a páli és más írásoktól származó nyelvet a prófétai vezetésről, párhuzamot állíthatott fel saját és Pál helyzete között. A Próféta ismét a páli ’magaslatra’ tartottak igényt, ahogyan a katolikusok az apostol örökségére”.⁴⁰⁴ A kényszerített Maximilla Isten ismeretének elsajátítására vagy megismerésére hívatott (γνωθεῖν γνωσιν θεοῦ). A γνωσις θεοῦ említése azonban fölöslegesen vezette arra Froehlich-et, hogy Maximillában valamiféle gnosztikus prédikátort láttasson,⁴⁰⁵ hiszen a kifejezés hozzátartozik az Újszövetség szókészletéhez. Mader úgy véli, hogy az 1Kor 2,6-16 állhat legközelebb a prófétanő gondolatvilágához és prófétai küldetéséhez.⁴⁰⁶ Az apostol itt az Isten titkos bölcsességének a megismerését emeli ki, amely csakis a lelki ember (ὁ πνευματικὸς) számára elérhető, ellenben a Lélek hatáskörén kívüli testi/szellemi ember (ψυχικὸς ἄνθρωπος) képtelen ennek megragadására. A montanista önértelmezés fontos kifejezéseinek egyik *locusa* ez a perikópa, így a Maximilla által említett istenismeret is valószínűsíthetően ebben gyökerezik. A prófétanő a Lélek megajándékozottjaként (= pneumatikusként) képes arra, hogy megismerje (γινώσκω, 2,12), sőt, magyarázza is (συγκρίνω, 2,13) azokat a rejtett dolgokat, amelyeket természetük szerint csak a Lélek által szintén átjárt pneumatikusok tudnak befogadni.

⁴⁰² Vö. VAN DER LEEUW, Gerardus: *A vallás fenomenológiája*, 2. rész, *A vallás alanya*, ford. BENDL Júlia et al., Budapest, Osiris, 2001, 199–200.

⁴⁰³ SANDNES, Karl Olav: *Paul – One of the Prophets?. A Contribution to the Apostle's Self-Understanding*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), *WUNT* 43, 1991, 117–130.; McGinn ezzel összefüggésben arra hívja fel a figyelmet, hogy az ApCsel szintén Pált kényszerített vándorprófétaként jeleníti meg, aki maga is gyakran használja a δεῖ („kell”) szót saját küldetése különféle állomásain (pl. ApCsel 19,21; 23,11; 24,19; 25,10; 27,24.26) – MCGINN: *The ‘Montanist’ Oracles*, 129, 9. lj.

⁴⁰⁴ TREVETT: *Montanism*, 164.; Ugyanígy MADER: *Montanistische Orakel*, 177–179.

⁴⁰⁵ FROEHLICH: *Montanism and Gnosis*, 106–107.

⁴⁰⁶ MADER: *Montanistische Orakel*, 179–181.

A prófétaó megnyilvánulásainak szemrevételezése után megállapíthatjuk, hogy Maximilla egészen merész módon határozta meg saját prófétaí szolgálatát. Az őt ért támadások, exorcizmus-kísérletek nyilván közrejátszottak abban, hogy karakán kifejezésekbe öntse küldetésének lényegét. A benne működő isteni hang szó, szellem és erő, amely nem retten meg az ellenséges szándékoktól. Krisztustól való kiküldetése azzal a bizonyossággal ruházta fel, hogy prófétaí működésében a fáradozásai és sérelmei ellenére mégis az Isten és népe közötti szövetség ígéreteinek a felfedője és értelmezője legyen. Montanossal ellentétben Maximilla nem a (hellenista) zsidó, mint inkább a páli teológiai hagyomány követőjeként tűnik fel előttünk. Prófétaí önértelmezése, szolgálata, teológiai látása szorosán az apostol írásait veszi alapul. A prófétaó az eddig homályban hagyott üdvtörténeti titkok leleplezőjeként mutatkozik be, aki közössége számára a Lélek erejében tesz bizonyosságot azokról a dolgokról, amelyek csakis a pneumatikus felhatalmazottsággal bírók számára elfogadható. Meggyőződése szerint Maximilla azért nem tud hallgatni, és azért nem lehet elhallgattatni sem (Ismeretlen, *ap. HE* 5.16.9), mert a belső elhívás és küldetéstudatosság felülírt minden külső hányattatást: akár akarja, akár nem, Isten megismerése nem hagy számára lehetőséget más életprogram választására. A végidők tudata szintén erős motívumként jelenik meg teológiai megszólalásaiban: a συντέλεια, amelynek eljövételét saját prófétaí szolgálatával hozza összefüggésbe, megint csak katalizátor volt számára, hogy a rá bízott üzenetet minél erőteljesebben képviselje. Maximilla *ca.* 179-ben, valószínűleg az alapítópróféták közül utolsóként látta meg azt az Urat, aki saját meggyőződése szerint elküldte őt.

3.1.3.3 Priszkillá prófétaí és teológiai portréja

Montanosz és Maximilla mellett harmadikként találjuk Priszkillát, akinek személyét illetően szintén nem bővelkedünk túl sok információval. A legkorábbi montanistaellenes író, Euszebiosz Ismeretlenje Maximillával ellentétben nem is említi név szerint. Apollóniosz a harmadik század elején arról ír, hogy Priszkillát a montanisták annak ellenére nevezik szűznek (Πρίσκιλλαν παρθένον ἀποκαλοῦντες), hogy korábban házas volt, férjét azonban elhagyta, mihelyst „eltöltötte a szellem” (*ap. HE* 5.18.3). A kor írásos emlékei alapján jól kivehető, hogy a kis-ázsiai keresztyének közül a házasság vagy szüzesség dilemmájában sokan a páli „jobb utat” (1Kor 7,1kk) járva döntöttek a cölibátus mellett. Azok pedig, akiket házastársuk mellett talált már a keresztyén evangélium, gyakran az önmegtartóztatásra, azaz „lelki házasságra” szavaztak, és elkezdtek úgy élni férjükkel/feleségükkel „mintha” nem is lenne (vö. 1Kor 7,29). A kor aszketikus trendjeinek tárgyalására a montanista etika ismertetésekor visszatérek még a következő fejezetben, most elég annyit megállapítani, hogy

Priszkilla valószínűleg azért kaphatta meg a „tiszteletbeli” szűz jelzőt korábbi házassága ellenére, mivel férjétől – akár jogi, akár közös megegyezésen alapuló spirituális értelemben – elváltak útjai.⁴⁰⁷ Egy másik hiteles megjegyzés szerint a prófétanőt szintén abuzálták az orthodox püspökök. Aelius Publius Julius, a thrákiai Debeltosz egyházi vezetője egyik szintén helyi illetékességű püspöktársa, az ankhialoszi Szótász sikertelen kísérletéről számol be, aki – csakúgy, mint Zótikosz és Julianosz Maximilla esetében (Ismeretlen, *ap. HE* 5.16.17) – sikertelenül próbálta exorcizmusnak alávetni Priszkillát. Hogy a fríg Pepuzától eléggé messze eső, a mai Bulgária területén fekvő Ankhilaosz püspöke miért érezte az indíttatást, hogy egy több száz kilométerre fekvő helyszínen tevékenykedő prófétanővel foglalkozzon, nehezen értelmezhető. Bár nem elképzelhetetlen, hogy a thrákiai Szótász maga ment Pepuzába, hogy ott konfrontálódjék a prófétanővel,⁴⁰⁸ nem zárható ki annak lehetősége sem, hogy Priszkilla maga is vándormisszionáriusi feladatokat láthatott el.⁴⁰⁹

Szüzessége és (feltehetőleg) aktív vándorlásán kívül, csupán két *logia* maradt utána, amelyek mindegyikét Tertullianus őrizte meg számunkra. Ezek közül az elsőt a *ca.* 210-ben íródott, *De resurrectione carnis* című művében találjuk:

„Carnes sunt et carnem oderunt”
(*ap. Tertullianus, Res.* 11.2)

„Testiek, mégis gyűlölik a testet.”
(*ap. Tertullianus, Res.* 11.2)

Az antignosztikus értekezés közvetlenül Markión, Apellész, Baszilizész és Valentinosz elképzeléseire adott válasz, akik a karthágói szerint a Krisztus testi valóságát, következésképp pedig az emberi test feltámadásának reményét is tagadják (*Res.* 2.2-4.11). Sziporkázó jelzővel modernkori szaduceusoknak nevezi a tévtanítókat (2.2; vö. *Carn. Chr.* 1.1), akik elhajló nézeteikkel megfosztják az embereket a reménységtől. Tertullianus azután, hogy a testet megvető tanítással szemben a test Isten adta jóságát fejt ki (1.1-10.5), rátér annak az ellentmondásnak a kidomborítására, amely szerint éppen a testet megvető gnosztikusok azok, akik a „test legjobb barátai is; mert nincs senki, aki annyira a test szerint élne, mint azok, akik tagadják a test feltámadását, mivel megvetik annak minden fegyelmét, miközben nem hisznek a büntetésben” (*Res.* 11.1, GRÜLL: Ötven forrás, #1.9). Ebben az összefüggésben említi Priszkillát (az ő szóhasználatában: *Prisca*) próféciaját, amelyet közvetlenül a Paraklétosznak

⁴⁰⁷ Vö. TREVETT, Christine: Gender, Authority and Church History: A Case Study of Montanism, *FT* 6 (1998), 9–24, 17.;

⁴⁰⁸ TABBERNEE: *Fake Prophecy*, 23.

⁴⁰⁹ TREVETT: *Montanism*, 51.; Benko, aki az Epiphanosz (*Pan* 79) által tárgyalt thrákiai kollüridiánusok eredetét visszavezethetőnek véli Priszkillát működésére és a montanizmus helyi változatára, alaptalannak bizonyul – BENKO: *The Virgin Goddess*, 191kk.

tulajdonít.⁴¹⁰ Ahogyan azt Jensen is megjegyzi, a prófétanő kijelentése elsősorban tehát a gnosztikusok erkölcsi deficitjét érinti: a testi feltámadás tagadása (a test gyűlölete) olyan morális és diszciplináris lazaságba torkollik, amelynek nyomán ők maguk is azzá (testivé) lesznek, amit oly annyira megvetnek.⁴¹¹ Bár Trevett Priszkillá megszólalásának szentírási gyökerét a Jelenések könyvében keresi,⁴¹² valószínűbbnek tartom, hogy Tertullianus a σαρκικοί szó fordításaként használta a *carnes* megjelölést, amely Pál szókészletében is előforduló kifejezés. A σαρκικός-t az apostol kétféle értelemben használta: egyrészt, általánosan a testi-materiális létezészt írta le vele (Róm 15,27; 1Kor 9,11), másrészt, átvitt értelemben a földihez, világihoz tartozó, azaz bűnös jelzőjeként említi (Róm 7,14; 1Kor 3,1.3; 2Kor 10,4).⁴¹³ Ez utóbbi jelentéssel összefüggésben állapítja meg Bultmann, hogy Pál számára σαρκικός-nak lenni annyit tesz, mint ragaszkodni ahhoz a bűn alá rekesztett, megváltatlan létmódhoz, amely alapvetően szemben áll a megváltott ember lélekben (Róm 8,9), Krisztusban (Filem 16) vagy hitben (Gal 2,20) való új egzisztenciájával.⁴¹⁴ Ha Priszkillá ebben az értemben használja a kifejezést, akkor szerinte azok a „szabados” gnosztikusok, akik a test gyűlöletével kérkedve beszélnek lelki feljebbvalóságukról, valójában cselekedeteikkel éppen az ellenkezőjéről tanúskodnak: nem a Lélekben élő πνευματικοί ők (vö. 1Kor 2,13-15), hanem nagyon is földhözragadt σαρκικοί. Tehát bizonyos, hogy az eredeti *logion*-t Priszkillá gnosztikusok ellen mondhatta, akikkel talán éppen vándorlása alkalmával találkozott.⁴¹⁵ Ezt használta fel Tertullianus „kora saduceusai” ellen, akik „az Írás megcsonkításával, akár félreértelmezésével és helyettesítve azokat apokrifek titkos tanításával és istenkáromló mesékkel” jutottak el tévtanításaikhoz és erkölcsi hanyagságukhoz (*Res.* 63.6, Grill Tibor ford.). Ezzel szemben:

„most a teljes Szentírás nyílt és világos magyarázata az Új Próféción keresztül, amely a Paraklétoszból árad, eloszlatta a régi idők minden bizonytalanságát, az önkényesen

⁴¹⁰ „De quibus luculenter et paracletus per prophetidem Priscam” („Bölcs beszéd ez, amit a Paraklétosz mond ezekről a személyekről Prisca prófétanő szája által”, Grill Tibor ford.)

⁴¹¹ JENSEN: *Gottes selbstbewusste Töchter*, 161.

⁴¹² Jel 17,16; 19,18.21 – itt azok testeiről van szó, akik a „nagy parázna” és a hamis próféták követőiként halnak meg. Azonban a szövegkörnyezetből kiderül, hogy itt pusztán materiális értelemben szerepel a kifejezés (σάρκες). TREVETT: *Montanism*, 163.

⁴¹³ Vö. σαρκικός, in VARGA: *Újszövetségi görög-magyar szótár*, 857.

⁴¹⁴ BULTMANN: *Az Újszövetség teológiája*, 195.; Ugyanígy STUHLMACHER, Peter: *Az Újszövetség bibliai teológiája*, 1. kötet, *Alapvetés Jézustól Pálig*, ford. KOCZÓ Pál, Budapest, Kálvin Kiadó, 2017, 272–273.

⁴¹⁵ TABBERNEE, William: *Death and Rebirth within North African Montanism*, in JEFFERSON, Lee M. (ed.): *Death and Rebirth in Late Antiquity. Essays in Honor of Robin M. Jensen*, Lanham – Boulder – New York – London, Lexington Books – Fortress Academic, 2022, 13–40, 23–24.; Lásd még LABRIOLLE: *La Crise Montaniste*, 212–216.; JENSEN: *Gottes selbstbewusste Töchter*, 161.; MCGINN: *The ‘Montanist’ Oracles*, 130.; DAVIES: *Tertullian, De resurrectione carnis LXIII*, 93.; TREVETT: *Montanism*, 163.; Pace FROELICH: *Montanism and Gnosis*, 104.

kiválogatott példázatokat. Ha vizet merítesz az Ő forrásaiból, soha nem fogsz más tanítás után szomjazni: semmilyen kérdés utáni vágy nem fog belülről égetni, mert ha a test feltámadását iszod, az mindenkor fel fog frissíteni” (Res. 63.9-10 GRÜLL: Ötven forrás, #1.5)

Priszkillá antignosztikus prófécijája Tertullianus szemében azt bizonyította, hogy a Lélek nem csak a trinitárius oikonómia titkával kapcsolatban igazgatja az egyházat (vö. *Prax.* 2.1; fentebb: 2.3.3), de a feltámadás helyes megértését is elősegíti.

A próféta másik *logionja* a karthágói *De exhortatione castitatis* c. művében maradt ránk. Az értekezést Tertullianus egyik (hit)testvérének (*frater*) írta, aki nemrégiben elvesztette feleségét és az újránházasodáson gondolkodott (1.1). A teológus szerint az elhatározás nem szerencsés, hiszen a digámia – még az első házastárs halála esetén is – szembemegy azzal, amit Isten az érett és felelősségteljes keresztyéneknek szán. Az 1.3-ban felvázolja, hogy háromféle „fokoztatot” különböztethetünk meg a szexualitika terén a megszentelődésben: 1) a születéstől halálig tartó szüzesség a legkiválóbb, 2) az ún. „második születéstől” (*uirginitas a secunda natiuitate*), azaz a keresztségtől számított szüzesség, amikor a férj és a feleség a házasságon belül önkéntesen szakítják meg a házasságot (*in matrimonio purificat ex compacto*) szintén dicsérendő, 3) a monogámia, vagyis az első házastárs halála utáni teljes absztinencia pedig a „kötelező minimum” a keresztyének számára. A sajátos egzegézisben nem szűkölködő érvelések után a 10.1-től kezdődően az apostol iránymutatásait értelmezi.⁴¹⁶ Pál ugyan azt írja elő, hogy a házastársak a szexuális érintkezést csak az imádság idejére szüneteltessék (1Kor 7,5), azonban azt is meghagyta, hogy szüntelenül imádkozzunk (1Thessz 5,17), így mivel minden nap minden percében szükségünk van az imádságra, az apostoli parancs lényegében folytonos, nem pusztán átmeneti önmegtartóztatást (*temporalem purificationem*) ír elő. Isten az Ószövetség prófétái által megparancsolta (*prophetica uox ueteris testamenti*), hogy szentek legyünk, mert ő szent (vö. 3Móz 11,44; 19,2; 20,7), illetve, hogy csakis a feddhetetlenhez lesz hű (vö. Zsolt 18,25-26). Az Úr fegyelmében (*disciplina domini*) tehát ez az alapelv érvényesül: a szentség, a feddhetetlenség, a test vágyainak a megöldöklése (vö. Ef 4,1; Kol 1,10; 1Thessz 2,12), amelyet az apostol is explicite kimond, amikor arról beszél, hogy a test szerinti bölcsesség halálra, míg a lélek szerinti bölcsesség a Krisztusban adott örök életre vezet (vö. Róm 8,6).

⁴¹⁶ Az értekezés egzegézisének részletes vizsgálatához lásd RAMBAUX, Claude: La composition et l'exégèse dans les deux lettres *Ad uxorem*, le *De exhortatione castitatis* et le *De monogamia*, ou La construction de la pensée dans les traités de Tertullien sur le remariage, *REAug* 22 (1976/1-2), 3–28.; BRAUN, René: Tertullien et l'exégèse de *I Cor. 7*, in FONTAINE, Jacques – KANNENGISSER, Charles (eds.): *Épektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Paris, Beauchesne, 1972, 21–28.

Ha mindez nem lenne elég ahhoz, hogy a *frater*-t meggyőzze a megszentelődés fontosságáról, így a szigorú monogámia egyetlen járható útjáról, a „szent prófétanő, Prisca által hirdetett” (*per sanctam prophetidem Priscam ita euangelizatur*) üzenetet is szívére helyezi, amelyben egyértelműen kiderül, hogy a „szent szolga” (*sanctus minister*) mindenkor a szentség szolgálatában tevékenykedik (*sanctimoniam nouerit ministrare*):

‘Purificancia enim concordat’, ait, ‘et uisiones uident, et ponentes faciem deorsum etiam uoces audiunt manifestas, tam salutare quam et occultas.’
(*ap. Tertullianus, Exh. cast. 10.5*)

„A tisztaság ugyanis összhangot eredményez”, mondja, „és látomásokat látnak, fejüket lefelé fordítva még hangokat is tisztán hallanak, amelyek éppoly üdvözítőek, mint amennyire rejtett [értelműek].”
(*ap. Tertullianus, Exh. cast. 10.5*)

A *sanctus minister* említése némelyeket arra a következtetésre vezetett, hogy a Paraklétoz Priszkillá/Prisca próféciáján keresztüli üzenetét kifejezetten a klérusra vonatkozó utasításként értelmezzék.⁴¹⁷ Ugyanakkor a *logion* kontextusa egyértelművé teszi, hogy Tertullianus az ember lelkét nevezi szolgának, amely imádságot ajánl fel Istennek, s mivel ilyen „szent szolgálatot” teljesít, így mindenkor a rossz lelkiismerettől tisztának kell lennie (10.3). A karthágói az erkölcsi követelmények teljesítésében egyébként sem lát különbséget a klérus és a laikus hívek között: minden keresztyén egyben pap is, állapítja meg ugyanebben a műben (7.3), így az apostol egyházi előljárókra szabott intése, miszerint csakis egyszer nőszülhetnek (vö. Tit 1,6; 1Tim 3,2), minden keresztyénre egyetemesen érvényes (7.4). Az embernek tehát, lett légyen a hierarchia tagja vagy sem, tisztán kell tartania a lelkét, hogy azzal Isten szentségéhez méltó módon végezze a szentség szolgálatát.⁴¹⁸ Feltűnő továbbá, hogy Tertullianus közvetlenül az apostol utasítása után idézi az általa szentnek (!) tartott Priszkillá szavait, az *euangelizatur* szóválasztás pedig nem kevésbé meglepő, hiszen így a prófécia kijelentésének ugyanolyan tekintélyt kölcsönöz, mint Pálnak.⁴¹⁹

* Köszönöm Kendeffy Gábornak a fordítás pontosítását.

⁴¹⁷ Így például TREVETT: *Montanism*, 875.; TABBERNEE (*Montanist Oracles Reconsidered*, 325, 336.) külön *logion*-ként is hivatkozik a bevezető formulára, mint amely „kifejezetten a klérushoz” hangozhatott, és amelyet Tertullianus nem *ipissima verba*, csupán összefoglalóan idéz Priszkillától.

⁴¹⁸ A karthágói más helyütt is beszél az emberi *spiritus* Isten előtti áldozatáról: *Apol.* 30.5; *Or.* 12.28; *Marc.* 4.9.9; Lásd ehhez LABRIOLLE: *La crise montaniste*, 80–81.

⁴¹⁹ Ennek ténye Tertullianus későbbi másolójának némelyikét feltehetően erősen zavarta, így egyes kéziratok törölték is a verset. A Codex Agobardinus az egyetlen hely, amely szó szerint idézi a *logion*-t. LABRIOLLE: *La crise montaniste*, 77.

A *logion* alapvetően két nagyobb egységre tagolható. Az első részben a tisztaság hatásáról, a másodikban pedig ennek konkrét megvalósulásáról beszél Priszkillá. A *purificantia*⁴²⁰ összhangot, harmóniát eredményez, amelyet Labriolle szerint úgy kell értenünk, hogy a tisztaság elsősorban az ember lelkében (a „szolgában”) hív létre egy olyan állapotot, amely aztán képessé teszi, felkészíti az Istennel való bensőséges kapcsolatra.⁴²¹ Kérdés azonban, hogy mit értünk *purificantia* alatt e helyen. Mivel Tertullianus a házassági önmegtartóztatás kontextusában idézi a próféta kijelentését, így célszerű lenne arra gondolni, hogy elsősorban erkölcsi, azon belül is szexuális tisztaságot, önmegtartóztatást irányoz elő a prófécia. Ennek alapján azok, akik távol tartják maguktól a testi vágyakat, mintegy előkészítik magukat az Istennel való találkozásra. Tertullianus saját tapasztalatából is igazoltnak látta (*recogitemus enim ipsam conscientiam nostram*), hogy a feleségüktől önként elkülönülő férfiak intenzívebb kóstolót kapnak a lelki dolgokból (*spiritualiter sapit*, 10.2). Priszkillá *purificantia*-intése tehát ezt az általános – és mint láttuk: Szentírásból levezethető, sőt parancsolt – meggyőződést támasztotta alá. Bár nem elképzelhetetlen, hogy a prófécia eredeti *Sitz im Leben*-je sokkal tágabb értelemben szólt az aszkézis jótékony spirituális hatásairól,⁴²² a tény, hogy Priszkillát házasság-ellenes nézőpontjára neveztek a montanisták, arra enged következtetni, hogy a próféta nem tiltakozott volna hevesen az ellen, ahogyan a karthágói felhasználta szavait.

Ahogyan arra Brown is rámutat, az antikvitásban elterjedt nézet volt a szexuális absztinenciára – különösen a szüzességre – úgy tekinteni, mint amely által az emberi test fogékonyabbá válhat az isteni kinyilatkoztatásra.⁴²³ Philón szerint Mózes már jóval azelőtt, hogy felvonult volna a Sínai-hegyre, rájött, hogy a nemi kapcsolat csak gátolja a közeledését Istenhez: erre „már régóta nem gondolt, jóformán azóta, hogy először kezdett el próféta lenni és esett átszellemült állapotba (*προφητεύειν καὶ θεοφορεῖσθαι*), mert azt tartotta: úgy illik, hogy bármikor kész legyen átadni magát a kinyilatkoztatásnak” (*Mos.* 2.69, Bollók János ford.). A rituális szüzesség, mint azt fentebb a Kübelé- és Apollón-kultusz esetében is láthattuk, egyértelműen az istenséghez való feltétlen ragaszkodást fejezte ki Anatólia népei számára, nem egyszer pedig kifejezetten a

⁴²⁰ A főnév (*purificato+antis*) Tertullianus nyelvújító tevékenysége eredményeként állt elő, valószínűleg a *κάθαρσις/καθαρισμός* fordításaként, lásd DOWSON, Christopher James: *Lexical Innovation & Latin Philosophical Vocabulary: From Cicero To Boethius*, PhD Dissertation, Oxford, Oxford University, 2020, 268.

⁴²¹ LABRIOLLE: *La crise montaniste*, 83.; Friedrich a kritikai kiadásában és fordításában már értelmezve hozza a verset: „purificantia enim [cum spiritu sancto] concordat” („harmonieren die Reinen mit dem Heiligen Geist”), lásd FRIEDRICH, Hans-Veit (hrsg.): *Tertullian: De exhortatione castitatis. Ermahnung zur Keuschheit*, Stuttgart, B. G. Teubner, 1990, 80–81.

⁴²² Így például JENSEN: *Gottes selbstbewusste Töchter*, 162.; TREVETT: *Montanism*, 106.

⁴²³ BROWN: *The Body and Society*, 67.

kultuszi keretek közötti jóslás vagy prófétálás gyakorlatával fonódott össze.⁴²⁴ Bár az Újszövetség explicit módon nem kapcsolja egybe a szüzességet a prófétai megnyilvánulásokra való fogékonysággal, Mária (Lk 1,46kk), Anna (Lk 2,36), valamint Fülöp lányainak (ApCsel 21,9) prófétai működése és érintetlen volta precedenst teremtettek az ókeresztyén egyház számára is a két koncepció rokonításában.⁴²⁵ Fülöp lányai különösen jelentős hatást fejtettek ki Kis-Ázsiában, a montanisták pedig olyan elődöket tiszteltek bennük, akik hozzájuk hasonló módon hordozták a prófétai lelket.⁴²⁶ Úgy vélem, Montanosz pogány múltja és a nemi élet totális feladása az önkasztrálás útján, valamint Priszkilla tudatosan vállalt szüzessége ugyanazon kulturális-vallási miliő következménye lehetett. A tiszták, akik végleg maguk mögött tudták a test kívánalmait, immár Jézus ígérete szerint elkezdheték figyelmüket teljes egészében Istenre fordítani (vö. Mt 5,8).

A tisztaság harmóniáját megvalósító emberek első tapasztalása, hogy látomásokat látnak (*uisiones uident*), amely arra utal, hogy a jóeli ígéret beteljesedését a montanisták saját körükben elevenen átélték. Kissé zavarosabb a fej lefordításának aktusa. Thomas szerint Illés próféta tett hasonló gesztusokat (1Kir 18,42),⁴²⁷ míg Labriolle az imádság közbeni megalázkodás aktusát véli felfedezni benne, amelyre Tertullianus is utal egy másik helyen (*Or.* 17.).⁴²⁸ Bár ez utóbbi interpretáció valóban megállja a helyét, szerintem érdekesebb a prófétai kinyilatkoztatás eseményeivel rokonítani a gesztust. Az Ószövetségben számos alkalommal olvassuk, hogy az Istennel való közvetlen találkozás eredményeképpen az ember eltakarja, lefordítja arcát, vagy egyenesen arccal a földre borul.⁴²⁹ Otto klasszikussá vált elemzésében ez a tremendummal való szembesülés zsigerig ható reakciója a megsejtő, szemlélő részéről.⁴³⁰ Alázat, megalázkodás és félelem, megrettenés, úgy vélem, kéz a kézben jár a *logion* értelme

⁴²⁴ A Püthia esetében tudjuk, hogy eredetileg szüzet jelöltek ki a feladatra (lásd Pauszaniasz, *Descr.* 8.5.12), de ez a gyakorlat a Kr. e. első századra már megszűnt (Diodórosz Szikulosz, *Bib. hist.* 16.26.6). Némely ókori forrás a Szibillát is a *παρθένο*s névvel jelöli (pl. Pauszaniasz, *Descr.* 10.12.6). Szüzesség és prófétaság ókori kapcsolatához lásd FOSKETT, Mary F.: *A Virgin Conceived. Mary and Classical Representations of Virginity*, Bloomington, Indiana University Press, 2002, 36–44.

⁴²⁵ Lásd CROY, N. Clayton – CONNOR, Alice E.: Mantic Mary? The Virgin Mother as Prophet in Luke 1.26-56 and the Early Church, *JSNT* 34 (2011/3), 254–276.

⁴²⁶ Ismeretlen, *ap. HE* 5.17.3; vö. Órigenész, *Fr. 1 Cor.* 14.36.; Fülöp lányainak kiterjedt tisztelete volt Kis-Ázsiában, a források elemzéséhez lásd HUTTNER, Ulrich: *Early Christianity in the Lycus Valley*, transl. GREEN, David, Leiden – Boston, Brill, *AGJU* 85, 2013, 185–211.; Kifejezetten a montanistákkal összefüggésben: TABBERNEE, William: 'Our Trophies are Better than your Trophies', The Appeal to Tombs and Reliquaries in Montanist-Orthodox Relations, in LIVINGSTONE, Elizabeth (ed.): *StPatr* 33, Leuven, Peeters, 1997, 206–217.

⁴²⁷ THOMAS, Christine M.: The Scriptures and the New Prophecy: Montanism as Exegetical Crisis, in WARREN, David H. – BROCK, Ann Graham – PAO, David W. (eds.): *Early Christian Voices, In Texts, Traditions, and Symbols. Essays in Honor of Francois Bovon*, Boston – Leiden, Brill Academic Publishers, 2003, 155–165, 157.

⁴²⁸ LABRIOLLE: *La crise montaniste*, 83–84.

⁴²⁹ Pl. 1Móz 17,3; 2Móz 3,6; Ezékielnél gyakori jelenség: 1,28; 3,23; 43,3; 44,4; Dán 8,17; 10,9.

⁴³⁰ OTTO, Rudolf: *A Szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*, ford. BENDL Júlia, Budapest, Osiris, 1997, 23–32.

szerint: mindkettő integráns része az isteni látomások befogadásának. Ezt támasztja alá a harmadik jellegzetesség is, amely szerint a tisztaság harmóniáját átélők üdvösséges, mégis rejtett, titkos hangokat hallanak. Weinel azzal érvel, hogy a szóban forgó megjelölés párhuzamba vonható Pál *Himmelsreise*-tapasztalásával, amikor a harmadik évig történő elragadtatása alkalmával „kimondhatatlan beszédek” (ἄρορητα ρήματα) hallott. A második századi keresztyén írók közül Hermász ír le hasonló élményt, amikor is egyik látomásában az Úrnő olyan szavakkal látta el a férfit, amelyek befogadása meghaladta kapacitását (*Vís.* 1.3.3).⁴³¹ A valószínűleg ekstatiszikus élményben látottak és hallottak egyszerre üdvös kijelentések, ugyanakkor elsősorban közölhetetlenek, rejtettek, titkosak a próféta számára. Weinel szerint ez a kriptikus üzenet csak később kerülhet interpretálásra, amikor az ágens kilép az intenzív tapasztalásból, és megadatik számára az értelmezés lehetősége.⁴³² Amint fentebb utaltam rá, Priszkillá körül is találunk ὑποκριταὶ-alakokat (Aelius Publius Iulius, *ap. HE* 5.19.3), akik valószínűsíthetően ezeket a homályos kijelentéseket noetikusan hozzáférhetővé tették a hallgatóság között.

A két vizsgált *logion* arra enged következtetni, hogy a három közül Priszkillá elsősorban a Paraklétoz morális üzeneteit közvetítette a kortárs egyház számára. Ha azokat a próféciákat is neki tulajdonítjuk, amelyeket Tertullianus névtelenül idéz egyéb műveiben, de amelyek szintén a *disciplina* különféle kérdéseit érintették (pl. *Pud.* 21.7; *Virg.* 17.3; *Fug.* 9.4.), ez az állítás még inkább helyénvalónak bizonyul. Az első próféciában a Pál σαρκικός-konceptióját használva mutat rá arra az abszurd tévedésre a „szabados” gnosztikusok körében, hogy miközben megvetik a testi létezését – közvetve pedig tagadják a testi feltámadást –, maguk nagyon is ragaszkodnak a testi kívánságok és vágyak kielégítéséhez. A második *logion* valószínűleg a szexuális tisztaság fontosságára hívta fel a figyelmet, ami az emberi lélekben harmóniát eredményezve készíti a különleges kinyilatkoztatások fogadására az egyént. A próféciát közvetlenül saját szexuális absztinenciájának magyarázataként is láthatjuk, de felhívásként is hangozhatott az ő példájának követésére. A tisztaság eredményei a különféle próféta megnyilatkozások, amelyeket Priszkillá a kor próféta irodalmában szokványos jelenségekként ír le (látomások, rejtett hangok stb.).

⁴³¹ WEINEL, Heinrich: *Die Wirkungen des Geistes und der Geister Im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus*, Leipzig – Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1899, 161–164.

⁴³² Uo., 161.

3.1.4 Összegzés

Mit tudhatunk hát az első montanista prófétákról? A történeti megközelítések eredményei két fontos pontra irányítják a figyelmünket. Egyfelől, a montanista próféták saját környezetük szülöttjeiként az Isten és ember közötti profetikus dialógus külső formáját a számukra legismerősebb keretek között képzelték el. A Montanoszról szóló utalásokat megvizsgálva arra a következtetésre juthatunk, hogy a vád, miszerint a férfi új hitre térése előtt a helyi Kübelé-Apollón kultusz funkcionáriusa volt, több pusztán rosszindulatú karaktergyilkossági szándéknál. A tőle fennmaradt *logia* némelyike, közelebbről a lant és pengetője analógiája, arról árulkodik, hogy Montanosz valóban az Apollón-kultusból jól ismert inspirációs mantika szabályait tartotta érvényesnek a keresztyén prófécia formájára is. Ezenkívül a Kübelé papjaira jellemző – bár nem egyetemesen gyakorolt – önkasztráció szintén sajátos színekkel gazdagíthatta a férfi prófétai önértelmezését. Ez az istenanyának felajánlott radikális lemondás a keresztyén egyházban párhuzamba állítható a szüzesség hangsúlyozásával, vagy bizonyíthatóan jelen lévő eunuchsággal. A földi világ, a test és vágyainak megtagadása, a nonkonformista szexualitási mércék a kis-ázsiai vallásos meggyőződés egyik alapmotívumai voltak, amelyeket keresztyének és nem keresztyének egyaránt választottak. Priszkilla kvázi-szüzessége szintén ebben a kontextusban értelmezhető. A prófétai beszédmód és az absztinencia radikális formáira tehát a helyi kulturális-vallási klíma volt hatással.

Másrészt az elemzésnek alávetett *logia* azt is látni engedik, hogy mindegyik próféta sajátos teológiai hagyományon belül helyezte el magát. Montanosz, Maximilla és Priszkilla a karizmatikus egzegézis által a Szentírás kreatív újraértelmezésében vettek részt, amely megengedte számukra, hogy a régieknek szóló ígéretek a Paraklétosz segítségével a kor kihívásaira válaszolva szabják a közösségekre. Montanosz elsősorban az ószövetségi prófétai hagyomány és a hellenista értelmezések örököseként tűnik fel előttünk, aki az Isten és népe közötti szövetség jeleként tekint a próféciára, és az üdvösség ígéréteit az elfelejtett, gazdaságilag-társadalmilag „kicsinyek” számára hirdeti meg. Maximilla ezzel szemben – pontosabban: ezt kiegészítve – Pál nyomain jár prófétai szolgálata önértelmezésében: a fenyegetettségek és üldözések ellenére meg van győződve arról, hogy a küszöbön álló vég fényében missziója még inkább sürgető. A prófétanő kényszert érzett magán, hogy az üdvtörténet fokozott időszakában Isten ismeretére eljusson, és a még homályban hagyott titkokat a Lélek hatalmával élve felfedje a hívek számára. Mivel Priszkilla próféciái Tertullianus latin írásaiban állnak előttünk, az eredeti szavakra, amelyek egyértelműen elárulnák a prófétanő karizmatikus egzegetikai szövegeit, csak hozzávetőlegesen következtethetünk. Mindenesetre

világos, hogy Priszkilla miért vált a karthágói teológus számára olyan tekintéllyé, akitől – a másik kettő ellenében – név szerint és szó szerint idézett: a Paraklétosz által proklamált erkölcsi imperatívuszok közös nevezőre hozták kettejüket. Az antignosztikus éllel megfogalmazott szólása mutatja, hogy prófétáink gyakran „magas” témákat érintő doktrinális kontroverziákban is megnyilvánultak. A morális tisztaság hangsúlyozásában pedig nem öncélt, mint inkább az Istenhez közeledés fő eszközét látta és láttatta: a tiszta szívűek részesülhetnek azokban a karizmatikus tapasztalatokban, amelyek célja minden esetben ugyanaz – távolabb kerülni a földtől és közelebb kerülni a mennyhez.

3.2 Teológiai közelítések

Kontextus és egyén. Ez az a két kulcsszó, amelyek feltűnnek előttünk a montanista próféták portréjának megfestése közben. És ez a két fogalom az, amelyet a teológiai reflexióban szerepeltetni szeretnék. Igazolható-e a keresztyén teológia szempontjából az a történeti vizsgálódásból egyértelművé vált tényező, hogy a montanista próféták nem-keresztyén sémákat és formákat használtak a keresztyén üzenet artikulálására? Ha Isten és az egyház dialógusának egyedi kifejeződéseként határozzuk meg a próféciát – amint azt az előző fejezetben tettem –, fel kell tennünk a kérdést, hogy mennyiben legitim ebbe a párbeszédbe olyan elemeket vegyíteni, amelyek alapvetően ettől az autentikus párbeszéd-től idegen kontextusban gyökereznek? Hol húzható meg az „igaz” és „hamis” próféciára vonatkozó határ ebben az összefüggésben? A kontextus és teológia feszült kapcsolatának rendezése után pedig tovább kell haladnunk, és meg kell vizsgálnunk a prófécia elsődleges címzettjeinek szerepvállalását a dialógusban. Mennyiben játszik szerepet az ágens az üzenet közvetítésében? Milyen mértékben aktív szereplője és formálója az isteni kijelentésnek maga a próféta? A teológia szempontjából mennyiben legitim a „szubjektív” elemek megléte a prófétai igehirdetésben? Ezeknek a kérdéseknek a megválaszolására vállalkozunk a továbbiakban.

3.2.1 *A kontextus és az Istenről szóló beszéd*

Az előző fejezetben a kijelentést csodának is neveztem. Azonban mint minden csoda, úgy a kijelentés csodája is instrumentumot feltételez, és a valós, általunk ismert földi világ keretei között megy végbe. Bármilyen egyértelműnek és magától értetődőnek tűnjék is ez a megállapítás, a keresztyén teológia egyik örök és a történelem számos pontján vissza-visszatérő kísértései közé tartozik, hogy az isteni kijelentést a világtól, a természettől, az emberi befogadás aktusától és kontextusától függetlenül lássa és láttassa. Tillich ezt a megközelítést a „természetfölöttség módszerét” alkalmazó teológiaművelésnek nevezi, amely szerinte szükségszerűen a doketizmus veszélyével fenyeget:

„Eszerint a keresztény üzenet mindazoknak a kijelentett igazságoknak a végösszege, amelyek mint idegen (égi)testek hullottak alá (bele) az ember szituációjába. Az emberi szituáció számára nem lehetséges a közvetítés. Ezek az igazságok maguk teremtik meg a befogadásuk új szituációját... A klasszikus eretnokségek fogalmaival élve azt is mondhatnánk, hogy a természetfölöttiség módszere doketikus-monofizita gyökérzetű, különösen a tekintetben, hogy a Bibliát természetfölötti 'orákulumok' könyvének tekinti, melyben az ember felfogóképessége teljességgel mellőzött szempont.”⁴³³

A görög szellemesen felnövekvő korai egyháznak újra és újra meg kellett küzdenie azzal a gondolattal, hogy a transzcendens Isten az anyagi valóságot felhasználva közli önmagát az emberrel. Kétségtől a 8-9. századi bizánci képviták teológiai, közelebbről krisztológiai kontroverziái ebben a feszültségben ragadhatók meg igazán. Ahogyan azt Florovsky is kimutatta, az ikonellenes ideológia mögött a régi órigenészi szellem elevenedett meg radikális színekben, amely az anyag-szellem dichotómiájában a lelki valóságok felsőbbrendűségét és elérhetetlenségét hangsúlyozva érvelt amellett, hogy a teológia a „lélekben és igazságban” imádást a materiális és hétköznapi mellőzésével, sőt, elvetésével részesítse előnyben.⁴³⁴ Az Isten *totaliter aliter* voltának hangsúlyozását pedig ezeknek az elképzeléseknek a krisztológiája sem tudta teljesen tompítani, hiszen Krisztus feltámadása után a valós emberi/testi természet egyszerismind egybeolvadt a dicsőséges istenivel – vallották az atyák –, így a Krisztust tisztelő egyház számára csakis a lelki szemlélődés princípiuma maradt, amely minden anyagiságot (az ikonoklazmus vonatkozásában: képiséget) kizár a keresztyén teológiából, istentiszteletből és hitgyakorlatból. Isten megismerésének egyetlen útja az órigenészi szellemben írók és gondolkodók szerint természetét tekintve spirituális, minden olyan teológiai érvelés pedig, amely „kézzelfogható” valóságokat tesz meg a kijelentés közvetítőinek, egy alacsonyabb rendű, „földhözragadt” keresztyénséget követ, amely materialitásával már-már a pogányság vádját kockáztatja meg.

Damaszkuszi János erős ellenzője volt az ilyesfajta szimbolikus, idealista – az ő szóhasználatában manicheista – irányzatoknak, amelyek az anyag megvetését és lebecsülését hangoztatják. *Apológiáiban* legalább három fő érvet sorakoztat fel azon keresztyének (órigénisták?) ellen, akik az ikonok elutasításával magát az anyagiságot is megvetik. Mindenekelőtt vallja, hogy az anyag azért tekinthető becsülendőnek, mert maga a Teremtő alkotta azt, Ő pedig a teremtés alkalmával kimondta arról, hogy jó: „Vallom azért, hogy az anyagot Isten teremtette és az jó; te pedig ha azt mondod, hogy rossz, vagy valljad azt is, hogy

⁴³³ TILLICH: *Rendszeres teológia*, 67.

⁴³⁴ Lásd FLOROVSKY, Georges: *The Iconoclastic Controversy*, in Uő.: *Christianity and Culture, Collected Works*, Volume 2, Belmont, Massachusetts, Nordland Publisher, 1974, 101–120.

az nem Istentől való, vagy tedd meg Istent a rossz okának” (*Apol.* 2.13). Ha a teológiai gondolkodásban az isteni kijelentés közvetítésében az anyagiságot valamiféle alacsonyabb fokú és elvetendő szempontnak látjuk, a teremtés jóságát tagadjuk, vallja Damaszkuszi. Továbbmenve, számtalan ó- és újszövetségi példát sorakoztat fel annak alátámasztására, hogy Isten maga rendelte el az anyag tiszteletét, és használt nagyon is materiális eszközöket önmaga kinyilatkoztatására az üdvtörténet során. Mindez azért történhetett, mert Isten az embert is anyagból teremtette, következésképp az ember materialitása az isteni-emberi kommunikáció természetét is megszabja. Isten ugyanis a teremtéstől kezdve az anyagot használta önmaga kijelentésére és közlésére. Mindazok az anyagi természetű dolgok, amelyek elkészítését maga Isten rendelte el ószövetségi népének (pl. a mannát tartalmazó aranyedényt [2Móz 16,33], a frigyládán trónoló kerubokat [2Móz 25,17kk], a Jordán medrében felállítandó tizenkét követ [Józs 4,1kk], stb.), vagy a számos teofánia, amelynek során Isten a látható vagy hallható valóságban megnyilatkozott, Isten önkijelentése kézzelfogható közvetítőiként állnak előttünk (*Apol.* 1.11; 2.12,21). Jóllehet ezek mind csupán töredezetek és rész szerintiék, mégis a Szerző révén igaz kijelentéseként állnak előttünk. Isten radikális *accommodatio*jának ilyenfajta miéértje szorosán igazodik az emberi felfogóképesség földi dimenzióihoz. Damaszkuszi dichotomikus antropológiájának következtében az emberi kogníció aktusa szükségképpen a testi valóságból indul ki – bármiféle lelki (nem anyagi) természetű igazság megismerését és megértését az alapvető emberi érzékek használatának segítségével érhetjük el (*Apol.* 3.24). Ez a „testi szükségszerűség” azonban az számára nem negatív kategória, amelyet az embernek szégyellnie kellene, hanem egy olyan állapot, amely az emberiséget az angyalok és a lelki természettel bíró testetlen teremtmények fölé helyezi. Az anyag, a test, a látás, a hallás nem az igazi, lelki megismerés gátjai – amint azt a radikális órigenisták mondanák –, hanem egy magasztos kiindulópont, amely az isteni felé vezeti az embert. A testi létezés ilyen pozitív értékeléséből következik Istennek az a döntése, hogy a „mi mércénkre tekintettel minden eszközt igénybe véve felemelésünkre” Ő maga ereszkedjen le hozzánk és közénk (*Apol.* 1.11, Bugár M. István ford.). Következésképp, nem csupán az Ó- és Újszövetségből ismert képmások vagy a sákramentumi természetű dolgok tanúskodhatnak Isten leereszkedéséről, hanem az olyan teremtett valóságok is, amelyek a lehető leghétköznapibb voltukban is elárulnak valamit Isten valós természetéről (*Apol.* 2.11). Az anyagot azonban nem csupán azért kell magasztosnak tartani, mert Isten maga jelenti ki arról, hogy jó, ráadásul alkalmasnak tartotta arra, hogy az Ő megismerésének eszközévé váljon, de a Krisztus testlételének alkalmával annak értéke még inkább jelentőssé vált: „hódolattal illetem azonban az anyag alkotómesterét, aki értem anyaggá lett, és üdvösségemet az anyag által munkálta, és nem szűnök tiszteletben tartani az anyagot,

amely üdvösségemnek eszköze volt” (*Apol.* 1.16, Bugár M. István ford.), jelenti ki határozott módon. Az inkarnáció tanúskodik legerőteljesebb módon Isten pozitív önkijelentéséről. Damaszkuszi szerint Krisztus testben, térben és időben megvalósuló üdvösséges aláereszkedése „a legfőbb érv amellett, hogy az ember képtelen a fizikális valóság nélkül megismerni az Istent”.⁴³⁵ Krisztus, Isten első *eikonja* (vö. Kol 1,15), láthatóvá lett az időben, hogy „megmutassa az embereknek: Isten tisztelete csakis az anyagon keresztül lehetséges”.⁴³⁶ Azzal, hogy Krisztus anyagivá lett, a világ is alámerült az isteni lényegben, így semmiféle anyagi valóságra nem tekinthetünk úgy, hogy az határozott ellenpólusa lenne a transzcendensnek.

Ha igazat adunk Damaszkuszinak, és az isteni önkijelentést szükségszerűen az általunk ismert valóság meghatározottságaihoz kötjük, azt is állítanunk kell, hogy a teológia mint erre a kijelentésre adott emberi reflexió, szintén elkerülhetetlenül kötődni fog azon szubjektív meghatározottságokhoz, amelyek az ember evilági valóságának kereteit adják. Nem meglepő, hogy ez a megállapítás a múlt század első évtizedeitől kezdve éppen a missziológusok kritikai vizsgálódásaiban vált egyre jelentősebb és sürgetőbb felismeréssé. A nyugati gyarmatosító birodalmak hegemoniájának gyengülése, a „harmadik világ” népeinek önállósodása és hangjuk felerősödése, az egyházakat is kijózanító szembenézésre sarkallta, egyszersmind saját múltbeli missziós szándékaik felülvizsgálatát és újraértékelését eredményezte. Ahogyan arra Bosch is rámutat, a keresztyén misszió képviselői már az ötödik századtól predisponálták magukat arra, hogy az evangélium hirdetésével együtt saját – kimondva-kimondatlanul: „felsőbbrendűnek” tartott – kultúrájukat is meghonosítsák a „civilizálatlan” és „barbár” népek között. Ez a missziós paradigma ezután az újkorban a kolonialista hatalmak fontos ideológiai támasztéka is lett: evangéliumot hirdetni az „új terepeken”, sok esetben és a gyarmatosítók oldalán érkezett számos hittérítő számára, egyet jelentett a nyugati civilizáció és kultúra meghonosításával. Csakhogy „abban az időben, amikor a nagyarányú nyugati kolonizálás megkezdődött, a nyugati keresztények nem voltak tudatában annak, hogy teológiájuk kulturális meghatározottságú; egyszerűen azt hitték, hogy kultúrák fölött áll, és egyetemesen érvényes”.⁴³⁷ Bár születtek próbálkozások arra nézve, hogy a „külső” – mondjuk így: adiaforonnak tartott – kereteket a helyi szükségek és viszonyok igényeihez igazítsák, s így *akkommodálják* vagy *indigenizálják* az evangéliumot a népek számára, legtöbbször ezek pusztán a liturgikus elemekre

⁴³⁵ PAYTON, James R: John of Damascus on Human Cognition, An Element in His Apologetic for Icons, *CH* 65 (1996/2), 173–183, 181.

⁴³⁶ O'ROURKE BOYLE, Marjorie: Christ the Eikon in the Apologies for Holy Images of John of Damascus, *GOTR* 15 (1970/2), 175–186.

⁴³⁷ BOSCH, David J.: *Paradigmaváltások a misszió teológiájában*, ford. BOROS Attila, Budapest, Harmat – PMTI, 2005, 410.

(istentiszteleti éneklés, öltözet stb.) terjedtek ki, de nem érintették a főbb teológiai állítások lényegét. A különböző posztkolonialista és dekonstrukciós hermeneutikák megjelenésével egyidőben vált katolikus és protestáns missziológusok számára is nyilvánvalóvá, hogy az addig univerzálisnak hitt nyugati teológia nagyon is visszakövethető módon maga is kulturális és kontextuális jelleggel bír. Világossá vált, hogy a hellén filozófia méhében formált megállapítások a Szentháromságról, Krisztus természetéről, a késő antik jogfelfogást átörökítő egyházi hierarchia elvi és gyakorlati megvalósulásai, és minden egyéb addig transzcendens minőségekkel felruházott teológiai tételek valójában maguk is „felöltöztetett” igazságok és magukon viselik az európai kultúra és művelődés hagyományos felöltőit. Ez a leleplezés radikális fordulatot eredményezett a misszió teológiájában, s felszabadította az eddig a misszió „tárgyainak” tekintett nem-nyugati, nem-európai népeket is a saját kultúrájuk és kontextusuk szerinti teológia művelésére.

Az azóta is lankadatlan népszerűségnek örvendő kontextuális teológia tehát alapvetően abból a meggyőződésből indul ki, hogy Isten önközlése mindig *in situ* valósul meg, és mindig magán viseli az adott kultúra megannyi karakterjegyeit. „Kezdjük azzal, hogy ’tisztá’ evangélium, ha ezen olyan evangéliumot értünk, amely nem ágyazódott be valamely konkrét kultúrába: nem létezik”, állítja Newbigin, hiszen „az evangélium legegyszerűbb verbális megfogalmazása: ’Jézus az Úr’ – s már ennek jelentése is azon múlik, hogy az adott kultúra milyen tartalommal tölti meg azt a szót, hogy ’Úr’”.⁴³⁸ Természeténél fogva tehát minden teológia kontextuális, azaz úgy ragadja meg az Isten kijelentését, hogy közben az abban felismert „lényegiséget” a számára elérhető materiális (nyelvi, vallási, gazdasági, társadalmi stb.) eszközökkel artikulálja. Ez az axióma pedig egyúttal azt is jelenti, hogy egyetlen kultúra sem nevezhető önmagában olyan negatív közegnek, amely képtelen lenne sajátos eszközeivel befogadni és a maga jellegzetes módja szerint kifejezni az Istenről szóló beszédet. A II. Vatikáni Zsinat missziós dokumentumai újra és újra hangsúlyozzák ezt a tételt. Az Egyház missziós tevékenységéről szóló határozatban a zsinaton résztvevők határozottan mellett foglaltak állást, hogy *minden* nép sajátos életközegében megtalálhatóak olyan értékek, amelyek előkészítik az adott közösséget arra, hogy Isten üzenetét befogadják (*Ad Gentes* 9). Mivel minden vallásban és kultúrában az Isten igazságának a magvai találhatóak meg, ezért minden olyan „élet- és magatartásforma..., tanítás, erkölcsi parancsolat”, amelyek ezekben kifejezésre jutnak, „tükrözik annak az Igazságnak a sugarát, aki megvilágosít minden embert” (*Nostra Aetate* 2). A *Gaudium et Spes* még

⁴³⁸ NEWBIGIN, Lesslie: *Evangélium a pluralista társadalomban*, ford. BOROS Attila, Budapest, Harmat, 2006, 173.

radikálisabban hívja fel a figyelmet arra a tévedésre, amely az Egyházat egy adott kulturális közeggel, fajjal vagy nemzettel azonosítja, éppen ellenkező módon: az Egyház „egybe tud fonódni a különféle kultúrákkal”, amely folyamat kölcsönösen gazdagítja az egyetemes Egyházat és az adott kultúrát is (58). Éppen ezért az Egyháznak kötelessége, hogy a kontextus beható ismeretével maga is beilleszkedjen ezekbe a kultúrákba, „ahogyan Krisztus megtestesülésével beolvadt azoknak az embereknek társadalmi és kulturális környezetébe, akik között élt” (*Ad Gentes* 10). A teológia kontextuális jellege tehát alapvetően az inkarnáció logikus következménye a zsinati dokumentumok szerint.⁴³⁹

Mindez természetesen azt is jelenti, hogy a kultúrában eleve meglévő elemek nem tűnnek el egyszerre az evangélium megjelenésével, sokkal inkább az új tartalomhoz idomulva, továbbra is kifejtik hatásukat. Rodney Stark vallásszociológus mutat rá arra, hogy a vallás megváltoztatásának aktusában, az egyén mindig olyan opció mellett fog dönteni, amely a lehető legnagyobb mértékben megfelel az addigi vallásos felfogásának. Stark „vallásos tőkérő” (*religious capital*) beszél ezzel összefüggésben, amely az egyén egy adott vallásos kultúrához tartozásának minden aspektusát (emocionális, világnézeti, racionális-doktrinális stb.) magába foglalja. Amikor arra kerül a sor, hogy az egyének vallást váltanak, „ezt úgy teszik meg, hogy közben a lehető legnagyobb mértékben megőrizték vallásos tőkéjüket, miközben a lehető legkisebb mértékben akarnak új [vallási] tőkébe fektetni”.⁴⁴⁰ Ez a szociológiai ténymegállapítás a keresztyénség globális arculatának formálódásában is igazolódni látszódik, közelebbről arra a robbanásszerű növekedésre gondolhatunk, amelyet az elmúlt évtizedekben például a pümkösi-karizmatikus egyházak az ún. „harmadik világban” és a „globális délen” egyértelműen tanúsítottak. Anderson a pümkösi-karizmatikus keresztyénség és teológia jelentős térnyerését éppen ezen teológiák kontextualizációra való nyitottságában ragadja meg: „a Lélekben való rugalmasságával (avagy szabadságával) a pümkösdizmusnak bennerejlő képessége van arra, hogy szinte minden körülmény között otthon legyen”.⁴⁴¹ Ez a pneumatologikus koncentráció egyik oldalról természetesen nehezen viseli a formális

⁴³⁹ Lásd BRECHTER, Suso: Decree on the Church's Missionary Activity, in VORGRIMLER, Herbert (ed.): *Commentary on the Documents of Vatican II*, Volume IV, *Declaration on Christian Education, Declaration on Religious Freedom, Decree on the Church's Missionary Activity, Decree on the Ministry and Life of Priests*, transl. GRAEF, Hilda – O'HARA, W. J. – WALLS, Ronald, New York – London, Burns & Oats, Herder and Herder, 1969, 87–182.; NÉMET László: *Ad Gentes. Határozat az Egyház missziós tevékenységéről* (1965), in KRÁNITZ: *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából 1962-2002*, 393–416.; BODA László: *Inkultúráció, Egyház, Európa*, Budapest, Mundecon Kiadó, 1994, 101–117.; NÉMET László – CSISZÁR Klára: *Gyógyító szeretet. Bevezetés a katolikus missziológiába*, Budapest, Szent István Társulat, 2022, 115kk.; Ugyanígy II. JÁNOS PAL: *Catechesi tradendae* 53-54, URL: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=205>, (Utolsó letöltés: 2023. 03. 08.)

⁴⁴⁰ STARK, Rodney – FINKE, Roger: *Acts of Faith, Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2000, 121–123.

⁴⁴¹ ANDERSON: *Pümkösi és karizmatikus mozgalmak*, 326.

dogmatizmust, a központosított intézmények legitimitását alátámasztó ekkleziológiákat, másik oldalról viszont sokkal erőteljesebben fókuszál a helyi viszonyokra és az adott gyülekezetek megtapasztalásaira. A pünkösdi-karizmatikus teológiák a lehető legkreatívabb és legeffektívebb módon képesek beazonosítani azokat az őshonos vallási struktúrákat, amelyeket aztán új tartalommal töltenek fel ahelyett, hogy implicit vagy explicit módon a híveket a nyugati és euroatlanti normáknak történő alávetetésre készítenék. A montanista mozgalom értékelése szempontjából nem érdektelen példa erre a hatékony kontextualizációra a múlt század eleji nyugat-afrikai prófétai mozgalmak néhány közös vonása, amelyek a törzsi vallások hagyományos spiritualitására építve, a térségben sikeresen honosították meg és virágoztatták fel a keresztyén prófétaság intézményét. Az olyan alakok, mint a nigériai Garrick Sokari Braide (1884-1918), a libériai William Wadé Harris (1860-1929), a kongói Simon Kimbangu (1887-1951) vagy Samuel Bilehou Joseph Oshoffa (1909-1985) az első világháborút követően tűntek fel a térségben, és gyakori víziókra építve kezdtek bele önálló vagy részben önálló missziói tevékenységükbe, amelyek sikere nagyban meghaladta az addigi tradicionális nyugati egyházak térítéseinek számbeli sikerét.⁴⁴² Ezek a prófétai missziók, amelyek gyakran apokaliptikus üzenetekkel léptek fel és a kolonialista uralom végét hirdették meg, egyértelműen azért vonzhattak milliókat a térségben, mivel vezetőik maguk is tudatosan számoltak azoknak a spirituális tényezőknek a fontosságával, amelyek a törzsi vallási kultúra karakterét meghatározták. Ahogyan Tishken elemzése erre rávilágít, diverz voltuk ellenére a nyugat-afrikai őshonos vallások szinte mindegyike a szellemvilággal és az ősökkel bensőséges kapcsolatot ápoló médiumra bízta a közösségek transzcendenssel folytatott kommunikációját. A funkcionáriusok, akár az ókori világban, jóslással és egyéb divinációs technikákkal igazgatták és vezették a törzset a mindennapi és a jelentőségteljesebb kérdésekben. Azzal, hogy a helyi közösségek „vallási tőkéjéhez” alapvetően társult ez a meggyőződés, a prófétai mozgalmak immár a keresztyénség zászlaja alatt töltötték be ugyanazokat a szükségeket, amelyeket addig a törzsi varázsló vagy vaják tevékenysége elégített ki.⁴⁴³

A kontextuális teológiák legitimitása, sőt, szükségszerűsége tehát evidens. Ugyanakkor joggal merül fel a kérdés, hogy hol van a határa a kontextusra reflektáló teológiai adaptációknak. Az afrikai prófétai megnyilvánulások értékelésénél maradva, Chammah Kaunda zambiai teológus hívja fel a figyelmet azokra a visszaélésekre, amelyek egyes új karizmatikus közösségekben

⁴⁴² Missziójukat és profiljaikat összefoglalóan lásd STANLEY, Brian: *Christianity in the Twentieth Century. A World History*, Princeton – Oxford, Oxford University Press, 2018, 61–70.

⁴⁴³ TISHKEN, Joel E.: The History of Prophecy in West Africa: Indigenous, Islamic, and Christian, *History Compass* 5 (2007/5), 1468–1482.

éppen a hagyományos vallási világnézet reflektálatlan krisztianizációja folytán jelenhettek meg. A törzsi vallásos funkcionáriusoknak majdhogynem természetfeletti tekintélyt tulajdonító közösségek immár saját lelkészüket/pásztorukat ruházták fel ezzel a kvalitással, akik rájátszva saját pozíciójukra, számos esetben brutális módon visszaéltek „kapott” autoritásukkal, nem egyszer szexuális abúzust követve el a közösségek női tagjain. Egyes esetekben az is előfordult, hogy a kiszolgáltatott nők maguk fel sem fogták az ellenük elkövetett erőszak súlyosságát, hiszen ők csak a „megtestesült” isteni erő szószólóinak engedelmességek.⁴⁴⁴ A kontextualizáció szükségessége mellett tehát azt is le kell szögeznünk, hogy a bűn romlottsága alól egyetlen kultúra sem lehet kivétel, így nem pusztán pozitív elemek, de számos romboló tényező is előfordul a közösségek és társadalmak vallásos gyakorlatában, amelyek az evangélium fényében kiigazításra szorulnak. A kritikai hangok éppen azon naiv optimizmus ellen emelnek szót, amely gyakran a nyugati hagyomány politikai színezetű ítéletével, a helyi kulturális-vallási kontextust önmagában is elégséges közegnek tartja az evangélium kifejtésére, sőt, akár egyetemes érvényt is tulajdonít az adott helyzetnek. Másokkal egyetértésben Bosch amellet érvel, hogy az evangélium *norma normans* funkciója a kultúra egészét függő viszonyban láttatja, így bár „az evangéliumot természetesen csakis jelenlegi kontextusunkból tudjuk olvasni és csakis abban kaphat értelmet”, az a tény, hogy „kritériumként fogadjuk el, nem jelent mást, mint hogy megítélheti – és gyakran meg is ítéli – a kontextust és a kontextusról való olvasatunkat”.⁴⁴⁵ Az Egyház tudatában lehet – és tudatában is kell lennie – annak, hogy az adott kulturális közeg maga is hozzájárul a teológia sajátos műveléséhez, ugyanakkor a hamis, olcsó, hosszú távon pedig végzetes következményekkel járó szinkretizmus elkerülése végett, a kultúra egészét a kijelentés fényében kell megvizsgálnia (lásd *Ad Gentes* 22). Ez a „megítélési” vagy „megkülönböztetési” procedúra azonban korántsem egy másik (pl. nyugati) kultúrkör által kodifikált és „objektív” minőséggel felruházott kritériumrendszer szerint zajlik, hanem a kijelentés Szerzője és a helyi viszonyok között élő hívek kölcsönös párbeszédéből bontakozik ki. A kijelentés perszonalisztikus-dialogikus szemlélete, amelynek az előző fejezetben hitelt adtunk, a kontextualizáció esetében is járható útnak bizonyul. Newbigin ezt a reciprocitást

⁴⁴⁴ KAUNDA, Chammah J.: Contextual theology on trial? African neo-Pentecostalism, sacred authority, gendered constructions, and violent enactments, in BERGMANN, Sigurd – VÄHÄKANGAS, Mika (eds.): *Contextual Theology. Skills and Practices of Liberating Faith*, London – New York, Routledge, 2021, 34–55.

⁴⁴⁵ BOSCH: *Paradigmaváltások*, 394.; Lásd még HARAKAS, Stanley S.: Must God Remain Greek?, *ER* 43 (1991/2), 194–199.; NESSAN, Craig L.: The Necessity and Limit of a Contextual Theology, *MS* 20 (2003/1), 78–92.; Ugyan nem kifejezetten a jelen értelemben vett kontextualizációval összefüggésben, de Niebuhr klasszikussá lett tárgyalásában ez a fajta optimizmus „A kultúra Krisztusa” modellt követő teológiák sajátos jegyeit viseli magán, amelynek pozitívuma, hogy szintézist kíván terem a „természeti” és „szent” vagy „isteni” között, viszont ezt annak kockázatásával teszi, hogy közben teljesen kameleonszerűvé teszi a végeredményében „más” Istent, lásd NIEBUHR, H. Richard: *Krisztus és kultúra*, Budapest – Sárospatak, Harmat – Sárospataki Keresztyén Filozófiainstítút, 2006, 87–115.

emeli ki az evangélium abszolút tekintélyével és a helyi kontextus változatosságával kapcsolatban: az evangélium mindig „egy olyan közösség életében valósul meg, amely emlékezetében tartja a Szentírás által elmondott, és az Újszövetségben kicsúcsosodó történetet, azt újra és újra fölidézi, és ahhoz igazítja életét”.⁴⁴⁶ Ez az a horgony, amely a Kijelentő – Szentírás – Közösség kölcsönös dialógusában (vagy inkább triológusában) meggátolhatja egyfelől, hogy a kontextus és kultúra domesztikálja az evangéliumot, másfelől pedig, hogy a kontextus teljes ignorálásával idegenné, érthetlenné és elérhetlenné váljon az üzenet.

Ennek fényében úgy vélem, lehetetlen feladat univerzális szabályt alkotni arra nézve, hogy pontosan milyen kritériumok szabják meg a kontextualizáció „orthodoxiáját”. Ha a teológiai reflexióra az adott közösség Istennel való személyes jelenlétében és a Vele való párbeszédében megvalósuló aktivitásként tekintünk, úgy egy bizonyos ponton végsősoron el kell engednünk annak a kontrollnak a kényszerét, amely szükségszerűen szubjektív és öntudatlanul is kulturálisan dependens szempontok szerint tartana igényt az „igazság” meghatározására. Sőt, a kontextuális teológia művelői ma már arra is rámutatnak, hogy a posztkolonialista korban éppen ezek a – nyugati szemmel – újszerű teológiai megfogalmazások olyan új aspektusokat is előtérbe helyeznek, amelyek az egyetemes keresztyén egyház hittapasztalatát és teológiai ismeretét is gazdagíthatják. Ahogyan azt Brinkman is hangoztatja, a kontextualizáció ebben az értelemben mindig kettős átalakulást (*double transformation*) eredményez: nem pusztán az adott kontextusban élők számára nyer új értelmet egy korábbi vallásos keret, de végsősoron a keresztyénség meglévő üzenetének teljesebbé tételéhez is hozzájárul.⁴⁴⁷ Azzal, hogy az afrikai keresztyén krisztológiák Krisztust „ősként”, „bátyként”, „gyógyítóként” vagy „spirituális harcosként” láttatják, nem csupán hozzásegítik a mélyebb megértéshez azokat a közösségeket, akik számára a „Logosz”, „Dávid Fia”, „Messiás” vagy „Felkent” méltóságjelzők Jézussal és a megváltás koncepciójával összefüggésben semmit nem jelentenek, hanem egyszersmind eddig járatlan utakra is hívják a világ más részein működő teológusokat.⁴⁴⁸

Mit jelent mindez a montanista próféták és szolgálatuk értékelésére nézve? Tény, hogy az egyházi írók a montanizmus kulturális meghatározottságát kezdettől fogva negatív előjellel konstatálták műveikben. Apollóniosz a városi elit szemszögéből nevezi a montanizmus központjait mikropoliszoknak, ezzel gúnyt űzve abból, hogy Montanosz ilyen jelentéktelen

⁴⁴⁶ NEWBIGIN: *Evangélium a pluralista társadalomban*, 176.

⁴⁴⁷ BRINKMAN, Martien E.: Contextual Theology without Ulterior Motives, in VAN DER BORGHT, E.A.J.G. (ed.): *Religion without Ulterior Motive*, Leiden – Boston, Brill, *Studies in Reformed Theology* 13, 2006, 215–233, 229.; Vö. Uő.: Contextual Theology, Tradition and Heresy, in Uő. – KEULEN, Dirk van (eds.): *Christian Identity in Cross-Cultural Perspective*, Leiden, Brill, *SRT* 8, 2003, 114–129.

⁴⁴⁸ GÖRFÖL Tibor: Létezik-e afrikai teológia?, *Vigilia* 85 (2020/1), 19–26.

városkákat kiáltott ki Jeruzsálemnek (*ap. HE 5.18.2*). Epiphanosz ismeretlen írója pedig a fríg vadsággal és kegyetlenséggel hozza összefüggésbe a vezetőket, akiknek még a neve is barbáru hangzik a civilizált füleknek (*ap. Pan. 48.12.3*). Mint láthattuk, a negyedik századra Montanosz nyilvános reputációja ellen Jeromos és a *Dial. Mont. et Orth.* szerzője indított hadjáratot: a maskulinitásától megfosztott „félférfi és herélt” Montanosz, aki irracionális viselkedésével érdemelte ki a polémiák figyelmét, a fríg zabolázatlanság kulturális sztereotípiájának egészét megtestesítette. Ahogyan azt fentebb is láttuk, ezek a toposzok már javában közkézen forogtak a görög és római irodalomban. Cicero megjegyzése, „Phrygem plagis fieri solere meliorem” („A frígeknek csak javára válik, ha megbotozzák”) tömör summája mindannak, amit egy „felvilágosult” értelmiségi a korban Anatólia őslakosairól gondolhatott.⁴⁴⁹ Az ókeresztyén írók tehát nagyon nyilvánvalóan látták és írásaikban érzékeltették is, hogy a próféciát velejéig áthatotta saját környezete: a konrollálhatatlan eksztázis és a rigorózus erkölcsi elitizmus mind a helyi kultuszok és a „fríg vér” negatív lecsapódásaiként kerülnek elő az értékelésekben. Bár a legkorábbi források a doktrinák terén nem találtak kivetnivalót Montanosz, Maximilla és Priszkillia megnyilatkozásaiban, a szinkretizmustól való elemi irtózás megadta a tónust a montanistaellenes retorikának az elkövetkező századokban. A modern történeti művek a szatíra gazdag eszköztárával felszerelve erősítették rá az ókori sztereotípiák soha nem fakuló színeire. „A phrygiaiakat általában gyermekes és együgyű embereknek tartották”, kezdi Renan a montanizmus bemutatását a tizenkilencedik századi művében, így nem is csoda, hogy Montanosz „ragályozó képessége” olyan „kegyes badarságokat” volt képes elültetni ebben „a hiszékeny világban”, amely végsősoron egy „bizarr keresztyénség” amalgámját adta ki.⁴⁵⁰ Milman summás összegzése még kendőzetlenebbül kárhóztatja a montanizmus szinkretista karakterét: „A pogány orgiák vidéke volt a szülőhazája annak a vad keresztyén miszticizmusnak; a fríg fanatizmus új nyelven kezdett beszélni; és amint annak idején a Kübelé ősi fríg rítusait örömmel fogadta a pogány Róma, így a ’fríg eretnekségnek’ nevezett képződményt is a keresztyén egyház”.⁴⁵¹ Csak sajnálni lehet, hogy egy ilyenfajta „civilizálatlan” mozgalom képes volt a kor nagyjait is megteveszteni. Tertullianus montanizmushoz „térése” groteszk és sajnálatos fordulat a keresztyénség történetében, állítja Knox.⁴⁵² Ilyen és ehhez

⁴⁴⁹ Cicero, *Flac.* 65.; A frígek „külső” megítéléséről lásd LEVICK: In the Phrygian Mode, 41–54.; DOHERTY: *Montanist Milieu*, 231kk.; SZLÁVIK Gábor: Egy elmaradott régió szerepvállalása a kor vallási mozgalmában: Közép-Phrygia montanizmusa, *ESz* 7 (2006/1), 3–36.; A kor irodalmában megjelenő etnikai alapú negatív sztereotípiákhoz lásd BOHAK, Gideon: Ethnic Portraits in Greco-Roman Literature, in GRUEN, Erich S. (ed.): *Cultural Borrowings and Ethnic Appropriations in Antiquity*, Stuttgart: Franz Steiner, *OO* 8, 2005, 207–237.

⁴⁵⁰ RENAN: *Marcus-Aurelius*, 150kk.

⁴⁵¹ MILMAN, Henry Hart: *History of Latin Christianity*, Volume 1, New York, Armstrong and Son, 1880, 69.

⁴⁵² KNOX: *Enthusiasm*, 33.

hasonló tréfásnak szánt, tónusában mégis lesajnáló és lenéző megjegyzések ékesítik a tizenkilencedik és múlt század eleji leírások java részét. A montanizmus teológiai értékelései hasonlóan elutasító hangnemben ítélték el a mozgalom kulturális és vallási hátterét, a szinkretizmus gyanúja visszatérő vádként jelent meg a leírásokban. Az egyik legújabb ellenző – egyértelműen túlzó – kirohanása jól szemlélteti ezen kritikák hangnemét: „a Biblia vajon nem arról győz meg bennünket, hogy a pogány vallásokban az ördögöt imádják? Arra kell tehát következtetnünk, hogy ezek az [montanista] eksztatikus megnyilvánulások minden kétséget kizáróan nem a Lélektől, sokkal inkább a gonosz fortélyán keresztül, a testből eredtek”.⁴⁵³

A történetírók, és közvetítésükkel a teológiai értékelések, amelyek a montanizmus megzabolázatlan karakterének eredetét a „fríg” vidékekre jellemző civilizálatlanságban keresték, összetéveszthetetlen módon egy sokkal mélyebb hermeneutikai alapállást tükröznek okfejtéseikben. Edward W. Said korszakos művében pontos képet nyújtott, egyszersmind le is rántotta a leplet erről az alapállásról, amit ő maga az „orientalizmus” átfogó jelenségének nevezett. Said szerint a tizenhetedik századtól kezdve a nyugati pennák java része úgy konstruálta meg az *Oriens*-ről szóló – önáltató módon objektívnak kikiáltott – deskripcióit, hogy azok szervesen illeszkedjenek a gyarmatosító impériumok kizsákmányoló politikájához. Voltaképpen nehéz is eldönteni, hogy az így fantazmagórikussá kreált mítoszok a Kelet népeiről, kultúrájáról, szokásairól, maguk is csupán szövődményei lettek a gyarmatosító politikának, vagy éppen ezek idézték elő és fűtötték a „felvilágosult” expedíciók tüzét, amelyek eltökélt szándéka volt, hogy a civilizálatlan sötétségből és állatias létmódból magához emelje a nem-nyugati embereket. Mindenesetre, ahogyan azt Said is megfogalmazza, a Kelet a történeti, geográfiai, filológiai és egyéb értekezésekben nem szólalhatott meg önmaga nyelvén, hiszen a barbár népek még csak arra is képtelennek bizonyultak, hogy megkonstruálják saját identitásukat – a Nyugat nagyvonalúan megtette ezt helyettük.⁴⁵⁴ Az orientalista *Zeitgeist* fényében nem csodálkozhatunk rajta, hogy ez a kolonialista szemlélet a „fríg” eretnekség természetének megrajzolásában is tevékenyen érezte hatását. Ahogyan azt Doherty hitelt érdemlően bemutatta, a montanizmussal foglalkozó modernkori történeti munkákban a szerzők alaposan ujjbegyre szedték azokat a primitív karakterjegyeket, amelyek mindegyike a már ókori leírásokban is előforduló keleti vadságban gyökerezett, s amelyeket a nyugati olvasó látatlanul és kritikátlanul is elhitt.⁴⁵⁵ A tajtékzó, kasztrált frigek irodalmi reprezentációi, hovatovább a

⁴⁵³ ANGUS, Stewart: Was the Church Right to Condemn Montanism?, *cprc.co.uk*, URL: <https://cprc.co.uk/articles/montanism/> (Utolsó letöltés: 2023. 04. 14.)

⁴⁵⁴ Lásd SAID, Edward W.: *Orientalizmus*, ford. PÉRI Benedek, Budapest, Osiris, 2000.

⁴⁵⁵ DOHERTY: *The Montanist Milieu*, 244kk.

keresztyén hitet mágikus eksztázissal ötvöző montanisták sok tizenkilencedik századi polgár számára jelenthettek egzotikus irodalmi csemegét... Ennek fényében talán jó tudatosítanunk magunkban, hogy a fríg montanizmus valódi – vagy ahhoz legközelebbi – karakterisztikájának rekonstrukciójához előbb dekonstrukcióra van szükség, jelesül, meg kell különböztetnünk az ókori és modern történeti leírásokban azokat az elemeket, amelyek a valóság visszhangjait közvetítik azoktól, amelyek inkább az írók fantáziája és ideológiai motivációjuk következményeiként szerepelnek a művekben.

Ha elfogadjuk annak igazságát, hogy Isten kijelentése sohasem egy időt és teret meghaladó valóság, hanem szorosan kötődik mindazon körülményekhez, amelyek az emberi létet meghatározzák, akkor – legjobb esetben is – naivnak és idealisztikusnak kell tartanunk azokat az ítéleteket, amelyek Montanosz, Maximilla és Priszkillá profétai szolgálatát éppen annak okán bélyegzik eretnekségnek, mert az a fríg kulturális és vallási jellegzetességeket felhasználva fejtette ki működését. Az üdvtörténet egyik pontján sem találunk olyan epizódot vagy eseményt, amelyben Isten ne az ember – tágabb értelemben pedig a társadalom – számára kézenfekvő adottságokhoz szabva jelentette volna ki üzenetét. Az ószövetségi prófétaág esetében bizton állítható, hogy formáját, módját és nyelvezetét tekintve semmiféle vagy alig észrevehető különbségek találhatóak a környező népek (föníciai, kánaáni, később babiloni) között fellelhető profétai gyakorlathoz képest, sőt a klasszikus *nábi* megnevezés is akkád jövevényszóként került Izrael terminusai közé.⁴⁵⁶ Ahogyan pedig arra már fentebb is rámutattam, ugyanez a megállapítás az újszövetségi és ógyházi profétai gyakorlatra is vonatkozik: az első és második századi keresztyén proféták próféciájuk *külső* megnyilvánulásaira nézve kevés különbséget mutattak a nem-keresztyén próféciával. Tudomásunk van róla, hogy egyes helyeken a második században ez a formai hasonlóság átlépte az elfogadhatóság határát, és a prófécia üzenetének a torzulásához vezetett. Hermász hírt ad arról, hogy a második század közepén az egyik római keresztyén házi-közösségben egy általa csak *μάντις*-nak nevezett hamis próféta praktizált, aki a gyülekezet tagjaiban felmerülő magán jellegű sorskérdésekre szolgált isteni üzenettel (*Mand.* 11.1-3).⁴⁵⁷ Hermász elmondása

⁴⁵⁶ Ezt lényegében minden klasszikus ószövetségi kutató feltételezi, lásd többek között WESTERMANN, Claus: *Az Ószövetség teológiájának vázlatja*, ford. FÓRISNÉ KALÓS Éva, Budapest, Budapesti Református Theológiai Akadémia, 1993, 124kk.; EICHRODT: *Theologie des Alten Testaments*, 1.146–148.; RÓZSA Huba: *Bevezetés az Ószövetség könyveibe*, Budapest, Szent István Társulat, *SzIK* 14, 2016, 350–351.

⁴⁵⁷ Az író szóválasztása természetesen pejoratív értelmű, a LXX ugyanis a *μάντις*-t kizárólag a pogány világ profétáira használja (pl. Jer 27,9; 14,13kk; 29,8; Zak 13,2), így Hermász a keresztyén gyülekezetbe beszürodött egyháziidegen profétai jelenségnek titulálja az álprófeta működését. Lásd REILING, J.: The use of the *ψευδοπροφήτης* in the Septuagint, Philo and Josephus, *NovT* 13 (1971/2), 147–156.; KÓKAI NAGY: *Josephus és*

szerint az emberek özönlöttek a divinációs specialistához és „kérdezték tőle, hogy mi fog velük történni”, mire a „keresztyén μάντις” olyan válaszokat adott, amelyek a kíváncsiskodók számára kedvezőnek bizonyultak („azzal tölti meg a szívüket, amit ők éppen óhajtanak” 11.2). Természetesen ez a fajta prófétai jelenlét a szerző szerint radikálisan szembe megy az egyház által igaznak elfogadott prófétai hagyománnyal: azok a „kétkedő” (vagy szó szerint: „kétlelkű” [δίψυχοι]) keresztyének, akik saját sorsuk felől tudakolóznak úgy „jósoltatnak maguknak, mint a pogányok” (11.4). Az Istentől jövő igaz lélekkel szóló próféta ellenben nem kérdezhető ki, hiszen a prófécia mindig Isten kezdeményezésére, spontán módon jelentkezik az egyház közösségében (11.4-5). A montanisták között nem értesülünk ilyesfajta magánjellegű érdeklődésekről, vagy olyan kíváncsiskodó keresztyénekről, akik a próféták körül tülekednének, hogy kitudakolják saját sorsuk alakulását. Ellenkezőleg: olyan ítéletről és üdvösségről szóló kijelentéseket olvashatunk Montanosztól és a prófétanóktól, amelyek artikulációja ugyan valóban a nem-keresztyén kultuszokból ismert módon történt, de üzenetükre nézve nem az egyén üzelmeiről szóltak – miként az például egy Apollón-szentély esetében természetes volt –, hanem olyan témákról, amelyek a Szentírásból nagyon is ismerősek lehetnek számunkra.

Úgy vélem, McGrath ítélete jól summázza a montanizmus és a fríg „pogány” kultuszok kölcsönös egymásra hatásának kérdését:

„Bár jó okunk van amellett érvelni, hogy a montanizmus kezdettől fogva olyan jellegzetességeket mutatott, amelyek jobban összeegyeztethetők a korabeli Frígia területén elterjedt pogány vallások egynémely megnyilvánulásaival, mint a kor hagyományos keresztyénségével, ez mégsem jelenti azt, hogy a montanizmust alapvetően a keresztyénség pogány elhajlásának kéne tekintenünk. (...) Legjobb talán a montanizmusra a keresztyénség egy helyi formájaként tekintenünk, amely alkalmazkodott a helyi kulturális környezetéhez. Ennek következtében olyan hangsúlyokat alakított ki, amelyek a helyi frígiai kultúrához való alkalmazkodás példaként állnak előttünk. Jóllehet a kialakulását előidéző hatások az egyházon kívülről származtak, a montanizmust mégsem nevezhetjük a keresztyénség pogány átvételének. Egyértelműen az egyházon vagy azon gyülekezetek csoportján belül alakult ki, amelyek tagjai arra törekedtek, hogy a keresztyénség általuk hitelesnek tartott azon formáját alakítsák ki, amely képesnek bizonyult a korabeli pogány kultúrával is kapcsolatot teremteni.”⁴⁵⁸

A montanizmust tehát olyan kontextuális teológiai irányzatként értelmezhetjük, amely a fríg őshonos kultúra vallási eszközrendszerét használva fejtette ki a keresztyén üzenetet. A kortársak számára ez a lépés elfogadhatatlannak tűnt, amelynek leglényegesebb bizonyítéka, hogy a

a próféták, 19–20. A szóban forgó epizód részletes tárgyalását lásd REILING, J.: *Hermas and Christian Prophecy, A Study of the Eleventh Mandate*, Leiden, Brill, *NovTSup* 37, 1973.

⁴⁵⁸ MCGRATH, Alister: *Heresy. A History of Defending the Truth*, London, SPCK, 2009, 72.

próféták eksztatikus beszédmódját, később pedig Montanosz pogány múltját szándékos módon a mozgalom „nem keresztyéni” karakterének bizonyítékaiként láttatták. A montanizmus hiteltelenítésére használt ezen kritériumot finoman szólva is következetlennek tartom, hiszen a keresztyénség elvont teológiai, és az egyház életét befolyásoló gyakorlati tényezők kialakításában, megfogalmazásában és az „igazság” szintjére emelésében a kor keresztyén gondolkodói és egyházi előljárói gond nélkül használtak „nem-keresztyén” eszközöket. Azok a hereziológusok (régén és ma), akik Montanosz prófécijában megkeresztelt pogányságot, hovatovább, démoni megszállottságot sejtene, nem látnak különösebb problémát abban, hogy a második századi görög apologeták a „nem-keresztyén” filozófiák eszköztárát felhasználva dolgozták ki saját logosz-krisztológiai megállapításaikat, még kevésbé marasztalják el azért a későbbi egyházatyákat, amiért újplatonista motívumokat ötvöztek az evangélium üzenetével. Ha az óegyházi teológia és egyházi gyakorlat területén mindent átfogó „nagytakarításba” kezdenénk, hogy az orthodoxyát és orthopraxist minden „nem-keresztyén” szennyeződéstől vagy folttól megtisztítsuk, gyanítom, kevés maradna a kezeink között. Ugyanakkor ahogyan az a történeti elemzésből is kiderül, a montanizmus kontextuális jellegének megkérdőjelezése mögött valójában nem elvont értelemben a teológia szituációhoz kötöttségének a tagadása, mint inkább egy bizonyos kontextus leértékelésének bújtatott vagy nyilvánvaló konstatálása húzódik meg. Azok a korabeli és modern írók, akik a fríg Montanoszban, Maximillában és Priszkillában a saját kulturális, szellemi vagy társadalmi mércéjüktől messze elmaradó, civilizálatlan „parasztprófétákat” fedezték fel, már azelőtt döntöttek üzenetük értékéről és igazságáról, mielőtt a próféták egyáltalán szóhoz jutottak volna. Valahogy hasonlóan jártak el, mint a negatív preconcepciókkal tanítványságra induló Nátánél, aki a Názáretivel történő találkozására előtt már meghozta ítéletét: „Szarmazhat-e valami jó Názáretből?”. Ugyanígy kérdezhetjük: „Szarmazhat-e valami jó Frígiából?” A felelet ma is ugyanaz lehet, mint Fülöpé: „Jöjj, és lásd meg!” (vö. Jn 1,46).

3.2.2 *A prófétai személy és az Isten beszéde*

A kijelentés szituációhoz kötöttségének kérdése vezet el bennünket a prófétai személyek vizsgálatához, hiszen az elsődleges kontextus, amiben Isten Igéje megnyilvánul, amiben primer címzettet talál a kulturális közeg köntösét később magára öltő üzenet – maga a próféta. Tudatos állásfoglalás húzódik meg amögött, hogy *személyként* utalok a prófétákra, hiszen a tillichi értelemben vett természetfölöttiség módszerét követő, objektivizálásra hajlamos (vagy annak hibáját elkövető) megközelítések gyakran a prófétákat passzív instrumentumként feltételezik, akik Isten üzenetét reflektálatlanul közölték a kortársakkal. Ezen hangok szerint, még ha el is

ismerjük a szubjektív tényezők jelenlétét a próféták proklamációjában, annak semmiféle jelentőséget nem tulajdoníthatunk, afféle humán akadályokként tekinthetünk rájuk, amelyeket a hit dinamikájával pusztán át kell ugranunk, hogy megkaparinthassuk az objektív isteni kijelentést. Az információ, a tény – az előző fejezetből ismert megjelölések – a prófétai beszédben vannak elrejtve, a prófétának mint embernek a megismerése és értékelése pedig semmit nem tesz hozzá ennek kinyeréséhez.

Kétségtelen, hogy a protestáns orthodoxia időszakában ezek a megfontolások afféle konszenzusként jelentek meg a teológusok érvelésében. A verbális inspirációtan validálása érdekében elengedhetetlennek bizonyult a próféták és más szentírók passzivitásának a hangsúlyozása. Amennyiben bármiféle szubjektív elem aktív közrejátszását elismerjük ugyanis a kijelentés folyamatában, a végeredményben előttünk álló írások sérthetlensége és tévedhetlensége is megkérdőjelezhető lenne. Rogers és McKim éleslátóan konstatálják ezt, a korban született *summák* hangvételében kimutatható félelmet: „Ha a Szentírás hitelessége elvész – akár egyetlen szövegrész romlásának köszönhetően is –, mire támaszkodhat ezután a hitünk? ... Nehéz lenne elhinni, hogy Isten, aki az inspirált személyek minden egyes szavát diktálta és ihlette, ne gondoskodott volna az egész szöveg megőrzéséről”.⁴⁵⁹ Mivel a tizenhetedik és tizennyolcadik században az apologetikus dogmatikusok java része a teológia művelésében a Szentírást formális kritériumként állították, a próféták emberi arcának kidomborítása veszélyeztette volna ezt az alapállást. Francis Turretin (1632-1687), akit szokás a protestáns skolasztika betetőzőjének tartani, a Szentírás tévedhetlenségének kérdéskörén belül tárgyalja röviden a szentírók emberi eshetőségének a problémáját. *Institutio*jában kifejti, hogy az írók emberek lévén minden bizonnyal tévedtek, azonban az inspiráció folyamatában mint a Lélektől passzív módon inspirált eszközök, mindenféle hibázásra „immunisak” voltak (*ab omni errore immunes fuerint*, 2.4.5).⁴⁶⁰ A θεόπνευστος állapot (vö. 1Tim 3,16) tehát mintegy annullálta azokat a bűn alá rekesztett emberi állapot következményeiként előálló esetleges hibákat, amelyeknek az inspiráltság körén kívül egyébiránt a próféta ki volt téve. Ez a felfogás tehát a próféta személyének kétfelészakadását eredményezi: míg a kijelentés receptálásának folyamatán kívül a szubjektív tényezők befolyásolhatják (és befolyásolják is) a személyt, a Lélek érintését követően önállósága és szabadsága megszűnik – az ihletett állapot

⁴⁵⁹ ROGERS, Jack B. – MCKIM, Donald K.: *The Authority and Interpretation of the Bible. An Historical Approach*, San Francisco, Harper & Row, 1979, 177.

⁴⁶⁰ Az alábbi kiadás alapján TURRETIN, Francis: *Institutio theologiae elencticae*, Edinburgh, John D. Lowe, 1847.; Az angol kiadás; *Institutes of Elenctic Theology*, Volume 1-3, transl. GIGER, George Musgrave – DENNISON, James T., Philisburg, Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1997.

ugyanis kizárja annak eshetőségét, hogy az *ego* bármiféle megnyilvánulása szerepet kapjon az üzenetben. Turretin érvelésében vissza-visszatérő elemként jelenik meg az a félelem, amivel kapcsolatban Rogers és McKim-et idéztem az előbb: ha bármiféle emberi iniciatívából fakadó hiba-eshetőséget fenntartunk a szöveg előállításával kapcsolatban, a keresztyén hit – pontosabban a rendszer, amit Turretin erre építve kifejt – elveszti objektív és kényszerítő erejét: „A próféták nem tévedtek abban, amit ihletett emberekként és prófétákként írtak, még a kevésbé fontos dolgokban sem, különben a teljes Szentírásba vetett hit kétségessé válna”.⁴⁶¹ A genfi teológus minden bizonnyal leghíresebbé vált nézete, miszerint még a masszóréta szöveg pontozása is az isteni ihlet eredménye, s így hibátlan és tökéletes, ugyanígy a Szentírásba vetett megrendíthetetlen hitnek a védelmében került kifejtésre (vö. *Institutio* 2.11.12-13).

Turretin öröksége a princetoni presbiteriánusok írásaiban nyert új erőre a tizenkilencedik században. Hodge és Warfield, akiknek teológiai látása a fundamentalista, majd evanglikál vonalon mind a mai napig érezteti hatását a globális protestantizmuson belül, az előző fejezetben tárgyalt propozicionalista kijelentésszemlélet elkötelezettjeiként kevés teret engedtek a prófétai személyiségek önálló vizsgálatának. Hodge a protestáns skolasztika nyomdokait követve erőteljesen hangsúlyozza, hogy a bibliai próféták inspirált volta szavatolta „tanításuk tévedhetetlenségét”, amelynek eredményeképpen Isten *orgánumaiként* kell tekintenünk rájuk: „amit tanítottak, maga Isten tanította”.⁴⁶² A próféták Isten Lelkének „írószerszámai”-ként (*pens*) kerülnek említésre, vagy olyan lantokként (*harps*), „amelyekből [Isten] olyan hangot szólaltatott meg, amelyet szeretett volna”.⁴⁶³ Bár Hodge karakteresen elutasítja, hogy ezt a szemléletet a mechanikus inspiráció felfogással stigmatizálják, visszakozása ellenére kitartott amellett, hogy a Szentírás hitelességének fenntartása érdekében tagadja a próféták – és más szentírók – szubjektív hozzájárulását a kijelentés folyamatában.⁴⁶⁴ Utódja, Warfield szofisztikáltabb módon tartotta egyensúlyban a prófétai személy szabadsága és a tévedhetetlenséget szavatoló verbális inspiráció feszültségét. Teret enged azoknak a hangoknak, amelyek a tizenkilencedik századi szövegkritikák felől a szerzők önállóságára és a

⁴⁶¹ *Institutio theologiae elencticae* 2.4.23: „Prophetae non errarunt in illis quae scripserunt θεόπνευστως et qua Prophetae, nequidem in rebus minoris momenti, quia alias universae Scripturae fides dubia redderetur.”

⁴⁶² HODGE: *Systematic Theology I*, 155–156.

⁴⁶³ Uo.

⁴⁶⁴ Olykor úgy tűnik, hogy Hodge egészen nagy szabadságot enged a próféták szubjektív meghatározottságainak: „Ha egy héber lett ihletetté, héberül beszélt; ha egy görög, akkor görögül szólalt meg; ha tanult ember volt, kulturált módon nyilvánult meg; ha pedig tanulatlan volt, ilyenképpen beszélt. Ha logikus elmével bírt, érvelt, miként Pál is tette; ha pedig emocionális és kontemplatív, akkor Jánoshoz hasonlóan írt. Mindez azért lehetett így, mert Isten a saját természetük szerint használja eszközeit.” – *Systematic Theology*, 1.157. Feltűnő ugyanakkor, hogy ezt az alapelvet már nem tartja szem előtt a próféták inspirációjának tárgyalásában, sőt, a prófétákról továbbra is „orgánumokként” szól. Rogers és McKim arra mutatnak rá, hogy Hodge szemlélete ebben a kérdésben korántsem konzekvens – *The Authority and Interpretation of the Bible*, 274–298.

szöveg szerkesztésében jelentkező esetleges emberi tényezőkre irányították a figyelmet, ezeket „jogosnak tűnő kérdések”-nek tartja, sőt az előálló írásokat – minden szavával – egy isteni és emberi *concursum* (együtműködés) végtermékének tekinti. És mégis, az attól való félelem, hogy a szubjektív szempontok kiemelésével „az üzenet természetfelettsége sérül”, visszavezeti a próféták totális passzivitásának az állításába. „A Biblia a lehető legnagyobb határozottsággal állítja, hogy Isten emberek által közvetített igéje olyan tiszta isteni ige, amelyet semmiféle emberi adalék nem higított föl”, emeli ki, így a bibliai prófétai beszédmódban az üzenetet közvetítő emberek pusztán szócsatornái az isteni Igének.⁴⁶⁵ A kijelentés folyamatát határozottan a „diktálás” kifejezéssel írja le, amelynek eredményeképpen „a személytől független külső hatalom veszi át a tudat felett az uralmat, és azt a maga akarata szerint befolyásolja”, így a próféta „nem ’irányítónak’, hanem ’irányítottá’ válik”.⁴⁶⁶ A 2Pt 1,20-21 alapján azt mondja, hogy a „Szentlélektől indítatva” (ὕπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι) szóló próféták értelme totálisan passzív állapotban volt, így a befogadás aktusán kívül semmiféle alakító funkciójuk nem volt az üzenet megformálásában. Jóllehet kétségtelen, hogy értelmes teremtmények lévén a próféták önálló gondolatokkal és lelkivilággal is bírtak, azonban Isten – szuverenitásából fakadóan – olyan gondolatokat is adhatott üzenete közvetítőinek, amelyeknek a megszületésében semmiféle részük nem volt.⁴⁶⁷ Hodge és Warfield értelmezésében annak lehetünk tanúi, hogy a próféták kiüresedett és mechanikus eszközökké silányulnak az inspiráció és a Biblia tévedhetlenségét védelmező apologetikai érvelésekben. Ahogyan azt Abraham is kimutatta, hiába kardoskodott Hodge és Warfield erőteljesen amellett, hogy az általuk propagált inspirációtan valójában az a tanítás, amit az *egész* egyház kezdettől fogva vallott, a valóságban ez a dedukciós módszerrel működő bizonyítás nagyfokú innovációt eszközölt a teológiában, ami a huszadik századi evangélikál teológusokon (pl. Stott, Packer, Sproul) keresztül fenntartotta népszerűségét, és igényt tartott arra is, hogy az egyetemesen elfogadott orthodox nézetként ismerjék el a protestantizmusban.⁴⁶⁸ Mindebben nem csak a próféták személy-voltának a mellőzéséről van szó, hanem tulajdonképpen ember-voltuk megtagadásáról is: puszta szájjá silányulnak szív, érzelmek, önálló gondolatok és reflexió nélkül.

Más megfontolásból bár, de ugyanennek a hibának az elkövetésére a dialektika-teológia képviselői is hajlamosak voltak a múlt században. Tudjuk jól, hogy Barth vehemensen

⁴⁶⁵ WARFIELD, *A Biblia ihletettsége és tekintélye*, 97.

⁴⁶⁶ Uo., 101–102.

⁴⁶⁷ Uo., 104.

⁴⁶⁸ Lásd ABRAHAM, William J.: *The Divine Inspiration of Holy Scripture*, Oxford, Oxford University Press, 1981, 14–38.

visszautasított mindenféle biblicizmust, statikus kijelentés-értelmezést, illetve a protestáns skolasztika verbális inspiráció-tanítását,⁴⁶⁹ azonban éppen a Brunnerrel történő vitája világít rá arra, hogy a Schleiermacher-féle „élmény-teológiával” szembeni polémia az emberi receptivitás és válaszadás autonómiáját is minimálisra szűkítette a kijelentés aktusában. Ahogyan azt Szűcs Ferenc elemzésében is kimutatta, a *deus dixit* túlhangsúlyozása, valamint az antropológia túlzott mértékű krisztológiai fókusza óhatatlanul is egyoldalúságba űzte a dialektika teológiát.⁴⁷⁰ Az erisztika útját követő Brunner a *Natur und Gnade*-ban éppen azt rója fel Barthnak, hogy az isteni kijelentés direktségének és aktualitásának a túlhangsúlyozásával sokkal közelebb áll a pogányság felfogásához, mint a *theologia naturalis* legitim útját követő keresztyén elgondolásokhoz. Damaszkuszi fentebb idézett megállapításaihoz közelítve Brunner amellet érvel, hogy Isten *minden* kijelentése az általa teremtett anyagiságon keresztül (*durch sein Naturwerk*) éri el az embert, sőt, maga Jézus Krisztus – *par excellence* Isten kijelentése – is „indirekt kommunikáció” abban az értelemben, hogy testet öltött, a történelem és az idő színterén jelent meg közöttünk.⁴⁷¹ Mindez arra ösztönzi Brunner, hogy a kijelentés objektivizmusát hirdető Barth figyelmét felhívja arra, hogy minden igyekezete ellenére is, saját teológiájában a természeti tényezők kikerülhetetlenek: az Isten Igéje, a próféta és apostoli szó, Isten mindenkor jelen idejű bemutatkozása, a megváltó találkozás közte és az ember között mind olyan kontextusban valósulnak meg, amit Barth szeretne pusztán „emberi” vagy „szubjektív” viszonyokként mellőzni – mindhiába. A kijelentéssel összefüggésben Isten radikális akkomodációját nem nevezhetjük „merő pszichológiának”, különben az Egyház egész küldetése zátonyra fut: ha nem vesszük komolyan a maga teljességében a megszólított ember valóságát, a transzcendens üzenet egész egyszerűen hangtalan szólammá válik a világban.⁴⁷² Németh Dávid éppen ezt a téves alapfeltevésből kiinduló, Barth-hoz köthető teológiai szemléletet kritizálja a mai igehirdetéssel összefüggésben. Szerinte a dialektika teológia minden

⁴⁶⁹ Ugyanakkor a *Römerbrief* előszavából széles körben idézett megállapítása – „Ha választanom kellene a történetkritikai módszer és a régi inspiráció-tan között, határozottan az utóbbi mellett döntenék: Ez mondja ki a nagyobb, mélyebb és fontosabb igazságot” – mutatja, hogy a modern kritikai szemléletet is túlzottan „emberi próbálkozásnak” tartja. Bultmann már az 1920-as évek elején vitába kerül emiatt Barth-tal, mivel szerinte csakúgy érinthetetlen és transzcendensé teszi így a Bibliát, mint a régi skolasztikusok – lásd bővebben ZAHRT, Heinz: *Az Isten-kérdés. Protestáns teológia a XX. században*, ford. ABLONCZY László – SZABÓ Csaba, Budapest, Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, 1997, 18–20.

⁴⁷⁰ SZÜCS Ferenc: *Az imago Dei értelmezése a barthi és a Barth utáni teológiában*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan, 2022, 51–66.; Vö. Békési Sándor elemzésével, aki egyenesen „sematikusnak” nevezi Barth teológiáját: „az ember értelmezését a krisztológiájában rögzíti, de ez alkalmat ad arra is, hogy metafizikájából ne kelljen kilépnie, és az ember társadalmában, kultúrájában megértenie... a szubjektum teljes kizárásának céljából Barth Isten tette által igenelt embere nem a valóságos ember a maga alaphelyzetében.” – BÉKÉSI: Ellenpontozás, 97.

⁴⁷¹ BRUNNER: *Natur und Gnade*, 36.

⁴⁷² Uo., 41–42.

szubjektivitást mellőzve úgy akar a prédikátorról beszélni, mint aki pusztán közvetítő, s akinek a személye inaktív és tétlen a proklamáció folyamatában: „semmit az emberről és semmit az emberből a szószéken”, szól a jelszó.⁴⁷³ Barth homiletikáját nézve ez az ítélet helyesnek mondható, hiszen a prédikátor – aki Barth szerint a régi próféták hivatalát testesíti meg a mai korban – valójában Isten Igéje által „használatban van”, állítja, így pedig semmiféle „szintézis” (isteni-emberi közreműködés) nem képzelhető el: ez a „pogány vallás” vakmerősége, míg a keresztyén üzenet a kijelentés valóságában a már elvégzett dolgokról tesz tanúbizonyságot.⁴⁷⁴ Legyen tehát régi vagy modern, a próféta úgyszintén szócsőként, orgánumként kerül elének a dialektika-teológia felfogásában, akit az objektív isteni kijelentés mintegy kívülről kényszer alá helyez, hogy ezután írásban vagy szóban egész egyszerűen közvetítse a megszerzett információt.

Freud és a modern pszichoanalitika hatása a múlt század elejétől kezdődően a bibliai prófétákkal foglalkozó kutatásokat is merőben befolyásolta. A próféták korábbi tekintélyelvű olvasatát, amelynek köszönhetően az Ószövetség nagyjai mozdíthatatlan oszlopokká merevedtek a leírásokban, egyre inkább megkérdőjelezni vélték azok a pszichológiai elemzések, amelyek a próféták lelkének vizsgálatát tették az értelmezés középpontjába. Az objektívizáló olvasatokat elutasító értekezések fő célja az volt, hogy azokra a szubjektív, lelki eredetű tényezőkre irányítsák a figyelmet, amelyek ismerete és elismerése által „emberibbé”, ezzel együtt pedig megfoghatóbbá válhatnak a múlt nagyjai. Az emberi psziché ugyanis, az évszázadok történeti, társadalmi és kulturális változékonysága ellenére is ugyanaz marad, vélték az elemzők, így a modern lélektan által feltárt eredményeket könnyűszerrel lehet alkalmazni az évezredekkel ezelőtt élt egyének analizálására is. Hazai viszonylatban Tóth Lajos pápai professzor székfoglaló előadása tekinthető „az első fecskének” a próféták „lelki világát” elemző hazai művek között. Tóth – a korban elterjedt módon – elsősorban a próféták eksztatikus magatartásait kívánta hallgatósága előtt leleplezni, amelyek a „normális” pszichés működéstől eltérő tüneteket produkáltak. Míg az ókori ember ezekben valamiféle isteni csodát fedezett fel, addig „a modern kutató e jelenségeket a pszichológia segítségével próbálja megérteni”.⁴⁷⁵ Szinte lehetetlen a próféták pszichoanalitikus olvasatának alig százéves történetét röviden

⁴⁷³ NÉMETH Dávid: *Pasztorálanthropológia*, I. kötet, Budapest, KRE – L'Harmattan, 2012, 227.

⁴⁷⁴ BARTH, Karl: *Homiletika. A prédikáció lényege és előkészítése*, ford. HORVÁTH Gabriella, Pápa, Dunántúli Református Egyházkerület, 2021, 27–28.

⁴⁷⁵ TÓTH Lajos: *A próféták lelki világa (Székfoglaló értekezés)*, Pápa, Főiskola Könyvnyomda, 1926, 10.; Vö. még DOMJÁN János: *A próféták lelke*, Debrecen, Városi Nyomda, 1937, ahol Domján kifejti, hogy a „prófétai léleknek egészen sajátos jellege, külön titka van”, amelyet nyilvánvaló módon csakis a lélektan felől közelítve lehet megérteni (3.).

összefoglalni,⁴⁷⁶ azonban David Halperin Ezékielről szóló 1993-as monográfiája egyfajta betetőzésnek is tekinthető a freudi módszereket követő bibliakritikusok munkájának. Halperin szerint Ezékiel szokatlan megnyilvánulásait, amelyek lépten-nyomon előkerülnek a könyvben, nem pusztán prófétai szimbolikus cselekedeteknek vagy a kortárs kulturális kontextusból kihámozandó racionális tetteknek kell tekintenünk, hanem ezeket elsősorban mentális zavartságának patológiai tüneteiként könyvelhetjük el. Jól példázza ezt a 24,27 és a 33,22 versek Halperin által adott egzegézise. A próféta bénultsága és némasága a szóban forgó versek szerint akkor múlik el, amikor a jeruzsálemi templom lerombolásáról értesül. Mivel Halperin olvasata szerint Ezékiel leírásaiban a nőiségtől való elemi félelem mutatható ki, a templom mint a feminitás szimbolikus megtestesülésének az eltűnése valójában felszabadító erővel hat a prófétára – hallgatása, befelé fordulása, bénasága eltűnik, egyszóval a szorongás tárgyának kiiktatása megszünteti a testi tüneteket is.⁴⁷⁷ Nyilvánvaló módon becsülendő az az indíttatás, hogy a próféták lelkének analízisét megrajzolva kibontakozhasson előttünk a prófétai proklamációk mögött meghúzódó, a maga sokoldalúságával, összetettségével, önálló értelemmel és érzésvilággal bíró emberi arc. Azonban kérdésként merül fel, hogy ennek értelmezésére és értékelésére valóban megfelelő-e a freudi pszichoanalízis, amely metanarratívájának egyik fő alaptörvényét a szexuális ösztöntől vezérelt – és így még leleplezve is – megbízhatatlan énben találta meg. Marilynne Robinson helyesen mutat rá arra, hogy a pszichoanalízis tudománya azzal, hogy az emberben kavargó szubjektív szempontokat piadesztára emelte, végsősoron csak egy újabb objektivizmushoz vezetett, az emberi elmét és szellemet – tegyük hozzá: személyt – egy „végzetesen szűk” felfogás szerint határozta meg, aminek teljes megszabadulását, felszabadulását, öntudatra ébredését csakis a pszichoanalízis segítheti.⁴⁷⁸ Vajon a próféták szélsőséges pszichologizálásával nem ugyanarra a végeredményre jutunk-e, mint a verbálinspiráció tanításának elfogadásával, jelesül az embert, a prófétai

⁴⁷⁶ Jó és kritikus áttekintést ad a pszichológia bibliai tudományokra gyakorolt hatásáról JOYCE, Paul M.: *The Prophets and Psychological Interpretation*, in DAY, John (ed.): *Prophecy and Prophets in Ancient Israel. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, New York – London, T&T Clark, *LHBOTS 531*, 2010, 133–148.; Magyar nyelven Németh Áron tanulmánya összegzi a próféták belső, lelki világáról szóló múlt századi nemzetközi kutatások fő irányait – NÉMETH Áron: *Prófétai emóciók. Megjegyzések az ószövetségi prófétaság antropológiai aspektusaihoz*, *TRT 64* (2019/1), 248–262.

⁴⁷⁷ HALPERIN, David J.: *Seeking Ezekiel. Text and Psychology*, University Park, Pennsylvania, The Pennsylvania University Press, 1993, 185–216.; Még mindig Ezékiel pszichoanalízisének maradványai, az egyik kortárs magyarzó szexuálpszichológiai analízise még inkább megrökönyödésre adhat okot, amelyben az Ez 2,9-10-ben szereplő jelenetet az irattekercsről és tartalmának elfogyasztásáról a szerző a próféta önkielégítésének eufemizmusaként, illetve Ezékiel szexuális frusztrációjának bizonyítékaként értelmezi, lásd BOER, Rudolf: *Spermatich Spluttering Pens: Concerning the Construction and Breakdown of Prophetic Masculinity*, in STÖCKL, Jonathan – CARVALHO, Corrine L. (eds.): *Prophets Male and Female. Gender and Prophecy in the Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean, and the Ancient Near East*, Atlanta, Society of Biblical Literature, *AJL 15*, 215–235, 232–234.

⁴⁷⁸ ROBINSON, Marilynne: *Szellemtelenség. A bensőségesség száműzése az én modern mítoszából*, ford. PÁSZTOR Péter, Kolozsvár, Koinónia, 2019, 92–121.

személyt tőle független tényezők kiszolgáltatottjaként láttatjuk? Végsősoron mindegy, hogy Isten keze, a Szentlélek vagy saját szexuális ösztönei és neurózisai, de valami behatárolja a próféta cselekvését és szavait, amit neki magának rezignált reflektálatlanságban túrnie kell.

Azzal, hogy a prófétát *személy*ként említem, ezt a két – lényegében mégis egymáshoz közelítő – szélsőséges értelmezést kívánom elhárítani. A próféta nem pusztán objektum, eszköz, aki öntudatlanul recitálja a neki adott kijelentést. De a próféta nem is csak önön vágyainak halmaza, aki belső frusztrációi által konstruált monológiát adja tovább az embereknek. Amikor perszonalisztikus módon próbáljuk értelmezni a próféta személyt, elsősorban el kell ismernünk azt, hogy rá is érvényesek a lélektan megállapításai. Gordon Allport, a modernkori személyiségpszichológia egyik kiemelkedő alakja szerint a személyiség „azon pszichofizikai rendszerek dinamikus szerveződése az egyénen belül, amelyek meghatározzák jellemző viselkedését és gondolkodását”.⁴⁷⁹ A prófétára mint személyre éppígy érvényes ez a megállapítás: egy olyan „dinamikus szerveződés”, állandóan mozgásban lévő és változatos realitás, amely a külső és belső körülmények egymásutániságára hathatósan reagál. A definícióban fontos elem a pszichofizikális létezés elismerése is, hiszen a lélek és a test egységében ragadható meg igazán a személyiség integritása: egyik sem választható el a másiktól, vagy játszható ki a másik ellenében. Allport hangsúlyozza, hogy a definíciójában használt „meghatároz” ige, illetve „viselkedés” és „gondolkodás” aktivitások szintén helyén kezelendő fogalmak, amelyek korántsem jelentenek determinizmust: a személy nem pusztán reaktív realitás, de képes kreatívan és csakis rá jellemző módon alakítani és formálni azokat a válaszlehetőségeket és reflexiókat, amelyeket a környezeti ingerekre ad. A teológia a személyről természetesen sokkal többet kíván mondani ennél, hangsúlyozva, hogy az ember személyisége a maga teljes komplexitásában a teremtettség okán csakis a Teremtő valóságában ragadható meg. Emil Brunner jól látta, hogy a modern filozófia intellektussá, a pszichológia pedig a libidó foglyává redukálta a személyt, míg a keresztyén teológiai antropológia valójában egy sokkal tágasabb egységben tárja elénk a személy titkát, amelynek lényege abban rejlik, hogy végső gyökere és eredője nem ösztönökben vagy racionális gondolatokban, hanem magában Istenben található. Brunner találóan az embert teomorf lényként (*das theomorphe Wesen*) határozza meg, akinek személyisége Isten személyiségéből származik.⁴⁸⁰ A személyiség lényege szerint kötődés és kapcsolódás, vallja Brunner, amely a találkozásában lesz

⁴⁷⁹ ALLPORT, Gordon W.: *A személyiség alakulása*, ford. DAYKA Balázs et al., Budapest, Gondolat, 1980, 39–41, 39.

⁴⁸⁰ BRUNNER, Emil: *Der Mensch im Widerspruch. Die Christliche Lehre vom Wahren un vom Wirklichen Menschen*, Zürich, Zwingli-Verlag, 1965, 216.

nyilvánvalóvá, amikor is az „Én” saját valóságára a „Te” valóságában szembesül. Csakhogy a bűneset a személy integritását is érinti, nem abban az értelemben, hogy az ember mindenestül elvesztette volna személyiségének formaiságát, hanem úgy, hogy személyisége eredeti célirányossága csorbát szenvedett: ez a *cor incurvatum in se* állapota, amelynek eredményeképp az „Én” immár önmagába fordulva próbálja meg értelmezni magát, nem pedig a végső „Te” társaságában, monológba menekül az isteni dialogikus közösség helyett.⁴⁸¹ A személy önmagába fordulása, széttöredezettsége megváltás után áhítozik, ami a keresztyén teológia szempontjából Krisztus *személyében* válik valósággá. Ahogyan arra Békési is rámutat, a perszonalisztikus megközelítés értelmében Krisztus engesztelő váltsága, a megbékélés valójában a bűn által megbetegített, legyengült és széthullásra kárhozott személy-voltunk helyreállítását jelenti: „Élek többé nem én, hanem él bennem a Krisztus” – írja Pál apostol (Gal 2,20). Ez az az állapot, amikor a kiteljesült személy megbékél Istennel, a világgal és önmagával (Róm 5,10). A megbékéltetés, vagy másképp kifejezve, a kiengesztelés, a *katallagé* ugyanis azt jelenti, hogy ami eredetileg összetartozó volt, de később egymástól szétszakított, az újra összeforr, újra egyesül.”⁴⁸²

Ezek az általános megfontolások a prófétai személyre szintén érvényesek, még akkor is, ha az isteni Ige a kijelentés szituációjába emeli őt. Az Ószövetség prófétái mind nagyfokú szabadságot élveztek és személyiségük egyedi megnyilvánulásai lépten-nyomon visszaköszönnek a ránk maradt írásaikban. Az elhívástörténeteik jól példázzák, hogy Isten és a próféta közötti első interakció is már az interperszonális dialógus összes jellegzetességét magán hordozza: az örök és végső „Te” megszólítja, sőt mi több, beszélgetésbe elegyedik a „kiszemelttel”, nem pedig megragadja, hogy szimplán saját céljai elvégzésére használja. „Isten minden hitbéli viszonya dialógikus”, emeli ki Buber a prófétai elhívásnarratívák összefüggésében, majd rámutat arra, hogy a legegységesebb bizonyítéka ennek a dialógusnak nem más, mint a próféta panaszokozása, vádolása, perlekedése, majd Isten előtti meghajlása.⁴⁸³ Minden próféta prototípusa, Mózes esete jól példázza ezt: a „Vagyok” és a próféta-jelölt közötti párbeszédben meglepő módon nagy teret kap emberi részről az ellenvetés, ellentmondás, hitetlenkedés, visszakozás, míg isteni részről a türelem, a bizonyítás, érvelés.⁴⁸⁴ Isten nem kényszeríti akarata ellenére a prófétát, hanem a végsőkig elmegy alkalmazkodásában, hogy az ember szívét megnyerje, hogy az ezután önként ajánlja fel magát a szolgálatra. Jeremiás esete

⁴⁸¹ Uo., 226.

⁴⁸² BÉKÉSI Sándor: *Sisi személyének teológiai portréja*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan, 2014, 217.

⁴⁸³ BUBER: *A próféták hite*, 207.

⁴⁸⁴ Lásd VON RAD: *Az Ószövetség teológiája*, 2.72kk.

pedig bizonyítja, hogy a próféta saját pályája sem mentes attól a dezintegrációtól, ami a személy bűn alá rekesztettségére vezethető vissza: a próféta panaszai, sírása, megbánása, „hitványsága” (vö. Jer 15,19 Károli) éppolyan valóságosak, mint „elragadtatott” élményei, de ezek a Jahvével való bensőséges dialógusban megváltásra és kiigazításra lelnek. A próféták tisztában vannak azzal, hogy az isteni *dábár* egész lényükre igényt tart. Ezékiel esete egyértelműen paradigmikus ebben a tekintetben, hiszen a prófétának előbb meg kellett ennie az Isten keze által teleírt irattekercset, meg kellett töltenie vele a gyomrát, hogy szerves részévé váljon az üzenet (Ez 3,1-3), így, és csakis így tud továbbmenni Izráel házához és hirdetni mindazt, ami elválaszthatatlanul sajátjává lett. A próféta nem hivatali közömbösséggel viszonyul az isteni kijelentéshez, nem szenvtelenül fogadja a találkozást, hanem testestől-lelkestől, pszichofizikálisan bevonódik a kijelentési korrelációba. Ugyanakkor ebben a küldetésben szabadsága továbbra is garantált: „A próféta – bár az isteni szó ellenállhatatlan, mindent elhalványító hatása alatt áll; eggyé forrott a szóval – nem veszíti el egyéniségét, nem szenved csorbát személyisége. Az isteni rendelkezés nem szünteti meg a próféta személyes szabadságát; egyénisége továbbra is megmarad és az isten üzenetet saját stílusában, önálló hangsúlyokkal adja elő”.⁴⁸⁵ Legnyilvánvalóbb módon ez az „alkotói szabadság” a különféle tradíciók, valamint műfajok kreatív használatában fedezhető fel. Ahogyan Brueggeman is aláhúzza, a próféta mindig *in situ* szólal meg, így az üzenet aktualizálását mindig a már számára elérhető, korábbi hagyományanyag „újrahasznosításával”, illetve személyes élményeinek és benyomásainak értelmezésével végzi úgy, hogy közben nagyfokú figyelmet fordít a szűkebb vagy tágabb közösség jellemzőire és igényeire.⁴⁸⁶ A prófétai személy nem elszigetelt létező, aki magányos remeteként okkult miszticizmusban lenne érdekelt, hanem politikai prédikátor abban az értelemben, hogy a kijelentés elsődleges címzettjeként a belsővé-tétel aktusa után a meglévő kontextus szabta adottságok és lehetőségek szerint artikulálja mondandóját. Nem emelkedik transzcendens magasságokba, nem vedli le saját emberiségét, és nem hagyja maga mögött mindazt, ami korábban jellemezte, hanem saját személy-voltában – ha szabad így fogalmazni – a maga képére és hasonlatosságára formálja az üzenetet úgy, hogy közben az eredeti isteni szándék áthatja ezeket a tényezőket.

Így érkezünk el ahhoz a ponthoz, ahol a prófétai proklamációt isteni-emberi kooperációként kell meghatározunk. Ennek az állításnak a kifejtését többféleképpen is modellezhetjük, itt

⁴⁸⁵ BORSÁNYI SCHMIDT Ferenc: A próféta és a prófétálás a Biblia és a pszichológia megvilágításában, in SZÉCSI József (szerk.): *Keresztény-Zsidó Teológiai Évkönyv 2003*, Budapest, Keresztény-Zsidó Társaság, 2003, 13–18, 14.

⁴⁸⁶ BRUEGGEMANN: *Az Ószövetség teológiája*, 753kk.

most alapvetően háromféle megközelítést szeretnék közelebbről bemutatni. Az első ezek közül a múlt századi neves zsidó vallásfilozófus Abraham Joshua Heschelhez fűződik, aki a héber Szentírás prófétáiról szóló monográfiájában határozottan elutasította a pozitivista dogmatizmus és a pszichologizáló tendenciák eredményeként létrejött objektív-szubjektív distinkciót a prófétákkal kapcsolatban. Szerinte a kijelentés mindig kölcsönösséget feltételez, amely az isteni közlés és a prófétai válaszadás dinamikus együttállásában áll elő. Ebből kiindulva a prófétát nem mint az objektív, isteni Igével szembenálló valóságot kell látnunk, hanem olyan *személyként*, aki maga is konstitutív résztvevője az üzenet létrejöttének: „A próféta személy, nem pedig mikrofon. Küldetéssel van felruházva, illetve a szónak olyan erejével, ami nem saját nagyságából származik – ugyanakkor temperamentummal, aggodalommal, karakterrel és egyéniséggel is bír... Az Isten szava visszhangzik az ember hangjában”.⁴⁸⁷ Heschel – Buber idézve – abban ragadja meg a zsidó vallás centrális üzenetét, hogy Isten egészen személyszerűen mutatkozik be Izráel számára, aki érdekelt népe életében, és ezer és egy szállal kötődik hozzá. Ezt a személyes bevonódottságot és elköteleződést Isten *páthoszának* nevezi, szembeállítva a görög filozófia absztrakt létezőjének elképzeléseivel. A *páthosz* szerinte „élő törődés... nem csupán érzés vagy passzív vágyódás, hanem számos spirituális elemet magába foglaló cselekvés vagy attitűd”.⁴⁸⁸ Izráel egész hittapasztalata a szenvedés- és szenvedélymentes Isten ideájának elutasításáról tanúskodik, hiszen a zsidó nép csakis önön történetén *belül* képes Istenről beszélni. Az ószövetségi prófétákat csakis úgy érthetjük meg, állítja Heschel, ha olyan személyekként próbáljuk megragadni őket, akiket teljességgel átjár az isteni *páthosz* sodrása, olyannyira, hogy képtelenek szabadulni tőle. Találón Heschel *homo sympathetikos*-nak nevezi a prófétát, aki olyan intim és *személyes* kapcsolatba kerül Istennel, hogy képes megérteni szándékát, akaratát, üdvtervét.⁴⁸⁹ A próféta nem sztoikus nyugalommal mondja el a rákényszerített üzenetet, hanem maga is átérzi (szimpatizál) Isten haragját, bánatát, örömét, reményét, amivel népe aktuális mozgását kíséri. Nem is tehet másképpen, hiszen nem kívülállóként, idegenként kap megbízást az isteni szándék közlésére, hanem maga is az események fősodrában áll. Heschel ugyan minden pszichológiai analízist illegitimnek tart a prófétákra nézve, mégis elismeri, hogy a próféta saját, személyes tapasztalatai megkerülhetetlenek a kijelentés formálásában: „a tapasztalat az edény, a forma; míg a tanítás a

⁴⁸⁷ HESCHEL: *The Prophets*, xxii.

⁴⁸⁸ Uo., 289.; Lásd még Uő.: *God in Search of Man. A Philosophy of Judaism*, New York, Farrar, Strauss and Giroux, 1983, 136–144.

⁴⁸⁹ Uo., 395.

tartalom, a lényeg”.⁴⁹⁰ Tapasztalat és Ige, forma és lényeg elválaszthatatlan egysége adja a *homo sympathetikos* általi proklamáció szerkezetét.

A prófécia isteni-emberi szünergizmusát másodjára Rudolf Bohren pneumatikus homiletika-szemlélete segíthet jobban megragadni. Bohren a második világháború utáni „homiletikai útkeresésben” már körvonalazta azt a „középutas” módszert, amely a schleiermacher-i élmény-teológia radikális szubjektivizmusa és az általa csak „homiletikai doketizmusnak” nevezett objektív irány között egyformán elismeri a prédikátor személyének fontosságát, ugyanakkor fenntartja Isten kezdeményezését az igehirdetésben.⁴⁹¹ A nagyhatású homiletikai könyvében ezt a kényes egyensúlyt elsősorban pneumatológiai irányultsággal kívánta kidolgozni. Bohren hangsúlyozza, hogy a *predicatio verbi dei est verbum dei* reformátori tételében az „est” szócska nem jelent garanciát a mindenkori emberi proklamáció élővé válására: a szószéki beszéd csak a Lélek hathatós jelenléte által válik csodálatos módon Isten igéjévé. Ennek a csodának a leírását Bohren a „theonóm reciprocitás” elvében fejti ki bővebben, amelyet a következőképp határoz meg: „A ’theonóm reciprocitás’-t úgy értjük, mint Istenben nyugvó kölcsönösséget és viszonyosságot”.⁴⁹² A prédikáció tehát egyfajta csereként egy sajátos partnerségként értelmezhető folyamat. A fogalomban szereplő ’theonóm’ jelző arra a dialektika teológiából jól ismert megállapításra utal, hogy az igehirdetés a *deus dixit* valóságából indul ki, a Szentháromság Istenben gyökerezik. A reciprocitás ugyanakkor annak a meggyőződésnek a konstatálása, hogy az emberi *hic et nunc* megannyi, hasonlóképpen valóságos tényezője a Lélek kreatív működése által nem mint megítélt, hanem mint kívánatos, használatra jogosított és igénybe vett elemekként jelennek meg a proklamációban.⁴⁹³ Bohren ezzel a koncepcióval elutasít minden isteni-emberi vagy szent-profán dichotómiát, és leszögezi: „Ahol minden ’a miénk’ és mi ’az Úréi’ vagyunk, ott eltűnik a különbség a profán és a szakrális között és ezért szabadság adatik, hogy használjunk minden olyan módszert, ami hasznos”.⁴⁹⁴ A különféle technikák mellett természetesen maga a prédikátor az, aki mindazt ami, felajánlja a Lélek működésének, és akit a maga egész személyében igénybe vesz a Lélek az igehirdetés csodájában. A Lélek, szögezi le Bohren, sohasem közvetlenül, hanem az Igét hirdető emberhez kapcsolódva működik, s ebben a kölcsönösségben jön létre az „esemény”, ha pedig ez így van,

⁴⁹⁰ Uo., 462.

⁴⁹¹ BOHREN, Rudolf: Notizen zum Problem des Predigers, *Verkündigung und Forschung* 11-13 (1966/3), 26–34.

⁴⁹² BOHREN, Rudolf: *Az igehirdetés mint szenvedély. Azoknak, akik prédikálni fognak*, ford. HORVÁTH Gabriella, Pápa, Dunántúli Református Egyházkerület, 2020, 78.

⁴⁹³ Lásd bővebben és magyarázatokkal VARGA Zsolt: *Rudolf Bohren Homiletikája*, Doktori értekezés a Gyakorlati Teológia tárgyköréből, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2009, 2.1.3. alfejezet.

⁴⁹⁴ BOHREN: *Az igehirdetés mint szenvedély*, 80.

akkor ez azt jelenti, hogy „az én ember-létem, testben való lakásom, milyenségem, teológiám, erőm és gyengeségem, minden, ami vagyok, formálja a prédikációt”.⁴⁹⁵

A Heschel-féle „szimpátia”, valamint a bohren-i „theonóm reciprocitás” elvei mellett a prófétai beszédmód krisztológiai szerkezetéről is beszélhetünk. Az igehirdetés emberi ágenciájának fontosságát Kálvin rendkívül fontosnak tartotta hangsúlyozni. Okfejtésében az anabaptista individualizációval és szubjektivizmussal polemizálva emeli ki, hogy a Lélekkel való direkt kapcsolatra hagyatkozás tévút, hiszen Istennek úgy tetszett, hogy a külső eszközök felhasználásával árássa ránk Lelke megvilágosító erejét: „méltónak tartotta a maga számára megszentelni az emberi szájat és nyelvet, hogy általuk hangozzék szava” (*Institutio* 4.1.5; vö. 1.9.3). Ahogyan arra DeVries is rámutat, Kálvin szerint az igehirdetés titka valójában sákramentumi természetű, hiszen a *verbum audibile* és a *verbum visibile* csupán formáját tekintve különböztethető meg, de lényegét tekintve egy és ugyanaz a misztérium van elrejtve mindkettőben.⁴⁹⁶ Az emberi beszédben, a „hallható jelben” Krisztus éppolyan bizonyosan és valóságosan jelen van a hívő számára, mint az úrvacsora sákramentumában. Kálvin ezt így magyarázza: „Láttuk immár, hogy Krisztus egyetlen tápláléka lelkünknek, de mivel Őt birtokunkba az Úr igéje juttatja, melyet e célra mintegy eszközü maga az Úr rendelt, ezt az igét is nevezik kenyérnek és víznek. Amit azonban az igéről ekként mondanak, éppen úgy áll az úrvacsora szentségére nézve is”.⁴⁹⁷ Az igehirdetés szent eszköz, csakúgy, mint a sákramentum, ha pedig így van, akkor – a sákramentumok anyagaihoz hasonló módon – az igehirdető szava és maga az igehirdető is eszközzé válik Isten kegyelmének közvetítésében. Természetesen Kálvin józanságára vall, hogy ezen a ponton figyelmeztet: a „külső igehirdetés” nem adhat okot az elbizakodottságra. Ahogyan a sákramentumok sem *ex opere operato* közvetítik a kegyelmet az ember számára, úgy az igehirdető zsenialitása sem garancia a sikerre – az igehirdetés csakis a megelevenítő Lélek munkája révén válik hathatossá:

„Mert egy dolog, hogy Krisztus hozzákapcsolja a maga erejét az emberek tanítói szolgálatához, és más dolog, hogy mire képes magától az emberi tanítás. Tehát a Lélek szolgálai vagyunk, de nem úgy, mintha magunkban zárva tarthatnánk őt, mint egy foglyot, s nem is úgy, mintha kegyelmét tetszésünk szerint közölhetnénk mindenkivel, vagy akivel nekünk tetszik, hanem úgy és azért, mert Krisztus általunk világítja meg az emberek elméjét, újítja meg a szívüket, egyszóval: szüli újjá teljesen az embereket”.⁴⁹⁸

⁴⁹⁵ VARGA Zsolt: Rudolf Bohren és az ezredvég homiletikája, *TSz* 42 (1999/3), 126–129, 127.

⁴⁹⁶ DEVRIES, Dawn: Calvin’s preaching, in MCKIM, Donald K. (ed.): *The Cambridge Companion to John Calvin*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, 106–124.

⁴⁹⁷ KÁLVIN János: Rövid értekezés az úrvacsoráról (1541), ford. CZEGLÉDY Sándor, in: *Kálvin János kisebb művei a rendszeres theologia köréből*, Pápa, MRE, 1912, 140–141.

⁴⁹⁸ KÁLVIN János: *A második korinthusi levél magyarázata*, ford. SZABÓ András – BOGÁRDI SZABÓ István, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2015, 56–57.; Vö. *Institutio* 3.1.4; illetve a Habakuk 1,12-ről szóló magyarázatával:

Ez a sákramentumi logika – amely a jel és a jelzett dolog összetartozását hangsúlyozza, ugyanakkor a kálvini értelemben tagadja a végtelen véges általi befogadhatóságát (*finitum non capax infiniti*) – az újabb kori homiletikai vizsgálódások számára is izgalmas hozadékkal szolgált az igehirdetésben érzékelhető, de soha meg nem ragadható isteni és emberi tényezők közötti feszültség érzékeltetésére.⁴⁹⁹ Kodácsy Tamás hívja fel a figyelmet arra, hogy az igehirdetésről szóló teológiai beszédünkben olyan titokkal szembesülünk, amely nem vizsgálható tudományos pontossággal; nem állapítható meg, hogy pontosan milyen arányban emberi és milyen részben isteni egy-egy ige-esemény:

„Hogyan kerül bele a végtelen a végesbe? Hogyan tágulnak ki a pillanatok? Hogyan értünk meg valamit a szavakon túl? Milyen mélységbe és magasságba tudunk eljutni a konkrét szituáció határaiból? Ezek a kérdések mind az igehirdetés természetében, mind emberi mivoltunkban feszítenek minket. Erre a feszültségre ugyanaz jellemző, mint a kalcedóni dogma feszültségére és ugyanúgy kontrasztos, mint az abban megjelenő isteni és emberi természet leírása. Ahogyan többször leírtuk, ezt sem feloldani, sem kieszközölni nem tudjuk, de az ebben való részesedésről sem mondhatunk le.”⁵⁰⁰

Ezek a kérdések nem csupán a vasárnapi szószéki beszéd, de az eredeti prófétai megszólalások esetében is feszítő módon jelentkeznek. És valóban, kalcedóni feszültséggel állunk szemben a prófétai proklamáció körüljárását vizsgálva is, hiszen az immanens és a transzcendens valóságok, az isteni és az emberi, a tökéletes és a tökéletlen összeegyítetlenül, elválaszthatatlanul, oszthatatlanul és elkülöníthetetlenül fonódnak egybe a prófétai igehirdetésben. Ennek a feszültségnek az elutasítása egyszersmind igent mondást jelentene valamely eretnekségre. Ha szeretnénk teljességgel az isteni befolyás alatt „kézbe vett” eszközként érteni a prófétát, valami hamis doketizmust vagy apollinarizmust követnénk, amely ugyan objektív racionalitásával képes lenne szavatolni az üzenet „sérthetlenségét”, azonban ebbéli törekvésében teljességgel negligálná az ember valóságát. Másfelől, a radikális pszichologizáló vizsgálódások leválaszthatják az emberi természetet az eseményről, kiszakíthatják a kijelentési korrelációból és így „igétlenül”, önmagában láttathatják a prófétát,

CALVIN, John: *A Commentary on the Twelve Minor Prophets*, Volume 4, *Habakkuk, Zephaniah & Haggai*, transl. OWEN, John, Edinburgh, The Banner of Truth Trust, 1986, 341–343.; A Lélek titkos benső működését, a *testimonium Spiritus Sancti internum*-ot nem pusztán az igehirdetéssel összefüggésben hangsúlyozza, de a Szentírás megértésére is, lásd *Institutio* 1.7.4.

⁴⁹⁹ Lásd többek között LEITH, John H.: Calvin's Doctrine of the Proclamation of the Word and Its Significance for Today in the Light of Recent Research, *Review & Expositor* 86 (1989/1), 29–44.; WISMAR, Don Roy: *A Sacramental View of Preaching as Seen in the Writings of John Calvin and P.T. Forsyth and Applied to the Mid-Twentieth Century*, ThD Dissertation, Berkeley, Pacific School of Religion, 2007, 19–77.

⁵⁰⁰ KODÁCSY Tamás: *A homiletikai aptum, Hogyan lesz a szószéki beszédből igehirdetés?*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan, 2019, 73–85, 85.

azonban ez olyan szintű önállósodáshoz vezetne, mint annak idején krisztológiai értelemben a radikális nesztorianizmus.

Valójában azon is érdemes elgondolkodnunk, hogy végsősoron nem egy mesterségesen konstruált dichotómiával dolgozunk-e, amikor a próféciában szembeállítjuk egymással az „isteni” vagy „természetfeletti” és az „emberi” vagy „természetes” tényezőket.⁵⁰¹ A perszonalisztikus megközelítés – anélkül, hogy feloldaná a két „oldal” feszültségét – sokkal inkább azt irányozza elő, hogy az objektív-szubjektív antitézis helyett a megismerés és a kijelentés személyességét hangsúlyozzuk. Az „Én” és „Te” találkozásában nincs erőszak, versengés vagy vágy arra, hogy az egyik személy maga alá gyűrje a másikat. Brunner arra figyelmeztet, hogy a keresztyén episztemológia az Isten-ember közötti dialógust, és az ebből fakadó feltárulkozást, megismerést és közlést csakis a személyes találkozás révén megvalósuló szeretet-kapcsolódásban tudja elhelyezni.⁵⁰² Ha pedig így van, akkor a prófétának nem kell maga mögött hagynia semmilyen személyes meghatározottságot annak érdekében, hogy megértse Isten akaratát, sokkal inkább ezeket a maguk konkrétságában felajánlhatja, odaszánhatja Istennek, hogy az esetleges emberi tényezők – Tavasz szavaival – átizzanak a Lélek munkája révén.⁵⁰³ Amikor Ézsaiás kimondja a mennyei trónus felhívásának engedve, hogy „Itt vagyok, engem küldj!” (Ézs 6,8), nem mond le személyiségéről, lelki-testi-szellemi kapacitásának összességéről, kulturális, vallási vagy nyelvi háttéréről, érzéseiről, gondolatairól, sajátos temperamentumáról – egyszerűen mindarról, ami a „vagyok” dinamikus szerveződésének részeit jelenti –, hanem önként felajánlja azokat Isten közlő szándéka számára. Paradox módon ebből, a makacs autonómiáról és önkényességről való lemondásból születik meg a szabad és mégis felelős prófétai én, aki immár *homo symphatetikos*ként kölcsönösségbe kerül az isteni Lélekkel, hogy beszéde sákramentummá legyen, amiben a személyiség jele és az isteni jelzett kegyelem kibogozhatatlanul összekapcsolva és mégis érezhető különbözőségben megtalálja azokat, akik hallva hallanak, de nem értenek, látván látnak és mégsem ismernek (vö. Ézs 6,9).

⁵⁰¹ HVIDT: *Christian Prophecy*, 131–133.; Ugyanígy RAHNER: *Visions and Prophecies*, 63.

⁵⁰² BRUNNER: *Offenbarung und Vernunft*, 39–41.

⁵⁰³ TAVASZY Sándor: *Református keresztyén dogmatika*, Kolozsvár, Protestáns Teológiai Intézet, 2006², 109.; Lásd még: „Nem fogadható tehát el az az álláspont, hogy annál inkább az Ige hirdetése egy prédikáció, minél jobban háttérbe húzódik az igehirdető. Az ellenkezője igaz: akkor szólal meg legvalószínűbben az Ige a szószekeken, minél teljesebben átadja az igehirdető önmagát, minél inkább odaszánja magát „okos istentiszteletül” (Róm 12,1). Csak úgy tudjuk elevenen és megelevenítően hirdetni az evangéliumot, ha az eleven lett bennünk, ha szubjektívvé vált a számunkra. A legjobb prédikáció tehát nem a lehető leginkább az evangéliumból és a lehető legkevésbé az egyénből származik, hanem a lehető leginkább az evangéliumból és a lehető leginkább az egyénből - mégpedig nem is az ideális, hanem a reális szubjektumból.” NÉMETH: *Pasztorálanthropológia*, 228.

Mit jelent mindez a montanista prófétákra nézve? Ahogyan azt a bevezetőben is megelőlegeztem, a kiterjedt személyes megszólalások híján képtelenek vagyunk pontos képet alkotni arról, egészen pontosan ki is volt Montanosz, Maximilla és Priszkillá. Ha Montanosz valóban a Magna Mater és az Apollón-kultusz funkcionáriusaként szolgált, aki az istenanya feltétlen elkötelezettjeként kasztrálta magát, tárcán kínálná magát a *galliról* szóló számtalan pszichológiai analízis eredménye. Weigert-Vowinkel freudi analízisét követve például állíthatnánk Montanoszról, hogy Kübelé többi kasztráltjaihoz hasonlóan radikális öncsonkításában ő maga is Oidipusz-komplexusa megoldását látta.⁵⁰⁴ Spekulálhatnánk arról is, milyen esetleges traumák vezették Priszkillát és (feltehetőleg) Maximillát arra, hogy elhagyják férjüket. Talán igaza van McNamara-nak és a két prófétanő a többi férjzett asszonyhoz hasonlóan azért választották az önkéntes szüzességet, mert így felszabadultak az elnyomó szociális és családi normák uralma alól?⁵⁰⁵ A történetpszichológiai megközelítések nem csupán azért bizonyulnak vakvágánynak a montanista próféták személyének vizsgálatában, mivel korlátozottan elérhetőek a biográfiai információk, de a teológiai értékelés többet is akar látni velük kapcsolatban, mint neurózissal küzdő vagy traumatizált pszichéket. Kétségtelen, hogy Montanosz pogány múltjában gyökerező vallási felfogása, a nők önkéntes szüzességi fogadalma mögött meghúzódó indítékok, valamint mindhármuk szociokulturális beágyazottsága komplex módon keresztyén prófétaságukban is valamiképpen tovább élt – erre már Marksches is felhívta a figyelmet.⁵⁰⁶ Míg az objektivizáló értelmezések ennek a ténynek a megsejtése után azon nyomban összeférhetetlenséget kiáltanak, addig a perszonalizmus józansága a lehető legtermészetesebbnek tartja ezt a folytatólagosságot. Ahogyan arra Kenneth Cragg is rámutat, a megtérés mindig egy „személyes kontinuitásban” megy végbe, azaz, az egyén múltja, és mindaz, ami a keresztség előtt is már személyiségét adta, nem törik meg és nem semmisül meg azzal, hogy valaki Krisztusba oltatik.⁵⁰⁷ Ezt próbálta Jézus Nikodémusnak is tudtára adni: az újjászületés csodája nem fizikális vagy pszichológiai újra-születést, hanem a már meglévő *én* megbékélését és egy új célba történő integrálódását jelenti (vö. Jn 3,4kk). Az egyéni és kontextuális jellegzetességek, amelyek a montanista prófécia beszédmódjában és az üzenet radikális etikai fókuszában tapinthatók ki leginkább, nem ellenpontjai az isteni

⁵⁰⁴ WEIGERT-VOWINKEL, Edith: The Cult and Mythology of the Magna Mater from the Standpoint of Psychoanalysis, *Psychiatry* 1 (1938/1), 347–378.

⁵⁰⁵ MCNAMARA, Jo Ann: Sexual Equality and the Cult of Virginité in Early Christian Thought, *Feminist Studies* 3 (1976/3-4), 145–158.

⁵⁰⁶ MARKSCHIES: *Christian Theology and Its Institutions*, 336kk.

⁵⁰⁷ CRAGG, Kenneth: Conversion and Convertibility – With Special Reference to Muslims, in STOTT, John R.W. – COOTE, Robert (eds.): *Down to Earth. Studies in Christianity and Culture. The Papers of the Lausanne Consultation on Gospel and Culture*, London, Hodder and Stoughton, 193–208, 194.; Ugyanígy BRINKMAN: Contextual Theology, Tradition and Heresy, 123.; Uő.: Contextual Theology without Ulterior Motives, 232–233.

üzenetnek, hanem „átizzott” emberi eszközök, amelyek konstitutív elemként értékelhetők a prófétai kijelentés-korrelációban.

Tisztában vagyok vele, hogy első ránézésre ez a megállapítás a montanisták eksztatikus prófétai önértelmezésével nehezen összebékíthető. Maximilla önmaga helyett Krisztusra mutatott (*ap. Pan.* 48.12.4), sőt az Istenről szóló tudás elsajátításában kényszerről, akarata felfüggesztéséről beszél (*ap. Pan.* 48.13.1). Montanosz megszólalásaiban Isten egyes szám első személyben szól a prófétán keresztül (*ap. Pan.* 48.10.3; 11.9), a lant-*logion*ban pedig egyenesen használatbavételről tesz bizonyosságot: „Íme, az ember olyan, mint a lant, én fölébe repülök mint egy pengető” (*ap. Pan.* 48.4.1). Vajon mindez nem éppen azt erősíti meg, hogy a próféták meggyőződése szerint ők maguk semmilyen módon és mértékben nem vettek részt a kijelentésben? Ahogyan fentebb már utaltam rá, Plutarkhosz a *De Pythiae oraculis*-ban semmiféle ellentmondást nem látott a Püthia instrumentalitása és a prófétanő természetes emberi – ma így mondanánk: kulturális vagy társadalmi – háttere között. A traktátus eredeti kérdésére, „Miért nem versben szólnak többé a Püthia jóslatai?”, az egykori delphoi funkcionárius szerint egyszerű a válasz: „lehetetlen, hogy olyasvalaki, aki tanulatlan, és nem hallott még verseket, költői dolgokról értekezzen”, márpedig a jelenlegi jósnő földműves családba született, „s bármiféle művészetben vagy más egyéb kézműves mesterségben való jártasság vagy tehetség nélkül megy le a jósdába”, aminek következtében jóslata is dísztelen lesz (405B, Imregh Monika ford.). Az Apollón-kultusz inspirációs felfogása tehát, amely a montanista eksztázis elméletére és gyakorlatára egyaránt hatással volt, nagyon is legitimnek tartotta a szubjektív tényezők meglétét a divináció folyamatában. Apollón használta a Püthiát, miképp a zenész a lantot (404E), de parasztlányból ő sem tudott Homéroszt faragni. Érdekes adalékot szolgáltatnak Montanosz lant-hasonlatának jobb megértéséhez azoknak a zenetörténészeknek a munkái, akik az ókori görög lantok leírásai alapján igyekeztek rekonstruálni a hangszer szerkezetét. Kiemelik, hogy az ókorban használatban lévő lantok akár egyetlen típusán belül is számos variációról beszélhetünk, amelyek hangzása a lant alapjául szolgáló teknősbékapáncél fajtájától kezdve, a ráfeszített hurok számán át a hangolásig számtalan egyéb tényezőtől függött.⁵⁰⁸ Annak ténye tehát, hogy Isten a lantjátékos zenész módjára használta a prófétákat, korántsem jelenti azt, hogy a prófétai személyek egyéni „hangzását” tagadnunk kellene. Epiphanosz forrásának apologetikus szándéka ellenére arról

⁵⁰⁸ Lásd többek között ROBERTS, Helen: Reconstructing the Greek Tortoise-Shell Lyre, *World Archeology* 12 (1981/3), 303–312.; BÉLIS, Annie: Reconstruction d’une lyre antique, *Cahiers d’ethnomusicologie* 1989/2, 203–216.; MATHIESEN, Thomas J.: *Apollo’s Lyre. Greek Music and Music Theory in Antiquity and the Middle Ages*, Lincoln – London, Univeristy of Nebraska Press, 1999, 237–253.

bizonyosodhatunk meg, hogy Montanosz, Maximilla és Priszkilla nagyon is reflektált módon fejtették ki üzenetüket. A régi próféták gyakorlatához híven pedig maguk is kreatívan használták fel a számukra elérhető teológiai hagyományokat. Már csak ennek ténye is személyük szabadságáról tanúskodik. Locke szavai jól summázzák mindazt, amit a prófétai szabadság axiómájáról elmondhatunk: „Ha ugyanis Isten prófétának hív el valakit, azzal még nem szünteti meg benne az embert.”⁵⁰⁹

⁵⁰⁹ LOCKE, John: *Értekezés az emberi értelemről*, ford. VASSÁNYI Miklós – CSORDÁS Dávid, Budapest, Osiris, 2003, 801.

4. A montanista prófécia tartalma: üzenet és kontextus

„A Lelket ne oltjátok ki, a prófétálást ne vessétek meg, de mindent vizsgáljatok meg: a jót tartsátok meg, a gonosz minden fajtájától tartózkodjatok!”, inti Pál a thesszalonikai gyülekezetet (1Thessz 5,19-22). A jól ismert felszólítás mindenekelőtt egy tényállásról, nevezetesen a Lélek perzselő működéséről tudósít. A versben szereplő σβέννυμι, amelyet általában a „kiolt” igével adnak vissza a magyar fordítások, a mardosó és emésztő tűz elnyomására tett kísérlet jelentését hordozza. Ennek értelmében javasolja Varga Zsigmond a következő fordítást: „ne gátoljátok a Lélek lobogását”.⁵¹⁰ Egyértelmű, hogy a Léleknek ezt az egyházban megnyilvánuló perzselő jelenlétét Pál a prófétálással köti egybe. Elutasítani, megvetni, elhallgattatni a próféciát voltaképpen tehát annyit tesz, mint gátolni az isteni Lélek lobogását a gyülekezetben. Az apostol szavai ugyanakkor világosan óvják a gyülekezetet attól is, hogy kritikátlanul elfogadjanak bármely proklamációt pusztán azért, mert az a Lélekre hivatkozva hangzik el a közösségben. Így válik a „megvizsgálás” aktusa kulcsfontosságúvá a prófécia kiértékelésénél, amelynek fontosságát tovább szemlélteti az is, hogy Pál az 1Kor 12,10-ben külön karizmaként is definiálja azt (διακρίσι[ε]ις πνευμάτων). Bár az újszövetségi biblikus kutatók hangsúlyozzák, hogy a páli normatíva „nem egy objektív megítélés vagy definiálás képessége, ami egyeseknek adatik, hogy a másikat csalhatatlanul jónak vagy rossznak minősítse”,⁵¹¹ még kevésbé feljogosítás a prófécia kioltására vagy a prófétai ágens megbélyegzésére,⁵¹² a *diakrízis* ógyházi gyakorlati megvalósulásai nem voltak mentesek az inkvizíciós lelkülettől. Az Ismeretlen elmondása szerint Montanosz, Maximilla és Priszkillia feltűnése után az ázsiai hívek megvizsgálták ugyan a prófétai trió beszédeit (*ap. HE 5.16.10*), sőt ő maga is vitatkozott az ankürai montanistákkal „az általuk felhozott érvekről” (*ap. HE 5.16.4*), mégsem érezte szükségét annak, hogy olvasóival megossza ezeknek a beszédeknek és érveknek a tartalmát. Az eretnekség elítélése, a követők kitzasztása és az exkommunikáció véglegessége ezután gátat szabott annak is, hogy érdemi diskurzus alakuljon ki a Prófécia hívei és az egyház többi képviselői között. A lövészárkok kialakítását követően maradt a kölcsönös elutasítás retorikája – a „prófétagyilkosok” és „fecsegő próféták” (az Ismeretlen jelzői, *ap. HE 5.16.12*) évszázadokig tartó harca. Az előző fejezetből pedig az is világossá vált, hogy ebben a

⁵¹⁰ σβέννυμι, in VARGA: *Újszövetségi görög-magyar szótár*, 860.

⁵¹¹ HERCZEG Pál: A lelkek megítélése (elbírálása), in BÉKÉSI Sándor (szerk.): *Ostium in caelo. Jubileumi tanulmánykötet dr. Bolyki János teológiai professzor 75. születésnapjára*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar – Ráday Könyvesház, 2006, 93–100.

⁵¹² KÓKAI-NAGY Viktor: *Karizmatikus gyülekezetvezetés az Újszövetség korában. Próféták a páli gyülekezetekben*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2022, 106.

harcban sokkal nagyobb szerepet kaptak a prófécia ágenseiről és a személyüket, nyilvános karakterüket megkérdőjelező *ad hominem* érvek, mint az általuk mondott üzenetek kritikai vizsgálata.

Ha az apostoli alapelvhez híven akarjuk értékelni a montanista mozgalmat, úgy elkerülhetetlen, hogy fejtegetésünk utolsó szakaszában a prófécia tartalmát tegyük vizsgálódásunk középpontjává. Ebben a fejezetben tehát a montanista prófécia üzenetével kívánok foglalkozni, közelebbről annak a kérdésnek a megválaszolásával, hogy az elérhető források alapján miben állt Montanosz, Maximilla és Priszkillá tanítása, illetve hogyan értékelhetjük ezt az üzenetet a teológia szempontjai alapján. Az eddigi felosztást követve, a történeti ismertetés keretein belül előbb a Paraklétosz keresztyén életfolytatást érintő kijelentéseit (böjtölés, házasság és szexualitás, mártíromság, bűnbocsánat) mutatom be, ezt követően a montanista eszkatológia és ekkleziológia összefüggéseire térek át. Kiemelt figyelmet fordítok arra, hogy a montanista üzenet erkölcsi, eszkatológiai és ekkleziológiai aspektusait a maguk – javában a mozgalom kezdetét jelentő második század – kontextusában ismertessem, hiszen így ítélni meg igazán az, hogy mennyiben értékelhető újszerűnek, esetleg kirívónak, és a formálódás szakaszában lévő teológiai orthodoxiával szembemenőnek a próféták mondandója a kortársak (és velük együtt a mai olvasók) számára. A történeti rekonstrukció után lemondok annak igényéről, hogy a montanista üzenet minden egyes részét külön teológiai vizsgálat tárgyává tegyem – ez a vállalkozás szétfeszítené a dolgozat egyébként is szélesebbre nyújtott kereteit. Így pusztán azt a közös szálát kívánom megtalálni, amely összeköti az erkölcsről, végidőkről és egyházzal szóló montanista elképzeléseket. Ennek a közös szálnak a felfejtése és kritikai vizsgálata vezet el oda, hogy értékeljem a montanista prófécia egyházban betöltött helyét, egyszersmind azt is bemutassam, vajon a montanizmus elutasítása a „Lélek lobogásának” gátolása vagy pusztán emberi szempontokat követő *diakrízis* volt-e a második században és a mában.

4.1 Történeti rekonstrukció

4.1.1 A montanista *ethosz*

Ahogy arra az előző fejezetekben is utaltam már, az ellenfelek szemében a montanista próféták nem voltak szigorú értelemben véve *teológiai* tévelygők, a legsarkalatosabb tanbeli kérdésekről – kevés kivételtől eltekintve (vö. Pszeudo-Tertullianus, *Adv. Haer.* 7) – Montanosz követői ugyanúgy gondolkodtak, mint a keresztyén egyház többi tagja (Hippolütosz, *Ref.* 8.19; Epiphániosz, *Pan.* 48.1.3). Bár Tertullianus számára a Paraklétosz kijelentései a keresztyén tanítás labirintusában is eligazító jelzésekkel szolgáltak (vö. *Prax.* 8.4; *An.* 9.4), kétségkívül

nagyobb segítséggel voltak a keresztyének mindennapjait és az egyház gyakorlati életét érintő vitás kérdések tisztázásában. A „minden igazságra elvezető tanító” (vö. Jn 16,13) azért küldetett a karthágói szerint, hogy „irányítsa a fegyelmet” (*Virg.* 1.8), ennek véghezviteléhez pedig elsősorban a montanista prófétákat használta fel, másodsorban pedig utat nyitott Tertullianus számára az írások igaz értelmének feltárásában is. A montanista üzenet tehát főként erkölcsi dilemmákat érintett. Mivel viszonylag kevés információnk van arra vonatkozóan, hogy az eredeti, fríg montanizmus milyen etikai mércéket állított fel a hívei számára, az erkölcsöt érintő kérdések tárgyalásában Tertullianus írásai megkerülhetetlenek. Jóllehet nem tehetünk egyenlőségjelet Tertullianus és az eredeti fríg prófétái trió tanításai között, traktátusai annyiban mindenképp segítségünkre vannak, hogy lássuk, legalább egy képviselője vagy szimpatizánsa a mozgalomnak, milyen következtetéseket vonhatott le Montanosz és a prófétanők kijelentéseiből. Ezeknek a morális direktíváknak a tárgyalása felé fordulunk most.

4.1.1.1 Böjtölés

Az egyik első vád, amelyet Apollóniosz Montanossal kapcsolatban említ, abban áll, hogy a fríg „törvényt hozott a böjtről” (*ap. HE* 5.18.2). A megjegyzés egészen inkonzisztensnek hat annak fényében, hogy ugyanezen mondatában falánknak is nevezi a prófétát, kicsivel később pedig egy kortárs – tehát második generációs – montanista álhitvallóról, Alexandroszról úgy nyilatkozik, mint aki egy másik montanista prófétanővel „együtt lakmározik” (*ap. HE* 5.18.6). Epiphániosz forrása a deutero-páli író jövendölését (1Tim 4,1-3) vonatkoztatta a mozgalom vezetőire, akik bizonyos ételek élvezetét tiltják követőik számára (*ap. Pan.* 48.8.8). A fővárosban szintén vita tárgya volt a montanisták szokatlan böjtölése. Hippolütosz „új böjtök” bevezetéséről beszél, amely száraz ételek ($\xi\eta\rho\sigma\phi\alpha\gamma\acute{\iota}\alpha$) – elsősorban retek ($\acute{\rho}\alpha\phi\alpha\nu\sigma\phi\alpha\gamma\acute{\iota}\alpha$) – fogyasztását tartalmazták. Elmondása szerint mindezt „ezek a nők [Maximilla és Priszkillá] tanították” a híveknek (*Ref.* 8.19). Amennyiben a meg nem nevezett ellenfelek, akik „ördögi tanításokra hallgatnak” (vö. 1Tim 4,1), szintén montanisták, a szigorú vegetarianizmus mellett új böjti napokat is kijelöltek szombaton és az Úr napján – szembe menve Krisztus rendelkezésével, és az egyetemes egyházi gyakorlattal (*Comm. Dan.* 4.20). A frekventált montanista böjtölés a későbbi századok írói számára bevett toposzá lett, sok esetben pedig már csak a képzelet szabhatott gátat annak, pontosan milyen intenzitású böjtöt varrtak a katolikus írók a montanisták nyakába. Jeromos értesülése szerint Montanosz hívei „három negyven napos böjtöt tartanak egy évben” (*Ep.* 41.3), míg egy hetedik századi hereziológiai forrás már egyenesen négyszer negyven napi böjtről értesül (vö. LABRIOLLE: *Sources*, #197). Szozomenosz viszont, aki azon kevés kései egyházi írók egyike volt, akik elsőkézből kívántak meggyőződni arról, mi

is folyik Pepuzában (*HE* 7.19.2), éppen arról tudósít, hogy a montanisták pusztán két hetet böjtöltek (7.19.7), azaz lényegesen kevesebbet, mint bármely más keresztyén (beleértve azon eretnekeket, akiket az egyháztörténetíró ismert).⁵¹³

Bár az alapító próféták *logiái* között nem találunk kifejezetten a böjtölésre vonatkozó utalást,⁵¹⁴ egy Órigenész által idézett harmadik századi – valószínűleg hiteles – montanista megszólalás az ószövetségi názírfogadalomra (vö. 4Móz 6,1-21) hivatkozva legitimálta a bortól való tartózkodását.⁵¹⁵ Tertullianus írásainak vizsgálata segíthet megérteni, miért tűnhetett újszerűnek a próféták által megkövetelt böjtölés a kortárs egyháziak számára Kis-Ázsiában is. A *ca.* 210/211-ben írt, *De jejunio* c. művének elején már nyilvánvalóvá teszi, hogy szerinte mi is áll a montanizmus elutasítása mögött: „Ezért utasítják el az új prófécia! Nem azért, mert Montanosz, Priszkillá és Maximilla idegen Istent hirdet, nem azért, mert Jézus Krisztust feloldják, hanem mert nyíltan tanítják, többször kell böjtölni, mint házasodni” (1.3). A továbbiakban kiderül, hogy ez a „többször”, amely a montanisták „spirituális fegyelmét” (1.2) takarja, a gyakorlatban azt jelentette, hogy a montanista hívek a megszokott böjti napokon (szerdán és pénteken) a bevett gyakorlattól eltérően nem délután háromkor fejezték be böjtölésüket, hanem este; emellett pedig évente két hétig szárazböjtöt (xerophagia) is tartottak, amikor is tartózkodtak mindennemű szaftos ételtől, bortól és fürdőzéstől (1.4; 15.2). Tertullianus leszögezi, hogy ezeket a „kötelező minimumon felüli” böjtöléseket maga a Paraklétosz rendeli

⁵¹³ LAWLOR: *The Heresy of the Phrygians*, 495.; TABBERNEE: *Fake Prophecy*, 345–346.

⁵¹⁴ Hacsak Priszkillá fentebb tárgyalt *logionját* a *purificantia* előnyeiről (*ap.* Tertullianus, *Exh. cast.* 10.5) nem számoljuk ide. A tisztaság definíciójába a szexuális önmegtartóztatás mellett a böjti fegyelem is könnyen beleérthető. Így TREVETT: *Montanism*, 106.

⁵¹⁵ A *logion*, amelyet Pamphilosz őrzött meg művében a következőképp hangzik:

„Ne accedas ad me quoniam mundus sum: non enim accepi uxorem, nec est sepulchrum patens guttur meum, sed sum Nazareus Dei, non bibens vinum, sicut illi.”	„Ne közeledj hozzám, mert tiszta vagyok; nem veszek magamnak feleséget és a szám sem nyitott sírbolt, hanem Isten nazarénusa vagyok, aki nem iszik bort, mint amazok.” (Csizmár Oszkár ford.)
---	---

ap. Fr. Tit., ap. Pamphilosz, *Ap. Or.*, 35.; Heine a megkérdőjelezhető hitelességű montanista szólások között említi (*Montanist Oracles*, #19). Tabbernee-vel egyetérték abban, hogy Órigenész itt valószínűleg *ipissima verba* idéz egy kortárs ismeretlen montanistát (*Montanist Oracles Reexamined*, 330.; Uő.: 'Recognizing the Spirit': Second-generation Montanist Oracles, in YOUNG, F. – EDWARDS, M. – PARVIS, P. (eds.): *StPatr 40*, Leuven, Peeters, 2006, 521–526, 525.). Világos, hogy az ismeretlen montanista próféta saját tisztaságát („mundus sum”) a szexuális absztinenciában és a bortól való tartózkodásban jelöli meg. Tudjuk jól, hogy az ószövetségi názírfogadalom az újszövetségi alakok között is előfordult (Keresztelő János [Lk 1,15], Pál [ApCsel 21,23-26]). Hégészipposz a második század második felében az „Igaz” Jakabot is názírként mutatja be, aki „anyja méhétől fogva szent volt, bort és részegítő italt nem ivott, húst nem evett, borotva nem érte a fejét, nem kente testét olajjal, és nem fürdött” (*ap. HE*, 2.23.5). Ezek szerint a zsidókeresztyén gyülekezetekben kezdettől fogva bevett státusz lehetett a názírság, ami annak fényében szokatlan, hogy a templom Kr. u. 70-es lerombolása után a rabbinikus körök helytelenítették vagy egyenesen tiltották híveik számára. A názírfogadalomhoz összefoglalóan lásd KUSTÁR Zoltán: *Názírság a Szentírásban és a Misnában*, *RSz* 101 (2008/3), 243–253.; az „Igaz” Jakab óegyházi értékeléséhez bővebben GALSI Árpád: *Jakab, az Úr testvére. Jakab az ősgyülekezet és az ősegyház kontextusában*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, 2012, 46–54.

el az egyház hívei számára (13.5), így bármennyire is vádolhatják őket a „pszichikus” hívek azzal, hogy újdonságot vezetnek be az egyházi gyakorlatba, „a Lélek utasítása” minden emberi gáncsoskodás ellenében engedelmességet követel (1.5). Feltűnő, hogy a karthágói a montanista *disciplina* igazát alátámasztandó nem hivatkozik közvetlenül montanista próféciára, viszont a művében sajátos egzegézist folytatva veszi védelmébe a Paraklétosz által szabott böjtölés gyakorlatát. Élénken emel szót „a kényelmeskedő testiesek meggyőző érveléseivel” szemben, akik szerint a böjtölés nem üdvösség kérdése (2.7). Tertullianus szerint korántsem mellőzhető problémáról beszélünk, hiszen a paradicsomi ember bukása éppen az evés aktusában állt – Ádám „az üdvösséget a falánkságért eladta” (3.2). Ennek fényében a böjtölés igenis üdvösség kérdésévé válik, hiszen az ember azzal, hogy megvonja magától az ételt, voltaképp az első ember vétkéért mutat be engesztelést Istennek (3.4).⁵¹⁶ A Paraklétosz szigorú böjti gyakorlatait pedig már csak azért sem lehet *novum*nak tartani, mert az üdvtörténet kezdeti korszakába, Isten eredeti „gasztronómiai tervébe” vezeti vissza az embert, hiszen ekkor vegetáriánus étrendet parancsolt még (4.2.; vö. 1Móz 1,29). A bűn sokasodása és az emberi gyöngeség térnyerése miatt Isten ugyan elkezdte meglazítani az evés és ivás szabályait (4.2; vö. 1Móz 9,2), de a megváltás tervének kibontakozásában számos példa által megmutatta, hogy az étkezéstről történő lemondás megannyi előnnyel jár (5.1-8.4). A nagyszámú exemplumok mellett az empirikus tapasztalás is arról győz meg, hogy a túlzott étel- és italfogyasztás tompává teszi az embert (6.1), amely természetesen nem ideális kondíció azoknak, akiknek az „odafennvalókkal” kell törődni (vö. Kol 3,2). A defenzív okfejtést követően Tertullianus minden retorikai eszközt bevetve fordul a pszichikusok ellen, hogy bizonyítsa, a szigorúbb böjti előírásokat csak azért tartják innovációnak (1.5), júdaizáló trendnek (14.1), hamis próféciának, sőt, egyenesen a Sátán sugallatának (11.4), mert jobb szeretik a tivornyázás, mint az önmegettagadás rögzös útján járni: „Mert neked a has az Isten, a gyomor a templom, a vizet forraló tűzhely az oltár, a szakács a pap és a Szentlélek az illat, a fűszerek a karizmák, és a bőfögés a próféciák” (16.8). Ezt a mentalitást szemléltetve tesz említést egy Pristinus nevű mártírról, akit a karthágói gyülekezet tagjai a börtönben olyan mértékben etetették túl és itatták le fűszerezett borral, hogy a tárgyalás napján mámoros állapotából kifolyólag volt képtelen rendesen felelni a vallatónak, „csak sóhajtozni és nyögdecselni tudott” (12.3). McGowan mutat rá arra, hogy az eset Tertullianus érvelésében nem csupán egy egyéni morális elbukásként értelmezhető, hanem

⁵¹⁶ A böjtölés büntörölő erejére hivatkozás, egyáltalán az „eredendő bűn” és a falánkság ilyesfajta összekapcsolása újszerű gondolat, vö. RUFÉ, Brueggeman Joan: *Early Christian Fasting: A Study of Creative Adaptation*, PhD dissertation, Ann Arbor, The University of Virginia, 1994, 285kk.

egy egész közösség kudarcának konstatálásaként jelenik meg.⁵¹⁷ A karthágói szerint a montanista böjti fegyelem az egyik legfontosabb preparáció arra a sorsra, amely minden kortárs keresztyén számára valós opció – a vadállatokkal szemben folytatott küzdelemre a soványsággal kell gyakorolni (17.9).

A *De jejunio*-ból kiderül, hogy a montanista böjt körüli viták mögött valójában főként az a dilemma állhatott, hogy a „kötelező minimumon” felül *ex arbitrio*, önkéntes alapon tartsanak-e böjtöt a keresztyének, vagy pedig a próféták előírásai szerint ezek mindenki számára érvényes isteni utasításoknak tekinthetők-e. Tertullianus ellenfelei az előbbi mellett foglaltak állást (10.1), kiemelve, hogy „az újítás megengedhetlensége következtében semmi több szigorítás nem tehető hozzá” a *disciplina* bejáratott útjaihoz (13.1). Azzal, hogy Tertullianus – és nagy valószínűséggel Montanosz, Maximilla és Priszkillá is – a Paraklétosz kijelentésére hivatkozva univerzális előírásnak tekintette a mások számára túlzott aszketizmust jelentő böjtöt, egyértelműen szemben találta magát az „orthodox” egyház képviselőivel, akiknek saját böjti szokásai így túlzottan fellazultnak és sekélyesnek tűnhettek.⁵¹⁸

Fontos azonban megjegyezni, hogy a böjt nem pusztán aszketikus gyakorlatként honosodott meg a mediterrán vallási közfelfogásban, hanem az isteni kinyilatkoztatásra történő felkészülés eszközeként is szolgált – különösen a próféták számára.⁵¹⁹ Iamblikhosz a klaroszi és a delphoi Apollón-kultusz prófétáiról, illetve prófétanőiről tudósít, mint akik a jóslatkérés napjai előtt hosszantartó böjtöt tartottak. Klaroszban a *προφήτης* egy egész napot és éjszakát végig böjtöl: „Az emberi dolgoktól való eltávolodás és tartózkodás révén megtisztulva felkészíti magát az istenség befogadására” (*Myst.* 3.11.124, Hegyi Dolores ford.). Delphoiban pedig három egész napon keresztül böjtölt a prófétanő, hogy készen álljon az istenség befogadására (*Myst.* 3.11.127). Az ókeresztyén korban böjt és prófécia ilyen jellegű összekapcsolása már egészen korán kimutatható. A Didakhé már tud olyan prófétáról, aki „a Lélekben asztalt készít, de nem maga eszik róla” (11.9), Hermász pedig – más apokaliptikus művekkel együtt (lásd pl. 4Ezsd 5.13,20; 6.31,35) – szintén szoros összefüggést lát a böjtölés, valamint a látomások, víziók, illetve próféciaik elnyerése között (*Vis.* 2.2.1; 3.1.2; 10.6-7; *Sim.* 5.1.1; 5.2-3).⁵²⁰ Tertullianus

⁵¹⁷ MCGOWAN, Andrew: Discipline and Diet: Feeding the Martyrs in Roman Carthage, *HTR* 96 (2003/4), 455–476, 464.

⁵¹⁸ Így LABRIOLLE: *La crise montaniste*, 402.; CONNOLLY, Dom Hugh: The Didache and Montanism, *DR* 55 (1937/3), 339–347.; GOREE: *The Cultural Basis of Montanism*, 134–137.; SOYRES: *Montanism*, 81.; LAWLOR: Heresy of the Phrygians, 495.; TREVETT: *Montanism*, 107–109.;

⁵¹⁹ ARBESMANN, Rudolph: Fasting and Prophecy in Pagan and Christian Antiquity, *Traditio* 7 (1949), 1–71, 9–32.

⁵²⁰ Uo., 57–59.; AUNE: *Prophecy*, 210.; RUFÉ: *Early Christian Fasting*, 194–200.; FOX: *Pagans and Christians*, 396.; TREVETT: *Montanism*, 107.

hasonló módon amellet foglal állást, hogy a xerophagia különösen is hasznos módja a *revelationes* elnyerésének (*Jejun.* 12.1). A száraz ételek fogyasztása, csakúgy, mint Dánielt (vö. Dán 10,2kk), „a rejtett dolgok megértőjévé teszi” (*occultorum compotes faciunt*) az embert (9.4). Nem lenne meglepő – vagy más, kortárs egyházi hagyománnyal szemben – ha Montanosz és társai nem pusztán öncélú aszketikus praktika gyanánt vezettek volna be újabb böjti időszakokat és szokásokat, hanem a Paraklétosz kinyilatkoztatásának befogadására történő felkészülési folyamatként tekintettek volna ezekre.

4.1.1.2 Házasság, újránházasodás és szüzesség

Az új böjtök meghirdetéséhez hasonló módon az is heves ellenérzést váltott ki Apollónioszban, hogy Montanosz „azt tanította, hogy a házasságokat fel kell bontani” (*ap. HE* 5.18.2). Nagyon valószínű, hogy ez a vád összefüggésben áll azzal az állításával, miszerint Priszkillá és Maximilla „azóta, hogy eltöltötte őket a szellem, elhagyták a férjüket”, sőt, mi több, a montanisták Priszkillát korábbi férjzett volta ellenére továbbra is szűzként tisztelték (*ap. HE* 5.18.3). Priszkillá *purificantiá-logionja* – amint fentebb láthattuk (3.1.3.3) – valóban a szexuális tisztaság egyfajta propagandájaként áll előttünk, viszont ahogyan arra Tabbernee is emlékeztet, a szüzesség preferálása messze nem jelenti a házasság intézményének totális annullációját: „Úgy tűnik, hogy a montanisták előírták a cölibátust, vagy legalábbis a szexuális önmegtartóztatást azok számára, akik képesek voltak ’elviselni ezt a súlyt’, de ez korántsem egyenlő azzal, hogy ’[Montanosz] a házasság felbontását tanította’ volna”.⁵²¹ Epiphániosz forrása részletgazdagabb Montanosz és a próféta hűségére vonatkozó elképzeléseinek ismertetésében. Egyfelől védelmébe veszi a „szent katolikus egyház” általános gyakorlatát, amely szerint a szüzesség virtusát – az egyszeri házassággal és tisztasággal egyetemben – nagy becsben tartják egyházi körökben (*ap. Pan.* 48.9.1-3), ugyanakkor hangsúlyozza, hogy ez a morális maximum elérhetetlen mindenki számára. Isten minden biztonnal „örül azoknak, akik fel tudják mutatni a jámborság jegyeit, és a szüzesség, a tisztaság és a visszafogottság gyakorlását választják”, mégis, „az emberi agyag törekenysége” miatt bizonyos engedelményeket is tesz a híveknek (48.9.4). Az egyházi író érveléséből kitűnik, hogy a „házasság eltörlésére” vonatkozó vádak mögött valójában a montanisták azon tanítása áll, mely tiltotta a házastárs halála esetén az újbóli házasságkötést (*digámiát*), sőt elmondása szerint, az újránházasodottakat ki is vetették közösségeikből (48.9.6). Ezzel a gyakorlattal szemben a „katolikus” egyház nem rója fel a második házasságot azoknak, akik képtelenek az önmegtartóztatásra, hiszen „a Szent Szó

⁵²¹ TABBERNEE: *Fake Prophecy*, 114.; GOREE: *The Cultural Basis of Montanism*, 138.

mindenütt azt hirdette, hogy hordoznunk kell a gyengék gyarlóságait” (48.9.9). A későbbi montanistaellenes írók jobbra ugyanezen a vonalon mutatják be a montanisták házasság-felfogását, kiemelve, hogy Montanosz hívei egyenesen házasságtörésként vagy paráznaságként interpretálják az újránházasságot.⁵²²

Tertullianus házasság témakörében született írásai nem növelték a montanisták pozitív reputációját e téren. Bár mindvégig konzisztensen érvelt mellett – főként Markión nézeteit cáfolandó (*Marc.* 1.29) –, hogy a házasság intézménye Istentől rendelt, „tisztos és jó dolog” (*Ux.* 1.3.2), Pál radikális visszhangjaként (vö. 1Kor 7,9) sok olyan megjegyzést tett, amely számos modern házasság-szkeptikus tetszését elnyerte volna. Ha a „házasság lehetőségének engedélyét a szükségből nyertük” (*Ux.* 1.3.3), akkor ez a szükségszerűség pusztán egy nagyobb jótól fosztja meg az embert. Igazán boldogoknak nem a test gyöngeségéből fakadó vágyakat a házasságban megszelídítők mondhatók, hanem azok a szüzek, özvegyek („Isten jegyesei”, „Isten kedvesei”), akiknek minden figyelmét a menny köti le (*Ux.* 1.4.4; 1.6.2; 1.8.2). Akik elkövették mégis annak hibáját, hogy a kevésbé jó utat választották e földi életre, úgy a házasságon belüli teljes önmegtartóztatás tűnik a leghelyesebb megoldásnak. Tertullianus saját tapasztalatából beszél, amikor amellelt foglal állást, hogy az írások olvasása, a szüntelen imádkozás, a spirituális dolgok megízlelése, a zsoltáreklések sokkal nagyobb felüdülést hoznak, mint a feleséggel töltött idő (*Exh. cast.* 10.2-3). Akit nem győzne meg a szüzesség magasztosabb voltáról a lelki gazdagság ígérete, gondoljon a házassággal és családi élettel járó praktikus gyötrelmekre, mint például a gyermek. „Ugyan minek örvendjünk, ha gyermekekkel bajlódunk?”, teszi a fel a kérdést, hiszen a keresztyéneket fenyegető üldözések alkalmával a karon ülők csak plusz terhet jelentenek. A gyermektelen nők ezzel szemben előnnyel indulnak a végidők gyötrelmeinek megpróbáltatásaiban: „az angyal első harsonaszavára akadály nélkül, fürgén sietnek elő” (*Ux.* 1.5.2-3). A mai fülnek szokatlan, egyenesen sértő megjegyzések, ahogyan azt Heidl is megállapítja, természetesen javarészt retorikai fogások, amelyek a fő tételt igyekeznek érzelmi ráhatással is bizonyítani.⁵²³ Mindenesetre bizonyos, hogy Tertullianus egészen világosan igyekezett kimutatni, hogy nem tehető egyenlőségjel szüzesség és házasság között.

Nem meglepő, hogy a Paraklétosz utasításaiban újabb kapaszkodót talált ennek bizonyítására. Írásai arról tanúskodnak, hogy a szigorú monogámia nem volt könnyen emészthető a pszichikus

⁵²² Lásd Órigenész, *Princ.* 2.7.3; Jeromos, *Ep.* 41.3; Augustinus, *Haer.* 26 (HEINE: Montanist Oracles, #128); Küroszi Theodoréosz, *Haer.* 3.2. (HEINE: Montanist Oracles, #136)

⁵²³ HEIDL György: „Csont az én csontomból”, *A házasság misztériuma*, Budapest, Kairosz Kiadó, CM 18, 2017, 149.

keresztyének körében. Feleségéhez írt első könyvében (ca. 203) még megtiltotta neki esetleges halála esetén az újraházasodást (Ux. 1.1.4), néhány évvel később (ca. 206), „az emberi gyöngeség figyelembevételével” viszont már változtatott álláspontján, s megengedte jövendőbeli özvegyének, hogy ismét férjhez menjen, „de csak az Úrban”, azaz keresztyén párt választva magának (Ux. 2.1.4; vö. 1Kor 7,7). Az *Ad uxorem* második könyvében egy teljességgel más, már-már lelkigondozói magasságokban járó Tertullianust ismerhetünk meg. Ezt már az a tény is bizonyítja, hogy megengedőbb álláspontját a saját környezetéből szerzett tapasztalatok születték. „Néhány asszony példája”, ahogy mondja, akik férjük halála után nem vállalták az önmegtartóztatás ajándékát, sőt, szembe menve az apostol kitételével, társadalmi presztízsiük megóvása érdekében inkább rangban velük egyszintű pogányhoz mentek feleségül (2.1.1; 2.2.1). A vegyesházasságot mindvégig erősen támadó Tertullianus azonban nem lát kivetnivalót a keresztyének közötti újbóli házasságkötésben, az egy hitben élőknek ugyanis „örül Krisztus” (2.9.9). A karthágói egyházon belüli feszültségek a Prófécia szimpatizánsai és a pszichikusok között hamarosan rosszallássá és haraggá változtatja ezt az örömet Krisztus arcán. Ca. 207 után az immár „lelki megfontolást” és a „Paraklétosz tekintélyét” követő Tertullianus (vö. *Marc.* 1.29; *Mon.* 1.3) szó szoros értelmében „Pál-fordulást” hajt végre az újraházasodás kérdésének tárgyalásában. Korábbi gondolatmenetét követve kifejti, hogy a Pál által megengedett újraházasodás lehetősége a keresztyének között pusztán az apostol saját véleményét tükrözi („én mondom, nem az Úr”, 1Kor 7,12), így a Paraklétosz új kijelentései felülírhatják azokat az apostoli instrukciókat, amelyek nem közvetlenül Istentől származnak (*Exh. cast.* 9.1-2; *Mon.* 3.7-8). Az egyház gyermekkorában érthető volt, hogy az apostol tejjel táplálja a híveket (vö. 1Kor 3,2), de most a Paraklétosz a keményebb tanítás szilárd eledelével akarja a felelős felnőttkorba vezetni a híveket (*Mon.* 11.9). A monogámiát parancsoló Paraklétosz semmi újat nem vezetett be, sokkal inkább visszaállítja a „paradicsomi állapot” rendjét. Isten eredeti szándéka ugyanis eleve az egyszeri házasság volt, amit abból is láthatunk, hogy Ádámnak – bár sok oldalbordája volt! – Isten mégis *egyetlen* feleséget ajándékozott (*Exh. cast.* 5.1-2; *Mon.* 4.2-3). Ugyanígy a második Ádámnak, Krisztusnak is csupán egyetlen mennyasszonya az Egyház (*Exh. cast.* 5.3-4; *Mon.* 5.7 [vö. Ef 5,32]). Összességében elmondható, hogy a kreatív egzegézistól nem mentes diszkusszióiban Tertullianus kényesen figyel arra, hogy egy *via media*-ként mutassa be a Paraklétosz adta új házassági ethoszt: „Az eretnekek megszüntetik a házasságot, a *pszichikusok* megsokszorozzák” (*Mon.* 1.1).⁵²⁴ Akik

⁵²⁴ Tertullianus montanista színezetű házasságfelfogásához – hasonló végkövetkeztetéssel – lásd bővebben TABBERNEE: *Fake Prophecy*, 151–153.; TREVETT: *Montanism*, 109–114.; LABRIOLLE: *La crise montaniste*, 374–397.; BRAY: *Holiness and the Will of God*, 109–112.; OSBORN: *Tertullian*, 210–211.; BARNES: *Tertullian*, 136–

Isten tökéletes szándéka, Krisztus példája, a kortárs próféták által pedig a Paraklétosz parancsoló hangja ellenére is veszik a bátorságot, hogy újra frigyre adják fejüket, joggal nevezhetők Tertullianus szerint paráznáknak (*Exh. cast.* 9.1; *Mon.* 9.9).

Mennyiben tükrözhetik Tertullianus heveségtől nem mentes nézetei az eredeti, fríg montanizmus felfogását? Egyáltalán, mennyiben mondható újszerűnek, kirívónak, az „orthodox” felfogástól és gyakorlattól eltérőnek a montanista házasságetika? Már az első és második század fordulóján keletkezett írásokból tudjuk, hogy a keresztyén közösségekben nem számított ritkaságnak a radikálisabb erkölcsiséget megvalósító kisebb csoportosulások megjelenése. Az 1Kel írója a következő szavakkal figyelmeztette a korinthusi hívek némelyikét: „aki testében megőrizte a tisztaságot, ne legyen miatta felfuvalkodottá, tudva azt, hogy más az, aki megadja neki az önmegtartóztatás adományát” (38.2.). Ugyanígy Antiókhiai Ignác is látta, hogy a cölibátusi életmóddal könnyen együtt jár az elitista dölyf, így az önmegtartóztatásban élőket közvetlenül és határozott módon püspöki felügyelet alá helyezte (*Pol.* 5.2). Úgy tűnik tehát, hogy sokan egyet tudtak érteni Pál házassulatlan preferenciájával (vö. 1Kor 7,7), azonban az ilyenfajta aszketikus elitizmus potenciális veszélyforrást jelentett a keresztyén egyház integritására.⁵²⁵ Ezen tendenciák megfékezése érdekében a pásztori levelek írója az apostol nevében radikálisan visszafogta a cölibátus jelentőségét, ugyanakkor pedig heretikusként állította be azokat, akik kizárólagos életformaként mutatták azt be.⁵²⁶ A mesterségesen „domesztikált apostol”⁵²⁷ iránymutatásai azonban nem minden helyen váltották be a reményeket. A második századi apokrif akták telve vannak olyan jelenetekkel, amelyekben a „keresztyénség az aszketikus életmód elfogadásával válik egyenlővé”.⁵²⁸ „Boldogok, akiknek érintetlen a testük, mert Isten nagyon is kedvét leli majd bennük” (*Acta Pauli et Theclae* 6), hangzott el a fiktív Pál szájából a felhívás, s az olyan nőket, mint például Thekla még a máglya fenyegetése sem tudta megtartóztatni attól, hogy elnyerjék ezt a boldogságot.⁵²⁹ A társadalmi

140.; HEIDL: „*Csont az én csontomból*”, 141–152.; KÖHNE, Joseph: Über die Mischehen in den ersten christlichen Zeiten, *TG* 23 (1931), 333–350.; SOYRES: *Montanism*, 86.

⁵²⁵ HUNTER, David: *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity: The Jovinianist Controversy*, Oxford, Oxford University Press, 2007, 92.; BROWN: *The Body and Society*, 58.

⁵²⁶ Lásd 1Tim 3,2.12; 4,3; Tit 1,6.; HUNTER, David: The Reception and Interpretation of Paul in Late Antiquity: 1 Corinthians 7 and the Ascetic Debates, in DITOMMASO, Lorenzo – TURCESCU, Lucian (eds.): *The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity: Proceedings of the Montréal Colloquium in Honour of Charles Kannengiesser, 11-13 October 2006*, Leiden – Boston, Brill, 2008, 163–191, 169.; BROWN: *The Body and Society*, 58.

⁵²⁷ Brown kifejezése (*The Body and Society*, 58.).

⁵²⁸ KRAEMER, Ross S.: The Conversion of Women to Ascetic Forms of Christianity, *Signs* 6 (1980/2), 298–307, 301.

⁵²⁹ Uo., 302.; BROWN: *The Body and Society*, 7.; BREMMER, Jan N.: Varázslás, mártírium és a nők felszabadítása Pál és Thekla cselekedeteiben, in CZACHESZ István (szerk.): *Tanítványok, csodatevők, mártírok. Tanulmányok az apokrif apostol-aktákról*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara, 1997, 135–156, 136–

elvárásokra és normákra, a családalapítás ősi kötelezettségére nemet mondó női és férfi alakok lépten-nyomon felbukkannak a második századi egyház helyzetéről tudósító írásokban. Az eunuch Szárdiszi Melitón, aki „egészen a Szentlélekben élt” (*HE* 5.24.5) korántsem tűnt fehér hollónak kortársai között. Jusztinosz egy alexandriai hívő férfiről is beszámolt, aki kasztráltatni akarta magát, s eltökéltségének csak az orvosokat kötő törvények szabtak gátat (*IApol.* 29.2; *Dial.* 48.8). De Rómában is hallunk legalább egy eunuch keresztyénről, aki egészen a presbiteri tisztségig emelkedett (Hippolütosz, *Ref.* 9.12.10).⁵³⁰ A radikális gnosztikus és enkratita hagyományok, amelyekben a teljes érintetlenség immár kizárólagos üdvözítési móddá vált, nem véletlenül terjedtek futótűzként az egyház közösségeiben, főként a keleti területeken. Az igazi és ideális házasság nem a férfi és nő között köttetik a földön, hanem a magányos emberi lélek és az isteni Lélek között a mennyben – így Tatianosz összegzése (*Or.* 13.2; 15.1) –, azok számára pedig, akik a keresztyén élet esszenciáját ebben a szent frigyben vélték megragadni, magától értetődőnek tűnt, hogy a szüzesség útját válasszák. Akiket már házas állapotban ért az evangélium üzenete, a „lelki házasság” menedékében találhatták meg a tökéletesedés alternatíváját. Hermász egyértelmű kijelentést kap a mennyei követtől: a szentség útján maga mögött kell hagynia korábbi kapcsolati státuszát, s feleségére ezután tulajdon nővéreként kell gondolnia (*Vis.* 2.2.3; 2.3.1; 4.1.1). Ebben a kontextusban nem meglepő, hogy az újravezetés gondolata nemcsak az evangélium által elvárt tökéletesség elutasításával (pl. Alexandriai Kelemen, *Strom.* 3.12.82.3; Hermász, *Mand.* 4.4.1), de egyenesen vétkekkel, paráznasággal ért fel (Athénagorasz, *Leg.* 33.4).⁵³¹

Nem volt könnyű dolga a korabeli egyházi kormányzásnak, hogy kordában tartsa a radikális hangok képviselőit. A szüzesség életeszményét és az újravezetés tilalmát hirdető irányzatok érveléseit nehéz volt a bibliai alapokon cáfolni, ugyanakkor a felső tízezerhez tartozó római polgárok, akik a városi közegben a keresztyén közösségek anyagi biztonságát szavatolták, nem mutatkoztak hajlamosnak arra, hogy a Lélekkel „frigyre kelve” sutba vágják anyagi egzisztenciájukat és társadalmi megbecsültségüket.⁵³² A legkiegyensúlyozottabb megoldásnak

148.; BARRIER, Jeremy W.: *The Acts of Paul and Thecla. A Critical Introduction and Commentary*, Tübingen, Mohr Siebeck, *WUNT* 270, 2009, 42–43.

⁵³⁰ LAMPE, Peter: LAMPE, Paul: *From Paul to Valentinus, Christians at Rome in the First Two Centuries*, Minneapolis, Fortress Press, 2003, 336.

⁵³¹ A második századi aszketizmus körképét átfogóan ismerteti VANYÓ László: „Legyetek tökéletesek...”, *Tanulmányok a keresztyén aszkézis történetéhez a szerzetesség kialakulásáig*, Budapest, Szent István Társulat, 1991, 25–77.; Lásd még BROWN: *The Body and Society*, 65–82.; FOX: *Pagans and Christians*, 336–374.; CLARK, Elizabeth A.: *Reading Renunciation. Asceticism and Scripture in Early Christianity*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

⁵³² Főként az újravezetés kérdésében lett akut probléma a társadalmi presztízis elvesztésének félelme. Ahogyan arról Tertullianus is tudósít, az arisztokrata származású, nobiles nők nem voltak készek olyan keresztyénhez férjhez menni, akik rangban alattuk álltak. Mivel a „házassjelölti piac” férfiak tekintetében elég gyérnek mutatkozott az

tehát az bizonyult, hogy a „Legyetek tökéletesek!” krisztusi imperatívuszát (vö. Mt 5,48) elválasszák a testi önmegtartóztatás, mértékletesség (ἐγκράτεια) kötelezettségétől, s azt szelídebb formában, önként vállalt, speciális elhívásként prezentálják a hívek számára. A paradigmaváltás azonban nem ment mindenütt zökkenőmentesen. Ugyanabban az évtizedben, amikor Montanosz a Paraklétosz szószólójaként szigorúbb házassági morált hirdetett meg, Dionüszosz, Korinthus püspöke, levélben kérte knószoszi püspöktársát, Pinüoszt, „hogy ne rója az önmegtartóztatás nehéz terhét szükségképpen a testvérekre, hanem tartsa szem előtt azt, hogy sokan közülük gyengék” (ap. Eusebiosz, *HE* 4.23.7).⁵³³ Pinüosz válaszeve Eusebiosz elmondása alapján a visszautasítás diplomáciájának illusztris példajaként tekinthető, ugyanis a knószoszi püspök ebben arra buzdította püspöktársát, „hogy még szilárdabb eledelt adjon, és még tökéletesebb írásokkal táplálja az ő gondjaira bízott népet, nehogy végül is a tejhez hasonló igékhez hozzászokva az jusson eszükbe, hogy gyermekes életmódban vénülnek meg” (ap. *HE* 4.23.8). Nem csak Frígiában és Karthágóban hallunk tehát olyan hangokat, amelyek a szexuáletika kérdéseiben udvariasan vagy tertullianusi határozottsággal visszautasították a Dionüszosz-féle „tejnek italát”, és a keresztyén életfolytatás területén következetesen kitartottak a sokak által szívesen fogyasztott „szilárdabb eledel” mellett.

Montanosz, Maximilla, Priszkillá és Tertullianus erkölcsi szigorát érdemes tehát saját kontextusában értékelnünk. Amint láthattuk, a szüzesség preferálása a montanista mozgalomban korántsem jelentett *mindenki* számára kötelező érvényű előírást. Sőt, a bizonyítottan montanista fríg feliratok a harmadik és negyedik századból éppen arról győznek meg bennünket, hogy a szüzesség aszketikus ideálját még a mozgalom klérusához tartozók (püspökök, próféták) sem feltétlenül tették magukévá.⁵³⁴ Ugyanakkor a próféták kétségkívül intoleránsnak mutatkoztak azokkal a keresztyénekkal szemben, akik a „test gyöngeségére” és az „agyag törekenységére” hivatkozva többször is házasságot kötöttek. Házasság,

egyházban, gyakran inkább pogányhoz mentek férjhez (lásd *Ux.* 2.8.1-5). A „vegyesházasságok” szociológiai problémájához lásd HARNACK, Adolf von: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Band 2, Leipzig, J.C. Hinrichs, 1906, 65–67.; LAMPE: *From Paul to Valentinus*, 119kk.; VON DÖLLINGER, John J. Ign.: *Hippolytus And Callistus, Or The Church Of Rome In The First Half Of The Third Century*, transl. PLUMMER, Alfred, Edinburgh, T. and T. Clark, 1876, 147–175.; TREVETT: *Montanism*, 111–112.

⁵³³ Pinüoszt a legkevésbé sem lehet eretneknek bélyegezni – Eusebiosz meg volt győződve ortodoxiájáról és az isteni dolgokban való jártasságáról (*HE* 4.23.8; vö. Jeromos, *Vir. ill.* 27.); Vö. CONCANNON, Cavan W.: *Ethnicity, Economics, and Diplomacy in Dionysios of Corinth*, *HTR* 106 (2013/2), 145–169.

⁵³⁴ A Nyugat-Közép-Frígiában, az ősi Temenothüra (Τημενοθύρα) területén a Kr. u. 3. század első évtizedeiből származó néhány sírfelirat, amelyek Tabbernee szerint bizonyítottan montanisták, egy bizonyos Diogasz püspököt feleségével, Aurelia Taitane-val együtt említ (*Montanist Inscriptions*, #5). Ugyanazon gyülekezethez tartozó Lukiosz és Tatia (Uo., #6), valamint Aszklepiadesz és Meléte (Uo., #7) is házaspárok voltak. A negyedik századból Észak-Frígiából szintén ismerünk egy montanista házaspárt (Lupikinoszt és Montanét, Uo., #63), illetve a híres Nanasz prófétáné és „alvótársa, igen szeretett férje” sírfelirata is előttünk áll (Uo., #68.; A feliratot magyarul ismerteti GRÜLL: Ötven forrás, #2.2.1).

újraraházasodás és szüzesség kérdésében tehát legjobb esetben is egy *via media*-t jártak a montanisták, szemléletükben pedig közelebb voltak az „orthodox” egyházi felfogáshoz, mint az anyagiság totális elutasítását hangsúlyozó markionitákhoz vagy gnosztikusokhoz.

4.1.1.3 Radikális vértanúság

Albert Schwegler 1841-es monográfiáját⁵³⁵ követően a montanista kutatás történetében meghonosodott nézetté vált, hogy a mozgalom egyik legkarakteresebb jellemzőjét a „radikális mártíromságra”⁵³⁶ buzdításban és felszólításban kell meghatároznunk. Ez a megállapítás alapvetően három feltételezésből bontakozott ki az elmúlt évszázad írói között. Egyes kutatók a Polükarposz mártíriumában megörökített Quintus alakjában egy proto-montanista mártírt véltek felfedezni, aki a beszámoló szerint fríg (φρούξι) származású volt, és „magát és másokat is arra kényszerített, hogy önként adják fel magukat a hatóságoknak” (*Mart. Pol.*, 4.1; Vanyó László ford.).⁵³⁷ Másfelől, a 177-ben kivégzett lyoni mártírok között találunk egy bizonyos Vettius Epagathust, aki a társai elfogatását követően önként vonult a legátus elé, mivel „forrt a Lélektől”, társai pedig „paraklétosznak” nevezték őt (*ap. Euszebiozs, HE 5.1.9-10*). Ugyanezen körülmények között egy másik fríg is feltűnik a színen, egy Alexandrosz nevezetű orvos, aki hasonlóan bátor kiállásával került a vértanúk sorába (*ap. HE 5.1.49-50*). Vettius Epagathus „paraklétosz” megnevezése és radikális attitűdje, valamint Alexandrosz fríg származása némelyek számára elégnak is bizonyult, hogy mindkét mártírban a vértanúságra szomjazó montanizmus képviselőit véljék felfedezni.⁵³⁸ Az ősi beszámolók mellett a kövek is kiáltani kezdtek a régészek számára. A Ramsay által a tizenkilencedik században, a frígiai Felső-Tembris-völgy vidékén talált ún. Χρηστιανοὶ Χρηστιανοῖς („keresztyének a keresztyénekért”) sírfeliratok sokakban keltették azt a gyanút, hogy a helyi hívek az „illegális” korában, tehát jóval a Decius-féle üldözések kitörése előtt is nyíltan megvallották hitüket, ezzel pedig értelemszerűen önként vállalták a vértanúság kockázatát. A feliratok lokalizációja megint csak a montanisták felé terelte a gyanút, akik elhunyt szerettük és saját

⁵³⁵ SCHWEGLER: *Der Montanismus und die Christliche Kirche*, 65–67, 125–126.

⁵³⁶ Az angol szakirodalomban meghonosodott „önkéntes mártíromság” („voluntary martyrdom”) problematikus kifejezés. Ahogyan arra Pesthy is rámutat: „A vértanú-narratívák szerint mindenki önként vállalta a sorsát, olyan fogalom, hogy ’nem önkéntes vértanúság’, egyszerűen nem létezik” (SIMONNÉ PESTHY Monika: *Vértanúk és keresztyény identitás a negyedik századi görög enkómionokban*, Budapest, Corvina, 2021, 35–43, 35.). A szövegben ezért én is a „radikális mártíromság/vértanúság” kifejezéssel élek.

⁵³⁷ Lásd többek között BUSCHMANN, Gerd: *Das Martyrium des Polykarp*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, *KAV* 6, 1998, 51–52, 119–29.; Frennd KLAWITER: *The New Prophecy*, 101–108.; Uő.: *The Role of Martyrdom and Persecution in Developing the Priestly Authority of Women in Early Christianity: A Case Study of Montanism*, *CH* 49 (1980/3), 251–261.; CALDER: *Philadelphia and Montanism*, 332–333.

⁵³⁸ Pl. SCHWEGLER: *Der Montanismus und die Christliche Kirche*, 125–126.; CARRINGTON: *The Early Christian Church*, 2.244.

hitük nyílt felvállalásával mintegy dalolva adták át magukat a hóhéroknak.⁵³⁹ Ezt a konszenzust újabban Tabbernee kezdte legerőteljesebben megkérdőjelezni. Szerinte Quintus és Alexandrosz esetében a „fríg” jelző önmagában még nem elegendő ahhoz, hogy montanistának tartsuk őket, a tembris-völgyi nyílt hitvallás-formulák az epigráfiákon pedig pusztán arra utalnak, hogy a helyiek eléggé biztonságban érezhették magukat az egyébként is izolált, vidékies környezetben ahhoz, hogy keresztyénségüket felfedjék – így ezek a feliratok sem bizonyulnak montanistának.⁵⁴⁰

A legkorábbi kis-ázsiai források nem gyanúsítják azzal a mozgalom vezetőit, hogy híveiket az önkéntes feladásra bízatták volna. Kétségtelen azonban, hogy már az első évtizedekben is voltak olyan montanisták, akik vállalták a Krisztus nevéért történő megpróbáltatásokat. Az Ismeretlen tudósít arról, hogy a mozgalom hívei saját vértanúikra mutatnak, ami szerintük „meggyőzően bizonyítja az általuk prófétainak nevezett szellem erejét” (*ap. HE* 5.16.20). Az egyházi író úgy gondolja, hogy ez mégsem elfogadható érvelés, hiszen az eretnekség képviselői ugyanezt mondhatják el. Ezt szemléltetendő egy korabeli esetet is felidéz, amely az ázsiai Apameiában történt, amikor is az „orthodox” tanúságtevők (azaz a börtönbe került és mártíriumra váró hitvallók) tudatosan elkülönültek a montanista vértanú-jelöltektől, „mert nem akarják beleegyezésüket adni ahhoz a szellemhez, aki Montanoszon és a nőkön keresztül nyilatkozott meg” (*ap. HE* 5.16.22). Apollóniosz szintén inkább vádló hangnemben tesz említést a mozgalomban előforduló mártírokról. Szatirikus módon festi meg a második-generációs montanista vezető, Themiszón portréját, akiről „rengeteg pénz árán vették le a bilincset”, azaz megvesztegetéssel sikerült kiszabadulnia a börtönből (*ap. HE* 5.18.5). Hasonlóképp idézi fel a már említett Alexandroszt is, aki ugyan mártírnak nevezte magát, azonban Apollóniosz elmondása szerint nem a Krisztus nevéért viselt láncokat, hanem rablás és garázdaság végett került a hatóságok kezére (*ap. HE* 5.18.6-10). A montanisták bizonyosan számos hitvallót és vértanút tudhattak soraik között. A második században a római hatóságok valószínűleg nem tettek különbséget az egyházon belül különféle irányzatokhoz tartozó keresztyének között, így egy-egy helyi üldözés alkalmával montanista és nem-montanista könnyen egy cellában vagy arénában találhatta magát. Feltehetőleg igaza van az Ismeretlennek,

⁵³⁹ RAMSAY: *The Cities and Bishoprics of Phrygia*, I/2. kötet, 488kk.; CALDER: Philadelphia and Montanism, 320–321.; GIBSON: Montanist Epitaphs at Uşak, 433–442.; Uő.: *The “Christians for Christians” Inscriptions*.

⁵⁴⁰ Lásd TABBERNEE: Christian Inscriptions from Phrygia, 128–139.; Uő.: *Montanist Inscriptions and Testimonia*, 181–202.; Uő.: Early Montanism and Voluntary Martyrdom, *Colloquium* 17 (1985/2), 33–44.; Uő.: *Fake Prophecy*, 167–260.; Ugyanígy MOSS, Candida R.: *Ancient Christian Martyrdom. Diverse Practices, Theologies, and Traditions*, New Haven – London, Yale University Press, 2012, 70–72, 150–155.; Uő.: The Discourse of Voluntary Martyrdom: Ancient and Modern, *CH* 81 (2012/3), 531–551, 537–540.; DOHERTY, Bernard: Competing for the Crown: Tertullian, Montanism and “Voluntary Martyrdom” Revisited, *Phronema* 36 (2021/2), 1–32.

hogy a különféle csoportok közötti konfliktus olykor a rácsok mögött is érezte a hatását, de a korai források beszámolóí korántsem győznek meg bennünket arról, hogy a vértanúság vállalásának mikéntje bármi módon is szerepelt volna a fríg montanizmus körüli vitákban. Amennyire tudjuk, Montanosz, Maximilla és Priszkilla nem halt mártírhalált,⁵⁴¹ saját hittársaiktól ugyanakkor több konfrontációt és üldöztetést kellett elszenvedniük, mint a „pogány” hivatalos szervektől.

Mi a helyzet Tertullianus nézeteivel? Az üldözések Észak-Afrikát sem kerülték el. Tertullianus aktív írói pályája idején legalább három helyi programról tudósít, amelyek alatt válogatott stratégiák hívtak „jobb belátásra” sarkalni Krisztus követőit: kereszttek, karók, vaskarmok, nyakazás, vadállatok elé hurcolás, elégetés, kényszermunka, száműzetés – csak töszavakban a *pax* őrzői által alkalmazott módszerekről.⁵⁴² A karthágói számára tehát nem távoli és elvont téma volt a keresztyének bántalmazása, hanem testközelből tapasztalható, saját közösségét, ismerőseit érő realitás. A vértanúság témáját érintő legtöbb írásában egyértelműen bátor kiállásra sarkallja olvasóit. Megvetően ír azokról a gnosztikusokról, akik semmibe veszik a vértanúság eszményét, s „ezt a szerencsétlen földi életet az odaáti boldogító elébe helyezik” (*Scorp.* 1.13). Az ilyenek nyakatekert bibliaértelmezéssel, Isten jószándékára hivatkozva utasítják el a vértanúság szenvedését (*Scorp.* 5.1kk). Krisztus parancsai és ígéretei az Ő nevéért üldözést szenvedők számára világosak (*Scorp.* 8.1-13), ahogyan a kivégzett apostolok példái és előírásai is (12.1kk), így hát a mártírium vállalása nem lehet opcionális a hívők számára.⁵⁴³ „Győzünk tehát, midőn megölnek bennünket, és megszabadulunk, mikor elveszejtenek minket”, kiáltja pennája határozottan a hatóságok arcába a rendíthetlenség hangján (*Ap.* 50.3, Grüll Tibor ford.). A mártíroknak nincs mitől tartaniuk, biztatja letartóztatott hittestvéreit, hiszen a Szentlélek „veletek a börtönbe ment”, s az ördögöt így a saját otthonában tudják megszégyeníteni (*Mart.* 1.3-4). A cellákban töltött idő harc és verseny, ismeri el Tertullianus, de azoknak, akik az örökkévaló koszorúra pályáznak (vö. 1Kor 9,25), a végső cél minden nehézséget megédesít (*Mart.* 3.1-5; 5.1-2). Bár elismeri, hogy sokan vannak a keresztyének

⁵⁴¹ Lásd az Ismeretlen pletykáját Montanosz és Maximilla feltételezett öngyilkosságáról (*ap. HE* 5.16.13). Birley szerint maga az öngyilkosság híre is összefüggésben áll a radikális mártíromsággal. Szerinte Montanosz és Maximilla azok között az önmagukat a hatóságoknak önként átadó ázsiaiak között lehettek, akiknek – Tertullianus elmondása szerint – a prokonzul így felelt: „Nyomorultak! Ha meg akartok halni, vannak szakadékok és kötelek!” (*Scap.* 5.1). Birley úgy véli, Montanosz és Maximilla a sikertelen vértanúságuk után engedhettek a parancsnak, BIRLEY, Anthony R.: Voluntary Martyrs in the Early Church: Heroes or Heretics?, *Cristianesimo nella Storia* 27 (2006), 99–127, 114–116.; Birley elemzése kreatív, de nem alátámasztható, hiszen az Ismeretlen jól bejáratott hereziológiai toposzt használ az első vezetők diszkreditálása, amelyet – ironikus módon – még ő maga sem hisz el teljes egészében (*ap. HE* 5.16.15); Vö. DOHERTY: Competing for the Crown, 13–18.

⁵⁴² GRÜLL Tibor: *Rómaiak, zsidók, keresztyének a karthágói Tertullianus életművében*, Budapest, Gondolat Kiadó, 2023, 124–137, 128–132.

⁵⁴³ BARNES: *Tertullian*, 172–176.

között, akik vágyakoznak a vértanúságra, és pozitív exemplumokként említi azokat a széles körben ismert pogányokat, akik valamilyen nemes cél miatt vállalták az öngyilkosságot (*Mart.* 4.3-8), sehol nem buzdítja hallgatóságát arra, hogy önként fussanak a halál után.

Úgy tűnik azonban, nem mindenki bírt olyan orozzlánszívvvel, mint Tertullianus, és úgy döntöttek, hogy az üldözés kitörésekor a hitehagyás bűnének elkerülése érdekében inkább a menekülés stratégiáját választják. A *De fuga in persecutione* alapján világossá válik, hogy ezt az egyháziak elfogadható opciónak tartották, afféle kisebbik rossznak a nagyobb baj elkerülése érdekében. Akik féltek attól, hogy hitük nem elég erős a kínzóeszközökkel szemben és menekülésre adták a fejüket (5.1), saját bevallásuk szerint csak a krisztusi parancsnak engedelmessé váltak: „Ha pedig üldöznek az egyik városban, meneküljétek a másikba!” (Mt 10,23). Tertullianus szerint a hivatkozott vers csak és kizárólag az apostolok idejére értendő, s nem is a tanítványok hitetlenségét volt hivatott fűteni, mint inkább azt segítette elő, hogy az evangélium még inkább terjedjen (6.1-11). Az emberi gyengeség és féltékenység nem lehet kifogás, állítja határozottan, hiszen a gyáváknak az örök halál az osztályrésze nem pedig az üdvösség (7.4). Tud róla, hogy sok egyházi vezető is inkább saját irháját menti, akik „békében orozlánok, de háborúban szarvasok” (*Cor.* 1.5), de az ilyenek inkább mondhatók béreseknek, mint igazi pásztoroknak, hiszen a nyáját hátrahagyva csak önmagukkal törődnek (*Fug.* 11-2). Nem érdemes egérlyukat keresni akkor, amikor Isten a saját szérűjét, az egyházat tisztogatja, hogy a „vértanúk termése” és a „tagadók pelyvéje” jól elkülöníthetővé váljék (*Fug.* 1.4). Ahogyan nem érdemes pénztárcába sem nyúlni azért, hogy valaki megvesztesse a hatóságokat: „a kiváltás megfizetett menekülés” (*Fug.* 12.2), míg a vértanúságban kiontott vér a Krisztus drága megváltásáért visszafizetett összeg (12.10). Ezek a határozottan nonkonformista megszólalások annak fényében még inkább figyelemre méltóak, hogy maga Tertullianus sem vallotta mindig magáénak őket. „Ha sürget a menekülés, a menekülés nehézségei ellen a test hadakozik”, vallja meg bármiféle elítélő hangnem nélkül a menekülés lehetőségének tényét korábban (*Pat.* 13.6). Explicite pedig, éppen a később radikálisan átértelmezett Mt 10,23-ra hivatkozva jelenti ki, hogy a „megadott engedély alapján” az aposztáziánál a városról városra futás valóban jobb, bár – mint a szüzesség helyett a házasság melletti voks esetében – még mindig csak a második legjobb választás (*Ux.* 1.3.4). Mint oly sok egyéb helyzetben, a Paraklétosz ezekben a dilemmákban is megmutatta az igaz *disciplina* irányát. Azok, akik elutasítják a montanista prófécia egyértelmű iránymutatását (*Cor.* 1.4; *Fug.* 1.1) hezitálnak, hogy vállalják-e a vértanúságot, esetleg lefizessék-e az üldözőket, azok viszont, akik a Lélektől kérnek tanácsot, világos válaszokat kapnak (*Fug.* 9.4):

„Publicaris?“, inquit, „bonum tibi est; qui enim non publicatur in hominibus, publicatur in domino. Ne confundaris: iustitia te producit in medium; quid confunderis laudem ferens? Potestas fit, cum conspiceris ab hominibus.”

„Nolite in lectulis nec in aborsibus et febribus mollibus optare exire, sed in martyriis, uti glorificetur, qui est passus pro vobis.”

„A köz elé állítod magadat?“, mondja [a Lélek], „Jó neked! Aki ugyanis nem állítja magát az emberek elé, azt odaállítják az Úrban. Ne szégyenülj meg; az igazságosság vezet téged középre! Miért szégyenkezel, mikor dicséretet hozol? Hatalom lesz az, amikor észreveszik az emberek.”

„Ne akarjatok ágyban meghalni, sem végelgyengülésben, ne kívánjátok, hogy bágyadt lázban végezzétek életeteket, hanem a tanúságtételben, hogy megdicsőüljön, aki szenvedett értetek.”

Az *ipissima verba* idézett próféciák valószínűleg nem az alapító trió egyikétől, hanem kortárs karthágói próféta(n)októl származnak.⁵⁴⁴ A második megszólalás egyértelműen női címzettek feltételez, s a mártírium általi halált az emberi sorsból adódó véggel állítja kontrasztba (vö. *Mart.* 6.1-2). Az első *logion*ban említett hatalom (*potestas*), amely a nyilvános bizonyoságtétel alkalmával válik a hitvalló sajátjává, valószínűleg arra az exkluzív privilégiumra utalhat, amelyet a mártír a túlvilágon nyerhet meg. Már a *Pass. Perp.* is arról számol be, hogy Saturus és Perpetua egy, a börtönben kapott látomásban négy korábban mártírhalált halt társukkal közvetlenül a paradicsomban találkoztak (11.4-9). Tertullianus másutt – éppen a Perpetua *visio*jának hatására – határozottan amellet foglalt állást, hogy csak a vértanúság jelenti az egyenes belépőt a Paradicsomba (*An.* 55.5), míg a hívek Ábrahám kebelén várják a feltámadást (*An.* 55.2-4).⁵⁴⁵ A Paraklétosz által megígért *potestas* tehát a legboldogabb vég ígéretével bízatta azokat, akik még nem jutottak dűlőre, hogy a menekülést vagy a vértanúságot válasszák.

Bár az újabb tanulmányok már figyelmeztetnek arra, hogy második-harmadik századi keresztyénüldözések korántsem lehettek annyira széleskörűek és az egész birodalmat átfogóak, mint amennyire azt a korabeli források láthatták és érezhették, a keresztyének és pogány szomszédjaik közötti relatív béke bármikor átcsaphatott nyílt konfrontációba: „Ha a Tiberis a városfalig emelkedik, ha a Nílus nem árad szét a szántóföldeken, ha változatlan az időjárás, ha megmozdul a föld, ha éhínség, ha járvány lép föl, rögtön halljuk az üvöltést: 'Oroszlán elé a

⁵⁴⁴ TABBERNEE: *Montanist Oracles Reexamined*, 328–329.

⁵⁴⁵ ROBECK: *Prophecy in Carthage*. 107–110.; POTTHOFF, Stephen E.: *The Afterlife in Early Christian Carthage. Near-death Experience, Ancestor Cult, and the Archeology of Paradise*, London – New York, Routledge, 2016, 129–132.; TABBERNEE: *Death and Rebirth within North African Montanism*, 29–30.

keresztényeket!” (Tertullianus, *Ap.* 40.2).⁵⁴⁶ Ebben a feszült helyzetben a „mártírok egyháza” szinte óhatatlanul is megteremtette a saját belső, konzisztens világát: „A vértanúság jelenségének értelmezésére létrejövő ideológia megfordítja a megszokott értékrendet, és a földi létet antivilággá alakítja, melyben minden éppen az ellentéte annak, aminek látszik”.⁵⁴⁷ Ebben az „antivilágban” a vértanúság nem bukás, hanem győzelem. Egyenesen a Sátán megcsúfolása és lábbal tiprása (vö. *HE* 5.1.23; Hermász, *Sim.* 8.3.6; Órigenész, *Cels.* 8.44). Egy második keresztség (*Pass. Perp.* 18.3), amely azonnal biztosította a bejutást abba az örök dicsőségbe (Hermász, *Sim.* 9.28; *Pass. Perp.* 13.8), ahol a földi hatalmasságok által elítéltek ültek a bírói székre (Hippolütosz, *Comm. Dan.* 2.37.4; Alexandriai Dionüsziosz, *ap. HE* 6.42.5). Mindez bőven elég indokot szolgáltatott arra, hogy az e világban sok nyomorúságot szenvedő keresztyének közül sokan valóban *vágyjanak* a vértanúságra és a vele járó hozományra. Nem véletlen, hogy a hivatalos egyházi vezetés képviselői, akik egy-egy szokatlanul erőteljes hitvalló fellépésnél könnyen „morogtak, hogy most veszélybe került az az áldott béke, amelyet ők már jóideje megszereztek maguknak” (Tertullianus, *Cor.* 1.5), igyekeztek féken tartani a halál elébe futó vértanú-jelölteket (pl. Alexandriai Kelemen, *Strom.* 4.10; Cyprianus, *Ep.* 20.1; *Act. procons.* 1.5).⁵⁴⁸ A montanisták – Tertullianust és az általa idézett próféta megnyilvánulását is ide számítva – aligha tartoztak azok közé, akik megrögzötten keresték volna a radikális vértanúság alkalmait. Ahogyan azt láthattuk, a hitvallástétel és a mártírium igenlése a szökés, menekülés és megvesztegetés ellenében valóban jellemző lehetett a mozgalom kezdetétől fogva. Ez viszont nem adhatott okot a kortársak számára, hogy elítéljék a montanista híveket. Néhány évtizeddel korábban Antiókhiai Ignác sokkal vehemensebb módon készült a győzedelmes halála elé: „Minden egyháznak megírom és mindenkinek meghagyom, hogy önként halok meg Istenért”, írja a római keresztyéneknek, „Kérlek titeket, jó szándékokkal ne legyetek alkalmatlanok nekem! Hagyjátok, hogy a vadállatok eledele legyek, melyek által lehetséges számomra Isten elérése! (...) Jöjjön tűz, kereszt, harc a vadállatokkal, szétszabdaltatás, feldarabolás, a csontok összetörése, a test tagjainak levágása, az egész test felőrlése, a Sátán gonosz kínzásai, csak Jézus Krisztushoz érjek!” (*Róm* 4.1; 5.3).⁵⁴⁹ Montanosz, Maximilla és Priszkillá nem merészkedtek ilyen végletekbe, viszont az üldözések kitörése *után*

⁵⁴⁶ A második századi keresztyénüldözésekről összefoglalóan, további hivatkozásokkal lásd KRUGER, Michael J.: *Christianity at the Crossroads. How the Second Century Shaped the Future of the Church*, London, SPCK, 2017, 40–74.

⁵⁴⁷ SIMONNÉ PESTHY: *Vértanúk és keresztyén identitás*, 8.

⁵⁴⁸ TABBERNEE: *Early Montanism and Voluntary Martyrdom*, 33–35.

⁵⁴⁹ MIDDLETON, Paul: *Early Christian Voluntary Martyrdom: A Statement for the Defense*, *JTS* 64 (2013/2), 556–573, 558.

a Paraklétosz hangjára hallgató keresztyének számára egyetlen utat írtak elő: a hitvallást és a Krisztus példájának megismétlését.

4.1.1.4 Bűn, bűnbocsánat és a kulcsok hatalma

Nem csak a házasság vagy önmegtartóztatás, illetve a vértanúság elkerülése vagy vállalása bizonyult olyan dilemmának, amelyben a montanisták egyértelmű álláspontot képviseltek, hanem a keresztség után súlyosabb bűnöket elkövető hívők sorsa felől is világos instrukciókat közölt számukra és általuk a Paraklétosz. A kérdés nem lehetett kisvolumenű a korban. A teológia elvont síkján ugyan napnál világosabb volt, hogy az újjászületés fürdőjében egy új életet kezdtek a konvertiták (vö. Róm 6,10; Tit 3,5), a hétköznapi tapasztalatok fényében azonban nehéz volt tagadni, hogy a bűn továbbra is jelenlévő realitásként nehezedett a tagokra. A keresztség utáni bűn felbukkanása pedig nem csak az egyén számára vált terhessé, hanem az egész közösség önértelmezését is fenyegette. Azok, akik magukat az elfajult nemzedékben Isten hibátlan gyermekeiként definiálták (Fil 2,15), nem engedhették meg maguknak, hogy a sajátjukká lett és a kívülállók felé mutatott eszménykép csorbát szenvedjen olyanok miatt, akik egyszer vagy többször megszegik a keresztyén morál általános normáit.

Az már az újszövetségi írásokból is kiderül, hogy a második bűnbocsánat és az egyházi reintegráció feltételei egészen korán eltérő meggyőződéseket szültek az egyházban. Egyes közösségek, úgy tűnik, egészen szélesre tárták a kegyelem kapuit, s csak végső esetben éltek a bűnös *végleges* exkommunikációjának lehetőségével. A Máté evangéliuma elsődleges címzettjei tudnak arról, hogy a botránkozások kikerülhetetlenek a Jézust követők között (Mt 18,7), és sok „tartozás” (ὀφείλημα) üti fel a fejét a gyülekezetben (6,12), ennek alapján pedig a tagoknak hetvenszer hétszer is késznek kell mutatkozniuk arra, hogy megbocsássanak egymásnak (18,22). Csakis a többszöri megintés után válik elkerülhetlenné, hogy kizárják soraik közül a bűnöst, aki így olyanná válik számukra, mint a pogány vagy vámszedő (18,17).⁵⁵⁰ Máshol drasztikusabb hangokat fedezhetünk fel. A Zsidókhöz írt levél szerzője például elképzelhetetlennek tartja, hogy a megtérés után bárki visszatérjen előző élete útjára: „Lehetetlen ugyanis, hogy akik egyszer megvilágosítottak, és megízlelték a mennyei ajándékot, és részeseivé lettek a Szentléleknek, akik megízlelték Isten felséges beszédét és az eljövendő világ erőit, de elestek, hogy azok ismét megújuljanak és megtérjenek” (Zsid 6,4-6). Az apokaliptikus látással felvértezett 2Péter írója szintén pesszimista a megbotlott és félretért hívekkel szemben: olyanok ők, mint a kutyák, amelyek visszatérnek a maguk okádására vagy

⁵⁵⁰ LUZ: *The Theology of the Gospel of Matthew*, 104–108.; Uő.: *Matthew 8–20*, 421–483.

mint a megfürdött disznók, akik újfent sárban fetrengenek (2,22). Már ez a néhány *locus* is mutatja: az újfent bűnbe esett hívőkkel szembeni bánásmódra nézve nem beszélhetünk egységes eljárásrendről a legkorábbi egyházi közösségekben.⁵⁵¹ Természetesen a normaszegést minden közösség szankcionálta, valószínűleg a kisebb eseteket bármiféle rituális eljárás nélkül kezelték, de a komolyabb ügyek tekintetében kikerülhetetlen volt, hogy a gyülekezet által tekintéllyel felruházott személyek közbelépjenek. Éppen ezt szemlélhetjük például az 1Kor 5-ben szereplő parázna férfi kiközösítése kapcsán, akit Pál „az Úr Jézus Krisztus hatalmával” adott át „a Sátánnak a teste pusztulására” (5,4-5).

Ez a kezdeti diverzifikáció a második században is tovább élt, s az apostoli hangok elnémulásával az autoritatív írásokat értelmező egyházi vezetők voltak hivatottak meghatározni, miként fogadhatók vissza a bűnbe esett hívek. A legtöbb esetben látjuk, hogy a megtérés kapuja nyitva állt ugyan az önmagukat megalázó bűnösök előtt (pl. Antiókhiai Ignác, *Szmirn.* 4.1, 5.3; Polükarposz, *Fil.* 11.4), de a kegyelem újbóli elnyeréséért kért összeget korántsem volt könnyű megfizetni. A tetten ért bűnöst átmeneti időre eltiltották a gyülekezeti összejövetelektől (különösen az eucharisztikus étkezéstől), miután pedig rátalált az igazi belső bűnbánat útjára, külső jelekkel kellett bizonyítania bánkódását: a hangos bűnvallást (ἐξομολόγησις) többek között imádságnak, zsákruhába öltözésnek, szigorú böjtnek, sóhajtozásnak, könnyezésnek és alamizsnaosztásnak is kíséernie kellett, illetve elkerülhetetlen volt, hogy mindezt a közösség vezetői (püspök és/vagy presbiterek) előtt, nyilvánosan gyakorolja a penitens.⁵⁵² Roitto nem véletlenül nevezte a bűnbánattartás rítusát kísérő aktusokat költséges vagy drága jelzéseknek (*costly signals*), hiszen a bűnös személy nyilvános megalázkodása magával hozta a szégyen kockázatát.⁵⁵³ Nem meglepő hát, hogy sokan – főként a társadalmi presztízzsel rendelkezők közül – vonakodtak belső bűnbánatukat nagy publikum előtt végrehajtani, s inkább véglegesen hátat fordítottak a közösségnek, esetleg halogattak

⁵⁵¹ A keresztség utáni újbóli bűnbánat újszövetségi gyökereihez lásd WATKINS, Oscar D.: *A History of Penance*, Volume 1., *The Whole Church to A.D. 450*, London, Longmans, Green and Co., 1920, 3–26.; POSCHMANN, Bernhard: *Penance and the Anointing of the Sick*, transl. COURTNEY, Francis S.J., New York, Herder and Herder, 1964, 5–18.; DALLEN, James: *The Reconciling Community. The Rite of Penance*, New York, Pueblo Publishing Company, 1974, 5–17.; RAHNER, Karl: *Theological Investigation*, Volume 15, *Penance in the Early Church*, transl. SWAIN, Lionel, New York, Crossroad, 1982, 6–8, 26–37.

⁵⁵² Az ideiglenes exkommunikációról tudósít pl. a *Did.* 15.3; Jusztinosz, *1Apol.* 66.1; Irenaeus, *Adv. haer.* 4.3.3, 4.26.4; Tertullianus, *Apol.* 39.4; *Did. apost.* 6.3; Az *exomologesis* gyakorlatának leírásához lásd 2Kelemen 8.3; Alexandriai Kelemen, *Strom.* 2.13; *Act. Petr.* 10; Irenaeus, *Adv. haer.* 1.13.5; Az *exomologesis*-t kísérő külső tevékenységekre utalnak: 2Kelemen 16.4; Tertullianus, *Paen.* 9.2-4; Hippolütosz, *ap. HE* 5.28.12; Órigenész, *Cels.* 6.15; *Did. apost.* 6.; A *paenitentia* rítusairól lásd bővebben FERGUSON, Everett: *Early Church Penance*, *RestQ.* 36 (1994), 81–100.; BOOTH, Edward: *Penance in the Early Church*, *Life of the Spirit* 14 (1959), 18–25.

⁵⁵³ ROITTO, Rikard: *Rituals of Reintegration*, in URO, Risto – DAY, Juliette J. – DEMARIS, Richard E. – ROITTO, Rikard (eds.): *The Oxford Handbook of Early Christian Ritual*, Oxford, Oxford University Press, 2019, 426–443.

eleget tenni a kiszabott gyakorlatoknak (vö. Irenaeus, *Adv. haer.* 1.13.7; Tertullianus, *Paen.* 10.1-2). Volt könnyebb út is. Egyre inkább gyökeret vert a köztudatban a felfogás, hogy a vértanúk a Paradicsom kapuját nem csupán önmaguk számára voltak képesek megnyitni, de a „Névért vállalt” szenvedés okán szerzett *potestas* a földi bűnök megbocsájtására is felhatalmazta a mártírjelölteket. A bűnbocsánat kieszközlésének ilyesfajta „könnyített eljárása” igencsak népszerű lehetett azok körében, akik szerették volna megspórolni a „költséges” fizetséget. Tertullianus kígyózó sorokról és a hitvallók bilincseit csókolgató bűnösök egész sokaságáról tudósít (*Ux.* 2.4.2). Képeit érthetjük talán retorikai túlzásnak is, mégis, valószínű, hogy könnyebb volt a bűnbocsánat békéjét kieszközölni privát audienciák alkalmával a „vajszívűnek” mutatkozó, mégis rendkívüli spirituális autoritással rendelkező hitvallóktól, mint mindenki szeme láttára koszos ruhában fetrengeni püspökök lábainál (*Mart.* 1.6).⁵⁵⁴

Az új életben elbukott őszinte bűnbánók számára – akár a püspökök, akár a vértanúk felmentő ítélete által –, de újfent nyitva állt az egyház kapuja. A *lyoni* bebörtönzött hitvallók, úgy tűnik, előszeretettel osztogatták a bűnbocsánatot még azoknak a társaiknak is, akik korábban megtagadták a közös hitet: „mindenkit védtek, és senkit sem vádoltak; mindenkit feloldoztak, és senkit sem kötöttek meg”, adja elénk az *acta* (*ap. HE* 5.2.5). Elvégre, Isten „nem akarja a bűnös halálát, hanem kegyes a bűnbánóhoz”, halljuk előzékenységük magyarázataként (*ap. HE* 5.1.45; vö. *Ez* 12,23; 33,11). Nem mindenki mutatkozott késznek, hogy ilyen könnyen kompromisszumot kössön a bűnösökkel. Sokan vélhették úgy, hogy a visszafogadott vétkesekkel szemben tanúsított túlzott tolerancia egyet jelent a bűnnel való megbékéléssel. Hermász a második század közepén arról számol be az angyali küldöttnek, hogy hallotta „néhány tanítótól, hogy nincs más megtérés, csak az, amikor a vízbe leszállunk”, akik pedig visszaélnék a keresztségben kapott elégtétel ajándékával, örökre elvesznek (*Mand.* 4.3.1). Ha ez tényleg így van, s az életszentségen még a gondolatban elkövetett vétkek is éket vernek, jogosan szakadhat fel az egyszeri bűnös hívő ajkáról a kérdés: „egyáltalán hogyan üdvözülhetek?” (*Vis.* 1.1.8). A mennyei követ biztosítja Hermászt afelől, hogy nincs veszve minden, hiszen Isten irgalmas, így még azoknak is garantált az egyházba történő visszafogadás egyszeri lehetősége, akik a paráznaság vétkebe estek (*Mand.* 4.3.5-6; 4.1.8). Hermász, aki maga is üzletember volt korábban (vö. *Mand.* 3.4), realista szemlélettel felvértezve tudta, hogy a bűnös világ (sőt, főváros!) forгатagában a keresztyén óhatatlanul is beszennyezi magát, s így a keresztséget követő extra bűnbánattartás lehetőségével egy középhatas kompromisszumot kívánt

⁵⁵⁴ A mártíroknak erről a közbenjárói funkciójáról lásd bővebben FOX: *Pagans and Christians*, 448–449.; SIMONNÉ PESTHY: *Vértanúk és keresztény identitás*, 64–68.; TREVETT: *Montanism*, 116.

az örök életükért aggódó híveknek nyújtani. Ahogyan azt Lampe is kimutatta, a gyülekezet anyagi terhének java részét viselő kereskedők és felsőbb körökben lévő polgárok így esélyt kaptak arra, hogy a saját anyagi biztonságukat megőrizve maradhassanak továbbra is a szentek közösségének tagjai.⁵⁵⁵ A kompromisszummal azonban vissza is lehet élni, s a vehemens rigoristák előszeretettel űztek csúfot azokból a – szerintük – lanyhaságot propagáló egyházi vezetők közül, akik boldog-boldogtalannak biztosították a visszafogadás lehetőségét, többre tartva gyülekezeteik anyagi finanszírozásának biztosítottóságát, mint az egyház szentségének megőrzését. Az apokaliptikus írások mögötti hangok, köztük kiemelkedően a *Péter-apokalipszis*, gondolkodás nélkül száműzték a pokol lángjaira a széles- vagy középúton járó gazdagokat, paráznákat és hitehagyókat, akik életükben bíztak még egy „második esélyben” (*Apoc. Pet.*, 13). Összességében tehát elmondható, hogy a második századi iratok elszórt utalásaiból „olyan gyülekezetek képe bontakozik ki előttünk, amelyek a bukás és megbocsájtás bajos valóságaival küszködnek, egy olyan időszakban, amikor az egyenes és a keskeny út természetét különböző meggyőződésű keresztyének, különféle módokon próbálták meghatározni”.⁵⁵⁶

Hol helyezhetjük el a montanista prófétákat ezen a széles spektrumon? Elsőre nehéz megmondani. A Montanoszban, Maximillában és Priszkillában működő lélek gyakran „szemrehányást tett” a hallgatóságnak, de az Ismeretlen nem részletezte ennek okait (*ap. HE* 5.16.9). Apollóniosz gúnyos költői kérdése az általa önjelölt-mártírnak tartott Alexandrosz és a vele egy asztalnál lakmározó prófétanő felől implicite tanúsítja, hogy a montanista próféta és/vagy mártír a mozgalom kezdetén bírta a megbocsájtás hatalmát: „Ki bocsátja meg tehát kinek a bűneit? Vajon a próféta a rablásokat a vértanúnak, vagy a vértanú a pénzsóvárságot a prófétának?” (*ap. HE* 5.18.7).⁵⁵⁷ A montanisták penitencia-gyakorlatára történő konkrét utalások azonban csak a negyedik századtól kezdve maradtak ránk. Jeromos szerint a Prófécia hívei kiérdemlik a kőszívű megjelölést („*Rigidi autem sunt*”), hiszen: „minden vétkeknek ajtót mutatnak egyházunkban... Nem azért, mintha nem vétkeznének rútakat, hanem mert az a különbség köztük és köztünk, hogy ők röstellik bevallani vétkeiket, mintha igaz emberek volnának, míg mi bűnbánatot tartunk, s így könnyebben kiérdemeljük a bocsánatot” (*Ep.* 41.3).

⁵⁵⁵ LAMPE: *From Paul to Valentinus*, 94–96.; Továbbá BRYANT, Joseph M.: Wavering saints, mass religiosity, and the crisis of post-baptismal sin in early Christianity: A Weberian reading of The Shepherd of Hermas, *EJS* 39 (1998), 49–77.

⁵⁵⁶ TREVETT, Christine: 'I Have Heard from Some Teachers': The Second-Century Struggle for Forgiveness and Reconciliation, *SCH* 40 (2004), 5–28, 7.

⁵⁵⁷ VOKES, F. E.: Penitential Discipline in Montanism, in LIVINGSTONE, Elizabeth A. (ed.): *StPatr* 14/3, Berlin, Akademie Verlag, 1976, 62–76, 62.

Egy másik helyütt a már fentebb idézett Zsid 6,4-6 kapcsán veti Montanosz követőinek szemére, hogy ők „amellett törnek lándzsát, hogy bűnbánat után sem lehet visszavenni azokat, akik újra keresztre feszítették az Isten Fiát és csúfot űztek belőle” (*Jov. 2.3*; vö. *ad Pamm. 2*). Pacianus hasonlóképp azzal vádolja a montanistákat, hogy szembemennek a katolikus penitenciális gyakorlattal, amikor tagadják, hogy visszafogadhatóak a bűnösök az egyházba (*Ep. Symp. 1.2* [HEINE: *Montanist Oracles*, #97]). A nyolcadik századra Konstantinápolyi Germanosz pedig már azt is tudni véli, hogy a montanisták „meséi” szerint a paráznaságból születetteket még a keresztség és a szent élet sem védheti meg az örök tűztől (*Syn. haer. 5* [HEINE: *Montanist Oracles*, #145]).⁵⁵⁸ Az biztosra vehető, hogy a negyedik századra a montanisták saját köreikben a katolikus gyakorlattól merőben eltérő módon gyakorolták a bűnbánat rítusait. Epiphanosznak különösen a quintillianisták egyik ilyen praktikája szúrt szemet: „Összejöveleiken gyakran megjelenik hét mécesstartó szűz, fehér ruhákba öltözöten, azért, hogy prófétáljanak a népnek. A jelenlevők felé nagy lelkesedést mutatnak, megtévesztésükkel mindenkit megríkatnak, mire ők is – hogy mutassák, mennyire együttérzők – sírva fakadnak, amivel kiváltják a megtéréseket, és tettetésükkel szánakoznak az emberi létezés felett” (*Pan. 49.2*, GRÜLL: *Ötven forrás*, #2.2.2). Jó okunk van feltételezni, hogy a jelenet, amely a negyedik század végi író számára „baccháns örületnek” hatott (*Pan. 49.2*), valójában egy „érzelmileg-telített” penitenciás rítus volt, amelyben a prófétáló hét nő a tíz szűz példázatának (Mt 25,1-13) drámai adaptációját felhasználva buzdította megtérésre az összegyűlt híveket.⁵⁵⁹ Hogy a performanszt és a kollektív bánkódást követően miként történt a megtérés kihirdetése, egyáltalán milyen feltételeknek kellett megfelelnie a síró bűnösöknek, nem tudjuk. Az viszont jelzésértékű, hogy a montanista körökben a prófétai autoritás és a bűnbánatra hívás egészen sokáig összefonódva jelent meg a liturgikus térben.

⁵⁵⁸ TABBERNEE: *Fake Prophecy*, 364–366.; A negyedik és következő századokból származó montanista-ellenes forrásokat érdemes a maguk kontextusában vizsgálni. Ahogyan azt Hunter is kimutatta, a jovianista kontroverzia szereplői egyik és másik oldalon is, egy sor korábbi aszketikus mozgalmat (enkratizmus, novatianizmus, montanizmus, órigenizmus) is beemelték a diskurzusba, s így saját meggyőződéseik szerint mutatták azt be – HUNTER, David G.: *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity. The Jovinianist Controversy*, Oxford, Oxford University Press, 2007, különösen 3. és 4. fejezetek.

⁵⁵⁹ Egy ötödik (vagy hatodik) századi felirat a galáciai Ankürából egy bizonyos Stephania-nak állít emléket, akit „az öt mécesstartó szűz egyike”-ként ismerhetünk meg. Valószínű, hogy az Epiphanosz által említett mécesstartókhoz tartozhatott. Ezek szerint a liturgikus funkciót ellátó szűzek száma helyenként változhatott a montanista közösségekben. A feliratot lásd GRÜLL: *Ötven forrás*, #2.2.2; TABBERNEE: *Montanist Inscriptions*, #87.; Magáról a rítusról bővebben: TABBERNEE: *Montanist Inscriptions*, 522–524.; UŐ.: *Fake Prophecy*, 373–374.; UŐ.: *Women Office Holders*, 166.; UŐ.: *The Appearance of the New Jerusalem in the Montanist Interpretation of the Revelation of John*, in FREY, Jörg – KELHOFFER, James A. – TÓTH, Franz (hrsg.): *Die Johannesapokalypse, Kontexte – Konzepte – Rezeption*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, 651–682, 674–675.; TREVETT: *Montanism*, 185–186.

Tertullianus megjegyzései ismét segítségünkre lehetnek megérteni, hogyan interpretálhatták a Paraklétosz instrukcióit az első montanisták. Ahogyan a digámia, úgy a második bűnbánat kérdésében is az idő előrehaladtával jelentős változás figyelhető meg a karthágói gondolatmenetében. A korai, ca. 203-ban keletkezett, *De paenitentia*, c. írása a szigorúság és szívélyesség vegyes hangnemében buzdítja a híveket a bűnbánattartásra, amely nélkülözhetetlen az üdvösség elnyeréséhez (2.7). Egyaránt szól azokhoz a katekumenekhez, akik a keresztségben kapott biztos bűnbocsánat elnyerésének tudatában halogatták a bűnbánattartást (6.1-24), de azokhoz is van szava, akik egyszer már megmosattak, de kérdés számukra, hogy egyáltalán visszafogadást nyerhetnek-e az egyház kötelékébe. Bevallottan hezitál erről Tertullianus beszélni, mert tudja, hogy a „második esély” lehetőségét sokan egyenesen alapelvárásként kezelik, és ürügyet találnak benne, hogy továbbra is folytassák régi életük bűnös cselekvését (7.1). A Sátán erős ellenfél, ismeri be, az emberi test pedig könnyen csábul (7.7-9), mindezt előre látva tehát Isten „előtérbe helyezte a második bűnbánatot, mely a zörgetőnek megnyílik” (7.10). Vannak ugyan, akik tagadják ezt, s így elkábítják, kétségbe ejtik a lelket (7.12), de az ilyeneket a Szentírás elegendő bizonyítékkal cáfolja meg. A hét kis-ázsiai gyülekezetnek címzett levelekben nem hívná a Lélek megtérésre a bűnbe esett keresztyéneket, ha nem lenne garantált az újbóli bűnbocsánat ajándéka (8.1-2; vö. Jel 2-3). A Krisztus példabeszédei az elveszett drachmát kereső asszonyról (vö. Lk 15,4-7), az eltévedt juhot kereső pásztorról (vö. Lk 15,12-32), illetve a tékozló fiát visszafogadó édesapáról (vö. Lk 15,32) mind arról az Istenről beszélnek, aki szeretettel öleli magához eltévedt gyermekeit (8.3-9). A *paenitentia secunda*-val kapcsolatos egyéb utalásaiból láthatjuk, hogy a korai Tertullianus szinte mindenben a főszó véleményén van. Krisztus Péterre, „és rajta keresztül az egyházra hagyta” a kulcsok hatalmát, hogy megnyissa a mennyek kapuit a megtérők előtt (*Scorp.* 10.8), s ahol két hívő már együtt van, ott van az egyház, sőt, maga Krisztus is, aki esedezik az Atya előtt, hogy a bűnbocsánat ajándékát megkapja a penitens (*Paen.* 10.6). A kor más íróival egyetért abban is, hogy a teljes feloldozást a presbiterektől (*Paen.* 9.4) vagy a börtönben lévő hitvallóktól (*Mart.* 1.6) kaphatja meg a bűnbánó.⁵⁶⁰

Néhány év alatt nagyot fordult Tertullianus meggyőződése a kérdésben, és a ca. 210/211-ben írt, *De pudicitia*-ban már korábbi önmagának is ellentmondva bizonygatta,⁵⁶¹ hogy a keresztség

⁵⁶⁰ STROUSMA, Guy G.: From Repentance to Penance in Early Christianity: Tertullian's *De paenitentia* in Context, in ASSMAN, Jan – STROUSMA, Guy G. (eds.): *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions*, Leiden – Boston – Köln, Brill, *SHR* 83, 1999, 167–178.; DEVINE, Mark: Two Treatises on Penance: An Inquiry into Tertullian's Exegesis and Montanism, *Churchman* 109 (1995), 143–153.

⁵⁶¹ LABRIOLLE: *Le crise montaniste*, 424.; A magyar szöveget Grüll Tibor fordítása alapján hozom - TERTULLIANUS: *De pudicitia (Az erkölcsi tisztaságról)*, ford. GRÜLL Tibor, *SB/BT* 3 (2021/1), 113–175

utáni újbóli bűnbánat meghirdetése abszurd és kiforgatott alapelveken nyugszik. „Senki sem szégyenkezik azon, ha fejlődik”, fogadkozik a mű elején (1.12), s ahogyan Pál egykor maga mögött hagyta a gyermeki dolgokat, hogy érett és felnőtt módon nyilatkozhasson meg (vö. 1Kor 13,11), úgy most, mikor már „jobb és tisztább erkölcsű” férfiként szól az egyházhoz (1.11), Tertullianus is határozottan állítja, egyes vétkekre nem adható újbóli bűnbocsánat. A heves hangvételű diatribé apropóját egy általa csak szarkasztikusan *pontifex maximus*-nak gúnyolt püspök ediktuma adta, amely a házasságtörés vétkébe eső hívekre is kiterjesztette a *paenitentia secunda* lehetőségét (1.6).⁵⁶² A határozat végtelen módon feldühítette a karthágóit, aki az egyház valós természetével összeférhetetlennek tartotta, hogy paráznák visszafogadást nyerjenek az igaz, tiszta és szent közösségbe (1.7-8). Azok, akik Isten jóságára, irgalmára, könyörületére hivatkoznak (2.1), „a tanítást inkább felpuhítják, semmint megerősítik” (2.3). Vannak bűnök, amelyek megbocsáthatóak (*delictum remissibile*), érvel Tertullianus, de a házasságtörés és paráznaság nem tartoznak ezek közé – már csak azért sem, mert a „Ne paráználkodj!” felszólítás a bálványimádás és az embergyilkosság tilalmaival együtt szerepel az isteni törvényben (2Móz 20,3-5.13-14), így e másik két vétekekkel egyenértékűként kezelendő (5.1-13). Hosszas egzisztenciális kifejtését követően óvja hallgatóit, hogy a Lk 15 epizódjait bárki is a már hívőkre vonatkoztassa: ezek a példázatok a *pogányokat*, nem pedig a parázna és így örökre elveszett keresztyének után futkosó Istenről beszélnek (7.1-10,13). Hermász Pásztor a második bűnbocsánatot megengedő hangja végett immár úgy szerepel Tertullianus előtt, mint „amely maga is parázna és azok társainak pártfogója” (10.12; 20.2). Minden apostol a Paraklétosz birtokában (12.1) tiltotta a paráznaságot (vö. pl. ApCsel 15,28-29; 1Kor 5,5), s Krisztus is „az Igében megtisztítva, egy szeplő és ránc nélküli dicsőséges Egyházat fog maga elé állítani, amely szent és feddhetetlen” (18.11; vö. Ef 5,25-27). Ennek az eszményi alapnak a fényében tehát a „súlyosabb és halálos kimenetelű” bűnöket (emberölés, bálványimádás, csalás, tagadás, istenkáromlás, házasságtörés és paráznaság) az egyház nem tűrheti meg saját kebelén *belül* (19.25). Nagyon téved az egyházi elöljáró, aki *in persona Petri* úgy gondolja, hogy az ilyen bűnök elengedésére is hatalma van pusztán tisztségénél fogva (21.3), hiszen az apostolok is

⁵⁶² Hogy pontosan kit takar a *pontifex maximus* megjelölés, és mely kortárs intézkedésre vonatkozik, máig vita tárgyát képezi a kutatók között. A megnevezés, amely már egészen korán Péter római utódjára volt használatos, az egyik fővárosi püspökre utalhat. A legtöbben Kallisztosz római pápára (ca. 217-222) gondolnak, aki Hippolütosz beszámolója szerint a szentháromságtani tévelygései mellett a *disciplina* kérdésében is túlzottan előzékeny volt, többek között megfelelő *paenitentia* nélkül fogadott vissza bűnösöket az egyházba (Ref. 9.12.1-26). Például WILHITE: Identity, Psychology, and the Psychici, 1–26. (További hivatkozásokkal); Mások viszont a titulust szarkasztikus jelzőnek tartják, amelyet Tertullianus az önmagáról sokat gondoló helyi, azaz karthágói püspök kigúnyolására használ. Többek között BARNES: *Tertullian*, 141.; RANKIN: *Tertullian and the Church*, 62.; TABBERNEE, William: To Pardon or not to Pardon? North African Montanism and the Forgiveness of Sins, in WILES, M.F. – YARNOLD, E.J. (eds.): *StPatr 36*, Leuven, Peeters, 2001, 375–386.

csak azért kaphatták meg a kulcsok hatalmát a bűnök megbocsátására (vö. Mt 16,19), mert a Lélek által adatott prófétai hatalmuk volt erre. Ezzel szemben a kortárs *pontifex maximus* „sem prófétai, sem apostoli tulajdonságokat nem tud felmutatni”, csak és kizárólag a „tanítás hivatala jutott számára” – ez pedig kevésnek bizonyul a *delictum inremissibile* (megbocsáthatatlan bűnök) elengedésére (21.6).⁵⁶³ Ugyanígy a vértanúk sem oldozhatnak fel senkit bűneik alól, csakis *saját* vétkeiket moshatják el a mártíromságukban kiontott vérük (22.1-10). Érvelései végén pedig magát a Parakléoszt is megszólaltatja, aki az egyik montanista próféta által egyértelműen nyilatkozott (21.7):⁵⁶⁴

„Potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant.”	„Az egyháznak hatalma van a bűnök megbocsátására; de mégsem fogom megtenni, nehogy más [bűnöket] kövessenek el.”
---	--

A *logion*ból nyilvánvaló, hogy Tertullianus nem tagadja Krisztus ígéletét, miszerint övéi bírják a kulcsok hatalmát, viszont ellenzi, hogy ezt az ígéletet az *intézményes* egyház képviselői sajátítsák ki maguknak. „Az egyház megbocsáthatja a bűnöket”, vallja, „de csak a lelki Egyház, egy lelki emberen keresztül (*ecclesia spiritus per spiritalem hominem*); nem pedig az az egyház, amelyet bizonyos számú püspök alkot” (21.16). Az egyház természete szerint ugyanis maga is lelki eredetű (*Nam et ipsa ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus*, 21.16), s így minden abban megnyilvánuló hatalmat csakis azok bírhatnak, akik bizonyítottan osztoznak ebben a spirituális természetben. Az ilyenek ugyan a Lélek hatalmával megbocsáthatnák a súlyos bűnöket is, azonban tartva attól, hogy az oldás lehetősége csak megágyazna a további vétkek elkövetésének, inkább visszatartják a bocsánatot. Az alapelv gyakorlati megnyilvánulása tehát világos Tertullianus számára: ahogyan a „Parakléoszra gyalázatot hozó kétszerházasodókat a leghatározottabban kitessékeljük”, úgy a paráznáknak és házasságtörőknek sincs helye a montanisták között (1.21). Láthatjuk, hogy az alapvetően gyakorlati, pasztorális kérdés valójában a teológia, azon belül is az ekkleziológia mezejére terelte a karthágói író gondolatmenetét.⁵⁶⁵ Az a korai félelme, hogy a második bűnbánat lehetősége sokak számára ürügy lesz a bűnre (*Paen.* 7.1), az idő előrehaladtával beigazolódni látszott számára. A résnyire nyitott ajtó kitérült, s a megengedés politikája Tertullianus szerint alapjaiban veszélyeztette az

⁵⁶³ A „megbocsáthatatlan bűn” kategóriája tertullianusi *novum* a kor irataiban, lásd RAHNER: *Penance in the Early Church*, 41–51.

⁵⁶⁴ A *logion* mint a *De fuga* 9.4-ben idézett *logia* esetében, valószínűleg egy kortárs karthágói próféta(nő) megszólalása, nem pedig az eredeti trió egyikének a szájából hangzott el. *Contra* ROBECK: *Prophecy in Carthage*, 117–119.; Lásd TABBERNEE: *To Pardon or not to Pardon?*, 379–380.; TABBERNEE: *Montanist Oracles Reexamined*, 328, 338.

⁵⁶⁵ VOKES: *Penitential Discipline*, 68.

egyház önértelmezését.⁵⁶⁶ A montanista kontroverzia ekkleziológiai dimenziójának tárgyalására visszatérek még, azonban már itt érdemes jelezni, hogy a korban megfigyelhető tendencia, amelyet főként az urbánus gyülekezeti kontextusban detektálhatunk, valóban nagyobb hangsúlyt fektethetett a realitásra reflektáló pasztorális szemléletre, mint a sokak által nagy becsben tartott, de kevesek által elérhető eszményi ideálokra. Ahogy teltek az évek, Tertullianus szemében az olyan kifejezések, mint „emberi gyengeség” vagy „emberi törekenység” csak üres kifogásokká váltak, amelyeket az általa *pszichikus*nak nevezett hívek előszeretettel használtak arra, hogy egy meglazult *disciplina*-t kövessenek. A tágra nyílt kapuk politikája azonban egy elernyedtt és szüzességétől megfosztott egyházat eredményez, amely immár képtelenné válik arra, hogy jellé legyen a világban (vö. *Pud.* 1.7-8). A súlyos bűnök megbocsájtása, és elkövetőik könnyelmű visszafogadása tehát az egyház természetével és küldetésével kapcsolatos – Tertullianus szerint téves – felfogás tünetévé lett a kortárs egyházban. Ezzel szemben a Lélek kompromisszummentes erkölcsi utasítása a spirituális eszmény határozott igenlését és fenntartását irányozta elő. Ebben a valóságban az egyház irányát nem *pontifex maximus*-ok szabták meg, hanem azok a *spirituálisok*, akik az apostolok és próféták igaz örököseiként, a Lélek tekintélyével szólaltak meg.⁵⁶⁷

Az első fríg próféták véleménye valószínűleg hasonló színezetű lehetett. A második generáció prófétái és mártírjai – ellenfeleik véleményétől függetlenül – magukénak érezték a Paraklétosz által kapott *potestas*-t a bűnök bocsánatára, de amint azt Tertullianus és a későbbi híradások is megerősítik, ritkán (ha egyáltalán) éltek vele. Montanosz, Maximilla és Priszkillá feltehetően az oldás ellenében inkább a kötést részesíthette előnyben. Mindebben pedig következetesen tükrözték azt az ázsiai mentalitást, amelyet az általános vallási felfogás, illetve a jánosi és az apokaliptikus örökség rájuk hagyományozhatott. Az előző fejezetben láthattuk, hogy a nyugat-kis-ázsiai istenek – akár a magán-, akár a publikus vallásgyakorlás terén – féltetten örködték híveik erkölcsé fölött, ahogyan pedig arra a Diönüsziosz-felirat, valamint a térségben talált *Beichtinschriften* is utalnak, a szexuális természetű kihágások különösen is szankcionált normaszegésnek bizonyultak.⁵⁶⁸ A jánosi apokaliptika csak tovább erősíthette ezt az általános meggyőződést, amely szerint a vallási csoport integritásának fenntartását a spirituális hatalommal felruházott vezetőknek kellett biztosítani. Sokatmondó, hogy a János evangéliumában a Lélek vételének aktusával kapják a tanítványok az oldás és kötés hatalmát (20,22-23). Valószínű, hogy a látó János számára ez adhatta az alapot arra is, hogy egyeseket –

⁵⁶⁶ LABRIOLLE: *La crise montaniste*, 443.; DALLEN: *The Reconciling Community*, 29.

⁵⁶⁷ TABBERNEE: *To Pardon or not to Pardon?*, 384.; TREVETT: 'I Have Heard', 25; Uő.: *Montanism*, 118.

⁵⁶⁸ Lásd fentebb, 3.1.1.

a Lélek szószólójaként – megtérésre hívjon (Jel 2,5.16; 3,3.19), míg másokat végleg kizárjon a keresztyén közösségből (Jezábel és követői, 2,20-22). Ebben a tradícióban elhelyezve a montanista prófétákat, korántsem meghökkentő a szigor hangja. S mint láthattuk, meggyőződésükkel nem voltak egyedül. A keresztyénség számbeli növekedésével párhuzamosan erősödtek fel a második század végén a rigorózus alakok, akik az egyház tiszta hitének, normáinak és küldetésének integritását féltették azoktól az intézkedésektől, amelyek sokkal toleránsabbnak mutatkoztak az emberi gyengeséggel és bűnnel szemben. Ahogyan kezdetben, úgy ismét egymásnak feszültek a „hetvenszer hétszer” is megbocsátók (Mt 18,22) azokkal, akik lehetetlennek tartották az újbóli megtérés lehetőségét (Zsid 4,6-4). A montanisták – ismét hangsúlyozom: nem egyedül – ez utóbbiak táborát erősítették.

4.1.2 Pepuza és Tümon: Jeruzsálem a földön és/vagy a mennyben?

Ahogyan a kutatástörténeti résznél már röviden utaltam rá (1.4), a tizenkilencedik századtól kezdve sok kutató vélte úgy, hogy a montanista eszkatológia minden értelemben magán hordozza a millenarizmus karakterisztikus jegyeit. Ennek értelmében a mozgalom fő mozgatórugóját abban érdemes keresnünk, hogy Montanosz és hívei felfokozott hangulatban várták a Krisztus ezeréves uralmának beköszöntét és/vagy a mennyei Jeruzsálem földreszállását.⁵⁶⁹ Alapvetően három óegyházi közlés motiválta arra az írókat, hogy erre a következtetésre jussanak. Egyfelől, Apollóniosz azzal vádolta Montanoszt, hogy a fríg „mikropoliszokat”, Pepuzát és Tümon Jeruzsálemnek nevezte el, és követőitől elvárta, hogy oda gyülekezzenek (*ap. HE* 5.18.1-2). Logikus feltételezés, hogy a fríg próféta ezzel a szokatlan elhatározásával valójában a Jelenések könyve 20. és 21. részében található jelenetek literális-millenarista értelmezését ültette át a gyakorlatba. Másfelől tudjuk, hogy a „montanista” Tertullianus szintén millenarista nézeteket vallott,⁵⁷⁰ sőt, olyannyira küszöbön lévőnek érezte a mennyei város eljövételét, hogy egy kortárs katonai hadjáratból származó hírt is készpénznek vett, miszerint Júdeában már a felhők fölött látták azt lebegni (*Marc.* 3.24). Harmadsorban egy Epiphániosz által idézett prófétai vízió sietett a kutatók segítségére. A quintillianisták

⁵⁶⁹ A teljesség igénye nélkül lásd SCHWEGLER: *Der Montanismus und die Christliche Kirche*, 71–77.; BAUR, Ferdinand Christian: *Das Christentum und die christliche Kirche in der ersten Jahrhunderte*, Tübingen, L. Fr. Fues, 1860², 237–238.; SOYRES: *Montanism*, 77–78.; BONWETSCH: *Die Geschichte des Montanismus*, 79–81.; SCHEPELERN: *Montanismus*, 160–161.; ALAND: *Der Montanismus*, 113.; FRENDE: *Montanism*, 29.; COHN, Norman: *The Pursuit of the Millennium, Revolutionary Millenarianism and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, New York, Oxford University Press, 1970², 25–26.; WILLIAMS: *The Origins of the Montanist Movement*, 331–351.; GAGER, John G.: *Kingdom and Community, The Social World of Early Christianity*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1975, 21, 35, 45, 73–74.

⁵⁷⁰ Lásd *Spect.* 30.1-2.; *Scorp.* 12.8-9; TABBERNEE, William: *The World to Come: Tertullian's Christian Eschatology*, in STILL – WILHITE: *Tertullian & Paul*, 259–277, 266–267.

ismertetésénél a szalamiszi püspök ugyanis a következő látomást idézi az egyik prófétanőtől (*Pan.* 49.1):

„ἐν ἰδέᾳ”, φησί, „γυναικός,
ἐσχηματισμένος ἐν στολῇ λαμπρᾷ
ἦλθε πρὸς με Χριστὸς καὶ ἐνέβαλεν ἐν
ἐμοὶ τὴν σοφίαν καὶ ἀπεκάλυψε μοι
τουτοῖ τὸν τόπον εἶναι ἅγιον καὶ ὧδε
τὴν Ἱερουσαλήμ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ
κατιέναι”

Mint mondja, „Krisztus, egy nő alakját magára öltve, fényes ruhában jött el hozzám, és belém helyezte a bölcsességet, és felfedte nekem, hogy ez a hely szent és így jön le Jeruzsálem a mennyből.”

A víziót, amelyet maga Epiphániosz sem tudott eldönteni, hogy Quintillától vagy Priszkillától származik-e („οὐκ ἔχω <γὰρ> ἀκριβῶς λέγειν”), sokan egyenesen Priszkillának tulajdonították,⁵⁷¹ s így ismét megerősítést nyert az az elképzelés, miszerint a mozgalom kezdettől fogva arra számított, hogy a mennyei város Pepuzában fog földre ereszkedni, azok a montanisták pedig, akik hallgattak Montanosz és a prófétanők – általuk pedig a Lélek – hívására, élvezhetik a millenniumi jutalmukat.

Mennyiben helytálló ez az értelmezés? Mindhárom kulcsfontosságú érv közelebbi vizsgálata arról győzhet meg bennünket, hogy a montanizmus millenarizmusa korántsem annyira magától értetődő, mint ahogyan azt majd’ két évszázadon keresztül konszenzusként elkönyvelték. A legkorábbi beszámolókat olvasva arra lehetünk figyelmesek, hogy valójában semmiféle magyarázatot nem kapunk arra nézve, milyen motiváció állt a mögött, hogy Montanosz Jeruzsálemre keresztelte át a fríg falvakat. Azok az eredeti prófétai megszólalások, amelyek érintik a végidők témakörét, éppen nem a millenarizmus irányáról tanúskodnak. Az Ismeretlen arról tudósít, hogy Maximilla háborúkat és lázadásokat vízionált (*ap. HE* 5.18), a συντέλεια meghirdetésével pedig saját munkáját is – Pállal együtt – a végidők kontextusába helyezte (*ap. Pan* 48.2.4, ld. 3.1.3.2). Ha hitelesként fogadjuk el azokat a késői hivatkozásokat, amelyek szerint az első próféták apokaliptikus ítéletekről szóló jövendöléseket szórtak az emberekre,⁵⁷²

⁵⁷¹ CARRINGTON: *The Early Church*, 2.143.; JENSEN: *Gottes selbstbewusste Töchter*, 322–323.; HIRSCHMANN: *Horrenda Secta*, 40, 101.; GRANT: *Augustus to Constantine*, 133.

⁵⁷² Konstantinápolyi Germanosz arról értesült, hogy Montanosz tüzet okádó sárkányokról, oroszlánokról is tanított, akik felperzselik a hitetleneket – *Syn. haer.* 5 (HEINE: *Montanist Oracles*, #145); Tertullianus elveszett *De ecstasi* művéből a Praedestinatus-ban maradt fent egyetlen fragmentum, amely szerint – valószínűleg a pszichikusokkal ellentétben – a montanisták nem utasítják el Montanosz eljövendő ítéletről szóló próféciját („prophetiam Montani de futuro iudicio non recusamus”) *ap. Praedestinatus* 1.26 (HEINE: *Montanist Oracles*, #137)

szintén arra kell következtetünk, hogy egy földi dimenzióban beköszönő ezeréves béke gondolata távol állhatott Montanoszéktól.⁵⁷³

Tertullianus idézett *locusa* (*Marc.* 3.24) egy egészen újszerű és eklektikus elgondolást tükröz. Ahogyan arra Hill is rámutat, azok a második századi források, amelyek millenarista nézeteket tükröznek, Jeruzsálemről elsősorban a szentek ezeréves uralkodását *követően* tesznek említést, s főként – a kortárs zsidó elképzelésekkel egyetértve – a lerombolt földi Jeruzsálem *újjáépítését*, nem pedig *leereszkedését* hangsúlyozzák.⁵⁷⁴ Ezzel szemben, a karthágói innovatív módon a mennyei várost – amelynek leereszkedését a júdeai hadjáratból érkező beszámolók is megerősítették számára – valójában a millenniumi korszak kezdeteként jelöli meg: „Ennek ezer éve után (*post cuius mille annos*), mely kor magában foglalja a szentek feltámadását, érdemük szerint előbb vagy utóbb, majd a világ lerombolásának és az ítélet tüzének végeztével átváltozunk egy pillanat alatt angyali lényekké, ti. a romolhatatlanság magunkra vett ruhája által, és átvitetünk a mennyei királyságba” (*Marc.* 3.24.6). Tertullianus a júdeai hírekben beteljesedni látja az „Új Prófécia beszédét” (*novae prophetiae sermo*), amely a látható Jeruzsálem „megjelenése előtt” (*ante repraesentationem eius*) mintegy jelként hirdeti annak feltűnését az égben (*Marc.* 3.24.5). Két fontos megjegyzés azonban rávilágít arra, hogy a vonatkozó szakasz – és így a karthágói *nouvelle idée*-je a millenniumi Jeruzsálemről – valószínűleg nem Montanosz eredeti elképzelését tükrözi. Egyfelől világos, hogy Tertullianus semmit nem tud arról, hogy ez a szóban forgó Jeruzsálem nem Júdeában, hanem a fríg Pepuzában és Tümonban helyezkedne el! Ha valóban az eredeti próféták *sermo*-ját felhasználva fejtette volna ki Tertullianus nézeteit, valószínű, hogy az Apollóniosz által említett fontos részlet, valamiképpen szerepelt volna a kifejtésben. Másfelől pedig láthatjuk, hogy „az Új Prófécia beszéde” csupán a város megjelenését *megelőző* jelekről és prefigurációról beszél, de semmiképpen nem köti össze Jeruzsálem megjelenését a millenniummal – ezt már csak Tertullianus teszi meg. Valószínű tehát, hogy a mindig újító Tertullianusnak köszönhetjük a montanizmus és a millenarizmus ilyesfajta házasítását.⁵⁷⁵

⁵⁷³ HILL, Charles E.: The Marriage of Montanism and Millennialism, in LIVINGSTONE, Elizabeth A. (ed.): *StPatr* 26, Leuven, Peeters Press, 1993, 140–146.; Uő.: *Regnum Caelorum. Patterns of Millennial Thought in Early Christianity*, Grand Rapids – Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2001², 147.; TREVETT: Eschatological Timetabling, 221–222.; Uő.: *Montanism*, 101.

⁵⁷⁴ Jusztinosz, *Dial.* 80.1, ahol Jeruzsálem „újjáépült”-ként (οικοδομηθείση) szerepel. Ugyanígy Irenaeus-nál, *Adv. haer.* 5.35.2.; HILL: *Regnum Caelorum*, 151.

⁵⁷⁵ HILL: The Marriage of Montanism and Millennialism.; TREVETT: *Montanism*, 97.; Lásd még LAATO, Anni Maria: The New Jerusalem in Tertullian, in LAATO, Antti (ed.): *Understanding the Spiritual Meaning of Jerusalem in Three Abrahamic Religions*, Leiden, Brill, 2019, 125–134.

Harmadsorban, az Epiphanosz által idézett prófétanő *logion*-ját is érdekesebb közelebbről szemügyre vennünk. Quintilla neve nem tűnik fel a legkorábbi beszámolóiban. A második század utolsó évtizedében író Ismeretlen, és a harmadik század első évtizedében tevékenykedő Apollóniosz tudnak második-generációs montanista vezetőkről, de egyikük sem említ ilyen nevű prófétanőt. Emellett érdemes megjegyezni, hogy Epiphanosz a *Panarion* 49. fejezetének megírásához már nem a 48.1.4-13.8-ban szó szerint idézett harmadik század eleji forrást, hanem saját – vagy más kortársaktól vett – anyagokat használt fel. Ha a látomást a mozgalom kezdetén publikus formában Priszkillá propagálta volna, a benne szereplő kényes elemek (főként Jézus női alakja) nem kerültek volna el az egyházi férfiak figyelmét. Euszebiosz pedig, aki előszeretettel kritizálta elődei naiv kiliasztikus spekulációit (ld. Papiasz esetében, *HE* 3.39.13), nem habozott volna megjegyzést tenni a montanisták ilyen fajta tanítására. Ha mindehhez hozzávesszük, hogy még Epiphanosz sem bizonyult biztosnak a megszólalót illetően, szinte teljességgel állítható, hogy egy későbbi – talán harmadik század végi, negyedik század eleji – prófétanőről beszélhetünk Quintilla esetében, s így a Jeruzsálem-víziója is a montanizmus egy előrehaladottabb állapotából származik. Bár az a spekuláció, miszerint Quintilla látomása a mozgalmon belül újra kívánta élesíteni a Maximilla által rég meghirdetett, de szemlátomást késlekedő *συντέλεια*-t, értelemszerűnek tűnik,⁵⁷⁶ jó okunk van kételkedni abban, hogy a női formában megjelenő Jézus szavai a mennyből alászálló Jeruzsálemről egy futurisztikus millenáris reményt állítanak előtérbe. Ahogyan azt már Poirier is kimutatta, a deuterokanonikus bölcsességirodalomban visszatérő toposz a bölcsesség és a prófétai lélek összekapcsolása. Ha pedig a Sir 24,11-et közelebbről is megnézzük, a bölcsesség-prófécia kapcsolata mellett a Jeruzsálem-koncepció is nagy hangsúlyt kap. A vers szerint a megszemélyesített bölcsesség ugyanis így szól: „Letelepedtem a szeretett városban, amelyet éppenúgy szeretett, mint engem, s Jeruzsálemben van uralmam székhelye”. Ennek értelmében elképzelhetőnek tűnik, hogy Quintilla egy már meglévő hagyományba ágyazva fejtette ki látomását. Pepuza számára nem azért válik *ἅγιος τόπος*-szá, mert valamikor a közel(?)jövőben ide ereszkedik le Jeruzsálem a mennyből,⁵⁷⁷ hanem már most Jeruzsálemnek tekinthető, mivel a prófétanő által a bölcsesség „letelepedett” a helyen.⁵⁷⁸

⁵⁷⁶ TREVETT: *Montanism*, 101.

⁵⁷⁷ Α κατιέναι is a jelenidejűség felé mutat, nem pedig egy jövőbeni aktust takar.

⁵⁷⁸ POIRIER, John C.: Montanist Pepuza-Jerusalem and the Dwelling Place of Wisdom, *J ECS* 7 (1999/4), 491–507.; Vö. BOLYKI János: Bölcsesség a deuterokanonikus könyvekben, in XERAVITS Géza - ZSENGELLÉR József (szerk.): *Szövevények erőterében - A deuterokanonikus irodalom alapvető kérdései*, Pápa – Budapest, Pápai Református Teológiai Akadémia – L'Harmattan, 2004, 81–113.; Denzey szerint a női formájú Krisztus párhuzamba állítható a gnosztikus Protennoia alakjával (NHC XIII,1), aki szintén a megtestesült bölcsességként a jövőendő *aiónok*ról

Meggyőződésem, hogy Pepuza és Tümon átnevezése Jeruzsálemmé egy sokkal szélesebb bibliai horizonton nyeri el igazán értelmét. Ahogyan azt Montanosz *logion*jainak közelebbi szemrevételezése is mutatta, a fríg próféta nem csak ismerős volt a zsidó- és keresztyén iratokkal, de a karizmatikus egzegézis módszerének használatával a régi ígéretek kreatív módon adaptálta a saját korában (3.1.3.1). Valószínűnek tartom, hogy a két város Jeruzsálemmé avanszálása is valójában egy „néma” karizmatikus prófétai írásmagyarázatnak az eredményeként áll előttünk. Az ó- és újszövetségi iratokban ugyanis Jeruzsálem egy sokrétű jelentéstartammal gazdagodó névként áll előttünk. Már a fogság utáni prófétai írók is a jövőben bekövetkező reménység *locus*aként utaltak rá, ahol a megtépázott Izrael elnyerheti végső, háborítatlan nyugalmát, megtapasztalhatja Isten közvetlen jelenlétét, és ahová a föld minden sarkából érkeznek majd népek, hogy leróják tiszteletüket Jahvénak.⁵⁷⁹ A látó János – akinek apokalipszistát Montanosz és társai előszeretettel forgathatták kezükben – ezt a gazdag szimbolikát használta fel annak érdekében, hogy reménységet nyújtson a szorongatott körülmények között lévő kis-ázsiai gyülekezeteknek. A Jelenések könyve „antivilág-építésének” logikájában a megígért város, amely a mennyből száll alá, mindannak a túpontos ellentétét képviseli, amit a szerző e világ hedonista, hataloméhes és a keresztyéneket rendre üldöző parázna Babilon képével szerepeltet.⁵⁸⁰ A könyv következetesen állítja, hogy Bárány mennyasszonya, a felékesített és szűz város (Jel 21,2.9), csakis azok számára nyitja meg kapuit, akik „győznek” (21,7). Ez a győzelem pedig korántsem valamiféle elvont, metafizikai diadalt takar, hanem a keresztyén életfolytatás keskeny mezsgyéjén történő állhatatosságban való kitartást hívatott jelezni. A győztesek kiállták az üldöztetés próbáit (2,10-11). A győztesek elutasították azokat a hamis tanítókat, akik meglazították a fegyelmet és az ellenséges világgal történő kompromisszumra biztatták a híveket (2,14-17.20.26). Akik győztek, azok nem szennyezték be ruháikat (3,2.5), nem tagadták meg Krisztus nevét (3,8.12), és nem törődtek a földi élet gazdagságával (3,17.21). Ellenben azok, akik az üldöztetés alkalmával gyávának bizonyultak, esetleg megtagadták a hitet, a bálványimádás vétkébe estek, vagy paráznaságot követtek el – nem tudhatják magukénak Jeruzsálemet (21,8). Isten vigasztaló jelenlétének ígérését tehát csakis azok öröklék, akik haladéktalanul megfelelnek a nonkonformista

beszélt, ld. DENZEY: *What did the Montanists Read?*, 438–441.; Szerintem Quintilla látomása már csak azért sem eszkatologikus színezetű, mivel Epiphanosz semmiféle deviáns millenarizmust nem kapcsol hozzá. *A Pan.* 49.1-3-ban a quintillanisták fő vétké abban keresendő, hogy nőknek is magas egyházi pozíciót juttatnak. A nő Quintilla női Jézusról szóló látomása legitimáció lehetett.

⁵⁷⁹ VON RAD: *Az Ószövetség teológiája*, 2.248–251.; PEREMICZKY Szilvia: *Jeruzsálem a zsidó irodalomban*, Budapest, Gondolat Kiadó, 2012, 79–252, 83–86.

⁵⁸⁰ BAUCKHAM, Richard: *The Theology of the Book of Revelation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 131–132.

keresztyén élet elvárásainak. Ezek az elképzelések világossá teszik, hogy az apokalipszis írója nem egy topográfiai realitással rendelkező helyszínt festett meg a címzetteknek, sokkal inkább egyfajta közösségi identitás határait vázolta fel számukra. Jeruzsálem a Jelenések könyvében elsősorban nem hely, hanem Isten szentségben járó népének a jelzője.⁵⁸¹ Nem véletlen, hogy a könyv elején a philadelphiai gyülekezet az, aki ezt az önmeghatározást ígérlet formájában megkapja: „Aki győz, azt oszloppá teszem az én Istenem templomában, és ott marad örökké, felírom rá az én Istenem nevét és az én Istenem városának, az új Jeruzsálemnek a nevét, amely a mennyből száll alá az én Istenemtől, és az én új nevemet” (3,12). A régészeti ásatásoknak hála, ma már biztosra vehetjük, hogy Pepuza és Tümon az egykori Philadelphiaiától mindössze nyolcvan kilométerre feküdt,⁵⁸² így a két kisváros még bőven a philadelphiai *genius loci* vonzáskörén belül helyezkedett el. Korántsem lenne meglepő, hogyha Montanosz az egykor a látó János által a philadelphiaiaknak adott ígérletet szem előtt tartva alakította volna ki saját Jeruzsálem-közösségét Pepuzában és Tümonban. Elvégre, az első próféták magukra a philadelphiai Ammia prófétanő utódaiként tekintettek (HE 5.17.2-3), így magától értetődő, hogy nagyon is tisztában voltak a város keresztyénségének arculatával.

A második századi írók közül sokan, akik várták a mennyei Jeruzsálem újjáépülését, előszeretettel fantáziáltak a jövőbeni materiális gazdagságról és élvezetekről, amelyeket a szenteket magába foglaló város tartogat majd számukra. Órigenész szerint egyesek testi gyönyörökről és kiadós lakomákról is ábrándoztak (*Princ.* 2.11.2-3).⁵⁸³ Ezzel szemben biztos, hogy Montanosz nem tivornyázó lakodalomra hívta egybe a keresztyéneket a frígiai Pepuzába és Tümonba. Nehezen elképzelhető, hogy a szigorú böjt, az önmegtartóztatás preferenciája és a vértanúság igenlése vonzó „lakodalmi menüt” tett volna ki a híveknek. Kétségtelen, hogy az első próféták sok kortársukhoz hasonlóan, intenzíven várhatták a jelenlegi *aión* végét, de a

⁵⁸¹ Uo., 136–140.; HOLTZ, Traugott: *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, Berlin, Akademie-Verlag, 1962, 191–195.; MCKELVEY, J. R.: *The New Temple: The Church in the New Testament*, Oxford, Oxford University Press, 1969, 167–176.; GUNDRY, Robert H.: The New Jerusalem People as Place, Not Place for People, *NovT* 29 (1987/3), 254–264.; DEUTSCH, Celia: Transformation of Symbols: The New Jerusalem in Rv. 21,1-22,5, *ZNW* 78 (1987/1-2), 106–126, 109.; Vö. AUNE, David E.: *Revelation 17–22*, Nashville, Thomas Nelson, 1997, 1121–1122.

⁵⁸² TABBERNEE–LAMPE: *Pepouza and Tymion*, 85–107.

⁵⁸³ Lásd főként a gnosztikus Kérinthosz esetében a montanista-ellenes Gaiosz leírásait (ap. HE 3.28.2), vagy Dionüsziosz fragmentumait (ap. HE 3.28.3-5). Papiasz szintén „testi értelemben” megvalósuló milleniumról tud (HE 3.39.12-13). A Jel 20-21 spirituális értelmezésének előtérbe kerülése a második századtól kezdve egyértelműen ezekkel a túlzottan „materialisztikus” szemléletet képviselő irányzatokkal történő polémiaiból magyarázható. Lásd MCGINN, Bernard: The Emergence of the Spiritual Reading of the Apocalypse in the Third Century, in AUNE, David E. – YOUNG, Robin Darling (eds.): *Reading Religions in the Ancient World. Essays Presented to Robert McQueen Grant on his 90th Birthday*, Leiden – Boston, Brill, *NovTSup* 125, 2007, 251–272.; HILL, Charles E.: The Interpretation of the Book of Revelation in Early Christianity, in KOESTER, Craig R. (ed.): *The Oxford Handbook of the Book of Revelation*, Oxford, Oxford University Press, 2020, 395–411.; MOSS, Candida R. – FELDMAN, Liane M.: The New Jerusalem: Wealth, Ancient Building Projects and Revelation 21–22, *NTS* 66 (2020/3), 351–366, 364–365.

„Bárány menyasszonya” érkezésének kalkulálásánál, úgy tűnik, fontosabbnak bizonyult az, hogy felkészüljenek annak fogadására. Jeruzsálem megfelelő – mondhatnánk: „bejártott” – koncepció volt arra, hogy önértelmezésként magukra vonatkoztassák. Pepuza és Tümon *már most* azzá a helyé lett így számukra, ahol a Lélek bölcsességet és próféciát jelentett ki az övéi számára (vö. Jóel 3,1-5), ahol Isten jelenléte egyértelműen tapasztalható a Paraklétosz instrukciói által, s amelyet csakis a választottak, a hűek, igazak és az üldözést is legyőző hívek hívhattak jogosan otthonuknak.⁵⁸⁴ A montanista hívek számára ez a konzisztens közösségi önértelmezés lehetővé tette, hogy a mások által jövőbe tolt dicsőség és teljesség már *hic et nunc* megvalósultként az övék legyen. Ezt a kezdeti meggyőződést erősíthette meg újra Quintilla látomása, és ez az önértelmezés tarthatta fenn a Pepuzába zarándokoló montanista hívek lelkesedését is az elkövetkező évszázadokban, akik – a kívülállók szemében: elfajzott – beavatási és eucharisztikus liturgikus cselekményekben újra és újra átélhették, hogy a mennyei Jeruzsálem gazdagsága már a földön elérhető (vö. *Pan.* 48.14.1-2).

4.1.3 A montanista ekkléziológia sajátosságai

Amikor a montanisták egyházzól alkotott nézeteinek ismertetésébe kezdek, legelőször arra a tényre kívánom felhívni a figyelmet, hogy az alapító próféták nem kívántak saját, külön egyházat létrehozni. A legkorábbi beszámolókat olvasva egyértelművé válik előttünk, hogy a válókeresetet, többségi szavazat alapján, a nagyegyház képviselői nyújtották be. „Elűznek, mint farkast a bárányoktól”, panasolta Maximilla (*ap.* Ismeretlen, *ap.* HE 5.16.17), s ezek a szavak már éreztetik velünk, hogy ők maguk önkéntelen kitzasztásként élték meg hittestvéreik exkommunikációs döntéseit. Epiphániosz forrása ugyan a szakítást a montanisták számlájára szerette volna írni („elválasztották magukat” [ἀπέσχισαν ἑαυτούς], *ap.* *Pan.* 48.1.4,7), de az Ismeretlen cenzúrázatlan módon kimondja, hogy az ázsiai hívők voltak azok, akik kizárták a közösségből a prófétákat és követőiket (*ap.* HE 5.16.10). Világos tehát, hogy mindaz, amit a montanista próféták egyházzól szóló üzenetként fogalmaztak meg, azt ők maguk az egyházban kívánták előadni, és az egyháznak kívánták címezni. Egyetlen általunk ismert montanista *logion*

⁵⁸⁴ TABBERNEE, William: Revelation 21 and the Montanist “New Jerusalem”, *ABR* 37 (1989), 52–60. (Megjegyzendő, hogy később Tabbernee – főként a kétezres évek elején végzett ásatási eredmények tükrében – revidálta nézeteit. Újabb munkáiban elvetette azt az elképzelést, hogy Montanosz és a prófétanők valamiféle szimbolikus jelentés végett nevezték Pepuzát és Tümont Jeruzsálemnek. Szerinte ezt szó szerint értették. Lásd TABBERNEE: Portals of the Montanist New Jerusalem, 87–93.; Uő.: The Montanist “New Jerusalem”: Constructing Apocalyptic Sacred Space in a Remote Region of Phrygia, *Sacred History*, November 2005, 74–79.; Uő. – LAMPE: *Pepouza and Tymion*, 85–107.; Uő.: The Appearance of the New Jerusalem, 658.; Uő.: *Fake Prophecy*, 115–118.) POWELL: Tertullianists and Cataphrygians, 45–46.; MOLTMANN, J. D. – ZWI WERBLOWSKI, R. J. – SANDEEN, E. R.: Doctrines and Dogmas, Religious – Eschatology, in *The New Encyclopaedia Britannica*, Volume 17, Chicago, The University of Chicago, 1985¹⁵, 372–379, 377–378.; TREVETT: *Montanism*, 99–100, 103–105.

sem foglalkozik *külön*, csak a pepuzai és tümioni közösségnek címzett beszéddel, így Labriolle-vel együtt jó okunk van arra gondolni, hogy a montanistáknak soha nem volt szándékában szakítani a tágabb egyházi közeggel.⁵⁸⁵ A Paraklétosz hangját apologetikusan védő Tertullianusról ugyanez mondható el. Rankin beható elemzésében hitelt érdemlően kimutatta, hogy az ún. pszichikusokkal szembeni, érezhetően feszült és polemikus csatározások ellenére, a karthágói egyetlen művében sem találhatunk megjegyzést arra vonatkozóan, hogy Tertullianus elutasította volna az egyházat, annak hagyományával, sákramentumaival, látható szervezetével, klérusával együtt.⁵⁸⁶ Az a korai Tertullianus, aki az eretnekek ellenében az „apostolok örökösének” (*heres apostolorum*) kiáltotta ki magát (*Praescr.* 37.5), még a montanista színezetű *Adversus Marcionem*-ben is határozottan az apostoli szukcesszióra épített, látható egyház mellett foglalt állást (1.21.4-5; 4.5.1-7). A szintén montanista *De virginibus velandis*-ban pedig – amellet, hogy a Paraklétosz szava alapján parancsolólag szólítja fel a szüzeket, hogy fátylazzák el fejüket (1.11; 17.6) – egyértelműen az egyház egységét emeli ki: azok, „akikkel közösségben vagyunk a béke és testvériség címén” egyetlen hitet, Istent, Krisztust, reményt és keresztséget kaptak, „hogy egy szóval mondjam: egy egyház vagyunk” (2.2). Szakadár hajlamú nem beszél így. Bár egy helyen szól a montanisták és pszichikusok közötti diszjunkcióról (*Prax.* 1.7), ez sokkal inkább tekinthető az eltérő nézetek közötti szakadék konstatálásának, mint a látható egység formális megbontásának.

Már az eddig elmondottakból is jól körvonalazódik előttünk, hogy a montanista ekkleziológia egyik fő jellegzetességét abban a pneumatikus hangsúlyban kell keresnünk, mely a Lélek jelenlétét az egyházban empirikus valóságként kívánta előtérbe helyezni. A földrajzi diverzifikáció és a széles időbeli kiterjedtség ellenére, úgy tűnik, hogy ez a sajátosság Montanosz ardabai fellépésétől kezdve a pepuzai központ lerombolásáig mindvégig tartotta magát a mozgalomhoz tartozó hívek körében. Montanosz, Maximilla és Priszkillá a jánosi prófétai-apokaliptikus hagyomány örököséiként léptek fel Frígiában, s a Jézus által tanítványoknak ígért Paraklétosz hiteles szöcsöveiként tekintettek magukra. Extatikus prófétai beszédmódjuk arról győzhette meg a hallgatóságot, hogy nem emberi megfontolások eredményeként állt elő a próféták száját elhagyó üzenet, hanem közvetlenül a Lélektől származott. A prófétai megszólalások nagy hányada olyan iránymutatásokat foglalt magába, amelyek a hívek számára a keresztyén életfolytatást érintő kérdésekben történő eligazodást

⁵⁸⁵ LABRIOLLE: *La crise montaniste*, 60, 136–137.

⁵⁸⁶ RANKIN: *Tertullian and the Church*, 53–116.; Lásd még BRENT, Alan: Tertullian on the Role of the Bishop, in STILL – WILHITE: *Tertullian & Paul*, 165–184.; PAP Levente: A klérus fogalma Tertullianusnál, *STT* 12 (2009/2), 225–236.

segítették. A montanisták olyan egyházat vizionáltak, amelyben nem korlátozzák a Lélek működését bizonyos korszakokra, hiszen a jóeli eszkatologikus ígélet folyamatos beteljesedésben van (vö. *Pass. Perp.* 1.1-4), így a prófétai hangok nem egy letűnt kor megkövesedett elemeiként, pusztán papiruszról köszönnek vissza a kortárs egyház számára, hanem nagyon is jelenvalók, s nem lehet őket elhallgattatni. Epiphániosz forrása jól látta, hogy a montanista és az „orthodox” hívek között valójában ennek a karizmatikus fókuszának a legitimitása és elfogadása okozta az utak szétválását (*ap. Pan.* 48.1.4-5). Tertullianus szintén ebben ragadja meg a két csoport közötti különbség gyökerét: a spirituálisok (*spirituales*) elfogadják a lelki karizmákat, míg a pszichikusok elutasítják, sőt, egyenesen megvetik azt (*Mon.* 1.2-3; *Prax.* 1.4-5). A πνευματικός/*spiritalis* jelző, amelyet a montanisták önmagukra vonatkoztattak, egyértelműen a páli szóhasználatra vezethető vissza. Pál azokat a hívőket jelölte a kifejezéssel, akik megkapva az isteni Lelket (1Kor 2,12), elérték a tökéletesség állapotát („ἐν τοῖς τελείοις”, 1Kor 2,6), s így képesek olyan isteni misztériumokba is bepillantást nyerni, amelyek egyébként hozzáférhetetlenek a „kívülállók” számára.⁵⁸⁷ Ez utóbbi csoportot jelöli az apostol a ψυχικός terminussal, akik visszautasítva Isten Lelkének dolgait, egyenesen bolondságnak tekintik azokat (1Kor 2,14), egyszóval önmagukat zárják ki azokból a „természetfeletti” javakból, amelyekben a πνευματικός-nak része van.⁵⁸⁸ A második században a páli πνευματικός-ψυχικός dichotómiát elsősorban a valentiniánus gnosztikusok használták. Irenaeus szerint antropológiájukban a platóni trichotómiát és saját kozmológiájukat követve, három csoportba sorolták az embereket: 1) akik részesedtek az üdvözítő gnózisban, azok „lelkiek” (*spiritalis/πνευματικός*), 2) akik teljességgel a világ mellett köteleződtek el, „testiek”, vagy szó szerint „földből/agyagból valók” (*choicus/χοϊκός*), 3) míg e két véglet között helyezkedik el a *psychicus/ψυχικός* emberek csoportja, akiknek lehetősége van még arra, hogy a megfelelő döntések által elnyerjék az üdvösséget; ellenkező esetben a *choicus*-hoz hasonlóan, a pusztulás vár rájuk (*Adv. haer.* 1.7.5). Irenaeus arról is tudósít, hogy a valentiniánusok a nagyegyházi híveket illették a *psychicus* megjelöléssel, mint akik a

⁵⁸⁷ SCHWEIZER, Eduard: πνευματικός, in KITTEL, Gerhard – FRIEDRICH, Gerhard (eds.): *Theological Dictionary of the New Testament*, Volume VI, ΠΕ-Ρ, transl. BROMILEY, Geoffrey W., Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1988, 436–437.

⁵⁸⁸ SCHWEIZER, Eduard: ψυχικός, in KITTEL, Gerhard – FRIEDRICH, Gerhard (eds.): *Theological Dictionary of the New Testament*, Volume IX, Ψ-Ω, transl. BROMILEY, Geoffrey W., Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1988, 661–663.

gnosztikusokkal ellentétben, még nem világosítottak meg a lelki természetű ismeret által.⁵⁸⁹ A montanisták πνευματικός-öndefiníciója valószínűleg nem áll közvetlen kapcsolatban ezzel a gnosztikus kategorizálással, sokkal kézenfekvőbb magyarázatnak tűnik, hogy a páli terminológiát saját ekkleziológiai meggyőződésük leírására adaptálták. Ugyanakkor, ahogyan azt Labriolle is megjegyzi, a második századi heves antignosztikus egyházi légkörben a montanisták πνευματικός-öncimkézése óhatatlanul is rossz asszociációkat szülhetett a teológusok körében, hiszen így mindkét irányzat – bár eltérő megfontolásból – az elitizmus göggyével kezelte az egyház tagjait.⁵⁹⁰ Ez a gyanú pedig nem volt minden alapot nélkülöző. Mint fentebb a *paenitentia secunda* kapcsán utaltam rá, a kései Tertullianus ellentmondást nem tűrő hangon jelentette ki, hogy „az egyház azonos a Lélekkel” (*Pud.* 21.16), s ebből az axiómából adódott számára, hogy az egyház autenticitását nem pusztán az apostoli szukcesszió által garantált tanbeli orthodoxyában és püspöki hierarchiában vélte felfedezni, hanem a Lélek empirikusan is tapasztalható működésében, aki a *disciplina* kérdéseiben határozott kontúrokat fest meg a kortárs keresztyének előtt. A nem nevesített *pontifex*-szel szemben amellet érvelt, hogy az egyházban az egyetlen legitim *potestas* a Szentlélekhez tartozik, aki azt az „apostoli és próféta” tulajdonságokkal felruházott lelki keresztyénekre ruházhatja át a mában (21.3-4,6,16).⁵⁹¹ Az egyház „lelki” volta a gyakorlatban tehát egyet jelent számára a Paraklétosz-Lélek érzékelhető aktivitásával, aki az Új Próféták által gyakorolta hatalmát a keresztyén morál kérdéseinek útvesztőiben. Azok, akik hallgattak rá, és betartották a spirituális fegyelem kívánalmait, méltán viselhették maguk is a lelki megnevezést.

Az évszázadok sodrában vajmi keveset változott ez a mentalitás a montanisták körében. Bár arról nem értesülünk, hogy Tertullianuson kívül a mozgalom hívei bárhol másutt is pszichikusnak bélyegezték volna a Montanosz tanítását elutasító keresztyéneket, a *spiritalis*/πνευματικός öndefiníció újra és újra felbukkan az írásos és epigráfiai emlékekben. A harmadik század második felétől számos frígiai és római sírfelirat tanúskodik arról, hogy az elhunytak – és közösségük – kifejezetten ezzel a jelzővel kívánták kifejezni, hogy maradéktalanul megfeleltek a Paraklétosz adta „spirituális életstílus” követelményeinek, így

⁵⁸⁹ MARKSCHIES: *A gnózis*, 104–110, 109.; Az 1Kor 2 gnosztikus egzegéziséhez lásd PAGELS, Elaine Hiesey: *The Gnostic Paul. Gnostic Exegesis of the Pauline Letters*, Philadelphia, Fortress Press, 1975, 57–59.

⁵⁹⁰ LABRIOLLE: *La crise montaniste*, 143.

⁵⁹¹ RANKIN: *Tertullian and the Church*, 77–78.; EVANS, Robert F.: *One and Holy: The Church in Latin Patristic Thought*, Eugene, Wipf & Stock, 2010, 29–30.; КАРГАЛЬЦЕВ, Алексей Витальевич: Жизнь и еkklesiологические взгляды Тертуллиана, *Проблемы истории, филологии, культуры*/Journal of Historical, Philological and Cultural Studies 44 (2014/2), 48–57, 52–53.

akarva-akaratlanul is megkülönböztetve magukat más keresztyénektől.⁵⁹² A mozgalom intézményesülését követően pedig, a klérus tagjai között is találunk ún. κοινωνός titulussal bíró tisztségviselőket, akik Jeromos szerint – a pepuzai patriarcha és a püspökök között – a montanista egyházi hierarchiában a második helyet foglalták el (*Ep.* 41.3). Az enigmatikus megjelölés, amely a többi montanista klerikális ranggal ellentétben nem követte a nagyegyházi struktúrában megszokott tisztségek elnevezését, valószínűleg a Lélekkel vagy a Lélekben való bensőséges közösség fontosságát volt hívatott kifejezni (vö. 2Kor 13,13; Fil 2,1). A κοινωνói feltehetőleg az eredeti pneumatikus hangsúlyt testesítették meg később – immár rutinizált formában: „Ahogy az apostolok ’Krisztus társai’ és tanításainak élő tanúi voltak, a *koinonoi*-t ’a Lélek társainak’ tekinthették”, mivel ők voltak azok, akik a Szentlélek végső tanításait kinyilatkoztató új próféták örökségét tovább vitték.⁵⁹³

Pusztán azzal, hogy a montanisták az egyház pneumatikus jellegét hangsúlyozták, semmilyen kirívó vagy eretnek dolgot nem állítottak. Kétség sem fér hozzá, hogy Irenaeus állítására, miszerint „ahol az egyház, ott van Isten Lelke is; és ahol Isten Lelke, ott van az egyház és minden ajándék” (*Adv. haer.* 3.24.1), a montanisták is előszeretettel rábólintottak. A mozgalom pneumatikus ekkleziológiája nem is ezt az elvi alapot és konszenzust kérdőjelezte meg, sokkal inkább arra az egyenlőségjelre reagált gyanúval, amelyet a második századi egyház a Lélek jelenléte és az intézményesülés útján kialakuló tisztségek között húzott. Ahhoz, hogy megértsük az „orthodox” vezetők és írók aggályait, látnunk kell, hogy a második század elejétől egy, a montanistákétól merőben eltérő felfogás kezdett kialakulni arról, mi is a legitim keresztyén prófécia valós természete és jellemzői.⁵⁹⁴ Ennek az újszerű felfogásnak az egyik legelső propagálója Antiókhiai Ignác volt, aki a különféle teológiai tévelygések – láthatóan reális – fenyegetésében az egyház egységének megőrzését a helyi közösség centralizált vezetésében, azaz a püspöki irányításban látta garantálni. A főváros felé vezető útján több kis-ázsiai gyülekezet vendégszeretétét is élvezte, ahol az általa fennmaradt levelek tanúsága szerint ezt a *nouvelle idée*-t is megosztotta az egybegyűlt hívekkel. A kampány nem aratott osztatlan sikert, több gyülekezet ugyanis megkérdőjelezhető lelkesedéssel, vagy egyenesen rosszállással fogadta Ignác elképzeléseit az egyetlen püspök köré tömörülő egyházszerveződésről. A

⁵⁹² STROBEL: *Das heilige Land der Montanisten*, 94–95.; TABBERNEE: *Montanist Inscriptions*, 24.; A Tabbernee által egybegyűjtött epigráfiaiak közül legalább hét esetben fordul elő a πνευματικός megjelölés (#55, #63, #70; #72; #86; #93; #95), ezek között olykor csak a Π rövidítés jelzi a felirat montanista voltát.

⁵⁹³ TABBERNEE, William: *Montanist Regional Bishops: New Evidence from Ancient Inscriptions*, *J ECS* 1 (1993/3), 249–280, 263.; A montanista klérus átfogó ismertetését adja VOKES, F. E.: *Montanism and the Ministry*, in CROSS, F. L. (ed.): *StPatr* 9/3, Berlin, Akademie-Verlag, 1966, 306–315.

⁵⁹⁴ ASH: *Decline of Ecstatic Prophecy*, 234.

legkirívóbb példa erre az ellenszenvre éppen abból a Philadelphiából származik, amelyiknek a szívére a próféta János nem sokkal korábban a Jeruzsálemről szóló ígéretet helyezte (Jel 3,12). A philadelphiai gyülekezetnek írt levelében az antiókhiai püspök-aspiráns megemlíti a közelmúltban náluk tett látogatásának némiképp keserédes tapasztalatát, amikor a gyülekezetben felállva „hangos szóval, Isten hangján” kiáltott: „tartsátok magatokat a püspökhöz”, illetve „a püspök nélkül semmit se tegyetek” (*Phld.* 7.1-2). Az üzenet, amelyet Ignác saját bevallása szerint a Lélek nyilatkoztatott ki (7.2), az engedelmességre való hajlandóság helyett inkább gyanút váltott ki a hallgatóság körében, s különösen idegenül hatott azok számára, akik nem voltak meggyőződve arról, hogy Ignác kijelentése és felszólítása kiállja az általuk ismert és forgatott „régí írások” próbáját (8.2). Trevettel együtt én is úgy látom, hogy ez az incidens arra enged következtetni, hogy a nyugat-kis-ázsiai keresztyénség karizmatikus ekkleziológiájának a próbáján vérzett el Ignác monoepiszkopátust szorgalmazó elképzelése.⁵⁹⁵ Azok, akik készek voltak arra, hogy meghallják, mit mond a Lélek a gyülekezeteknek (vö. Jel 2,7.11.17.29; 3,6.13.22), nehezen fogadták el, hogy a Lélek szabad mozgását valami kevésbé karizmatikus vezetési forma váltsa fel. Ignác minden bizonnyal érzékelte a feszültséget, így önmagát is a karizmatikus adományok birtokosának mutatja be, aki olyan természetfölötti ismeretekkel rendelkezik, amelyek nem elérhetőek a „kiskorú” hívek számára (*Trall.* 5.1-2). Az antiókhiai fellépésétől kezdődően egyre érezhetőbb tendenciává lett, hogy a prófeciát a püspök különleges hatáskörének, privilégiumának tartsák, ezzel együtt pedig más karizmatikus hangot „rendbontónak” vagy „fecsegőnek” bélyegezzenek. A karizma jogos birtoklója így a gyülekezet előljárója, tisztségviselője lesznek (vö. 1Tim 4,4; 2Tim 1,6), s a második századi keresztyénség panteonjából nem az eksztatikus fecsegők vívják ki az utókor tiszteletét, hanem az olyan kiemelkedő egyházi személyek, mint például Polükarposz, aki személyében egyszerre volt „apostoli és prófétai tanító” (*Mart. Pol.* 16.2), vagy Melitón, aki „egészen a Szentlélekben élt”, mégis kiterjedt értekezéseket hagyott hátra maga után (vö. *HE* 5.24.5; 4.26). Talán túlzás nélkül megállapíthatjuk, hogy a montanisták egy olyan, Ignác és a monoepiszkopátus intézményét megelőző ekkleziológiába kapaszkodtak, amely megbecsülte a prófétákat és nem tartotta gyanúsnak üzenetüket (vö. *Did.* 11.1-13.7).⁵⁹⁶ Csakhogy ennek az ekkleziológiának meg voltak számlálva a napjai. Az eksztatikus prófécia anakronisztikus jelenséggé vált, a Paraklétosztól

⁵⁹⁵ TREVETT: *Prophecy and Anti-Episcopal Activity*, 1–18.; Uő.: *Apocalypse, Ignatius, Montanism*, 313–338.; Uő.: *A Study of Ignatius of Antioch*, 93–95, 198–199.; Lásd még BRENT, Allen: *Ignatius of Antioch. A Martyr Bishop and the Origin of Monarchical Episcopacy*. London, T&T Clark, 2007, 35kk.

⁵⁹⁶ TREVETT: *Apocalypse, Ignatius, Montanism*, 321.; Uő.: *A Study of Ignatius of Antioch*, 198–199.; KNOX: *Enthusiasm*, 40.; KOESTER: 'ΤΝΩΜΑΙ ΔΙΑΦΟΡΟΙ', 317.; FRIEND, W. H. C.: *Saints and Sinners in the Early Church: Differing and Conflicting Traditions in the First Six Centuries*, London, Darton, Longman & Todd, 1985, 69.

származó nonkonformista felszólítások pedig aláásták a stabilitásra törekvő „hivatalosok” tekintélyét. A próféták kora a végéhez közeledett, s ezután az immár „megszelídült” prófétai karizma csak egy újabb eszközzé vált a jól képzett egezeták kezében, vagy csendestársul szegődött a kiemelkedő vezetők mellé – mindenféle zavaró, váratlan újszerű ötlet nélkül.

A montanisták pneumatikus ekkleziológiája mégsem mondható intézményellenesnek. Montanosz, Maximilla és Priszkilla direkt módon nem indított hadjáratot egyik püspök ellen sem, hogy „karizmatikus káoszba” döntse az eddig szépen felépített egyházi struktúrát, sőt, minden jel szerint ők maguk is egészen korán elkezdték kialakítani a mozgalom szervezeti kereteit. Ugyanígy Tertullianus sem vonja kétségbe, hogy a pszichikusok között is voltak olyan püspökök, akiket még montanista mércével is bátran lehetett „spirituálisnak” nevezni (*Jejun.* 16.3). Viszont élénken tiltakoztak az ellen, hogy a hivatal – karizmatikus önlegitimációja ellenére is – abszolút és exkluzív jogot formáljon az egyház életét érintő kérdések megfellebbezhetetlen eldöntésére. Erre a tendenciára reagálva ők Tertullianus-szal együtt mondhatták, hogy az egyház „*non numerus episcoporum, sed spiritus*” (*ap. Pud.* 21.16). Amikor pedig ez a meggyőződés konfrontációt eredményezett, a montanisták inkább a Szentlélek Isten hangjának engedtek, mint embereknek (vö. *ApCsel* 5,29).

A montanista ekkleziológia második fő alappillérenek a szentséget kell tartanunk. Ha Jeruzsálem nem csak egy jövőbe tolt vágyálomként szerepelt az első próféták eszkatológiai ige hirdetésében, hanem Pepuzában és Tümonban már kezdetét vette, akkor értelemszerű volt, hogy a közösség a gyakorlatban is parancsolólag kívánta érvényessé tenni azt a szentséget, amely a Jelenések könyve szerint a város fő karakterisztikumát adta (*Jel* 21,2). A Paraklétosz böjtről, a második házasság tilalmáról, a vértanúság feltétlen vállalásáról, valamint az egyre divatosabbá váló második bűnbánat elutasításáról szóló imperatívuszai voltaképp a *sancta civitas* törvényeiként kerülhettek kihirdetésre. A prófétai *logia* vizsgálata során is láthattuk, hogy a keresztyén morál mércéi már egészen korán a mozgalom fő profilját adták. Montanosz a végső üdvösséget annak a δίκαιος-nak hirdette meg, aki mindvégig képes volt megfelelni a Krisztus-adta etikai mércéknek (*ap. Pan.* 48.10.3; vö. *Mt* 13,36kk). Priszkilla pedig még egyértelműbben fogalmaz: az üdvözítő hangok meghallásának kiváltsága csakis azoké lehet, akik megtapasztalták a *purificantia* állapotát (*ap. Tertullianus, ap. Exh. cast.* 10.5).

Tertullianus örömmel fogadta a montanisták exkluzív egyházértelmezését, de mint sok más kérdésben, az egyház szentségéről szóló nézeteiben sem történt gyökeres változás az idők múltával. Már egészen korán visszaköszön írásaiból az a lelkiület, amely arra ösztönözte, hogy minden alkalmat megragadjon a helyi keresztyének közötti lanyhaság vagy közömbösség

elítelésére. Rosszallóan kelt ki azon katechumenek ellen, akik csak immel-ámmal voltak készek végleg elhagyni a bűn útját (*Paen.* 6.1). A gyehenna tüze emlékeztette azokat a megkeresztelt hívőket, akik vonakodtak eleget tenni a *paenitentia secunda* költséges rítusainak (*Paen.* 12.1). Megvetette a pogányokkal újraházasodó nőket (*Ux.* 2.8), de ugyanilyen vehemensen ostromozta azokat az asszonyokat is, akik ékszerekkel, sminkkel és drága ruhákkal ékesítették magukat – félő, hogy a vértanúság padján a sok gyöngyfűzér miatt a pallos nem fogja tudni majd fejüket venni, így az intése (*Cult. fem.* 2.13.4). De azok, akik fekvé, netán túl hangosan imádkoztak (*Or.* 16.1-6; 17.3), vagy esetleg hitükkel összeegyeztethetőnek találták a színház- és cirkuszlátogatást (*Spect.* 1.1-3) – szintén korholó megjegyzéseket kaptak Tertullianustól. Már ezekben a korai műveiben is jól detektálható két fontos szempont, amely a „montanista” korszakában még inkább felerősödik. Egyrészt, ahogyan Wilhite is megállapítja, a karthágói világszemléletében nem létezik „semleges” terület – az egyház biztonságos közegén kívül *minden* potenciális veszélyt jelent a keresztyénekre nézve.⁵⁹⁷ A cirkusz és a színház például nem csupán az ott közvetített eszmeiség okán válik „no-go” zónává a hívő számára, de minden elemében (a játékok rítusaiban, az előadások mozdulataiban, a díszletek elrendezésében) át van hatva a bálványimádás förtelmével: „Jegyezd meg, keresztyén, a cirkusz tisztátalan istenségek birtoka. Idegen terület az számodra, melyet annyi sátáni szellem tart megszállva” (*Spect.* 8.7).⁵⁹⁸ Ha a keresztyén mégis úgy dönt, hogy beteszi ilyen helyekre a lábát, már pusztán jelenlétével is részesévé válik a förtelmeknek (17.5). Ez a materialista dualizmus („világ” *contra* „egyház”) szolgáltatja az alapot Tertullianus számára ahhoz, hogy a keresztyén *disciplina*-ról és az egyház szentségéről szintén ilyen kézzelfogható módon beszéljen. Ha a testi érintkezések által a keresztyén lelke is beszennyeződhet, úgy „a keresztyén ’fegyelem’ minden alkotórésze avégre szolgál, hogy megőrizze és megvédje a keresztyéneket az ördögi lelkektől, amelyek állandóan vágyra csábítják a testet”.⁵⁹⁹ Ilyen értelemben valóban méltán nevezhetjük Tertullianust az éles kontúrok lefektetőjének, akinek „az összes kérdésfeltevése jól mutatja, hogy számára a keresztyén identitás (egyéni és közösségi szinten egyaránt) világos körülhatárolása a fő cél”.⁶⁰⁰ Ugyanakkor a *disciplina* nem csak a világból kifutni vágyó keresztyének mentsvára, hanem egyben egy olyan esztétikai program, amely a kívülállókat is meggyőzheti a keresztyén hit igazságáról. „Az Egyház tündöklő, teljes szépsége a szentségben rejlik” (*Ux.* 1.7.4), s ha a tagok képesek ezt a szépséget saját életfolytatásukkal lemásolni, akkor ez az erényesség jó eséllyel a

⁵⁹⁷ WILHITE: *Ancient African Christianity*, 121.

⁵⁹⁸ DÉR Katalin: A római színház és a korai kereszténység, *Világosság* 24 (1983/3), 155–164, 157–159.

⁵⁹⁹ WILHITE: *Ancient African Christianity*, 121.

⁶⁰⁰ FÜSTI-MOLNÁR Szilveszter: Az „Új Prófétaság” hatása Tertullianusra. Az észak-afrikai kereszténység ekkleziológiájának sajátos formálódása, *SF* 11 (2007/2), 79–91, 87.; WILHITE.: *Ancient African Christianity*, 127.

pogányokat is megnyerheti (*Virg.* 13.1). A morális tisztaság megélése tehát a keresztyén misszió ügye is egyben, hiszen az egyház szentségét reprezentatív módon a tagok életvitele képviseli a kívülállók számára: „A keresztyén szemérmességnek nem elég, hogy létezik, hanem nyilvánosságot akar” (*Cult. fem.* 2.13.3).

A Paraklétosz új próféciai csupán ezekre a már meglévő ekkleziológiai szempontokra erősítettek rá a későbbiekben. Jóllehet, mint az imént láthattuk, Tertullianus szerint az egyház alapvetően a Lélek jelenlétének a színtere (*Pud.* 21.16), azonban ez a megállapítás mégsem oldotta fel a materiális szemléletét. A karthágói számára az egyház továbbra sem valamiféle elvont közösséget takart, hanem kifejezetten a történeti keretek között létező és tapasztalható realitásként volt értelmezhető.⁶⁰¹ Ha a Sátán kísértései, a világ szennyének megnyilvánulásai nem absztrakciók, hanem *in concreto* fenyegető tényezők, akkor az Isten által elrendelt és elvárt szentség sem lehet valamiféle eszményiesített koncepció. Krisztus „egy szeplő és ránc nélküli dicsőséges Egyházat fog maga elé állítani, amely szent és feddhetetlen” (*Pud.* 18.11; *Ef* 5,25-27), azonban Tertullianus értelmezésében ez az *ecclesia macula* nem egy eszkatológiai ígélet vagy beteljesedés váradalma, hanem e világ keretei között megkövetelt, s így meg is valósítható állapot. Azzal, hogy egyes egyházi vezetők paráznák számára nyitják meg a visszafogadás kapuit, vagy megengedik a digámiát, valójában foltot ejtenek az egyház szüzességén: „Távol legyen, távol legyen Krisztus jegyesétől az ilyen!” (*Pud.* 1.8; *Mon.* 11.2). Tertullianus számára ismeretlen, sőt, egyenesen elképzelhetetlen az a későbbi augustinusi megkülönböztetés, amely az emberi gyengeségre vagy a bűn látens valóságára hivatkozva Krisztus visszajöveteléhez, majd a végső szétválasztáshoz köti az egyház szüzi mivoltának realizálódását. Ahogyan Dunn is rámutat, a donatista kontroverziában sokat citált példázatot a búzáról és a konkolyról (*Mt* 13,24-30), a karthágói soha nem eszkatológiai értelemben használta – Tertullianus meg van győződve arról, hogy a búzának és a konkolynak már a földön külön kell válnia, hogy az Isten szerűje még a vég bekövetkezete előtt tisztává lehessen.⁶⁰² Ez a határozott szemlélet természetesen nagyban köszönhető Tertullianus eszkatológiai tájékozottságának. Ha a mennyei Jeruzsálem bármelyik pillanatban alászállhat, és a világ az ítélet tüze által bármikor elpusztulhat (vö. *Marc.* 3.24.6), a hívők gyülekezete nem késlekedhet már most teljesen elszakítani magát az elveszett világtól.⁶⁰³ A szent és szüzi egyház tehát nem reménység tárgya, hanem megvalósítandó felszólítás. Nem egy jól csengő mennyei idea, hanem már az eszkaton előtt

⁶⁰¹ RANKIN: *Tertullian and the Church*, 111.; OSBORN: *Tertullian*, 179.

⁶⁰² DUNN, Geoffrey D.: *Ecclesiology in Early North African Christianity: The Parable of the Wheat and the Weeds*, *Augustinianum* 57 (2017/2), 371–404.

⁶⁰³ ROBERTS, Robert E.: *The Theology of Tertullian*, London, The Epworth Press, 1924, 220.

elérhető konkrét valóság. A Paraklétosz azért jött el, hogy ebben az új és végső korszakban felfedje a tökéletesség útját, ugyanakkor segítse is a hívőket abban, hogy a test gyengeségei fölött győzelmet aratva, be is tudják járni azt (*Mon.* 14.7-9). Az idő múltával a *sancta ecclesia* ilyesfajta empirikus értelmezése csak még jobban kiélesítette Tertullianus egyébként sem tompa érzékét a lanyhult moralitás leleplezésére. Az egyre lazuló *disciplina*, amelyre a pszichikusok megengedő ediktumai csak ráerősítettek, így nem csak a szűz egyházon ejtett foltot, de az egyház és világ közötti éles kontúr elmosásával is fenyegetett. Ha a szentek közössége elkezd hasonlítani a kívülállók mentalitásához, azon nyomban eltűnik morális előnye, s így a nyilvánosság arénájában vesztes pozícióban találhatja magát Isten népe. Ennek fényében nem meglepő, hogy az összes *disciplina*-t érintő írásában a pogány világból és vallásokból vett exemplumok felmutatásával próbálja rávenni a pszichikusokat, hogy vállalják a Paraklétosz szigorúbb erkölcsi törvényeit (pl. *Jejun.* 16.5-8; *Mon.* 17.1-5; *Virg.* 17.4-6; *Fug.* 10.2).⁶⁰⁴

Tertullianus montanista ekkleziológiája számtalan negatív értékelést kapott a modern kutatásban. A karthágói „buzgó, rigorista, hajthatatlan, szenvedélyes, fekete-fehér keresztyén [volt], aki a mai viszonyok között akár a vallási extrémista címkét is kiérdemelné”, állítja Dunn.⁶⁰⁵ Teológiája nem más, mint egyfajta „törvényvallás”, amely kimerül kicsinyes szabályok summázásában.⁶⁰⁶ Montanizmusa pedig egy olyan „szektás felfogást” jelentett, amelyben az egyházat „az erkölcsileg igazak társaságaként” látta és láttatta a bűnösök határozott kizárásával.⁶⁰⁷ Ezek az elmarasztaló ítéletek teljesen jogosnak hatnak a *mábol* nézve, azonban ha a saját kora kontextusában próbáljuk meg elhelyezni Tertullianus materialista és exkluzivista ekkleziológiáját, teljesen más összkép bontakozik ki előttünk. Kelly ugyanis kiemeli, hogy a második századi keresztyén írók az egyházat „mindig empirikus, látható társaságként képzelik el; alig vagy egyáltalán nincs sejtésük a látható és láthatatlan egyház megkülönböztetéséről, amely később olyan fontossá válik”.⁶⁰⁸ A második században csak elszórt utalásokat találunk egy lelki, szellemi, metafizikai egyház leírására,⁶⁰⁹ s úgy tűnik, hogy a valentiniánus

⁶⁰⁴ CARLSON, Mary Louise: Pagan Examples of Fortitude in the Latin Christian Apologists, *Classical Philology* 43 (1948/2), 93–104, 96–98.

⁶⁰⁵ DUNN: Ecclesiology in Early North African Christianity, 377.

⁶⁰⁶ MARTON János: *Tertullian keresztyénsége*, Sátoraljaújhely, Illésházi és Társa, 1910, 82kk

⁶⁰⁷ LAMPE, G. W. H.: Christian Theology in the Patristic Period, in CUNLIFFE-JONES, Hubert (ed.): *A History of Christian Doctrine*, Edinburgh, T&T Clark, 1978, 23–180, 61.; LEE, James K.: Patristic Ecclesiology in the Latin West, in BENDER, Kimlyn J. – LONG, D. Stephen (eds.): *T&T Clark Handbook of Ecclesiology*, London – New York, T&T Clark, 71–80, 72–73.

⁶⁰⁸ KELLY: *Early Christian Doctrines*, 191.

⁶⁰⁹ Például *2Kel* 14.1-4; 14.2.1. Megjegyzendő, hogy a levél írója végig ἐκκλησία πνευματική-ről beszél, amely valószínű, hogy az egyház „lelki” vagy „szellemi” természetét főként az aszketikus ideálban festette meg. Ehhez lásd MUDDIMAN, John: The Church in Ephesians, *2Clement*, and the *Shepherd of Hermas*, in GREGORY, Andrew – TUCKETT, Christopher (eds.): *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*, Oxford, Oxford

gnosztikusok voltak azok, akik hajlamosabbnak mutatkoztak egy pre-egzisztens, misztikus ekkleziológia kidolgozására, amelyben az egyháztagság kritériumát is a gnózis általi szellemi megvilágosodás határozta meg.⁶¹⁰ Az új irányt, amely az eszményesített, mennyei egyházat meg kívánta különböztetni a földi, empirikus egyháztól, egyértelműen a pasztorális szükség szülte. A kapuk szélesítésével és az ideális aszketikus közösség öndefiníciójának feladásával párhuzamosan kezdtek el a teológusok fokozatosan dualisztikusan beszélni az egyház igaz természetéről. A fővárosban Kallisztosz pápa új exegetikai tradíciót teremtett azzal, hogy meglazította az egyházi fegyelem mércéit. Hippolütosz szerint a búza és a konkoly példázatával, valamint Noé bárkájával illusztrálta, hogy „az egyházban tisztának és tisztátalannak együtt kell lennie” (*Ref.* 9.12.22). De nem csak Rómában születtek kreatív megoldások arra nézve, hogyan hidalható át az újszövetségi hagyományból örökségül hagyott tökéletesség-eszmény a tapasztalati valósággal. Alexandriai Kelemen Platón hú tanítványaként hasította ketté az egyházat, megteremtve a „mennyei” egyház ideáját, amelynek a földi látható intézmény pusztán „képmása” (*Strom.* 4.8.66). Órigenész pedig bevégezte azt, amit elődje elkezdett. „A szoros értelemben vett egyházon sem folt, sem ránc, sem más efféle nincs, hanem szent és szeplőtelen”, állapítja meg egy helyütt (*Or.* 20.1). Ez a „szoros értelemben vett egyház” azonban, megint csak a mennyei egyházat (ἡ οὐρανίου ἐκκλησία) jelöli az alexandriai teológus szerint, hiszen a földi „másolatában” szentek és bűnösök éppen úgy vegyülnek el, mint Józsué napjaiban Jeruzsálemben a jebúsziak és az igaz izraeliták (*Hom. Jos.* 23.1; vö. Józsué 15,63).⁶¹¹

Tertullianus napjaiban tehát érezhetően egy, az övétől merőben eltérő ekkleziológia kezdett körvonalazódni, amelynek köszönhetően a korabeli teológusok – kétségtelenül a helyi gyülekezetekben tapasztalható kurrens változásokra reflektálva – az egyházat „a bűnösök gyakorlóterepe” nyilvánították a „szentek közössége” helyett.⁶¹² Ez a tendencia Tertullianus

University Press, 2005, 107–121, 113–116.; KELHOFFER, James Anthony: The Ecclesiology of 2 Clement 14: Ephesians, Pauline Reception, and the Church’s Preexistence, in BUTTICAZ, Simon – DETTWILER, Andreas – SCHRÖTER, Jens (eds.): *Receptions of Paul in Early Christianity: The Person of Paul and His Writings through the Eyes of His Early Interpreters*, Berlin, Walter de Gruyter, 2018, 377–409.; Hermász két helyen beszél a „mindenek előtt teremtett” egyházzal (*Vis.* 2.4.1; 3.5.1), de az egész műben egyértelmű, hogy az író sokkal inkább a látható egyház nagyon is látható/érzékeltető problémáival törődik inkább. Lásd KELLY: *Early Christian Doctrines*, 191.

⁶¹⁰ Vö. Irenaeus, *Adv. haer.* 1.2.2; 1.12.3; KELLY: *Early Christian Doctrines*, 191; PAGELS: *The Gnostic Gospels*, 102–118.

⁶¹¹ MCGUCKIN, John A.: Origen of Alexandria on the Mystery of the Pre-existent Church, *International Journal for the Study of the Christian Church* 6 (2006/3), 207–222.; LEDEGANG, F.: *Mysterium Ecclesiae: Images of the Church and Its Members in Origen*, Leuven, Leuven University Press, 2001, 475kk.; A korai keleti ekkleziológia fókuszában a harmadik századtól kezdve jelen volt a „zarándok”, valamint az egyház mint „kozmosz misztérium” elképzelés. Lásd átfogóan KALANTZIS, George: Patristic Ecclesiology in the Greek East, in Latin West, in BENDER – LONG: *T&T Clark Handbook of Ecclesiology*, 81–95.

⁶¹² KELLY: *Early Christian Doctrines*, 201.

számára egyértelműen az egyház szentségének feladását jelentette, „a keskeny út” elhagyását valami absztrahált, láthatatlan idea megragadásáért cserébe, amely megágyazott a jelenben annak a pszichikus mentalitásnak, aminek ő egész életében haragosa és ellenfele volt. Az ő szemszögéből nézve a karthágói keresztyénség egyértelműen lejtmenetben volt. Az egyszerű gondolkodásukat sorra marta el a közösségből mindenféle eretnokség (*Bapt.* 1.2; *Marc.* 1.9). A gyenge, „csak kedvező széljáráskor keresztyén” (*Scorp.* 1.5) pedig a legkisebb ellenállásba ütközve is megtántorodott: elutasította a vértanúságot, futni kezdett az üldözők elől, vonakodott szégyent hozni fejére a penitencia rítusai miatt, és esze ágában sem volt feladni korábbi életfolytatásának élvezeteit. Tertullianust láthatóan irritálta ez a szabados felfogás, de még inkább az, hogy az egyház hivatalos tisztviselői nemcsak eltűrték, de olykor maguk is tevékeny előmozdítói voltak annak, hogy ez a mentalitás terjedjen. Ebben a miliőben nem véletlen, hogy a keresztyénség Tertullianus számára elsősorban gyakorlati kiigazításra szorult. Nem érték egyet Labriolle-val abban, hogy a karthágói egyházatya számára a *regula fidei*-nél fontosabb lett volna a *regula vitae* vagy a *regula disciplinae* – Tertullianus intellektuális síkon is éppúgy helyt állt a keresztyén igazság kifejtésében.⁶¹³ Ugyanakkor sokkal nagyobb és komolyabb problémákat detektált abban, *ahogyan* megélte a hit tételeit saját kora egyháza. A keresztyén fegyelem területén nagy tüzet észlelt, s figyelme jelentős részét ennek eloltására szentelte. Írásai olvasása közben kitűnik, hogy sokszor szélmalomharcként élhette meg mindezt, így a montanista próféták kijelentéseiben örömmel konstataálta, hogy maga a Paraklétosz-Lélek is a szent fegyelmet gyakorló egyház eszményét kérte számon a kortársakon. Csalódni kényszerült, mert a *pszichikusok* nem csak neki, sziporkázó retorikájának vagy lehengerlő egzegézisének, de a Lélek szavának is ellene mondtak. Ha a tökéletesség elérhetetlen a hívő számára a földön, ha a búzának és a konkolynak együtt *kell* nőnie, akkor a folt és ránc nélküli egyház megvalósítása is várhat még magára – gondolhatták sokan. Tertullianus, Montanosz, Maximilla és Priszkillia elutasította ezt az „elnapolt” ekkleziológiát. „Legyetek tökéletesek!”, parancsolta Krisztus egykor (Mt 5,48), s a montanisták – több kortársukkal egyetemben – komolyan és szó szerint vették az utasítást. „Íme, eljött a Paraklétosz, és nekünk adta a tökéletességet!”, mondhatta határozottan a montanista még a negyedik században is (*Dial. Mont. et Orth.* 4.9 [vö. 1Kor 13,10]; Tertullianus, *Virg.* 1.6).

4.2 Teológiai közelítések

Gyakoribb böjtölés, a házaselet és újraházasodás kereteinek szigorítása, a menekülés tilalma és a vértanúság vállalása, valamint a második bűnbocsánat elutasítása. A történeti rekonstrukció

⁶¹³ LABRIOLLE, Pierre de: *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1920, 110.

alapján ezek azok a fő kérdések, amelyekben a montanista próféták mondanivalóval szolgáltak a kortárs egyháziak számára. Az eredeti prófétai megszólalások és Tertullianus interpretációjának vizsgálata könnyen arra a következtetésre vezethet bennünket, hogy ezek a hétköznapi ügyek nem tarthatnak igényt a mélyebb teológiai reflexióra. Brown ironikus megjegyzése ezt a meggyőződést szemlélteti: „a montanisták Paraklétosa egy kekeckedő és ódivatú erkölcsöszként tűnt fel, és azokat a kis, puritán csoportokat szolgálta, akik úgy érezték, hogy egy csúszós lejtő szélén éltek”.⁶¹⁴ Ennek szellemében egy egyszerű mozdulattal félresöpörhetnénk az alapító trió kijelentéseit, mondva, azok pusztán egy marginalizált csoport frusztrációjának végtermékei, akik siratják a régi szépet, s zsigerből elutasítják az „új időknek új dalait”. Ugyan miféle teológiai jelentősége lehet annak, hogy valaki néhány órával többlet böjtöl, társa halála után újrarahasodásra adja a fejét, vagy élve a megengedő lehetőséggel, egy üldözés alkalmával fogja a sátorfáját és elrejtőzik? Ezek az erkölcsi dilemmák, ha úgy tetszik, halványnak és fakónak tetszenek a korabeli intenzív teológiai munka nagy vásznán, amelyre az apologéták a logosz-krisztológia vagy a Szentháromság titkának alapjait kezdték felfesteni. Csakhogy a szövetség prófétái, ahogyan arra Heschel figyelmeztet bennünket, mindig ilyen „hétköznapi”, a nagy teoretikusok által adiaforának tartott problémákkal voltak elfoglalva: „a próféta fő érdeklődési területe nem a menny titkai, hanem a piaci ügyletek; nem a Túlon lévő spirituális misztériumok, hanem az emberek élete; nem az örökkévalóság dicsőségei, hanem a társadalom szégyenfeltjai”.⁶¹⁵ Ha a montanista próféták erkölcsi imperatívuszait pusztán „erkölcsösöz-beszédnek” bélyegezzük „földhözragadt” tematikája végett, talán Ámószt is megfeddhetjük, mert a gabonakereskedők visszas ügyei ellen emelt szót (Ám 8,4-6), vagy Haggeust, aki a romokban heverő templom árnyékában még a tisztos lakhatási körülményeket is bűnnek nevezte (Hag 1,4). A próféták száját elhagyó imperatívuszok mindig Isten népe életének külső körülményeit célozzák meg, de nem azért, mintha vakok lennének a felszín alatti valóság kitapogatására, hanem mert értik: az élet „külső” részeit érintő krízisek csupán tünetei a szövetségi viszony megingásának. A montanista próféciával összefüggésben is kiderült számunkra, hogy a szigorú erkölcsi követelmények egy nagyobb összefüggésben, eszkatológiai és ekkleziológiai dimenziókban nyerik el igazán értelmüket. Ahogyan a fejezet elején jeleztem, nem az egyes etikai követelményeket kívánom a teológia szempontjai szerint értelmezni, hanem azt az átfogó szemléletet igyekszem vizsgálat tárgyává tenni, amelyből eredtek ezek a partikuláris felszólítások.

⁶¹⁴ BROWN, Peter: *The Making of Late Antiquity, Carl Newell Jackson Lectures*, Cambridge – London, Harvard University Press, 1978, 67–68.

⁶¹⁵ HESCHEL: *The Prophets*, 464.

4.2.1 A montanista prófécia mint radikális következetesség

Vályi Nagy Ervin terminológiáját kölcsönözve, a montanista ethosz természetének a leírására a *radikális következetesség* megjelölést látom a legmegfelelőbbnek. Vályi Nagy szerint a teológiai értelemben vett radikalizmus egy olyan átfogó élet- és világlátást takar, amely „nem a mindennapok felszíni jelenségével van kapcsolatban, hanem az életvitel következetességének döntő akarásával”.⁶¹⁶ A radikális következetesség semmiféle belső dualizmust nem tűr meg magában, hanem a hitbéli meggyőződését az élet minden területén kompromisszummentes módon kívánja érvényre juttatni. A montanista prófécia természetének leírására kétségkívül jól illik ez a fajta jellemrajz. Amint az a korábbi elemzésekből kiderült, a montanisták közösségi önértelmezése egyértelműen egy koherens rendszerré forrasztotta össze a Paraklétosz *disciplina*-t érintő elszórt utasításait úgy, hogy ezt a következetes rendszert egyetemes igénnyel kívánta megvalósítani a korabeli egyház életében. Úgy vélem, a montanisták radikális következetessége két, egy belülről fakadó, és egy kívülről jövő tényező együttes összjátékának köszönhetően lépett ki a nyilvánosság arénájába a második század második felében. Ami a belső tényezőt illeti, saját hitbéli meggyőződésük egy olyan koherenciát formált ki a montanista prófétákban, amely lényegénél fogva nem maradhatott néma. Ahogyan azt már az Ismeretlen is megjegyezte, Montanoszt és követőit „semmiképp sem lehetett hallgatásra bírni” (*ap. HE* 5.16.8). A „hittem, azért szóltam” (vö. Zsolt 116,10) élménye, amely minden prófétai beszéd struktúrájának alapját biztosítja, így rájuk is igaz volt. De miből is fakadt ez a belső bizonyosság, amely aztán elhallgathatatlanak tűnt a kortársak számára? Az előző fejezetben tanúi lehettünk annak, hogy a fennmaradt kevés számú *logia* alapján az alapító trió szilárdan hitt abban, hogy szolgálatukat nem emberi motiváció, hanem isteni felhatalmazás és küldetés legitimálta. A montanista radikalizmus belső tüzét elsősorban ebben a meggyőződésben kell keresnünk, amely a prófétai kijelentéseket nem egyszerűen kreatív egzegetikai találékonyság eredményeinek tekintette, hanem transzcendens igazságok közléseinek.

A kétségbevonhatatlan isteni megbízatás mellett a prófétai üzenetük tartalmi tételeinek alapját jelentő világlátásuk, „teológiájuk” mélyen gyökerezett abban a teológiai hagyományban, amely a nyugat-kis-ázsiai keresztyénség arculatát behatóan formálta az első századtól kezdve. Kijelentésteológiájuk alappillére volt a jánosi közösségekben elterjedt meggyőződés, miszerint a Feltámadott Krisztus a karizmatikus prófétai hangokon keresztül vált jelenvalóvá a

⁶¹⁶ VÁLYI NAGY Ervin: A következetlenség dicsérete. Hitről és radikalizmusról, in Uő. – VÁLYI-NAGY Ágnes: *Minden idők peremén. Válogatott írások*, Budapest, Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, 1993, 143–152, 143.

gyülekezetekben, ezeken a „Paraklétozokon” keresztül fejtette fel előttük az Írások valós értelmét, és általuk vezette a híveket a „teljes igazság” megismerése felé (lásd 2.1.4). Ahogyan egykor a Látó János a Lélek szócsöveként emlékeztette az ázsiai híveket a mennyei Krisztus szavaira, úgy a montanista próféták is természetesnek vélték, hogy küldött mivoltukban tolmácsolhatják mindazt, amit láttak, hallottak, s amelynek elmondására megbízatást kaptak (Jel 1,11). Mindaz, ami elhagyta a szájukat, a mindennapi élet összefüggéseiben a „keskeny út” programját írta elő: az erkölcsös életvitel nem opcionális kérdés volt a hívek számára, hanem a „keresztyén” jelzőre érdemes *modus vivendi* egyetlen lehetséges kritériuma. A montanisták „Jeruzsáleme” nem fogadott be vonakodó és ingadozó híveket, hanem kizárólag olyanokat, akik egyszer és mindenkorra hátat fordítottak a világ kívánságainak, és az életük minden területén kompromisszummentes módon követték Krisztus utasításait. Ahogyan arra már a múlt század közepén Aland felhívta a figyelmünket, a montanisták egyénről, világról, egyházzól, eszkatológiáról szóló üzeneteinek minden egyes aspektusa adósa volt azoknak a helyi tradícióknak, amelyek karakteresen formálták a térség keresztyénségének mentalitását elvi és gyakorlati kérdésekben egyaránt.⁶¹⁷ Ha ezek egyikét is az „eretnekség” címszóval illetnénk, úgy voltaképp a kis-ázsiai ókeresztyén teológiai fejlődés jelentős részének – beleértve a kánonba bekerült írások némelyikét – normatív jelentőségét is kétségbe kellene vonnunk. A mozgalom nem hivatalos apologétája, Tertullianus éleslátóan apellált ezekre a szentírási precedensekre, és a Paraklétoz összes – a tágabb egyházi környezet szemében *novum*-nak ható – előírásáról meggyőzően kimutatta, hogy azokban semmiféle kirívó újdonság nincs, sokkal inkább Krisztus és az apostolok etikai tanításának logikus implikációiként értendők (*Mon. 2.4; Virg. 1.4-5,7*).⁶¹⁸ A montanista radikalizmus partikuláris tételei közül egyet sem tudnánk megnevezni, amely ne lett volna (a szó legtágabb értelmében) biblikus kijelentés, vagy amelyet valamely szentíró ne tartott volna a keresztyénekre (minden keresztyénre) hatályos rendelkezésnek. Mint láthattuk, a montanisták korántsem voltak egyedül a második században azok között a keresztyén csoportok között, akik a radikalizmus prizmáján keresztül olvasták a „régiek” írásait.

A belső elhívásukba vetett rendíthetetlen hit és az a teológiai hagyomány, amelynek kitaposott ösvényére ők maguk is ráléptek, már önmagában elég okot szolgáltatott volna arra, hogy a montanisták maradandó nyomot hagyjanak az ókeresztyén egyház formálódó profilján. Mégis, a montanisták radikális következetessége reakció volt olyan, jól szemrevételelezhető folyamatokkal szemben, amelyek saját meggyőződésük szerint veszélyeztették a keresztyén hit

⁶¹⁷ ALAND: *Der Montanismus und die kleinasiatische Theologie*, 109–116

⁶¹⁸ TABBERNEE: *Fake Prophecy*, 143–145.

és a keresztyén egyház integritását és önazonosságát. A radikális hit bizonyossága az elbizonytalanodásban, vagy egyenesen a bizonytalanságban lép ki a reflektorfényre, s ebben az orientációt kereső helyzetben válik olyan magabiztos kontúrrá, amely nem tűr meg maga mellett semmiféle következetlenséget. A vallásszociológus Rodney Stark ezt húzza alá, amikor megállapítja, hogy a tágabb vallási közösség által újszerűnek és – szinte minden esetben – eretneknek tartott kijelentésekben részesülő egyén mindig a tradicionális vallási szerkezet hiányosságaira reagálva lép fel mondandójával.⁶¹⁹ Történeti rekonstrukciónkban több ponton is érintettük azokat a tényezőket, amelyeket a montanisták, nyomukban pedig Tertullianus, ilyenfajta „hiátusként” értelmeztek a kortárs keresztyén egyház gyakorlatában. Teológiai szempontból mindenképpen figyelmet érdemel azonban az, a keresztyén egyház önmeghatározásában bekövetkező döntő változás, amely a második században már érezhetően előtérbe került, később pedig kizárólagos narratívaként szorított ki minden más megközelítési lehetőséget. A montanista prófécia tartalmi elemeinek mindegyike végsősoron az egyház mibenlétének a kérdéseit boncolgatta, s mint ilyen, a hívek életvitelét érintő dilemmákat nem individuáletikai, hanem ekkleziológiai problémaként definiálta. Az óegyház belső életét érintő változások gyökerét Bultmann elsőrenden abban a paradigmaváltásban vélte felfedezni, amikor is az eredetileg eszkatologikus közösség a parúzia késlekedése nyomán szembesülni kényszerült a történetiségéből adódó kihívásokkal: „kénytelen volt belátni: történelmi jelenséggé vált, a keresztyén hit pedig a világ egyik új vallásává lett”.⁶²⁰ Ez a realizációs folyamat teremtette meg annak szükségét, hogy az eszkatologikus közösségre – vallásszociológiai értelemben vett: „szektára” – jellemző irracionális, és a történeti folytatólagosság garanciáját fenyegető destabilizáló tényezőket folyamatosan átértékelje, vagy egy az egyben meg is szabaduljon tőlük. A forradalmi identitását alkotó elemek szelektív átértékelésével így lehetőség nyílt arra, hogy az egyház meglelje a helyét abban a tágas térben, amelyet történelemnek nevezünk. A strukturális stabilitás iránti ragaszkodás, amely a második század folyamán egyre kézzelfoghatóbban mutatható ki a keresztyén közösségekben, alapvetően a viszonylagos biztonság garanciáját ígérte az egyháznak. Antiókhiai Ignác felszólítása „A püspök nélkül semmi olyat ne tegyetek, ami az egyházzal kapcsolatos!” (*Szmirn.* 8.1), az elkövetkező évtizedekben meglepően kedvező fogadtatásra lelt. Az intézményesülés centruma, a helyi gyülekezet élén álló egyszemélyi püspöki vezetés (a monoepiszkopátus) egyesített frontot jelentett a külső és belső veszélyek ellen. A körülmények szülte szükséghelyzet természetesen indokoltá, sőt, igazolhatóvá is tette az intézményes hierarchia

⁶¹⁹ STARK, Rodney: *A Theory of Revelations*, *JSSR* 38 (1999/2) 287–308, 295–296.

⁶²⁰ BULTMANN, Rudolf: *Történelem és eszkatológia*, ford. BÁNKI Dezső, Budapest, Atlantisz, 1994, 51

kiépülését és megszilárdulását, a protestáns teológus mégsem tud szótlanul elmenni azok mellett a teológiai érvek mellett, amelyeket ennek a folyamatnak a legitimitációjára használtak a korai egyház írói. Az IKelemen szerzője már csírájában lefektette a helyi gyülekezet vezetésének történő feltétlen engedelmesség parancsát az isteni üdvrend logikájával: az előjáróknak adott tisztelet így egyenlővé vált a Krisztusnak kijáró engedelmisséggel (*1Kel* 21.6). Ignác ezt az elgondolást vitte tovább, amikor a monoepiszkopátus kizárólagosságát olyan exkluzív kijelentésekkel kívánta alátámasztani, amelyek távol állnak az Újszövetség szellemiségétől. A püspök Isten földi reprezentánsa, vallja az antiókhiai, így „nyilvánvaló, hogy a püspököt úgy kell tekintenünk, mint magát az Urat” (*Ef.* 6.1). A „püspök Isten helyettese” (*Magn.* 6.1), tehát „az Atyaisten erejének megfelelően meg kell adni neki minden tiszteletet” (3.1). Nélküle nem tartható összegyülekezés, nélküle nem beszélhetünk egyházzal (*Trall.* 3.1; *Szmirn.* 8.1-2), sőt, csak azok tekinthetők Krisztushoz tartozóknak, akik a püspökkel tartanak (*Phld.* 3.2), míg aki nélküle „tesz bármit is, az a Sátánnak szolgál” (*Szmirn.* 9.1). Mondani sem kell, hogy a második század derekára megszilárduló felfogás, amely a püspöki vezetésben vélte felfedezni az egyház orthodoxiájának és orthopraxisának védelmét, hosszú távon megfelelő stratégiának bizonyult az üldözések és a diverzifikálódó keresztyén tanítás által támasztott kihívásokkal szembeni megküzdés közepette. Csakhogy, Vályi Nagy Ervinnel együtt feltehetjük a kérdést, hogy a szervezet előtérbe kerülésének történelmi szükségszerűsége, „ami az itt és mostban Isten engedelmes útkereséseként értékelhető”, valójában nem jelentett-e az újszövetségi ekkleziológia dogmatikai igazságának a feladását:

„más a történelmi szükségszerűség és megint más az egyszer s mindenkorra érvényes igazság. Más az Isten vándorló népének egy-egy táborhelye és sátrának stílusa, s más a mennyei Jeruzsálem. Más egy most szükségessé váló és a hit kockázatában s a bűnbocsátó Istenbe vetett reménységben vállalt gyakorlati lépés, s más az idői választásnak örök és kizárólagos igazsággá való magasztosítása”.⁶²¹

Az egyház, amely kezdetekben vándorként és az Isten Országa előretolt helyőrségeként tekintett magára, ahol Isten Lelke fúj ahová akar (*Jn* 3,8), a második század folyamán kezdte feladni ezt az öndefinícióját. Az újszövetségi ekkleziológia polifóniájában helyet kaptak a tisztségek és az elhívott szolgák által betöltött hivatalok, amint arra Käsemann is felhívta a figyelmet,⁶²² de ebben az ekkleziológiai sokszínűségben még az „ékes és jó rend” mellett kiálló apostol sem merte a közösségi összejövetelt olykor kvázi-kaotikus állapotokba sodró prófétai aktivitás legitimitását megkérdőjelezni (*vö.* *1Kor* 14,40; 14,1). A Szentlélek szabad aktivitása a

⁶²¹ VÁLYI NAGY Ervin: Ekkleziológiai kérdések a mai teológiában, *TSz* 13 (1970/5-6), 142–148, 144.

⁶²² KÄSEMANN, Ernst: Einheit und Vielfalt in der neutestamentlichen Lehre von der Kirche, in *UÖ.: Exegetische Versuche und Besinnungen*, Band 2, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1965², 262–267, 262.

reformátori felfogásban egyedül a kijelentett Igéhez kötődik, s így semmiféle hivatal, tisztség, vagy emberi személy nem tarthat igényt a kisajátítására, mintha a „kiválasztott edény” egyedüli birtokosa lehetne. Ha így tesz, akkor fatális módon megmásítja az egyház lényegi mivoltáról szóló felfogást. Brunner egyenesen „hamis egyháziasságnak” (*falsche Kirchlichkeit*) nevezte ezt, a sebtiben felvázolt transzformatív folyamatot:

„A hamis egyháziasság felé vivő tendencia az első században jelentkezett, s az évszázadok folyamán bontakozott ki. Fokozatosan eltűnt az az egyszerű és egyedi koncepció, amely az Egyházat a hívők közösségének látta, amelynek egyes egyedül Krisztus lehet a Feje, és amelynek isteni tekintélyét nem az egyes hívővel szembenálló numinózus erő alapozta meg, hanem kizárólag az Isten Igéje és Lelke, amely az egész közösséget átjárta. Helyét az Egyház mint intézmény koncepciója vette át, amely Isten és a hívők közé állva magának tulajdonítja az isteni tekintélyt és az üdvösség garantálásának hatalmát.”⁶²³

A montanizmusra mint radikális következetességre gondolhatunk úgy, mint amely ezzel a „hamis egyháziassággal” kívánt szembehelyezkedni. Mint arra fentebb már utaltam, a montanista próféták nem vádolhatók azzal, hogy valamiféle anarchista meggyőződés birtokában teljességgel visszautasították bármiféle intézményesülés legitimitását. Amennyiben hihetünk a korai beszámolóknak, a mozgalom kezdetén maga Montanosz gondoskodott arról, hogy a prófétai mozgalom tisztviselők által valamiféle stabilitásra tegyen szert. Tertullianus pedig, minden hevessége ellenére sem kérdőjelezte meg az egyházi hierarchia pozícióját. Az azonban kétségkívül problémát jelentett Montanosz radikális szellemének, hogy fejet hajtson az egyház önmeghatározását érintő kérdésekben a korabeli püspökök szava előtt pusztán azért, mert annak igazságát a hivatal tekintélye garantálta. Legélesebben Tertullianus helyezkedett szembe ezzel a mechanikus felfogással, amikor az egyház valóságát elsősorban pneumatikus természetűnek állítja be: „maga az Egyház is – legfőképpen és legelsősorban – azonos a Lélekkel, akiben [jelen van] az Egy Istenség hármassága: az Atya, a Fiú és a Szentlélek. [A Lélek] egyesíti az Egyházat, amit az Úr háromra helyezett rá” (*Pud.* 21.16). Ennek fényében Moigt megállapítása mindenképp helytállónak bizonyul, aki szerint Tertullianus – és hozzátehetjük: a montanisták – elképzelésében „az Egyház nem egy jogi testület, amit a püspökök száma szerint alapítottak, hanem mindenekeelőtt egy lelki valóság, lelki közösség, közösség az egy hit révén az egy Lélek által”.⁶²⁴ Maximilla *logion*jában is épp ez a szilárd bizonyosság köszön vissza ránk, amikor állítja, hogy az őt elűzni szándékozó püspökök véleményével szemben szolgálata „szó, szellem és erő”, azaz nem pusztán formai *officium*,

⁶²³ BRUNNER, Emil: *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik*, Zürich, Zwingli-Verlag, 1939³, 547.

⁶²⁴ MOINGT, Joseph: *Théologie trinitaire de Tertullien*, Vol. 1., Paris, Presses Universitaires, 1964, 65, idézi GRÜLL: Tertullianus: Az erkölcsi tisztaságról (De pudicitia), SB/BT 3 (2021/1), 113–175, 166, 146. lj.

hanem pneumatikus felhatalmazással bír (*ap. Ismeretlen, ap. HE 5.16.17*). A montanista radikalizmus feltűnése voltaképpen indirekt tiltakozás volt az egyház pneumatikus-karizmatikus lényegének fokozatos háttérbe szorulása ellen, amelynek folytán a tisztség, a hivatal és az intézmény elkezdte kisajátítani a Lélek működését, azt exkluzív módon a püspök privilégiumának tartva. A montanisták nem kisebbségi komplexusuk vagy negligált pozíciójuk szülte fantomokkal hadakoztak, hanem általuk aggasztónak tartott folyamatok ellen tiltakoztak. A πνευματικός-önmegjelölés, amely a mozgalom egész történetét végigkíséri, nem csupán az isteni misztériumok meghallását jelentette számukra, hanem olyan minőséget, amelyet az egyház soha nem negligálhat. Amikor Epiphanosz forrása megállapította, hogy a karizmák elfogadása miatt váltak szét az utak az „orthodox” és a montanista hívek között, rögtön sietett hozzátenni, hogy „Isten szent egyháza is részesül a kegyelmi ajándékokban”, azonban azokról az ajándékokról beszél, amelyek „már kipróbáltak Isten szent gyülekezetében a Szentlélek által” (*ap. Pan. 48.1.5*). A kipróbált karizmák birtokosai, a szerző szerint, a „józan elmével és racionális értelemmel” bíró régiek voltak (*ap. Pan. 48.3.1*), akiknek szavait lejegyezték, s amelyek aktualizálását egyedül a kortárs egyháziak voltak hívatottak elvégezni. A montanista entuziazmus ezzel a redukcióval nem tudott megbékélni, hanem egy olyan egyházat vizionált, amelyben a jóeli ígélet beteljesülését nem egy ősi relikviaként kezelték a hívek, hanem annak dinamikus megvalósulására továbbra is nyitottak voltak. Brunner éppen ebben a törekvésben jelöli meg a montanizmus feltűnésének okát, aláhúzva, hogy egy túlzottan „olcsó szakramentális keresztyénség” helyett a montanista próféták az újszövetségi *ekklészia* eredeti szellemét testesítették meg, „amely a Léleknek az egyházi renddel szembeni védelmére törekedett”.⁶²⁵ Ugyanebbe az irányba mutat Szűcs ítélete is, aki szerint a montanista entuziazmus „a kihűlő, az érzelmekben megszegényedett és a tapasztalattól (empirikus valóságtól) elszakadt vallást újra szeretné tűzzel megtölteni”.⁶²⁶ A montanista prófécia eksztatikus jellemét nem kizárólag a prófétai beszédmódban határozhatjuk tehát meg, de összességében üzenete céljának leírására is: prófétáink az ἔκστασις, a statikus állapotból és helyzetből, a στάσις-ből való kimozdulás vagy kimozdítás szándékával léptek fel a kortárs egyházban. Csakhogy a kortárs egyház nem kért ebből a jobbító szándékból. Feltűnő, hogy a montanistákat első ízben elítélő helyi zsinat az Ismeretlen tudósítása szerint még említés szintjén sem kapcsolt az egyházvezetők döntéséhez pneumatikus felhatalmazást: „Az asiai

⁶²⁵ BRUNNER, Emil: *Dogmatik, Band 3, Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung*, Zürich – Stuttgart, Zwingli-Verlag, 1960, 93.

⁶²⁶ SZŰCS Ferenc: A prófétai szolgálat ma, *TSz* 33 (1990/5), 296–302, 297.

hívók ugyanis többször és Asia számos helyén is összegyűltek ebből a célból, megvizsgálták az iménti beszédek, és kimutatták, hogy nem szentek; s miután elítélték az eretnokséget, követőit így kutasztották az egyházból, és a közösségből kizárták” (ap. HE 5.16.10). Milyen messze sodródott ez a fajta szinodalitás az első jeruzsálemi zsinat szellemiségétől, ahol az egyház életét és teológiáját érintő fontos döntések meghozatalában a Lélekre hallgató és figyelő szándék volt az emberi döntések egyedüli posztulátuma: „Mert tetszék a Szentléleknek és nekünk...” (ApCsel 15,28, Károli). A montanista radikalizmus következetesen ragaszkodott ehhez a pneumatikus ekkleziológiához, ahol a prófétai hangra nem legyintenek fölényesen, azt valami anakronisztikus jelenségnek tartva, hanem a Lélek tetszésének közvetlen sugallmát fedeznek fel benne. A biztonságos kereteket kereső második századi egyháznak vészharangot kongatott Montanosz, Maximilla és Priszkillá, figyelmeztetve a kortárs híveket – püspökeikkel együtt! – , hogy az egyházban a Lélek aktivitása nem korlátozható korszakokra, nem sajátíthatja ki hivatal, és nem utasítható vissza üzenete pusztán azért, mert követelése megbotlyogtató az álló vizet.

Az intézményesülés csak egyike volt azoknak a tényezőknek, amely ellen a montanista prófécia felemelte szavát. A mozgalom radikális következetességének etikai dimenziója nem kívánta elismerni, hogy a történeti létezés folytatólágosságában az egyháznak bármiféle engedményt is kellene tennie arra vonatkozóan, *hogyan* éli életét ebben a jelenlegi *aión*ban. Amit Bultmann „a keresztény létezés paradoxonának” tartott, jelesül, hogy az eszkatológiai közösség a „nem e világi lét” és a „történelmi lét” szorításában találja magát,⁶²⁷ a második századi montanisták számára teljességgel érthetetlen koncepciónak bizonyult volna. Nem mintha ők maguk nem tapasztalták volna meg a temporalitásból fakadó emberi egzisztencia körülményeit, a római politikai hatalom ostorának csapásait vagy a sajátos társadalmi létből következő nehézségeket, esetleg a test és a bűn realitását, azonban a teológia, jobban mondva az eszkatológia síkján ezek a tényezők mind alárendeltettek annak a specifikusan jánosi elgondolásnak, hogy a megváltás következtében a hívek már most egy új valóság részesei. Ebben a valóságban pedig a hívek „nem a világból valók” (Jn 15,19), hanem egészen Krisztusba vannak oltva (Jn 15,1-8). A világ már megítéltetett (Jn 16,11), így elképzelhetetlen az, hogy bárki is szeresse mindazt, ami a világban van – aki így tesz, abban „nincs meg az Atya szeretete” (1Jn 2,15). Természetesen a végső beteljesülés, az eszkaton még várat magára – ezt a Látó János emelte ki legerőteljesebben követői számára – de mindaz, ami a mennyei Jeruzsálemben vár a világ és a vadállat felett győzelmet arató hívekre, eszményiségében *már most* az övék. A keresztyén egzisztencia a

⁶²⁷ BULTMANN: *Történelem és eszkatológia*, 167.

jánosi felfogásban nem „statikus állapot, hanem a történelmi élet dinamikus mozgása a kijelentő és a felszólító mód dialektikájában. A hívőnek még azzá kell válnia, ami már most, és már most az, amivé még válnia kell”.⁶²⁸ Ebben a dinamikus mozgásban, az „eszkatológiai én” fokozatos realizálódásában természetesnek bizonyult, hogy az erkölcsi magatartás jelölje ki a cél felé vezető út helyes irányát. Aki Krisztusba, a szőlőtőbe oltva éli az életét, az gyümölcsöt hoz, míg akik kiszakítják magukat ebből a közösségből, azok nem lehetnek részesei az életnek (Jn 15,5-6). A parancsolatokban (Jn 14,15.21; 15,10; 1Jn 2,3), a tisztaságban (1Jn 3,3) és az állhatatosságban (Jel 13,10; 14,12; 2,2.19; 3,10) történő megmaradásra felszólítás visszatérő elemei már jelzik számunkra, hogy a jánosi közösség elsősorban etikai szempontok mentén kezdte el értelmezni saját magát, helyét a világban, és az elérendő eszményt. Meeks szavaival élve, ez az „introvertáltak ethosza” volt, amely „a csoporthoz tartozó tagokat összekötő szenvedélyes, szektás és gyakorlatias szeretetet kizárólag egymás iránt és Isten iránt gyakorolta”, míg a kívülállók – tágabb értelemben: a világ – felé közömbösnek, gyanakvónak, vagy egyenesen ellenségesnek bizonyult.⁶²⁹ Ha a világ nem fogadta be Jézust (Jn 1,5), sőt, gyűlölte őt (Jn 15,18), akkor elképzelhetetlen, hogy a követői bármilyen úton-módon is konformitásra és kompromisszumra törekedjenek vele. Nem pusztán a világ általi kitesztettség tapasztalata teszi ezt lehetetlenné, de a Látó János élénk képeivel lefestett kozmikus vég gondolata is a fennálló *aión* egész érték- és normarendszerét viszonylagossá teszi.⁶³⁰ Ha a világ nem fogadta be azt, akiben a hívek megváltásukat tapasztalhatják, sőt, ez az egész konstrukció bármelyik pillanatban elpusztulhat, akkor a közösség fejében a világhoz való idomulásnak a gondolata abszurd feltevésnek tűnhet.

A montanista radikalizmus ugyanebben a következetes magatartásban tagadta, hogy az egyház („Jeruzsálem”) bármilyen módon is kiegyezhet azzal a közeggel, amely végső soron gyűlölte Krisztusát, gyűlöli követőit, és amelyet egy ponton – feltehetőleg a közeli jövőben – az Isten haragja utolér. Vályi Nagy Ervin a második századi gnoszticizmusban és a harmadik századtól kezdődő anahoréták feltűnésében látja jellemző módon kibontakozni az óegyház horizontján ezt a világellenes teológiai megközelítést, de a két irányzat „szellemi tőkéje” voltaképpen megegyezik a montanisták ethoszával. Ha a Krisztusban kapott megváltással és az általa meghirdetett Isten Országának beköszöntével valami teljességgel új létforma vette kezdetét a hívek számára, akkor a radikális következetesség szerint: „az, ami van, nem lehet igaz. A fennállót, a

⁶²⁸ Uo., 60.

⁶²⁹ MEEKS, Wayne E.: *The Origins of Christian Morality. The First Two Centuries*, New Haven – London, Yale University Press, 1993, 61.

⁶³⁰ Uo., 180.

még-épp-hogy-meglévőt az Új nevében utasítja vissza ... Az Új a Régi végét követeli; itt, a régin belül nem jöhet létre új”.⁶³¹ Ezt, a gnosztikus elgondolásban teológiailag igazolt tételt a későbbiekben a gyakorlatba azok a keresztyének ültették át, akik az „Új nevében” nem pusztán elviekben, de egész életvitelükkel utasították vissza a társadalommal való megbékélés lehetőségét. A kivonulók hite „elzárkózik az adott világtól, amelyben Istent semmibe veszik és visszaélnék a Nevével”.⁶³² Ez az önkéntes kivonulás pedig nem csupán az ellenséges világgal, de a világgal lepaktáló egyházzal is végleges szakítást jelentett. A radikális következetesség az eszményi tökéletesség konkrét megvalósítására törekszik, s minden olyan törekvést árulásnak tart, amely a realitásra, történelmi szükségszerűsége, emberi gyengeségre vagy stratégiai megfontolásra apellálva megbékél a kevesebbrel. Nem tart igényt arra, hogy a forradalmi ethosz elemeivel átformálja a valóságot, hiszen eleve tagadja azt, hogy a megítéltetett valóság lenne a valóság. Azok, akik már most a mennyei városban élnek, nem törődnek a *civitas terrena* ügyleteivel és problémáival, nem címeznek apológiákat vezetőihez reménykedve a kiegyezés lehetőségében, nem kívánják saját filozófiájuk alapján meggyőzni a földi világ polgárait „Jeruzsálem” észszerűségéről, s legfőképpen, tiltakoznak az ellen, hogy az exkluzív mennyei rend a történelem keretei között valósuljon meg széles tömegek számára. Vályi Nagy szerint a radikális következetesség logikája mindig kikezdhetetlennek tűnik, nem pusztán azért, mert Jézus szavaiból a kivonulás opciója is könnyen igazolható, hanem mert az általa képviselt életfelfogás olyan koherenciát testesít meg, amely ellen nehéz ellenvetéseket megfogalmazni: a radikálisok mindig komolyan veszik a „vagy-vagy” feszítő helyzetét, s végsősoron Illyés katarjaival együtt vallják: „Megértettük, hogy nincsen alku, hogy *vagy-vagy* és az Úr pártjára álltunk...”.⁶³³

Természetesen ennek a következetességnek a víziója akkor válik igazán markánsná, ha látjuk, mely másik opció ellenében lép fel ilyen határozottsággal. A második századi egyház életében a stabilitás iránti igény nem pusztán a szervezetiség megszilárdulását hozta magával, de paradigmaváltást eredményezett abban is, ahogyan saját létét és küldetését elképzelte a tágabb társadalmi közegben. Ez a változás csak lassan vert gyökeret, és számtalan akadályba ütközött, de az idő múltával mint egyetlen és kizárólagos alternatívaként aratott győzelmet. Ha a radikális következetesség forradalmi teológiájában és etikájában világellenes attitűdöt testesített meg, akkor ezzel szemben az affirmatív gondolkodás elutasította a radikalizmus követeléseit, az

⁶³¹ VÁLYI NAGY Ervin: A forradalom teológiája és a világ teológiája, in Uő. – VÁLYI-NAGY (szerk.): *Minden idők peremén*, 133–142, 137.

⁶³² VÁLYI NAGY: A következetlenség dicsérete, 146.

⁶³³ Uo., 145.

eszményről és ideálról lemondva, igazi reálpolitikai erőként az értékek forradalma helyett azok konzerválását tűzte ki céljául. Ennek a „világteológiának” nem okozott gondot felfedezni az egyezéseket, a közös kapcsolódási pontokat a „világgal” és mindazzal, amelyet az megtestesített. Jóllehet nem tagadta annak bűnösségét, de hitt abban, hogy az Isten Országa nem kibékíthetetlen ellentétként van jelen az elveszett világgal szemben, hanem olyan konstans kritikaként jelenik meg benne, amelynek követeléseit előtt végül minden térd meghajol majd. Nem mehetünk el könnyen amellett a tény mellett, hogy azok az apologéták és egyházkormányzók, akik elvekben és a gyakorlatban ennek az afirmációnak az alapjait lerakták a második században, maguk is a társadalom felső, művelt köreiből kerültek ki, akik számára a keresztyén hitre térés nem jelentette a régi utak – akár filozófiai meggyőződésük, akár anyagi egzisztenciájuk – radikális feladását, sokkal inkább ezek megszentelését. Az urbánus értelmiség teológiáművelése ennek fényében dolgozta ki immár az egész egyház – legalábbis saját közösségük – számára azt a kompatibilitást, amelynek köszönhetően a régi tömlő befogadhatja az új bort. Csakhogy ez a vállalkozás, amely „kikerülhetetlenül a világi hatalmak és a meglévő pillérek igenlését jelentette”, kizárólag úgy tudta megvalósítani programját, hogy egyszermind lemondott bármiféle exkluzív, kritikai pozíciójáról: a *legyen* feloldódott a „sorsként elfogadott *így kell lenni*-ben”.⁶³⁴ Ebben a sorsszerű beletörődésben pedig szükségszerűleg elmosódik a határ egyház és világ, keresztyénség és pogányság között, ahogyan arra már Nietzsche húsbavágó ítélete is rávilágított:

„a 'keresztyén' típus fokozatosan megint mindent a magáénak vall, amit eredetileg tagadott, (aminek tagadása lényege volt –). A keresztyén polgár lesz, aztán katona, jogász, munkás, kereskedő, tudós, teológus, pap, filozófus, földbirtokos, hazafi, művész, politikus, 'fejedelem' ... minden tevékenységet újfent gyakorol, amelyet valaha kárhoztatott (az önvédelem, a törvénykezés, a büntetés, az eskü, a különbségtétel nép és nép között, a becsmélés, a harag...). A keresztyén ember élete végül is pontosan az az élet, amelyről Jézus azt hirdette, hogy meg kell szabadulni tőle.”⁶³⁵

A montanizmus mint radikális következetesség mintha ugyanezzel a kritikával fordult volna a kortárs egyház felé. Univerzális igényű ethosza nem egyszerűen moralizmus volt, hanem valami sokkal akutabb törésre irányította a figyelmet, amely magában hordozta annak veszélyét, hogy a keresztyén létezés megkülönböztető jellege végleg elmosódik. A jánosi teológia sajátos jellegéből adódott, hogy a montanisták nem törekedtek az elfogadásra, tudták, hogy a Krisztus követésére mondott igen egyúttal a világra mondott nemet is jelent. Azt ugyan

⁶³⁴ VÁLYI NAGY: A forradalom teológiája, 139.

⁶³⁵ NIETZSCHE, Friedrich: *A hatalom akarása, Minden érték átértékelésének kísérlete*, ford. ROMHÁNYI TÖRÖK Gábor, Budapest, Cataphilus Kiadó, 2002, 213.

elismerték, hogy a végső beteljesedésig (συντέλεια) fennmaradó időben ki vannak téve a történeti létezésnek, de a János által közreadott krisztusi könyörgés szerint Isten minden gonosztól megőrzi őket, sőt, szentségre és igazságra vezeti el a közösséget (vö. Jn 17,13-19). Törekedtek a tökéletességre, a Paraklétosz által rájuk hagyott parancsolatok kompromisszum nélküli követésére, nem kerestek „interpretációs kibúvókat, hogy azokat megszelidítsék”,⁶³⁶ hanem vállalták az iga viselésének terhét. Ez a következetesség pedig szembement azzal az árral, amelynek torkolatánál végül a keresztyénséget keblére ölelte a *saeculum*, hogy „a történelmileg fennálló világ prókátorává” válva szentesítse a sorsként elfogadott „így kell lenni”-t.⁶³⁷ Uhlhorn jól látta, hogy a montanizmus forradalmi ethosza és az egyház életét érintő igénybejelentései összebékíthetetlenek voltak a terrénumba éppen gyökeret eresztő egyház és teológia érdekeivel, s így elkerülhetetlen volt elhallgattatása, kirekesztése és „nem-keresztyénné” minősítése:

„Ha ennek a szektának sikerült volna felülkerekednie az egyházban, az egyház soha nem vált volna számottevő tényezővé a világtörténelemben. Egy zárt társasággá zsugorodott volna, mozdulatlanságra ítélve, és nem lett volna semmiféle befolyása az emberek életére. Ha elbarikádozta volna magát a világtól, képtelen lett volna meghódítani azt. A montanisták csak azt a *disciplinát* ismerték, amely kirekeszt – a nevelést, amely megnyer és befogad, nem. És így az egyház soha nem tudta volna lerakni az állam felépítményének az alapjait, hiszen montanista szemszögből egy keresztyén államnak az ideája elképzelhetetlen.”⁶³⁸

Korántsem véletlen, hogy ez a protestálás nem a kimért erkölcsfilozófiai diatribé, hanem a prófécia hangján szólalt meg a második század derekán. A próféta ugyanis nem ismeri a kijelentőmódú beszédformát, szavai mindig korholók, felszólítók, végsősoron negatívumok. A prófétákból hiányzik a hajlam a kompromisszumra, az emberi tévutakat szentesítő megértésre, már-már csökönyösen „mondják a magukét”, amit ők maguk a *pátosz* Istenétől kaptak (Heschel), aki népe életének minden területét féltékeny szeretettel ügyeli. Buber a próféta fellépését elképzelhetetlennek tartja azoknak a „szakadékhelyzeteknek” az előállása nélkül, amelyekben mindenkor egymásnak feszül az isteni maximum az emberi realitással, az Isten kivételesség-igénye azokkal az emberi próbálkozásokkal, amelyekben Isten népe a vallás vagy a kultusz adta eszközök felhasználásával a totális engedelmség követelményét szeretné saját elképzeléseihez szelidíteni.⁶³⁹ A próféta foglya az Isten igéjének, s éppen ezért minden emberi szituációt kérlelhetetlenül annak abszolút mércéje szerint tesz mérlegre. A hamis prófétákkal

⁶³⁶ VÁLYI NAGY Ervin: A szeretetesség újabb protestáns megítélése, *Confessio* 15 (1991/2), 28–31, 30.

⁶³⁷ VÁLYI NAGY: A forradalom teológiája, 137.

⁶³⁸ UHLHORN, Gerhard: *Der Kampf des Christentums mit dem Heidentum; Bilder aus der Vergangenheit als Spiegelbilder für die Gegenwart*, Stuttgart, Gundert, 1899, 291.

⁶³⁹ BUBER: *A próféták hite*, 123.

szemben, akik mindig sikert jövendölve validálják a fennálló rendet, az emberek vágyait és a hatalom törekvéseit, Jahve igaz küldöttjei megkérdőjelezik a jelent, leleplezik a bizonyosság mögötti szándékot, nyugtalanító kérdésekkel gáncsolják el a konformitás szólamait. A radikálisan következetes prófécia nem tud más lenni, mint annak idején Jimlá fia, Mikájáhú beszéde – gyűlöletre érdemes tüske a jóváhagyást szomjazók szemében (1Kir 22,1-28). Ha hihetünk Theissennek, akkor az őskeresztyén egyház hajnalán a vándorkarizmatikusok ugyanezt a prófétai radikalizmust testesítették meg saját szolgálatukban, kérlelhetetlenül hangsúlyozva a Krisztus-esemény erkölcsi következményeit a hívő ember életére nézve. Theissen szerint az ókeresztyén prófécia maga is etikai radikalizmusként definiálható, s az első két évszázadban „mindig ott kapott lángra, ahol ... az egyházon belül kopásjelenségek tették szükségessé a megtérésre hívást”.⁶⁴⁰ Értelmezésében a montanista prófécia ennek az „eredeti tűznek” a lángra lobbanása volt a második században, a világból való kivonulásra biztató kiáltás, amely az alkalmazkodás sokféle kísértésével szemben egy „ellenkulturális pátoszt” testesített meg, és a keresztyén identitás különbözőségét „sajátos életformával” kívánta kinyilvánítani.⁶⁴¹

Szem előtt tartva a prófécia ekkleziológiai beágyazottságát a kijelentés progresszív kibontakozásával összefüggésben (lásd 2.2.4), kérdés marad, hogy igazolható-e teológiailag a montanisták radikális következetességének igénye az egyház életében. Fisichella szerint az ószövetségi prófétai fellépéssel ellentétben, az újszövetségi próféták a Krisztusban kinyilvánított isteni szeretet követeként egyedül a bátorítás és az egyház épülésének szolgálatára jogosultak. Ezzel összefüggésben ítéli el a montanisták pseudo-prófeciáját: „Az a prófécia, amely az ítélet köntösébe burkolódzva félelmet és aggodalmat támaszt, nem igaz prófécia, sokkal inkább annak a montanista szigornak a terméke, amelyet elítélése ellenére sem lehet a keresztyén lélekből teljesen kiirtani”.⁶⁴² Ennek értelmében a montanisták imperatívuszai pusztán hangnemük miatt is helyteleníthetők. Tény, hogy Pál a gyülekezet építését, bátorítását és vigasztalását tette meg az újszövetségi prófécia fő kritériumának (1Kor 14,3-5.12.26), de ennek a funkciónak a betöltését még ő maga sem gondolta összeférhetetlennek azzal, hogy a próféta határozott intéseket fogalmazzon meg. Ennek kiváló illusztrációját épp saját példája adja, amikor a prófétai módon – „nem embertől ..., hanem Jézus Krisztus kinyilatkoztatásából” (δι’ ἀποκαλύψεως [Gal 1,10-11]) – kapott evangéliumától eltért galata híveket az Isten

⁶⁴⁰ THEISSEN: *Az első keresztyének vallása*, 317.

⁶⁴¹ Uo., 324.

⁶⁴² FISICHELLA: *Prophecy*, 797.

igazságát teljes mellszélességgel védő prófétaként inti meg.⁶⁴³ Hvidt-tel egyetértek abban, hogy az egyház életében a prófécia buzdító-vigasztaló-építő célirányossága nem jelenti azt, hogy a próféta ne ítélné el konkrét és határozott módon a krízis szülte hiátusokat.⁶⁴⁴ A prófécia mindig kritikus, és sohasem affirmatív, hiszen éppen attól az illúziótól akarja megkímélni az egyházat, hogy már célba ért, megpihenhet és semmi módon nem kell előrehaladnia ismeretében vagy életének tökéletesedésében. A múlt századi katolikus teológusok, köztük kiemelkedően Rahner és Congar egyaránt elismerik a prófécia radikalizmusának létjogosultságát az egyházban, amely mindig görbe tükröt tart a hivatalos intézmény felé. Rahner a konkrét helyzet szülte konkrét imperatívuszokról beszél a prófeciával összefüggésben, amely természete szerint sohasem a kényelem védelmezőjeként lép színre, hanem a Krisztus keresztyének vállalására szólítja fel a keresztyéneket.⁶⁴⁵ A próféták mindig olyan speciális instrukciókat fogalmaznak meg az egyházban, amelyek az újdonság erejével hatnak. Nem mintha ezek a partikuláris tételek ne lennének levezethetők a keresztyén hit általános foglalatából, sokkal inkább a kontextusba ragadt egyház tétlensége gátolja ezeknek az elérhető igazságoknak a felismerését. Éppen forradalmisága miatt lesz a prófécia sokkoló erejű jelenség, „az a megdöbbenően abszurd, amely képes feje tetejére állítani a világot”,⁶⁴⁶ de ez a fanatikusnak ható feltűnés sohasem önmagáért való, könnyelmű lelkesedés, amely érzéketlen a múlt hagyományaival szemben, és a változást pusztán önmagáért a változásért szorgalmazza, hanem mindig a Lélek diktálta következő lépés elérésének vágya teszi türelmetlenné.⁶⁴⁷ Congar hasonlóan látja, amikor a próféták proklamációjának eszkatológiai aspektusára hívja fel a figyelmet: „Ellenzik, hogy egy már megvalósult időbeli kifejezést tökéletesnek vagy véglegesnek kiáltssanak ki, ha az Isten terve szempontjából csupán egy átmeneti stádium”.⁶⁴⁸ Mivel látják a láthatatlant, s a jelent a vég felől értelmezik, így minden láthatót és jelenlegit a beteljesedés felől értékelnek. Éppen ez a bizonyosság adja üzenetük éles tónusát: „A próféták nem egyeznek ki. Számukra az egyetlen formula Kierkegaard *vagy-vagy*-ja. A magányos és megszállott próféta azt kockáztatja, hogy üzenetének kizárólagos, egyoldalú irányt ad; azt kockáztatja, hogy felborítja az intézményes rendet anélkül, hogy látná – ezekre a dolgokra szükség van a stabilitás vagy a társadalmi egyensúly érdekében. Egy bizonyos csoport, vagy a

⁶⁴³ GRINDHEIM, Sigurd: *Apostate Turned Prophet: Paul's Prophetic Self-Understanding and Prophetic Hermeneutic with Special Reference to Galatians 3.10–12*, *NTS* 53 (2007/4), 545–565.

⁶⁴⁴ HVIDT: *Christian Prophecy*, 172.

⁶⁴⁵ RAHNER: *Visions and Prophecies*, 27, 105.

⁶⁴⁶ SZŰCS: *A prófétai szolgálat ma*, 297.

⁶⁴⁷ RAHNER: *The Dynamic Element in the Church*, 83.

⁶⁴⁸ CONGAR: *True and False Reform in the Church*, 137.

fennálló rend elleni küzdelmében – a helyzettől függően – a próféta lázadást is szíthat.”⁶⁴⁹ A prófécia nem tud szelíd és nyájas, száraz és kimért, meggyőző beszéd lenni, amely a „minden rendben lesz” olcsó szólamaival konzerválja a fennálló körülményeket. Csak a hamis próféták képesek azt hirdetni „nagy gonoszan, / Hogy már megállhatunk, mert itten / Az ígéretnek földé van” (Petőfi), de Isten prófétái – régen és ma – nem képesek a meglepedés hangján tekinteni saját kontextusukra, hiszen a $\sigma\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$ számukra egyet jelent a bukással. A prófécia radikalizmusa eksztatikus őrjöngés, lángra lobbantja a konvencionális rendszert és rendet, amely a bizonyosság és az alkalmazkodás, a „tényezővé válás” elérésének érdekében megfeledkezik arról, hogy egyedül Istenhez ragaszkodhat. Amennyiben a próféta beéri kevesebbel, ha nincs „őrült láza, / Mely felőrjög, tombol az Égre” (Ady), akkor legfeljebb saját kútfőből kierőlködött okoskodásaival és makogásával fogja kifizetni kortársait.

A montanista próféciát éppen következetes radikalizmusa miatt ítélte el saját korának egyháza. Ha a Paraklétosz ihlette nézeteiket nem őrült lázzal, hanem a rációt meggyőző érvelésekkel adták volna elő, nem esett volna bántódásuk. Ha a keresztyén hitből fakadó Krisztus-követés gyakorlati tételeit nem súlyként rakták volna a társaik nyakába, hanem elismerték volna az emberi gyengeség szülte kényszermegoldások legitimitását, nem taszították volna ki őket a közösségből. Ha az egyház és világ kapcsolatára nézve nem ragaszkodtak volna olyan állhatatosan ahhoz, hogy a kettőnek semmi köze egymáshoz, hanem elismerve a mindent átható Logosz ténykedését a kozmoszban, felemelik a kettő közötti sorompót, nem lett volna osztályrészük az exkommunikáció. Ha fejet hajtottak volna a püspökeik előtt, készek lettek volna minden tanbeli és gyakorlati döntésüket jóváhagyni, talán elismerésben is részük lett volna. Mégis, ha mindezt véghez viszik, megszűntek volna próféták lenni. A montanista prófécia radikális következetességének éppen azért nem volt esélye a pozitív fogadtatásra, mert prófécia volt, radikális és következetes. Üzenetét nem azért utasította vissza a tágabb egyházi közvélemény, mert teológiailag ne lettek volna igazolhatóak a partikuláris tételek, sokkal inkább azért, mert az eszményhez végletekig ragaszkodó kritikái „legyen” szembement mindazzal, amivé az egyház válni szeretett volna. A történelem folyásából adódó tényezők más utakra terelték a keresztyénség arculatának újragondolásáért felelős döntéshozókat, s ezeken az utakon nem volt helye forradalmi színű hátraarcoknak.

⁶⁴⁹ Uo., 189.

4.2.2 A montanista kísértés

A montanista üzenet értékelésének utolsó mozzanataként elengedhetetlen, hogy olyan, a mozgalom egészének megítélését érintő tényezőkre is rámutassunk, amelyek teológiai értelemben kifogásolhatók. A korabeli források konzekvens módon jegyzik meg, hogy Montanosz, Maximilla és Priszkillá prófétai fellépése a követők számára lényegében egy új üdvkorszak kezdetét jelentette. Tertullianus kétségkívül így gondolta, amikor a Jézus által megígért Paraklétosz kortárs aktivitását a törvény, a próféták és az evangélium meghaladásaként értelmezte (*Virg.* 1.10). A montanistaellenes források megerősítik, hogy a montanisták üzenete azért vált megkérdőjelezhetetlen igazsággá a hívek között, mivel szemükben a prófétai trió a prófétai és apostoli hagyományokhoz képest többet és jobbat jelentett ki számukra.⁶⁵⁰ Ahogyan arra már Bigg, újabban pedig Hill is felhívta a figyelmet, a montanizmus a „Paraklétosz uralmának” meghirdetésével egyfajta diszpenzacionalista szemléletet testesített meg, amelynek következtében az ószövetségi, evangéliumi és apostoli hagyományokat viszonylagosnak, saját prófétai működését pedig megfellebbezhetetlennek nyilvánította.⁶⁵¹ A negyedik századi polémiákban továbbra is visszatérő toposzként szerepel, hogy a montanista hívek egyenlőségjelet tettek az alapítópróféták és a Pál által csak vágyott, de soha el nem ért „teljesség” (τέλειος, 1Kor 13,10) közé.⁶⁵² Ez a „teljesség-igény”, amely a próféták szavainak tartalmát megkérdőjelezhetetlenként könyvelte el, történetileg természetesen igazolhatónak tűnhet előttünk a kis-ázsiai teológiai hagyományból, amelyben a Paraklétosz a „teljes igazság” hirdetőjeként jelenik meg (Jn 16,12), sőt, a prófétai beszédmód parancsoló alaphangnemével is összeegyeztethető lehet, teológiailag azonban mégis problémákat vet fel.

A teológiai etika egyik alapfeltevése, hogy a keresztyén kijelentés alapján tájékozódó etikai útkeresésben soha nincs végpont, sokkal inkább az egyház mindig az őt létre hívó Igével és Lélekkel történő dialógusában kérdezi Urát a sajátos helyzetéből fakadó etikai töltetű dilemmák felől. Vályi Nagy Ervin egyértelműen leszögezi, hogy a protestáns etikai felfogástól távol áll valamiféle „időtlen etikához” ragaszkodásnak a szelleme, hiszen az a Krisztus, akire a keresztyénség minden korban és időben néz, maga sem „ad semmiféle programot a világ berendezésére nézve, ahogyan részletes és direkt magatartási utasításokat sem. Követésre hív,

⁶⁵⁰ Hippolütosz, *Ref.* 8.19; Pszeudo-Tertullianus, *Adv. Haer.* 7; vö. *Passio Pass. Perp.* praef.

⁶⁵¹ BIGG, Charles: *The Origins of Christianity*, Oxford, Clarendon Press, 1909, 185.; HILL: *Regnum Caelorum*, 151–152.; TABBERNEE: *Fake Prophecy*, 110, 146, 344–345.

⁶⁵² Jeromos, *Ep.* 41.2; *Dial. Mont. et Orth.* 1.1-7; Didümosz, *Trin.* 3.41.

s ez a hívás a szabadságé”.⁶⁵³ Az egyháznak nincs birtokában semmiféle pontokba szedhető normarendszer vagy törvénytár, amely minden kontextusra szabva tartalmazná az Isten szerinti helyes cselekvés pontos leírását. Az Igét hallgató, és az Igére hallgató egyház mindig kérdez, mégpedig úgy, mint annak idején Péter prédikációja után a tömeg: „Mit tegyünk?” (ApCsel 2,37).⁶⁵⁴ Az engedelmesség *hogyanját* tudakoló egyház mindenkori kérdése ez, amely a hit felelősségével elismeri, hogy erkölcsi cselekvései mindig csupán reflexiók és reakciók a szabadító Isten tetteire.⁶⁵⁵ Ebben a tapogatózó folyamatban pedig nem hagyható figyelmen kívül, hogy az egyház mindig sajátos, történelmi és társadalmi kontextusából kiindulva keresi az alternatívák és utak közül azt, amely Isten akarata szerint való, így az Igére és Lélekre figyelése a legkevésbé sem jelent felhatalmazást arra, hogy a konkrét szituációt teljes mértékben negligálja.⁶⁵⁶ Az eddig elmondottak fényében is jól körvonalazódik előttünk a keresztyén erkölcs „defektív”, hiányos természetének ténye: „mivel az evangéliumból nem kapunk részletes útmutatásokat és előírásokat, s mivel etikai döntéseinkben helyet kell kapnia helyünknek és időnknek (korunknak), hogy azok konkrét és emberi döntések maradjanak, ’etikai ismereteink mindig *ek merous*, töredékesek maradnak’ (vö. 1Kor 13,12)”.⁶⁵⁷ Mivel a *communio viatorum*-ként az egyház ebben az *aiónban* mindig úton van, így az életét érintő erkölcsi kérdésfeltevésekben sem elégedhet meg azzal, hogy egy bizonyos kontextus szülte válaszlehetőségét abszolútnak tekintse, még akkor sem, ha azt az adott szituációban a kijelentő Isten kegyelme által találta meg. Vályi Nagy figyelmeztet arra, hogy a „világellenes” vagy „világtagadó” radikális következetesség – nem különben a vele szembenálló „világ teológiáját” megtestesítő affirmatív felfogás – állandó kísértése éppen abban keresendő, hogy a konkrét etikai dilemmákra adott *saját* válaszlehetőségét „végmegoldásként” állítja be, miközben minden más útkeresést illegitimnek, elvetendőnek titulál.⁶⁵⁸ A radikális következetesség szinte elkerülhetetlen módon mindig a teológiai értelemben vett eretnecség hibáját kockáztatja, amikor minden más eshetőség, minden más út és válaszlehetőség kizárásával a saját opcióját emeli a kizárólagosság piadesztájára. Egy különös és kényelmetlen apóriához jutunk ezzel a megállapítással: miközben a radikális következetesség összefüggésében legitimnek tarthatjuk az igényt arra, hogy a hitbéli meggyőződés gyakorlati megvalósulása kompromisszummentes módon öltön alakot, mégis, a gyakorlatban ezek a megvalósulások rendszerint az evangélium

⁶⁵³ VÁLYI NAGY Ervin: *Evangélium és etika*, in Uő. – VÁLYI-NAGY: *Minden idők peremén*, 181–185, 181.

⁶⁵⁴ TÖRÖK István: *Etika*, Amszterdam, Free University Press, 1988, 3–4.

⁶⁵⁵ SZÜCS: *Teológiai etika*, 11.

⁶⁵⁶ Lásd bővebben FAZAKAS Sándor: *A protestáns etika feladata, alapjai, hagyományai és az erkölcsi meggyőződés kialakítása*, in Uő. (szerk.): *A protestáns etika kézikönyve*, Budapest, Kálvin Kiadó – Luther Kiadó, 2017, 15–49.

⁶⁵⁷ VÁLYI NAGY Ervin: *Evangélium és etika*, 185.

⁶⁵⁸ VÁLYI NAGY: *A következetlenség dicsérete*, 143.

szellemiségével homlokegyenest szembemenő módon realizálódnak. „Azzal a zavarba ejtő helyzettel találjuk magunkat szemben, hogy a hit megvalósítása magát a hitet veszélyezteti és deformálja. Ha a következetesen megélt hit az abban megalapozott radikalizmus érvényre jutásához vezet, akkor olyasvalamit valósít meg, amit az újszövetségi írások szerint maga Jézus elutasított”.⁶⁵⁹ A radikális következetesség állandó kísértése, hogy ahelyett, hogy arra mutatna, aki az út, az igazság és az élet (Jn 14,6), exkluzív módon harsogja, hogy „itt a Krisztus!” (Mt 24,23), s ezzel ki is zárja az üdvösségből azokat, akik nem hajlandóak elismerni igazát. Ez a fajta teljesség-igény még akkor sem igazolható, ha a radikális következetesség a prófécia hangnemén szólal meg. Buber kiemeli, hogy az ószövetségi prófétát éppen az különbözteti meg az apokaliptikus látnoktól, hogy nem kíván kilépni saját korából, hogy eljövendő idők – sőt, minden idők – univerzális titkait felfedje, hanem „Isten szavát mintegy parancsként helyezi bele az aktualitásba”, azaz az Igét kifejezetten *in situ* szólaltatja meg a kortársak számára.⁶⁶⁰ A prófécia nem több, mint Isten akaratának meghirdetése és kinyilvánítása egy adott szituációra nézve, az „itt és most”-ra vonatkoztatva, s nem követelheti, hogy ezt a partikuláris direktívát minden kor érvényesnek ismerje el. Ha a prófécia valóban az egyház ontológiai alkotóeleme,⁶⁶¹ akkor éppen azért lehet az, mert mindig újként szólal meg úgy, hogy aktualizálja annak az akaratát, aki tegnap, ma és mindörökké ugyanaz (Zsid 13,8).

A montanista prófécia radikális következetessége engedett annak a kísértésnek, amely valószínűleg előbb vagy utóbb minden prófétát megkörményez, jelesül, hogy összekeveri a célt a célhoz vezető úttal, és így a szituációra szabott kijelentésnek örök érvényt tulajdonít. Mintha lehetséges volna a Lélek szabad mozgását bármiféleképpen rögzíteni, kőbe vésni vagy törvényerőre emelni! „Töredékes a prófétálásunk”, mondta Pál (1Kor 13,9), s még inkább töredékes az, a *disciplina*-t érintő ismeret, amely ebből a prófétálásból származik. Gritsch, a keresztyén hit „veszélyes lelkiségeiről” írott könyvében meglepő módon nem a moralisták, hanem a triumfalisták között tárgyalja a montanistákat. Szerinte az egyházi triumfalizmus mindig „abszolút lelki hatalomra tör”, elfeledkezik arról, hogy az egyház nem maga a beteljesedés, csupán annak előszobája, „a köztes létünk valósága”.⁶⁶² Nehéz vitába szállni ezzel az ítélettel, hiszen a montanizmus valóban mintha kimerevítette volna a próféták által szóló követeléseket. Ha fellépésében lázadt az ellen, hogy az egyház statikus hierokrácia legyen, amelyben a püspökök tisztüknél fogva szabják meg az orthopraxis tételeit, akkor buzgalmában

⁶⁵⁹ Uo.

⁶⁶⁰ BUBER: *A próféták hite*, 125.; VON RAD: *Az Ószövetség teológiája*, 2.255kk.

⁶⁶¹ HVIDT: *Christian Prophecy*, 176.

⁶⁶² GRITSCH, Eric W.: *Veszélyes lelkiségek. A keresztyén hit négy visszatérő betegsége*, ford. MUDRICZKI Judit – GARAI Szilvia – CSERHÁTI Márta, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, *HF 44*, 2021, 135–136, 157.

éppen ugyanebbe a hibába esett, és akarva-akaratlanul egy profetokrácia létrejöttét sürgette, amelyben a próféta karizmatikus felhatalmazásának köszönhetően megkérdőjelezhetetlen tekintéllyel bír, s mindaz, amit kijelentett, szintén mentesül a közösségi megvizsgálás, a διακρίσις aktusa alól.

Ha az egyház életét érintő gyakorlati kérdésekben a kijelentés maximumát saját üzenetével azonosította a montanizmus, s a „töredékes” tanítással szembeállította a Paraklétosz egyetemes érvényű „tökéletes” útmutatását, ugyanígy abszolutizálta imperatívuszait az egyes hívőre nézve is. Jóformán nem áll birtokunkban semmiféle írásos forrás arra nézve, hogy megválaszoljuk azt a kérdést, vajon az egyszerű montanista keresztyén számára pontosan mit is jelentettek a szigorú böjtről, a monogámiáról, a radikális vértanúságról vagy a keresztség utáni újbóli bűnbánattartásról szóló tiltások. Vajon ők maguk teherként élték-e meg ezeket az előírásokat, vagy épp fordítva, gyönyörűsége és könnyű igaként tekintettek rájuk, amit önként és örömmel vállaltak Krisztusért (Mt 11,30)? Tény, hogy a szemrehányásokat tévő montanista szellem beszédét az Ismeretlen szerint tömegek hallgatták szívesen (*ap. HE 5.16.8-9*), s hacsak nem gondoljuk azt, hogy a hallgatóság java részét mazochista neurotikusok tették ki, úgy jó okunk van feltételezni, hogy a számunkra megkérdőjelezhető kényszerűség, amely át- és áthatja a Paraklétosz utasításait, a montanisták számára korántsem volt egyenlő a lelki zsarolással. Megint csak, teológiai értelemben nem tartható aggályosnak, hogy a második század derekán Frígiában, Rómában vagy éppen Karthágóban egy adott közösség a Lélek autentikus hangjának engedve saját meggyőződésből aszketikus gyakorlatok által kívánta a tökéletesedés útját járni, mint inkább ezt az alternatívát az alternatívaként állította be mindenki számára. Epiphániosz névtelen forrása sokatmondóan beemeli saját kifejtésébe azt a tökéletesség-szemléletet, amit a „szent katolikus egyház” elismer ugyan mint krisztusi parancsot, de amelyet az emberi gyengeség és gyarlóság elismerése miatt nem tart mindenki számára kötelező érvényűnek (*ap. Pan. 48.9.1-10*). Tertullianus írásaiban szintén érezhető a „másik oldal” visszakoázása, amely a Paraklétosz által előírt *perfectio*-t (*Virg. 1.6*) „szörnyűségnek” és „nyomasztónak” tartotta (*Mon. 2.1*). A karthágói egyik első művét, amelyet a türelem erényéről írt, rögtön szabadkozással kezdte: „Gyakorlására magam, semmirevaló ember, teljesen alkalmatlan vagyok” (*Pat. 1.1*). Gyanítom, hogy a későbbi írásai, amelyekben a montanizmus eszméje mind szélesebb formában érezte hatását követeléseinek a hangnemében, valamiféleképpen ezzel a hiányosságával is összefügg. A montanizmust nem kevésbé vádolhatjuk a *patientia* hiányával, nehéz – ha egyáltalán lehetséges – rátalálni a határozott, radikális követelések mögött a megváltást átélt ember alázatára, az „Istenem, légy irgalmas nekem, bűnösnek!” lelkületére (Lk

18,13), amely a megigazulás és tökéletesedés lehetőségét nem saját erkölcsi előrehaladásában, az ő maga számára igaznak tartott törvények betartásában keresi, hanem a bűnbocsátó Isten könyörületében. Nem pusztán a pasztorális attitűd teljes hiányával szembesülünk a mozgalmat vizsgálva, hanem teológiai értelemben egy még akutabb problémát fedezhetünk vel. Vályi Nagy szerint „a radikalizmus keresztyén formáiban a törvény uralkodik az evangélium rovására. Ezekben a radikalizmusokban, amelyeknek alapja az egységes életvitel hit általi követelménye, egyetlen elv érvényesül igazságként. A hit igazsága, Jézus Krisztus a maga vigaszában és elvárásaiban azonban valami más. Isten valóban más. Ő nem a radikális elvvel azonos, amiként az engedelmes hit sem azonosítható minden további nélkül a logikus következménnyel”.⁶⁶³ A „Rigidi autem sunt” vádjának, amelyet Jeromos intézett a montanisták szigorú penitenciális gyakorlata ellen (*Ep.* 41.3) van némi létjogosultsága annak fényében, hogy a montanisták radikális következetessége végsősoron annulálja a felelős hittel rendelkező egyént. A felelős hit, amely tudja, hogy a Lélek által megújított ember „egész élete folyásával” igyekszik bizonyítani Isten jótéteményét (Heidelbergi Káté, 86), elenyészik a radikális következetesség megvalósítását előírányzó igyekezet tüzeiben, s vele együtt az egész ember, testestől-lelkestől a radikális elvnek rendelődik alá, megfosztva *saját* kérdésének és *saját* keresésének szabadságától.

Bonhoeffer szerint „Jézus követésre szólító hívása egyénné teszi a tanítványt”, ami azt is jelenti, hogy „egyedül kell követnie” Krisztust.⁶⁶⁴ Ez a megállapítás pedig korántsem valamiféle olcsó individualizmust jelent, hanem annak elismerését, hogy a keresztyén tanítás szerint semmiféle értelemben nem beszélhetünk uniformizált Krisztus-követésről. Az egyetemes történetbe, a Krisztus szenvedésébe, halálába és feltámadásába lép be minden egyes ember a keresztség aktusában (Róm 6,4; Gal 3,27; Kol 2,12; Ef 2,6), de ez az összefonódás, a „többé tehát nem én élek, hanem Krisztus él bennem” (Gal 2,20) nem törli el az ember személyes voltát, sőt, éppen így kapja vissza önön élete méltóságát. Ha ennek a követésnek az etikai dimenzióját szeretnénk felfejteni, ki kell jelentenünk, hogy a személyre szabott Krisztus-követésben semmiféle külső, mások által előírt imperatívusznak nem lehet helye. „Az *elhívás, a követés és a küldetés* láncolatában nincs semmiféle törvényi és etikai statikusságnak helye, ugyanis *Krisztus út, méghozzá drámai, megkísértett és megpróbáltatott, fájdalmas és halálos út az Istentől az emberig, a megaláztatástól a felmagasztalásig.* Aki erre a krisztusi útra lép, folyamatosan változó helyzetét, melynek minden percében döntéshelyzetbe kerül és cselekvésre kényszerül,

⁶⁶³ VÁLYI NAGY: A következetlenség dicsérete, 144.

⁶⁶⁴ BONHOEFFER, Dietrich: *Követés*, ford. BÖRÖCZ Enikő, Budapest, Luther Kiadó – Harmat Kiadó, 2022, 74.

magá Krisztus teremti és minősíti”.⁶⁶⁵ Fájóan hiányzik a montanista próféciából ez a krisztológiai koncentrátság, amely egész egyszerűen látja, hogy a megszentelődés vagy a tökéletesedés szövetét nem az emberi erőfeszítések és aszketikus igények szála teszik ki, hanem minden egyes mozzanatában a bennünk élő Krisztus cselekvése kíséri. Az evangéliumok epizódjaiban ismétlődően megjelenik előttünk a tétel, hogy Jézus mindig egyes embereknek ad személyre szabott parancsot. Igazolja ez Bonhoeffer tételét, miszerint a követés mindig egyénre szabott, az egyes embernek kell felvennie a kifejezetten rá illő, saját keresztjét, hogy rálépjen a követés útjára. Az evangéliumokban nincsenek univerzális etikai imperatívuszok, amelyek mindenkire, minden körülmények között igaznak bizonyulnak. A gazdag ifjúnak vagyona eladását parancsolja meg Krisztus (Mk 10,21), miközben semmi ilyesmit nem ír elő Zákéusnak, aki mégis önként ismeri fel saját szituációjában, hogy ez az ő *imitatio*-jának egyik alapfeltétele (Lk 19,8), sőt, a nárdusolaj drága pazarlását még jóvá is hagyja Jézus (Jn 12,1-8). A montanisták által sokat idézett τέλειος-felszólítás, amely visszavezethető Krisztus parancsára (Mt 5,48) mégsem sablon-forma, amelynek egyes rubrikáit a teljesülését követően ki-ki kipipálhatja magában, hanem az egész ember egész életútjának célirányossága: a zarándokélet maga, bukásaival, völgyeivel, igen, végső soron bűnösségével együtt.⁶⁶⁶ A montanista ethosz radikalizmusával ez a fajta dinamikusság nem egyeztethető össze, s éppen ez az inkompatibilitás domborítja ki a montanizmus teológiai negatívumát. Nagy különbség van ugyanis a „szeretném, ha minden ember úgy volna, mint én magam is” (1Kor 7,7) apostoli kívánság és a „parancsolom, minden ember úgy legyen, mint én magam” montanista imperatívusz között. Még a Lélek direkt sugallatára támaszkodó prófécia sem foszthatja meg a címzettet a felelős döntés szabadságától. Buber ezt húzza alá, amikor a hivatásszerűen és alternatívák felmutatása nélkül mondott hamis próféciákkal állítja kontrasztba az igaz próféciát, amely mindig a „ha” feltételes módjában szólítja meg a közösséget, akik reakciójukban szabadok az engedelmességre és az engedetlenségre, választhatják az életet vagy a halált, az áldást vagy az átkot.⁶⁶⁷ A próféta még a felszólításban sem törli el annak lehetőségét, hogy üzenete ezer és egy módon – akár elismerőleg, akár visszautasítólag – lelhet fogadtatásra a hívők között. Rahner szintén hangsúlyozza, hogy a próféciák „isteni közbeavatkozások” ugyan, de „nem fosztják meg az embert a bátor és bizodalmas hitben fogant szabad döntés terhétől és kegyelmétől”.⁶⁶⁸ A kényszerítés terhe lehet ugyan a próféta személyes megtapasztalása a

⁶⁶⁵ BÉKÉSI Sándor: Az ősdráma mint a teológiai etika gerince, *SF* 25 (2021/4), 15–25, 23.

⁶⁶⁶ Uo.

⁶⁶⁷ BUBER: *A próféták hite*, 14, 133, 217.

⁶⁶⁸ RAHNER: *Visions and Prophecies*, 105.

kijelentés aktusában (lásd Maximilla *logionját*, „akarva akaratlanul”, *ap. Pan.* 48.13.1), de ezt az igát még a próféta sem helyezheti önkényes és autoritatív módon a hallgatóságára.

Ha a montanizmus formalizált követés-eszményét tovább boncolgatjuk, rájövünk, hogy a meggyőződés, miszerint a τέλειος konkrét módon és „mérhető” kritériumok szerint megvalósítható realitás az egyén és az egyház életében, valójában a paradoxonok tagadásának bizonyosságából adódik. A montanista ethosz, ekkleziológia és eszkatológia mentes a kétértelműségektől, a *vagy-vagy* nem adott helyet az *is-is*-nek, az eszmény igenlésével nem fért össze az összezavarodott valóság elismerése. Az igazság, a szentség, a tökéletesség – a mennyei város minősége – nem egy, a bizonytalan jövőben bekövetkező realitás, hanem itt és most megvalósítandó program. Szűcs megállapítása, miszerint az erkölcsi hiátusokra reagáló eretnenségek mindegyékre jellemző, hogy a „földtől elrugaszkodva” már most benne élnek az eszkhatonban, a montanisták mentalitására mindenképp igaznak mondható.⁶⁶⁹ A jánosi tradícióban gyökerező „realista eszkatológia” szemlélete, a „szent egyház” sektariánus felfogása vagy a perfekcionizmus ethosza ismét igazolható történetileg a második század kontextusában, a teológiai vizsgálódás számára azonban komoly problémákat vet fel. Bultmann mutat rá arra, hogy az ógyház teológusai a permanens történelmi létezéssel szembesülve „a meghatározatlan jövőbe tolták ki a várt világvégét”, így az eszkatologikus beteljesülés *előtti* egyház – és benne az egyén – természetét elkezdték paradox valóságként értelmezni.⁶⁷⁰ Ennek a paradoxonnak a fokozatos térnyerése pedig megszilárdult tételként rögzült a teológiában, amit jól példáz Brunner summás megállapítása: „az ideális egyház sohasem létezett a valóságban”.⁶⁷¹ Az egyház, akárcsak az egyes ember, a „teljességet” megelőző létezésében egyszerre viseli magán a történetiségéből és esetleges teremtményi voltából adódó bűnösséget, és a megigazító hit által kapott reménységet, amely szerint egyszer megszabadul a romlandóság szolgaságából dicsőséges szabadságra (Róm 8,21), szentségre és feddhetetlenségre (Ef 5,27-28). Ez a paradox identitás ugyanakkor nem nyithat utat valamiféle öntörvényű kettészakításnak, mintha a látható dicstelent a láthatatlan dicsőségstől adott feltételek mellett megkülönböztethetnénk, hanem a két természet egyidejű jelenvalóságának kalcedoni feszültségében kell szemlélnünk.⁶⁷² Egyiket hangsúlyozni a másik rovására mindig szélsőséges és egyoldalú ítélethez vezet, s ebből a kierőszakolt, kényszeres leegyszerűsítésből fakadó etikai követelmények ismét bénító módon

⁶⁶⁹ SZŰCS Ferenc: A herezis, avagy az ecclesia semper reformanda problémája, *TSz* 34 (1991/1), 14–17, 16.

⁶⁷⁰ BULTMANN: *Történelem és eszkatológia*, 64.

⁶⁷¹ BRUNNER: *Die christliche Lehre von der Kirche*, 354.

⁶⁷² VÁLYI NAGY: *Ekkleziológiai kérdések*, 142.; MOLTSMANN, Jürgen: *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1975, 36kk.

hatnak a személyes Krisztus-követés misztériumára. A radikális következetesség nem tud mit kezdeni az egyén és az egyház paradox természetével, a tökéletes megdicsőült életformáról, valamint a tiszta és szeplőtelen egyházzól csak illuzórikus módon tud beszélni: úgy tesz, *mintha* már maga mögött hagyta volna a bűn szorítását, a test kívánságait, a történelmi létezés feltételeit, csakhogy ez képtelen vállalkozás. Annak az etikai tájékozódásnak, amely nem kívánja tagadni a paradox létezés valóságát (és tegyük hozzá: nem is akar kibúvót keresni bennük a könnyelműségre), késznek kell mutatkoznia arra, hogy elutasítja a radikális következetesség csábító, ám naiv követeléseit, s éppen ezeknek a kétértelműségeknek a szorításában kíván rátalálni a keskeny útra. „A keresztyén hit nem merül ki egyetlen egyoldalú felfogásban sem”,⁶⁷³ szögezi le Vályi Nagy, hanem olyan innovatív vállalkozás, amely tisztában van vele, hogy a vízen járó Péterhez hasonlóan, bármelyik rossz lépésnél elbukhat:

„Felelős kísérletezés a dolgunk, olyan 'alternatív' élet-formák kipróbálása, amelyeket az uralkodó konvenciók nem igazolnak. Kísérlet – ami nem 'erkölcstelen' könnyelműsködés, hanem olyan innováció, amelyet nem biztosítanak a verbálisan még érvényes konvenciók. A Krisztust felelősen követő embernek eleve számolnia kell a kísérlet kudarcával, de abban a tudatban, hogy a kudarc nem isteni büntetés és nem tragédia. A tragikum sohasem lehet végső érvényű ott, ahol hisznek a bűnök bocsánatában és a test feltámadásában.”⁶⁷⁴

A paradoxonokat tagadó montanista radikális ethosz engedett annak a kísértésnek, hogy uniformizált utat kínált minden bizonyosságot akaró hívőnek. Kétség sem fér hozzá, hogy a Dodds által csak „szorongás korának” (*age of anxiety*)⁶⁷⁵ nevezett késő antikvitásban sokak számára volt megnyugtató a jól definiált keskeny út, amelynek szegélyeit pontos utasítások jelölték ki a böjtölés tartamától kezdve el egészen a szüzek fátylának hosszáig. Ez a bizonyosság azonban életképtelen és enervált ekkleziológiát szült (vagy éppen abból táplálkozott), amelyben a személyes bizalomnak, a követés kockázatának és a paradoxonok labirintusában értelmet kereső hitnek már nem jutott hely.

Miben áll tehát a montanista kísértés lényege? Abban a teljesség-igényű radikalizmusban, amely elutasít minden átmenetet, kétértelműt, paradoxont, és a bizonyosság törvényeihez ragaszkodva végsősoron megfosztja az embert az önkéntes, szabad és személyes követés lehetőségétől. Csakhogy ez a kísértés nem a második század végén jelentkezett a keresztyén egyházban, egy évszázaddal korábban már a korinthusi πνευματικοί keresztyéneket is megkörnyékezte. Az apostol leveléből kitűnik, hogy a különleges karizmatikus adományaikra

⁶⁷³ VÁLYI NAGY: A forradalom teológiája és a világ teológiája, 142.

⁶⁷⁴ VÁLYI NAGY: Evangélium és etika, 185.

⁶⁷⁵ Lásd DODDS, E. R.: *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine (The Wiles Lectures)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965.

büszke „lelkiek” önmagukat tökéletesként tekintettek, akiket meggazdagított, sőt, uralomra is juttatott az isteni titkok ismerete (1Kor 4,8). Ez a felfuvalkodott mentalitás Pál szerint az egész gyülekezet (erkölcsi és liturgiai) életére és integritására is komoly veszélyt jelentett. Az apostol helyreigazító érvelésében korántsem akarja diszkreditálni a korinthusiak megtapasztalásait, még kevésbé megkérdőjelezni a lelki ajándékok sokféleségének legitimitását, sokkal inkább a felfuvalkodottság gyökerére kíván rámutatni, nevezetesen arra, hogy „a krisztológia nélkül tájékozódó karizma-tanítás szélsőséges tévutat eredményez”.⁶⁷⁶ Ezért tereli figyelmüket arra a Krisztusra, aki sokféle kegyelmi eszközzel munkálkodik az egy testben (1Kor 12,12-31), és ezért mutatja fel „legkiválóbb útként” a szeretetet, amely minden esetleges (ἐκ μέρους) karizmatikus megnyilvánulással ellentétben, kiállja a τέλειος próbáját. A szeretetre apellálásával Pál nem egy kialakult akut helyzet egyszerűsített megoldását kínálja, hanem teljességgel relativizálja a korinthusiak meggyőződését arról, miben is áll a keresztyén közösség pneumatikus volta. A karizmának, ezen belül is a próféciának, „ha nem a szeretetet szolgálja, ... semmivé válik a méltósága”,⁶⁷⁷ állapítja meg Kálvin, s ez a kiüresedett, méltóságát veszített eszköz így csak az egoista elitizmusból fakadó megosztottság és rombolás elősegítésére válik alkalmassá. A szeretetlen zengő ércként és pengő cimbalomként megszólaló prófécia megbontja a Lélek szimfóniáját, szétszakítja az egybeszerkesztett testet azzal, hogy *pneumatikusokra* és *pszichikusokra* osztja fel a keresztyéneket, „mi”-re és „ők”-re hasítja azt, ami Krisztusban egy. A radikális következetesség kísértésének engedő közösségek saját mércéik kialakításában mindig az egyetlen nagy törvényről feledkeznek el, amely a tökéletesség útján járók mindegyikét – montanistát és nem-montanistát – megmásíthatatlanul odakapcsolja a Szeretethez, rajta keresztül pedig egymáshoz.

Mostanra már nyilvánvalóvá vált, hogy a radikális következetesség teológiai értékelésében egyszerre mondtam igent és nemet a montanista prófécia üzenetére. Tettem ezt azért, mert meg vagyok győződve arról, hogy a montanizmus teológiai szempontú értékelésénél az „igazuk volt-e?” eldöntendő kérdés tagadná és túlzó módon leegyszerűsítene a történeti kontextusból adódó problémák komplexitását. Három okom van arra, hogy dialektikus válaszom fenntartsam. Egyfelől, a források korlátozottsága folyamatosan emlékeztet bennünket arra, hogy mindaz, ami a montanizmusról elmondható, alapvetően másodkézből származó információk alapján rekonstruált kép. Az előző fejezetben a prófétáktól fennmaradt *logia* elemzésénél is láthattuk,

⁶⁷⁶ VÁLYI NAGY Ervin: A karizmákról szóló tanítás krisztológiai aspektusa, *TSz* 24 (1981/6), 334–336, 335.

⁶⁷⁷ KÁLVIN János: *Az első korinthusi levél magyarázata*, ford. BUZOGÁNY Dezső, Budapest, Kálvin Kiadó, 2015, 292.

hogy már ezek a rövid, néha pár szavas kijelentések is összetett teológiai szemléletet közvetítenek. Szinte bizonyos vagyok benne, hogy ha a kezünkben lenne a Montanosz, Maximilla és Priszkillá összes prófétai megnyilatkozását tartalmazó gyűjtemény, a mozgalom egészéről alkotott képünket számos ponton módosítanunk kellene. Ennek hiányában a *disciplina* kérdéseivel foglalkozó montanista üzenet java részét Tertullianus írásai alapján kell rekonstruálnunk, akiről nehéz megmondani, hogy mennyire reprezentálja híven a prófécia „eredeti” szándékait. Talán a kolerikus karthágói egyházatya volt az egyetlen montanista, aki teljes mértékben áldozataul esett a fentebb teológiailag meghatározott „montanista kísértésnek”.

Másfelől, óvakodnunk kell a teológiai anakronizmus vétkétől, nevezetesen attól a késztetéstől, hogy kétezer éves teológiai hagyomány igazságának „birtokában” ítéljük meg a második század derekán fellépő irányzatokat, amelyek saját történeti kontextusuk horizontján keresték az Isten akaratát. Ki lenne jogosult arra, hogy elvitassa Montanosz, Maximilla és Priszkillá a maga keresztyénségéhez való jogát egy olyan korban, amikor még *a* keresztyénség a maga normatív, kanonizált formájában éppen csak kialakulóban volt?⁶⁷⁸ A történeti rekonstrukcióban nem véletlenül tértem vissza annak hangsúlyozásához, hogy a montanisták nézetei korántsem voltak kirívóak saját korukban: a keresztyének sokfelé mondtak igent a radikális következetességre, s nem vádolhatjuk őket tévelygéssel pusztán azért, mert ma már tudjuk – alig másfél évszázad múlva a trón és oltár szövetsége nyomán kialakuló orthodoxia szemszögéből nézve ez a radikalizmus eretnekséggé vált. Ez a megállapítás vezet el a montanizmus igényének dialektikus értelmezéséhez. Történetileg ugyanis kétségkívül igazolható, hogy a keresztyénség kezdettől fogva egy összebékíthetetlen kettősségben kezdte meg kibontakozását a világban. „Az őskeresztyénség magvában kétféle lélek volt”, mutat rá Theissen, „az egyik kivonulásra törekedett a társadalomból – a másik éppen azt az ethoszt igyekezett megvalósítani, amelyet a világ legjobbjai képviseltek. Az egyik az értékek forradalmára, a másik az értékek konformitására törekedett”.⁶⁷⁹ A világidegen montanista radikalizmus és a világigenlő nagyegyházi, a tertullianusi „pneumatikus” és az általa ostromozott „pszichikus” teológiai felfogás egyaránt legitim módon hivatkozott Krisztusra, ugyanolyan mértékben tartotta saját meggyőződéséből fakadó ekkleziológiai, eszkatológiai és etikai vízióját igazolhatónak. Mindkettő önön igaza konstatálásával a másik diszkreditálását is véghez vitte. Amikor fő kritikai tételünket a montanista radikalizmust illetően éppen a teljesség-igény határozott

⁶⁷⁸ Vö. VÁLYI NAGY: A következetlenség dicsérete, 151.

⁶⁷⁹ THEISSEN: *Az első keresztyének vallása*, 317.

elutasításában állítottuk, egyszersem egyik vagy másik „oldal” kizárólagosság-igényét is tagadtuk. Mindkettő kísérletként jelent meg a korai egyház életében, s éppen ezért mindkettő jogosultságát el kell ismernünk úgy, hogy közben hiányosságaira, „kísértéseire” felhívjuk a figyelmet. Meeks a korai egyház moralitásának gyökereit vizsgáló tanulmányának egyik végtanulságaként határozza meg, hogy a keresztyén erkölcs mindenkor polifonikus természetű, s így merész és kreatív megoldásokra van szükség az adott kontextusban, amelyek teret engednek a legkülönbözőbb hangoknak arra, hogy bekapcsolódjanak az ítéletalkotás aktusába.⁶⁸⁰ Abban az egyházban, amelyben a sok különbözőséget az Isten Fia „Szentlelke és Igéje által, az igaz hit egyességében” fogja össze, nem uralkodhat zsarnokság – sem papi, sem prófétai; s a különböző hangok egyike sem sajátíthatja ki az általa képviselt igazságot. Abban az „egy kiválasztott gyülekezetben”, amelyet Krisztus magának választott ki, csakis ő tarthat igényt abszolút uralomra. De mindenkinek, erősnek és gyengének, kötelessége, hogy a „legkiválóbb úton” járva a másikat különbnek tartsa magánál (Fil 2,3). Ez különbözteti meg ugyanis a radikalizmust a fanatizmustól: radikálisként ragaszkodhat saját gyökeréhez (*radix*) a Krisztusban hívő anélkül, hogy szeretetlenül, fanatikusan ráerőltetné önön igazságát a másokra.⁶⁸¹ Ennek bűnébe a montanistákat exorcizáló és exkommunikáló püspökök éppúgy beleestek, mint a Tertullianus-féle montanisták, akik saját tökéletességük magaslatáról néztek alá a gyengélkedő hittársaikra.

⁶⁸⁰ MEEKS: *The Origins of Christian Morality* 216–217.; Uő.: The Polyphonic Ethics of the Apostle Paul, *The Annual of the Society of Christian Ethics* 8 (1988), 17–29.

⁶⁸¹ VÁLYI NAGY: *Ekkleziológiai kérdések*, 148.

Összefoglalás

A második század derekán fellépő keresztyén prófétai mozgalom, amelyet ma montanizmusként ismerünk, az elmúlt másfél évszázadban jelentős érdeklődésre tartott számot az ókeresztyén egyház életével és teológiájával foglalkozó kutatók körében. A legtöbb történeti értékelés a maga sajátos szempontjai szerint igyekezett átfogó képet nyújtani a kortárs egyháziak által eretneknek bélyegzett irányzatról. Némelyek az Attisz-Kübelé, vagy más pogány kultusz megkeresztelt variánsának tartották, mások reakciós forradalomnak, amely az őskeresztyénség „eredeti” üzenetét és szellemét érvényesítette saját ethoszában. Megint mások a zsidókeresztyén ebionitizmus maradványaként vagy a gnoszticizmussal rokon irányzatként definiálták, esetleg az urbanizált püspöki hierarchiával szembeszálló vidéki hívek tiltakozását fedezték fel benne, vagy egy egalitárius emancipációért küzdő megmozdulásként tekintettek rá. A nyíltan vállalt vagy látens hitvallásos elköteleződés szellemében író római katolikus és protestáns szerzők saját felekezetük konfesszionális mércéi mentén fogalmazták meg a montanizmusról teológiai ítéletüket. Így válhatott Montanosz, Maximilla és Priszkilla próféciaja a teológusok szemében többek között az egyetemes papság protestáns előfutárává, a pünkösdi láng első jelentékeny fellángolásává, a tökéletes megszentelődést hirdető szentségi mozgalommá, vagy éppenséggel az intézményt megvető szektává. Az elmúlt évtizedek átfogó történeti elemzései, valamint az archeológiai vizsgálódások eredményei sok ponton igazították ki és cáfolták meg ezeket, a korábban bizonyosnak vélt állításokat. Ennek fényében egy, a montanizmus teológiai értékelését célul kitűző vizsgálódás nem hagyhatja figyelmen kívül az intenzív történeti kutatásból származó eredményeket, hanem újszerű kérdésfelvetésekkel igyekszik a történeti jelenségben felszínre hozni a teológiai jelentést. Disszertációmban erre vállalkoztam, s a korábbi leegyszerűsítő modellek (pl. karizma és intézmény, szekta és egyház, orthodoxia és eretnekség stb.) mellőzésével olyan, fundamentális teológiai kérdéseket tárgyaltam a montanizmussal összefüggésben, amelyek egyfelől igazolhatóak a montanisták saját megszólalásaiból, másfelől pedig az ezekre adott reflexió által Montanosz, Maximilla és Priszkilla próféciaja és eredeti teológiai felfogása vagy szándéka is új megvilágításba kerülhet.

A montanista prófécia mindenekelőtt az isteni kijelentés természetével összefüggésben keltheti fel a teológus figyelmét. Jóllehet a mozgalom térbeli és időbeli diverzifikációjának köszönhetően különféle meggyőződéseket szült, és különféle módon fejtette ki hatását Ázsiában, Rómában és Észak-Afrikában, ugyanakkor a lokális megjelenéseiben közös vonásként jelent meg az isteni kijelentés progresszív természetének hangsúlyozása. A montanisták szilárdan hitték, hogy Isten nem pusztán a régiek idején kommunikált az övéivel,

de a kortárs egyház számára is volt mondanivalója. Montanosz, Maximilla és Priszkillá feltehetőleg a mozgalom kezdetétől fogva saját szolgálatát a Parakléosztól eredeztette, aki a Jézus tanítványainak tett ígéret szerint a „teljes igazságra” vezet majd el a híveket (Jn 16,13). Az ún. Parakléosz-szövegek (Jn 14,16-17.25-26; 15,26-27; 16,7-11.13-15) beható vizsgálata arra enged következtetni, hogy a „jánosi körhöz” tartozó keresztyének a Parakléoszt nem egy absztrakt transzcendens erővel, hanem a saját köreikben fellépő prófétáikkal azonosították, akiknek karizmatikus szolgálata által a Feltámadott továbbra is empirikusan megtapasztalható és jelenlévő volt a hívek számára. A montanista próféták ebben a sajátos teológiai hagyományban gyökerezve értelmezték saját prófétai szolgálatukat is: a Lélek felhatalmazása által, prófétai üzenetükben közvetítették Krisztus akaratát a gyülekezetek életét érintő kérdéses ügyekben. Az észak-afrikai Tertullianus, aki idővel a montanista prófécia nem hivatalos apológétájává lépett elő, szintén ebben az értelemben mutat rá a Parakléosz kortárs aktivitására, aki a keresztyén életfolytatást (a *disciplina*-t) érintő homályos kérdéseket most megvilágítja és egyértelművé teszi. Azok a pneumatológiai és szentháromságtani tévelygések (pl. modalista monarchianizmus), amelyekkel a későbbi, főként negyedik századi polémiák rokonítják a mozgalmat, a legkorábbi beszámolóiban nem jelennek meg, sőt, Tertullianus éppen a Parakléosz empirikus valóságából kiindulva vette védelmébe a Lélek önálló személyiségének tanítását.

Ezzel a dinamikus kijelentés-felfogással szemben már a korabeli egyházi reakcióban is egy reduktív szemlélet kibontakozását figyelhetjük meg, amelynek köszönhetően a teológusok a kijelentést az ószövetségi és apostoli írásokkal igyekeztek azonosítani, s ezeknek a dokumentumoknak az autoritatív értelmezését az egyház hivatalos tisztviselőinek és egzegétáinak a privilégiumaként határozták meg. Ennek, az Avery Dulles által csak tételes vagy propozicionalista kijelentés-modellnek nevezett értelmezési keretnek a szószólói régen és ma egyaránt következetesen a Szentírásban fellelhető tanítással azonosítják Isten kijelentését, amelyet az ember racionális úton megismerhet és megérthet. Nyilvánvaló, hogy ennek az interpretációs sémának a szűrőjén a montanisták progresszív kijelentés-felfogása könnyen fennakadhat. Éppen ezért a propozicionista szemlélet hiátusaira rámutatva az isteni kijelentés perszonalista-dialogikus megközelítése mellett érveltem, amely a kijelentést nem egy korszakra vagy szövegre redukálható információ-mennyiségként, hanem Isten és a népe közötti radikálisan nyitott dialógusként határozza meg. Isten szeretetéből fakadóan kijelenti magát az ember számára, nem mindenre elégséges adatot közöl vele, hanem személyként szólítja meg a személyt: a „Te” találkozása történik meg az „Én”-nel. Ez az esemény-jellegű találkozás

valóban Krisztus személyében és munkájában kulminál, azonban a kijelentés Krisztusban kapott csúcspontja nem jelent végpontot az Isten-ember, vagy specifikusabban, az Isten-egyház dialógusában. Mivel Isten nem a történelmen kívül közli magát övéivel, az egyház eszkatológikus valóságához hozzátartozik, hogy a Krisztusban előtte lévő titkot és az ebből fakadó következményeket az idők folyamán előrehaladva fedezi fel és érti meg. Az óegyházi teológusok közül Nazianzoszi Gergely, a modern teológusok közül pedig Emil Brunner, Joseph Ratzinger, Karl Rahner és Yves Congar meglátásaira alapozva érveltem amellett, hogy a montanisták saját prófétai kijelentésteológiája korántsem ítélné eretneknek, sőt, igaz kifejeződése annak a teológiai igazságnak, miszerint Isten a maga önkijelentésében mindig tekintettel van az ember temporalitására, értelmi kapacitására, s ezért szeretetéből fakadóan fokozatosan tárja fel az ember előtt a kijelentés éppen aktuális értelmét. Ebben az összefüggésben az úton lévő egyház, a *communio viatorum* valóságáról beszélhetünk, aki a Lélek vezetése mellett az eszkatonig tartó vándorlásában állandóan beszélget Krisztussal. A Feltámadott a Lélek által tárja fel a Mennyasszonya előtt saját titkát és a róla szóló írások valós értelmét. Ezt a dialogikus folyamatot nevezhetjük az egyház élő hagyományának, amelyben a prófétai aktivitásnak – ideértve a montanisták fellépését – integráns szerepet kell betöltenie.

A montanista prófécia legitimitásának megállapítása után a prófétai ágensek vizsgálatára tért ki az értekezés. A korabeli források nem voltak mentesek a karaktergyilkosság szándékától, így a próféták személyét érintő negatív megjegyzések nagy része (pl. öngyilkosságuk, anyagi visszaélés, paráznaság) a hereziológia bevett toposzainak tekinthetők csupán. A történeti rekonstrukcióból kihámozható elszórt utalások alapján megállapítható, hogy Montanosz a keresztyén egyházhoz csatlakozása előtt nagy valószínűséggel a Frígiában őshonos Kübelé istennő kultuszának papjaként szolgálhatott, és feltehetőleg az istenség iránti teljes elköteleződéséért önkasztráláson esett át. Kübelé anatóliai kultusza helyenként összefonódott az Apollón-kultusszal is, amely nagy hangsúlyt fektetett a prófétai működésre is. Ennek értelmében Montanosz egyaránt lehetett mindkét istenség papja a térségben. Természetesen ez a pogány háttér kiváló apropót szolgáltatott a nagyegyházi íróknak arra, hogy ne csupán a kasztrált Montanoszt, de az általa útjára indított egész mozgalmat gyanús, és a keresztyén hittől idegen szerveződésként tüntessék fel. Ehhez az ítélethez egy sor, az ókori irodalomból is jól ismert, fríg-ellenes etnikai sztereotípiát szerepeltetése is hozzájárult. A két prófétanőről, Maximilláról és Priszkilláról ennél is kevesebb információ áll rendelkezésünkre. Feltehetőleg mindketten önkéntes szüzességet gyakorló nők lehettek, Priszkillá pedig ennek nyomatékosítása végett el is hagyta férjét. Ezzel a tetteikkel jól beleilleszkedtek abba a kis-ázsiai

mentalitásba, amelynek eredményeképpen a szexuális absztinencia radikális (kasztrálás) vagy kevésbé radikális (önkéntes szüzesség) formáit a Krisztus-követés logikus velejárójaként értelmezték a térségben. Az életrajzi adatok gyér számszerűségét némiképp ellensúlyozzák a prófétáktól fennmaradt megszólalások, amelyek az eksztatikus prófétai beszédmodot követően, verbálisan kerültek kimondásra. A karizmatikus egzegézis szabályai szerinti prófétai mondások (*logia*) vizsgálata arra enged következtetni, hogy a három alapítópróféta nagyon is reflektált módon adta elő prófétai üzeneteit. Montanosz megszólalásaiban főként az eksztatikus prófécia legitimitását tűzte ki célul, s ehhez elsősorban a hellenista zsidó hagyományban talált támogatást. Maximilla saját prófétai önértelmezéséről tudunk meg többet a *logiai* alapján. A prófétanő egyértelműen a páli gondolatvilág örököséiként tűnik fel előttünk, aki az utolsó idők munkásaként saját szolgálatát az Isten és a népe közötti szövetség jelen idejű interpretációjában látja. Priszkilla kevés számú autentikus megszólalása arra enged következtetni, hogy ő főként a keresztyén erkölcs hirdetőjeként tekintett magára, aki nem pusztán a gnosztikusok szabados moralitását támadta, de a keresztyén egyház számára is felmutatta a szexuális tisztaság és a különös kijelentések elnyerése közötti összefüggést. A *logia* alapos szemrevételezése bizonyítja, hogy a próféták az eksztázist nem önmagában való célként értelmezték, hanem pusztán Isten és ember közötti kommunikáció módjaként tekintettek rá, amelynek végeztével artikulált módon elő tudták adni a kapott üzenetet.

Ezek a személyes életútból fakadó karakterisztikumok felvetik a keresztyén prófécia és a „nem-keresztyén” („pogány”) elemek összeférhetőségének kérdését, jelesül legitim-e, s ha igen, milyen mértékben az esetleges, emberi tényezők, a kontextuális és perszonális elemek jelenléte az isteni kijelentés proklamálásában. A kontextuális teológia meglátásai arra a következtetésre juttatnak bennünket, hogy a montanizmus fríg kulturális és vallási háttere nem jelenti a mozgalom egészének heterodoxiáját. Mivel az isteni kijelentés sohasem a történelmen és az időn kívül éri el az embert, minden teológiai artikuláció óhatatlanul is magán viseli az adott kontextus jellegzetességeit. Ez egész egyszerűen annyit tesz, hogy Montanosz, Maximilla és Priszkilla nem tudtak nem fríg módon beszélni Istenről. A perszonalista megközelítés alapján két szélsőséges értelmezés (a mechanikus inspiráció-tan radikális objektivizmusa és a túlzó pszichologizálás szubjektivizmusa) elvetésével a prófétát mint *személyt* kell magunk előtt látnunk, aki maga is tevékenyen részt vesz a kijelentés aktusában. Martin Buber és Abraham Heschel alapján a próféciát az Isten és a próféta közös párbeszédéből fakadó beszédként érthetjük, amelyben legitim tere és helye van a személyes tényezőknek is. A montanista próféták személyes meghatározottságai, temperamentumuk, nyelvi, kulturális és társadalmi hátterük

nem mint a prófétai szolgálatuk mellőzhető vagy egyenesen elítélendő tényezőiként értelmezhetők, hanem olyan eszközökként, amelyek az isteni kijelentés folyamatában konstitutív szerepet töltenek be.

Montanosz, Maximilla és Priszkilla próféciaja elsősorban etikai üzeneteket közvetített a kortárs egyház számára. A megszokott böjti stációk kitolását, és a húsvétot megelőző böjti időszakon felül két hét szárazböjt (*xerophagia*) gyakorlatát parancsolták a hívek számára – mindezt nem pusztán önmagáért való aszkézisként, mint az isteni kijelentésekre történő rákészülés eszközeiként értelmezték. A házasság intézményét – egyes gnosztikusokkal ellentétben – tiszteletben tartották, Pálhoz hasonlóan a házassággal szemben a szüzességet preferálták (1Kor 7,1). A Paraklétosz viszont a montanisták szerint szigorúan tiltotta házastárs halálát követően az újraházasodás lehetőségét, ezt – a kortárs egyházi gyakorlattal ellentétben – a paráznaság bűnével egyenértékűnek tartották maguk között. Az üldözések alkalmával hasonló módon középutas etikai imperatívuszt fogantatosítottak: egyetlen hívőt sem buzdítottak arra, hogy önként adja fel magát a hatóságoknak, ugyanakkor tiltották a menekülést, a hatóságok megvesztegetését vagy a bujkálást. Legélénkebben talán a keresztség utáni újbóli bűnbánat és visszafogadás kérdését illetően tért el a montanista gyakorlat a nagyegyházi társaikétól. Míg az „orthodox” püspökök a test gyengesége okán engedélyezték a keresztyén vétkes visszafogadását az egyházi közösségbe, a Paraklétosz hangján a montanisták úgy vélték, a nagyobb vétkek elkövetői semmiképpen sem reintegrálhatók a szentek közösségébe. Ez a komplex erkölcsi direktíva egy nagyobb ekkleziológiai és eszkatológiai szemlélet gyakorlati megvalósulásaként értelmezhető. A montanisták értelmezésében saját közösségük a mennyei Jeruzsálem evilági megvalósulása volt, amelynek a János-apokalipszis nagyon is konkrét etikai kontúrokat tulajdonított (Jel 21,7-8). A „szent város” realista eszkatológiai képe nem engedte meg a montanisták számára, hogy az egyház valóságát egy eljövendő „ideális” és egy átmeneti „reális” létmód kettőségében lássák, s így az egyén megszentelődésének lehetőségét is jövőbeli beteljesülésként értelmezzék. Számukra a Paraklétosz az új világkorszak kezdetét eredményezte, s a hangjára hallgató „lelki” hívek nem keresnek mindenféle kibúvót az erkölcsi parancsok teljesítésében, hanem vállalják a tökéletesség elérésének felelősségét. A montanisták ezzel a perfekcionista meggyőződéssel korántsem voltak egyedül a második században, sőt, radikálisabb enkratita társaikhoz viszonyítva némely etikai kérdésben maguk is visszafogottabb hangnemet ütöttek meg.

A montanista prófécia ethoszának leírására a „radikális következetesség” (Vályi Nagy Ervin) megjelölést alkalmaztam, amely teológiai értelemben a saját hitbéli belső meggyőződését az

életvitel kompromisszummentes és következetes megvalósításában kívánja érvényre juttatni. A montanisták esetében ezt a belső meggyőződést prófétai elhívásuk és a kis-ázsiai teológiai hagyomány garantálta, ugyanakkor az egyházban bekövetkező, számukra aggodalmat okozó változások hívták életre. Bár a montanisták nem voltak intézményellenesek, sőt, a mozgalom egész történetében kimutathatók a tisztségviselők saját köreikben, a hierarchikus berendezkedés – főként a monoepiszkopátus – egyre nagyobb térnyerése a Lélek által vezetett montanista ekkleziológia számára elfogadhatatlannak tűnt. A montanista radikalizmus, amely az életfolytatást érintő kérdések eldöntésében a Paraklétosz akaratát közvetítő prófétákra nézett, indirekt tiltakozás volt az egyház pneumatikus-karizmatikus lényegének fokozatos háttérbe szorulása ellen. Az egyházi fegyelemben tett engedmények ellen is tiltakozóan lépett fel a montanista radikalizmus, amelyeket az egyház és világ közötti határozott kontúrok elmosódásaként érzékelt. Ethosza így nem pusztán moralizmus volt, hanem egy, a jánosi teológiában mélyen gyökerező átfogó program arra, hogy az egyház a történelmi létezés oltárán ne áldozza fel sajátos lényegét és küldetését. Ezek a parakletikus felhívások süket fülekre találtak saját kontextusukban, a prófétákat – ahogy annak előtte sokszor, s azóta is – elnémították, a prófétai üzenet előtt pedig a címzettek befogták füleiket. A kontextus kihívásaira adott montanista prófécia radikalizmusa túl sokat követelt az egyház közösségétől, s szembement olyan folyamatokkal, amelyek végül társadalmi és politikai tényezővé és transzformatív erővé emelték az egyébként exkluzív igényű keresztyéniséget.

A montanista prófécia entuziazmusát saját korában és kontextusában mindenképp legitimnek tekinthetjük, azt a „teljesség-igényt” azonban, amely a prófétai üzenet aktualitásának univerzális érvényt kívánt szerezni, teológiailag kifogásolhatónak ítélni lehet. Ha az egyház a kijelentés vonatkozásában mindig dialógusban van Urával, úgy az erkölcs egyes tételeit érintő kérdések eldöntésében sem kerülhető meg ez a dialogikus folyamat. Az eszkaton előtti létezésében sem püspök, sem próféta nem jelentheti ki abszolút hatalommal (legyen az hivatali vagy karizmatikus természetű), hogy döntései megfellebbezhetetlenek. A montanista kísértés elsőrenden abban a túlzott magabiztosságban fedezhető fel, amely a „töredékes” egyházi tanítással szembeállította a Paraklétosz „tökéletes” útmutatását, s így saját válaszait minden korra és minden hívőre kötelező érvényűként tekintette. Ha a Krisztus-követést mindig személyes és egyénre szabott útként értjük (Bonhoeffer), akkor a montanista radikalizmus uniformizált követés-eszménye semmiképp sem igazolható teológiailag. A hívő, s az egész egyház a „töredékes ismeret” és a „töredékes prófétálás” állapotában van a tökéletes eljöveteleig (1Kor 13,9-10), ennek a deficitnek az elismerése pedig minden abszolutisztikus

proklamáció legitimitását megkérdőjelezi. A Lélek szimfóniájában és az egy test valóságában egyik szólam és egyik rész sem követelhet kizárólagos érvényt önön megnyilvánulásának, ennek engedve ugyanis a krisztusi, legkiválóbb út (1Kor 12,31) elhagyását kockáztatja meg.

Montanisták: rajongók vagy reformerek? A disszertáció címében szereplő eldöntendő kérdésre az elemzés végén azt kell felelnünk, hogy a montanisták esetében rajongás és reform-törekvés nem egymást kölcsönösen kizáró kategóriák, sokkal inkább egymást erősítő jellegzetességek. Sem történetileg, sem pedig teológiailag nem igazolható az a hamis feltételezés, hogy a szokványos és konvencionális kereteket szétfeszítő montanista „örjöngéstől” távol állt bármiféle értékelhető és értelmezhető szándék vagy program. Az irracionális fenomenológiai megnyilvánulások, Montanosz „pogány” háttere vagy az etikai üzenetük radikalizmusa sem szolgáltathat elég okot arra, hogy pusztán ezek miatt elvitassuk a próféciajuk hitelességét vagy érvényességét. Rajongásuk jelentette reformprogramjuk tüzét, és az egyház életében fellépő krízisekkel szembesülve nem a kimerítés útját választották, hanem a régi prófétai mánia hevességét. Az Új Prófécia követői hittek abban, hogy a Léleknek mindig új üzenete van a keresztyén ember és a keresztyén egyház számára, s hogy ez az üzenet az írások kreatív újra-értelmezését és újra-aktualizálását végző próféták által válik elérhetővé a hallgatók számára. Minden reformáció voltaképp prófétai cselekvést követel meg, a bevett ösvényekhez ragaszkodó halott tradicionalizmus feladását, rajongást azokért az „új prófeciákért”, amelyeket az Igére és a Lélekre figyelő közösség szeretettel és örömmel fogad Urától. Montanoszt, Maximillát és Priszkillát ki lehetett tessékelni az „igaz egyház” soraiból, csontjaikat el lehetett égetni, de az a konstans prófétai Lélek, aki rajtuk keresztül ébresztgette koruk egyházát, ma is sürgető kérdéseket intéz felénk. Rajtunk áll, vajon hallgatunk-e mindarra, amit a Lélek a gyülekezeteknek mond.

Summary

Montanists: Enthusiasts or Reformers?

A Theological Evaluation of Montanist Prophecy and Its Significance for the Life of the Church

The second-century Christian prophetic movement which is known today as Montanism, has been of considerable interest to the historians and theologians of the early Church over the past century. Most historical evaluations from their particular point of interest have sought to provide a comprehensive picture of the movement that earned rejection by contemporary churchmen. Some historians regarded Montanism as a baptized variant of the Attis-Cybele or other pagan cults, others as a reactionary revolution which carried on the “original” message and spirit of ancient Christianity. Many of the evaluations saw in Montanism a remnant of Jewish-Christian Ebionitism, a movement akin to Gnosticism, or perhaps defined it as a rural protest against the urbanized episcopal hierarchy or as an egalitarian movement with radical emancipatory claims. Roman Catholic and Protestant writers with all too obvious or latent confessional motives tended to formulate their theological assessments on Montanism according to the confessional standards of their own denominations. Thus, the prophecy of Montanus, Maximilla and Priscilla could become in the eyes of the theologians: the first proclamation of ‘universal priesthood’, the first significant antecedent of the Pentecostal spirituality, the holiness-movement which set up the rule of perfect sanctification, or simply a sect that despised the institutional order of the divinely appointed Church. Extensive historical analyses underpinned by archaeological research in recent decades have corrected or refuted many of these claims which were previously taken for granted. Now, it is apparent that any investigation that aims to evaluate the Montanist movement theologically cannot ignore the results of all these historical inquiries but has to address relevant theological questions that spring up from the historical material. In my dissertation, I intended to move away from the rather simplistic models that previously dominated the theological arena when it came to Montanism (e.g. charisma and institution, sect and Church, orthodoxy and heresy, etc.), and address more fundamental questions. These questions, I believe, are verified by the Montanists’ own statement and by answering them, new light might be shed on the prophecy and theological understanding of Montanus, Maximilla and Priscilla.

Montanist prophecy may, first of all, be of interest to the theologian in connection with the nature of divine revelation. While the movement, due to its diversification in space and time,

gave rise to various beliefs and had different effects in Asia, Rome, and North Africa, the emphasis on the progressive nature of divine revelation, nonetheless, was a common feature of its various local manifestations. The Montanists strongly believed that God communicated with their people in the old days and had something to say to the contemporary Church. From the very beginning of the movement, Montanus, Maximilla, and Priscilla presumably derived their ministry from the Paraclete, who, according to the promise made to Jesus' disciples, would lead the faithful to "all the truth" (John 16:13). A close study of the so-called Paraclete texts (John 14,16-17.25-26; 15,26-27; 16,7-11.13-15) suggests that the Christians of the "Johannine circle" identified Paraclete not with an abstract transcendent power, but with their prophets in their own circles, through whose charismatic ministry the Risen Christ continued to be empirically experienced and present to the believers. The Montanist prophets also regarded their prophetic ministry rooted in this specific theological tradition: through the empowerment of the Spirit, they conveyed the will of Christ in their prophetic messages on matters of concern to the life of the churches. The North African Tertullian, who over time became an unofficial apologist for the Montanist prophecy, also points to the contemporary activity of the Paraclete in this sense, who now illuminates and clarifies obscure issues concerning Christian life (*discipline*). The pneumatological and trinitarian errors (e.g., modalist monarchianism) with which later – mainly fourth-century – polemics associate the movement, do not appear in the earliest accounts, and Tertullian, in fact, defended the doctrine of the separate personality of the Spirit precisely on the basis of the empirical reality of the Paraclete.

In contrast to this dynamic revelation conception, we can already observe the development of a reductive approach in the ecclesiastical reaction of that time, whereby theologians sought to identify revelation with the Old Testament and apostolic writings and to define the authoritative interpretation of these documents as the privileges of the authorized officials and exegetes of the Church. The past and present advocates of this framework of interpretation, which Avery Dulles only called the propositional revelation model, consistently identify the revelation of God with the teachings contained *in* the Scripture, which one can know and understand rationally. It is evident that the Montanists' progressive concept of revelation can easily get stuck in the filter of this interpretation scheme. That is why by pointing out the shortcomings of the propositionalist view, I argued for a personalist-dialogical approach to divine revelation, which defines revelation not as a quantity of information reducible to an era or a text but as a radically open dialogue between God and their people. When God reveals the god-self to the people out of love, they do not give to them sufficient data for everything but addresses a person

as a person: the “You” meets the “I”. These event-like encounters do indeed culminate in the person and work of Christ; the revelation received in Christ, however, is the climax and not an end-point in the dialogue between God and their people, or more specifically, between God and the Church. Since God does not reveal the god-self to their people outside history, it is part of the eschatological reality of the Church to discover and understand the mystery in Christ and the resulting outcome as time passes. Based on the insights of the early church theologians like Gregory of Nazianzus and of modern theologians like Brunner, Ratzinger, Rahner, and Congar, I argued that the Montanists’ theology of prophetic revelation is by no means heretical, on the contrary, it is an accurate expression of the theological truth that God in their self-revelation always takes into account the temporality and intellectual capacity of a person, and therefore, out of love, gradually reveals the current meaning of God’s revelation as it is at the moment. In this context, we can talk about the reality of the Church, the *communio viatorum*, who, guided by the Spirit, is in constant conversation with Christ in the journey to the eschaton. Through the Spirit, the Risen Christ reveals his secret to His bride and the true meaning of the writings about him. This dialogical process may be called the living tradition of the Church, in which prophetic activity, including the action of the Montanists, must play a fundamental role.

After establishing the legitimacy of Montanist prophecy, the thesis examined the prophetic agents. The contemporary sources were not free from the spirit of character assassination, so most of the negative comments concerning the prophets (e.g., their suicide, financial offenses, fornication) can only be considered as well-established *topoi* of heresiology. The scattered references that can be traced from the historical reconstruction suggest that before joining the Christian Church, Montanus most likely served as a priest of the cult of the goddess Cybele, native to Phrygia, and presumably underwent self-castration as a result of his complete commitment to the deity. In some places, the cult of Cybele in Anatolia was intertwined with the cult of Apollo, which also placed great emphasis on prophetic function. According to this, Montanus could have been the priest of both deities in the region. Of course, this pagan background provided the church writers with an excellent opportunity to portray not only the castrated Montanus but the whole movement as a suspicious organization alien to the Christian faith. The inclusion of a series of anti-Phrygian ethnic stereotypes, well known from ancient literature, also contributed to this judgment. We have even less information about the two prophetesses, Maximilla and Priscilla. Presumably, both women undertook voluntary virginity, and Priscilla left her husband to emphasize this. With this act, they fit well into the Asian mentality, as a result of which radical (castration) or less radical (voluntary virginity) forms of

sexual abstinence were interpreted as a logical part of following Christ. The scarcity of biographical data is somewhat counterbalanced by the extant utterances of the prophets, which were spoken verbally after the ecstatic prophetic speech. An examination of the prophetic sayings (*logia*) suggests that the three founding prophets delivered their prophetic messages very reflectively according to the rules of charismatic exegesis. Montanus' main aim in his speeches was to legitimize ecstatic prophecy, and he found support for this primarily in the Hellenistic Jewish tradition. We learn more about Maximilla's prophetic self-understanding from her *logia*. The prophetess appears to us as the inheritor of the Pauline thought, who, as a worker of the end times, sees her ministry as a contemporary interpretation of the covenant between God and God's people. Priscilla's few authentic utterances suggest that she saw herself mainly as a preacher of Christian morality who attacked the Gnostics' somewhat libertine morality and emphasized the connection between sexual purity and receiving special revelations. A close look at the *logia* proves that the prophets did not interpret ecstasy as an end in itself but regarded it merely as a way of communication between the divine and human, after which they could declare the message they had received.

These characteristics emerging from personal life raise the question of the incompatibility of Christian prophecy and "non-Christian" ("pagan") elements, namely, whether and to what extent the presence of possible human factors, contextual and personal elements is legitimate in the proclamation of divine revelation. The insights of contextual theology lead us to conclude that Montanism's Phrygian cultural and religious background does not imply the heterodoxy of the movement as a whole. Since divine revelation never reaches people outside history and time, every theological articulation naturally carries the characteristics of a given context, which means that Montanus, Maximilla, and Priscilla could not talk about God in a non-Phrygian way. By rejecting two extreme interpretations (the radical objectivism of the doctrine of mechanical inspiration and the subjectivism of excessive psychologizing), the personalistic approach requires us to see the prophet as a person who actively participates in the act of revelation. According to Martin Buber and Abraham Heschel, prophecy can be understood as a speech arising from the dialogue between God and the prophet, in which personal factors also have a legitimate place. The personal characteristics, temperament, linguistic, cultural, and social background of the Montanist prophets are not to be interpreted as factors that can be ignored or condemned directly in their prophetic ministry but as tools that play a constitutive role in the process of divine revelation.

The prophecies of Montanus, Maximilla, and Priscilla conveyed primarily ethical messages to the contemporary Church. The prolongation of the usual fasting stations and the practice of two weeks of dry fast (*xerophagia*) in addition to the fasting period before Easter was commended for the believers – all of this was not understood as asceticism for its own sake but as a means of preparation for receiving divine revelations. Unlike some Gnostics, they respected the institution of marriage, and like Paul, they preferred virginity to marriage (1 Cor 7:1). The Paraclete, on the other hand, according to the Montanists, strictly forbade the possibility of remarriage after the death of the spouse, which, contrary to contemporary church practice, was considered to be the very same as adultery. Similarly, during persecutions, the middle-way imperative was adopted; no believers were encouraged to surrender to the authorities, but they forbade fleeing, bribing the authorities, or hiding. Montanist practice differed most significantly from that of their mainline counterparts on the issue regarding repentance and readmission after baptism. While orthodox bishops allowed the Christian sinners to be readmitted to the community of the Church because of the weakness of the body, in the name of the Paraclete, the Montanists claimed that those committing major sins could in no way be reintegrated into the community of saints. This complex moral directive can be viewed as the practical implementation of a larger ecclesiological and eschatological dimension. In the Montanists' understanding, their community was the earthly realization of the heavenly Jerusalem, to which the Apocalypse of John attached very concrete ethical contours (Rev 21:7-8). The realistic eschatological image of the "holy city" did not allow the Montanists to see the Church's reality in the duality of a future "ideal" and a temporary "realistic" way, and thus to interpret the possibility of the individual's sanctification as a futuristic fulfilment. For them, the coming of the Paraclete instituted the beginning of the new world era, and the "spiritual" believers who listen to his voice do not seek any escape to fulfil the moral imperatives but take responsibility for achieving perfection. The Montanists were by no means alone in this perfectionist conviction in the second century; compared to their more radical Encratite counterparts, they took a more restrained tone in some ethical issues.

To describe the ethos of Montanist prophecy, I used the term "radical consistency" (Ervin Vályi Nagy), which, in theological terms, seeks to assert its faithful conviction in the uncompromising and consistent conduct of life. The Montanists' inner conviction was guaranteed by their prophetic calling and the theological tradition of Asia Minor, but at the same time, it was also evoked by changes in the Church, which concerned them. Although the Montanists were not anti-institutional, in fact, throughout the history of the movement, there is evidence of officials

within their circles; however, the growing popularity of the hierarchical system, especially the monoepiscopate, seemed intolerable to the Spirit-led Montanist ecclesiology. The Montanist radicalism, which followed the prophets who mediated the Paraclete's will in issues concerning discipline, was an indirect protest against the gradual marginalization of the Church's pneumatic-charismatic essence. The Montanist radicals protested against the concessions made in Church discipline, which they recognized as blurring the distinct boundaries between the Church and the world. Its ethos deeply rooted in Johannine theology, thus was not merely moralism but a comprehensive program for the Church that aimed to prevent the Church from sacrificing her special essence and mission on the altar of historical existence. These paracletic appeals fell on deaf ears in their context, and the prophets were silenced – as many times before and since then – and the addressees did not listen to the prophetic message. The radicalism of the Montanist prophecies demanded too much from the Christian communities and opposed processes that eventually raised Christianity with its otherwise exclusive demands to a social and political factor and transformative force.

The enthusiasm of the Montanist prophecy can undoubtedly be considered legitimate in its own time and context; however, the “demand for completeness”, which sought to give universal validity to the relevance of the prophetic message, can be regarded as questionable from a theological point of view. If the Church is constantly in dialogue with her God when it comes to the issue of divine revelation, such dialogical process cannot be ignored in deciding questions of certain moral aspects. In the time before the *eschaton*, neither bishop nor prophet could declare with absolute authority (whether it is of an official or charismatic nature) that their decisions were unappealable. The Montanist temptation can, first of all, be detected in the overconfidence that contrasted the “incomplete” teaching of the Church with the “complete” guidance of the Paraclete and thus claimed its answers as obligatory for all ages and believers. If following Christ is always understood as a personal and individual path (Bonhoeffer), then the uniformized idea of following Montanist radicalism is in no way theologically justified. The believer and the whole Church are in the state of “knowing in part” and “prophesying in part” until the return of the Perfect (1 Cor 13:9-10), and this admittance of imperfection questions the legitimacy of all absolutistic proclamation. In the symphony of the Spirit and the reality of the one body, no voice and no part can claim exclusive validity for its manifestation, for to do so is to risk the abandonment of the most excellent way (1 Cor 12:31).

Montanists: enthusiasts or reformers? At the end of the analysis, the answer to the question in the title of the dissertation is that in the case of the Montanists, enthusiasm and reformation are

not mutually exclusive rather mutually reinforcing categories. Neither historically nor theologically can the false assumption be justified that the Montanist “madness”, which stretched habitual and conventional frameworks, was far from having any appreciable and meaningful intention or program. The phenomenologically irrational manifestations, the “pagan” background of Montanus, or the radicality of their ethical message cannot provide enough reason to deny the credibility or validity of their prophecy. Their enthusiasm fuelled their reform program. Faced with crises in the life of the Church, they chose not the path of sophistication but the vehemence of the old prophetic *mania*. The followers of the New Prophecy believed that the Spirit always has a new message for the Christian believers and the Christian Church. This message is made available to the listeners through prophets who creatively reinterpret and actualize the Scriptures. Every reformation demands prophetic action, the abandonment of dead traditionalism holding on to established paths, and enthusiasm for the “new prophecies” that a community – attentive to the Word and the Spirit – receives from the Lord with love and joy. Montanus, Maximilla, and Priscilla could be expelled from the “true church”, their bones could be burnt, but the unchanging prophetic Spirit, who awakened the Church of their day through them, still asks poignant questions from us today. It is up to us whether we listen to everything that the Spirit has to say to the churches.

Felhasznált irodalom

Montanista forrásgyűjtemények:

GRÜLL Tibor: Ötven forrás a montanizmus történetéhez, *SB/BT* 4 (2022/1), 95–149.

HEINE, Ronald E. (ed.): *The Montanist Oracles and Testimonia*, Macon, Mercer University Press, *PMS* 14, 1989.

LABRIOLLE, Pierre de: *Les Sources De L'histoire Du Montanisme, Textes Grecs, Latins, Syriaques*, Fribourg – Paris, Libraire de l'univerité – Ernest Leroux, 1913.

TABBERNEE, William: *Montanist Inscriptions and Testimonia, Epigraphic Sources Illustrating the History of Montanism*, Macon, Mercer University Press, *PMS* 16, 1997.

Ókori szerzők és művek

Acta Pauli et Theclae (Pál és Thekla), in DÖRÖMBÖZI János (szerk.): *Az apostolok csodálatos cselekedetei*, Budapest, Telosz Kiadó, *Apokrif Iratok*, 1996, 79–101.

Acta Petri (Péter Rómában), in DÖRÖMBÖZI János (szerk.): *Az apostolok csodálatos cselekedetei*, Budapest, Telosz Kiadó, *Apokrif Iratok*, 1996, 41–78.

Acta proconsularia Cypriani (Szent Cyprianus proconsularis vértanúaktája), ford. VANYÓ László, in TAKÁCS László (szerk.): *Szenvedéstörténetek és vértanúakták*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓKI* 6, 2023, 415–419.

ÁGOSTON: *Confessiones (Szent Ágoston vallomásai)*, ford. VASS József, Budapest, Szent István Társulat, 2015⁵.

ÁGOSTON: *De civitate dei (Isten városáról)*, I. kötet, *I-V. könyvek*, ford. FÖLDVÁRY Antal, Budapest, Kairosz Kiadó, 2005.

ALEXANDRIAI KELEMEN: *Protrepticus (Ptortreptikosz: Buzdítás a görögökhöz)*, ford. TÓTH Vencel OFM, Budapest, Jel Kiadó, *ÓÖ* 10, 2006.

ALEXANDRIAI KELEMEN: *Stromata (Sztrómateisz: Szóttések)*, I-IV. könyv, ford. TÓTH Vencel OFM, Budapest, Jel Kiadó, *ÓÖ* 23/1-2, 2021-2022.

ALEXANDRIAI PHILÓN: *De Vita Mosis (Mózes élete)*, ford. BOLLÓK János, Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 1994.

Anthologia Palatina: *The Greek Anthology in Five Volumes*, Vol. I.–II., transl. PATON, W. R., London – New York, William Heinemann – G. P. Putnam's Sons, 1927–1929. (Magyarul: *Görög anthologiabeli epigrammák*, ford., szerk. PONORI Thewrewk Emil, Budapest, Franklin Társulat, 1891.)

ANTIÓKHIAI IGNÁC levelei, ford. VANYÓ László, in VANYÓ László – PERENDY László (szerk.): *Apostoli Atyák*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓKI* 1, 2018, 172–213.

ANTIÓKHIAI THEOPHILOSZ: *Ad Autolycum (Három könyv Autolükoszhoz)*, ford. OROSZ László, in VANYÓ László (szerk.): *A II. századi görög apologéták*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓI* 8, 441–522.

Apocalypsis Petri (Péter-apokalipszis), ford. PESTHY Monika, Budapest, Corvina Kiadó, 2009.

ARISZTOTELÉSZ: *Rétorika*, ford. ADAMIK Tamás, Budapest, Gondolat Könyvkiadó, 1982.

Ascensio Isaiae (Ézsaiás próféta felemelkedése), ford. PESTHY Monika, in DÖRÖMBÖZI János (szerk.): *Apokalipszisek*, Budapest, Telosz Kiadó, *Apokrif Iratok*, 1997, 47–62.

ATHÉNAGORÁSZ: *Legatio pro Christianis (Kérvény a keresztények ügyében)*, ford. VANYÓ László, in VANYÓ László (szerk.): *A II. századi görög apologéták*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓI* 8, 361–405.

CAESAREAI BASZILEOSZ: *Epistula 188 (Szent Baszileosznak, a kappadókiai Caesarea püspökének Amphilokhiosz ikonioni püspökhöz címzett első kánoni levele)*, ford. ERDŐ Péter, in VANYÓ László (szerk.): *A kappadókiai atyák (Nagy Szent Baszileosz, Nazianzoszi Szent Gergely, Nüsszai Szent Gergely és Ikonioni Amphilokhiosz)*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓI* 6/2, 1983, 257–278.

CAESAREAI EUSZEBIOSZ: *Historia Ecclesiastica (Caesareai Euszebiosz Egyháztörténete)*, ford. BAÁN István, Budapest, Szent István Társulat, *ÓKI* 3, 2020.

CASSIUS DIO: *Historiam Romanorum*, ed. CARY, Earnest – FOSTER, Herbert Baldwin – HEINEMANN, William, London – New York, Harvard University Press, 1914. elérhető: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0593> (Utolsó letöltés: 2023. 11. 08.)

CICERO: *De divinatione (A jóslásról)*, ford. HOFFMANN Zsuzsanna, Szeged, Belvedere, 2005.

CICERO: *M. Tulli Ciceronis Orationes: Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Albertus Curtis Clark. Albert Clark. Oxonii. e Typographeo Clarendoniano, 1909.* elérhető: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0013%3Atext%3DFlac.%3Achapter%3D27%3Asection%3D65> (Utolsó letöltés: 2023. 11. 08.)

CYPRIANUS: *Ad Quirinum testimonia adversus Judaeos (A bizonyítékok három könyve Quirinusához)*, ford. VANYÓ László, in VANYÓ László (szerk.): *Szent Cyprianus művei*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓI* 15, 31–162.

CYPRIANUS: *De mortalitate (A halandóságról)*, ford. VANYÓ László, in VANYÓ László (szerk.): *Szent Cyprianus művei*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓI* 15, 281–299.

CYPRIANUS: *Epistulae (Szent Cyprianus levelezése)*, ford. SZABÓ Ádám, Budapest, Jel Kiadó, *ÓO19*, 2014.

DAMASZKUSZI János: *Apologia contra imaginum calumniatores (részletek)*, ford. KÁRPÁTY Csilla, in REDL Károly (szerk.): *Az égi és a földi szépről*, Budapest, Gondolat, 1988, 190–199.

Didakhé (A tizenkét apostol tanítása), ford. VANYÓ László, in VANYÓ László – PERENDY László (szerk.): *Apostoli Atyák*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓKI* 1, 2018, 91–104.

Didascalia apostolorum (Didaskália: A tizenkét apostolnak, Üdvözítőnk szent tanítványainak katolikus tanítása), ford. ERDŐ Péter, in ERDŐ Péter (szerk.): *Az ókori egyházfegyelem emlékei, I-IV. század*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓKI* 2, 2018, 161–321.

DIODORUS SICULUS: *Bibliotheca Historica*, Vol 1-2. Diodorus Siculus, ed. BEKKER, Immanuel – DINDORF, Ludwig – VOGEL, Friedrich, Leipzig, aedibus B. G. Teubneri, 1888-1890. elérhető: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0540> (Utolsó letöltés: 2023. 11. 08.)

EURIPIDÉSZ: *Bacchae (Bakkhánsnők)*, ford. DEVECSERI Gábor, in JÁSZBERÉNYI József (szerk.): *Euripidész összes drámái*, Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1984, 837–886.

EURIPIDÉSZ: *Hippolytus (Hippolütosz)*, ford. TRENCSENYI-WALDAPFEL Imre, in JÁSZBERÉNYI József (szerk.): *Euripidész összes drámái*, Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1984, 203–252.

4Ezsdrás (Ezsdrás negyedik könyve), ford. JELENITS István, in DÖRÖMBÖZI János (szerk.): *Apokalipszisek*, Budapest, Telosz Kiadó, *Apokrif Iratok*, 1997, 17–46.

FIRMICUS MATERNUS: *De errore profanarum religionum (A pogány vallások tévelygéséről)*, ford. BOLLÓK János, Budapest, Helikon Kiadó, 1984.

HERMÁSZ: A Pásztor, ford. LADOCSE Gáspár, in VANYÓ László – PERENDY László (szerk.): *Apostoli Atyák*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓKÍ 1*, 2018, 264–393.

HIPPOKRÁTÉSZ: *De morbo sacro (A szent betegség)*, ford. NÉMETH Béla, in HAVAS László – KÁDÁR Zoltán (szerk.): *Válogatások a Hippokratészi Gyűjteményből*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1991, 107–120.

HIPPOLÜTOSZ: *Refutatio omnium haeresium*, részletek, ford. BUGÁR M. István, in BUGÁR M. István: *A teológia kezdetei a jánosi tradícióban. A Melitón- és a Hippolütosz-dosszié*, Budapest, Kairosz Kiadó, *CM 16*, 2016.

IAMBLIKHOSZ: *De mysteriis (A misztériumokról)*, részletek, ford. HEGYI Dolores, in HEGYI Dolores (szerk.): *Görög vallástörténeti chretomathia*, Budapest, Osiris Kiadó, 2003.

IRENAEUS: *Adversus haereses*, ed. ROUSSEAU, Adelin – DOUTRELEAU, Louis, Paris, du Cerf, 1979–1982. (Az eretnekségek ellen, A hamisan tudásnak nevezett dolog bemutatása és cáfolata, III. könyv, ford. RÉPÁS László, *Vulgo 4* (2003/1), 104–133, és *Vulgo 4* (2003/2), 130–159.)

IUVENALIS: *Satires (Szatírák)*, ford. MURAKÖZY Gyula, in *Persius és Iuvenalis Szatírák*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1977, 35–162.

JEROMOS: *Adversus Jovinianum libri II (Iovinianus ellen)*, ford. TAKÁCS László, in TAKÁCS László (szerk.): *Szent Jeromos: Az igaz hit védelmében*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓKÍ 4*, 2021, 143–366.

JEROMOS: *De viris illustribus (A kiváló férfiakról)*, ford. LADOCSE Gáspár – PERENDY László, in VANYÓ László – PERENDY László (szerk.): *Apostoli Atyák*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓKÍ 1*, 2018, 19–90.

JEROMOS: *Epistulae (Szent Jeromos: Levelek)*, I-II. kötet, ford. ADAMIK Tamás – PUSKELY Mária – TAKÁCS László, Budapest, Szenzár Kiadó, 2005.

JEROMOS: *Liber ad Pammachium contra Iohannem Hierosolymitanum et Rufinum Origenis adsertorem (Pammachiushoz Johannes, Jeruzsálem püspöke és Rufinus, Origenes követője ellen)*, ford. TAKÁCS László, in TAKÁCS László (szerk.): *Szent Jeromos: Az igaz hit védelmében*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓKÍ 4*, 2021, 367–440.

JERUZSÁLEMI KÜRILLOSZ: *Catecheses illuminandorum (Szent atyánknak, a jeruzsálemi érseknek, Kürillosznak katekézisei)*, ford. VANYÓ László, in VANYÓ László (szerk.): *Jeruzsálemi Szent Kürillosz összes művei*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓÍ 19*, 21–321.

JUSZTINOSZ: *Dialogus cum Tryphone (Párbeszéd a zsidó Trifónnal)*, ford. LADOCSE Gáspár, in VANYÓ László (szerk.): *A II. századi görög apologéták*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓÍ 8*, 133–311.

JUSZTINOSZ: *I. Apologia (I. Apológia)*, ford. VANYÓ László, in VANYÓ László (szerk.): *A II. századi görög apologéták*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓÍ 8*, 64–119.

JUSZTINOSZ: *II. Apologia (II. Apológia)*, ford. VANYÓ László, in VANYÓ László (szerk.): *A II. századi görög apologéták*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓÍ* 8, 120–132.

1 Kelemen (Római Szent Kelemen levele a korintusiakhoz), ford. LADOCSE Gáspár, in VANYÓ László – PERENDY László (szerk.): *Apostoli Atyák*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓKÍ* 1, 2018, 105–153.

2 Kelemen (A Római Szent Kelemen neve alatt ránk maradt korintusiakhoz írt második levél), LADOCSE Gáspár, in VANYÓ László – PERENDY László (szerk.): *Apostoli Atyák*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓKÍ* 1, 2018, 154–171.

LIVIUS: *Ab Urbe Condita (A római nép története a város alapításától)*, I-II. kötet, ford. KISS Ferencné – MURAKÖZY Gyula, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1982.

LUCRETIUS: *De rerum natura (A természetről)*, ford. TÓTH Béla, Budapest, Kossuth Kiadó, 1997.

LUKIANOSZ: *Alexander (Alexandrosz, az álpróféta)*, ford. SZEPESSY Tibor, in *Lukianosz összes művei*, I. kötet, Budapest, Magyar Helikon, 1974, 705–735.

LUKIANOSZ: *Somnium sive vita Luciani (Az álom, avagy Lukianosz élete)*, ford. TAR Ibolya, in *Lukianosz összes művei*, I. kötet, Budapest, Magyar Helikon, 1974, 9–15.

Martyrium Polycarpi (Szent Polikarposz vértanúsága), ford. VANYÓ László, in TAKÁCS László (szerk.): *Szenvedéstörténetek és vértanúakták*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓKI* 6, 2023, 219–233.

MINUCIUS Felix: *Octavius*, ford. KÁROSI Sándor – HEIDL György, Budapest, Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, *CF* 2, 2001.

NAZIANZOSZI Gergely: *Oratio 5 (5. teológiai beszéd)*, ford. LADOCSE Gáspár, in VANYÓ László (szerk.): *A kappadókiai atyák (Nagy Szent Baszileosz, Nazianzoszi Szent Gergely, Nüsszai Szent Gergely és Ikonioni Amphilokhosz)*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓÍ* 6/2, 1983, 374–398.

ÓRIGENÉSZ: *Contra Celsum (Kelsosz ellen)*, ford. SOMOS Róbert, Budapest, Kairosz Kiadó, *CF* 9, 2008.

ÓRIGENÉSZ: *De oratione (Az imádságról)*, ford. VANYÓ László, in VANYÓ László – BOROS István (szerk.): *Órigenész az imádságról és a vértanúságról*, Budapest, Szent István Kiadó, *ÓKÍ* 5, 2022, 63–190.

ÓRIGENÉSZ: *De principiis (A princípiumokról)*, I-II. kötet, ford. PESTHY Monika – KRÁNITZ Mihály – SOMOS Róbert, Budapest, Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, *CF* 5, 2003.

OVIDIUS: *Fasti (Római naptár)*, ford. GAÁL László, Budapest, Helikon Kiadó, 1986.

PAMPHILOS: *Apologia Pro Origene (Órigenész védelmében)*, ford. CSIZMÁR Oszkár, Budapest, Jel Kiadó, *ÓÖ* 24, 2023.

Passio Isaac et Maximiani, in MAIER, Jean-Louis [ed.]: *Le dossier du donatisme, Teil 1, Des origines à la mort de Constance II (303–361)*, Berlin, De Gruyter, *TU* 134, 1987, 256–274.

Passio Mariani et Iacobi, ford. VANYÓ László, in TAKÁCS László (szerk.): *Szenvedéstörténetek és vértanúakták*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓKI* 6, 431–444.

Passio Perpetuae et Felicitatis, ford. VANYÓ László, in TAKÁCS László (szerk.): *Szenvedéstörténetek és vértanúakták*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓKI* 6, 301–318.

Passio Sanctorum Montani et Lucii, ford. GRUNDA László, in TAKÁCS László (szerk.): *Szenvedéstörténetek és vértanúakták*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓKI* 6, 445–460.

PAUSZANIASZ: *Graeciae descriptio (Görögország leírása)*, I-II. kötet, ford. MURAKÖZY Gyula, Budapest, Attraktor Kiadó, 2008.

PLATÓN: *Phaedrus (Phaidrosz)*, ford. SIMON Attila, Budapest, Atlantisz, 2005.

PLATÓN: *Respublica (Az állam)*, ford. STEIGER Kornél, Budapest, Atlantisz, 2018.

PLATÓN: *Timaeus (Timaiosz)*, ford. KÖVENDI Dénes, in *Platón összes művei*, III. kötet, Budapest, Európa Könyvkiadó, 307–409.

PLINIUS: *Naturalis Historia (A természet históriája)*, részletek, ford. VÁCZY Kálmán, Bukarest, Kriterion Könyvkiadó, 1973.

PLUTARKHOSZ: *De defectu oraculorum*, ed. VERNARDAKĚŠ, Grēgorios N., Leipzig, Teubneri, 1891, *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, Vol. III., Leipzig, Teubneri, 1891, 69–141. (részletek in HEGYI Dolores (szerk.): *Görög vallástörténeti chretomathia*, Budapest, Osiris Kiadó, 2003.)

PLUTARKHOSZ: *De Pythiae oraculis*, in VERNARDAKĚŠ, Grēgorios N. (ed.): *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, Vol. III., Leipzig, Teubneri, 1891, 27–68. (*Miért nem versben szólnak többé a Pythia jóslatai?*, ford. Imregh Monika, *Orpheus Noster* 6 (2014/2), 108–133.)

POLÜBIOSZ: *Historiarum (Polübiosz történeti könyvei)*, I-II. kötet, ford. MURAKÖZY Gyula et al., Budapest, Attraktor Kiadó, 2002.

POLÜKARPOSZ: Szent Polikárp levele a Filippiekhez, ford. VANYÓ László, in VANYÓ László – PERENDY László (szerk.): *Apostoli Atyák*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓKI* 1, 2018, 214–221.

PSZEUDO-TERTULLIANUS: *Adversus omnes haereses (Minden eretnecség ellen)*, ford. NÉMETH László, in VANYÓ László (szerk.): *Tertullianus művei*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓI* 12, 1986, 905–914.

STRABÓN: *Geographika*, ford. FÖLDY József, Budapest, Gondolat Kiadó, 1977.

SZÓKRATÉSZ SZKHOLASZTIKOSZ: *Historia Ecclesiastica (Szókratész Egyháztörténete)*, ford. BAÁN István, Budapest, Szent István Társulat, *ÓI* 9, 1984.

SZUZOMENOSZ: *Historia ecclesiastica*, in MIGNE, Jacques-Paul (ed.): *Patrologiae cursus completus: Series graeca* 67, Paris, 1864.

TATIANOSZ: *Oratio ad Graecos (Beszéd a görögök ellen)*, ford. VANYÓ László, in VANYÓ László (szerk.): *A II. századi görög apologéták*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓI* 8, 315–356.

TERTULLIANUS: *Ad martyras (Intés a vértanúkhöz)*, ford. MOSOLYGÓ Marcell, in VANYÓ László (szerk.): *Tertullianus művei*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓI* 12, 1986, 325–330.

TERTULLIANUS: *Ad Scapulam (Scapulához)*, ford. VANYÓ László, in VANYÓ László (szerk.): *Tertullianus művei*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓI* 12, 1986, 357–362.

TERTULLIANUS: *Ad uxorem (Feleségemhez)*, ford. VÁROSI István, in VANYÓ László (szerk.): *Tertullianus művei*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓI* 12, 1986, 207–226.

TERTULLIANUS: *Adversus Marcionem (Markión ellen)*, ford. NAGY Imre, in VANYÓ László (szerk.): *Tertullianus művei*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓI* 12, 1986, 489–770.

TERTULLIANUS: *Adversus Praxean (Praxeas ellen)*, ford. VANYÓ László, in VANYÓ László (szerk.): *Tertullianus művei*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓI* 12, 1986, 805–852.

TERTULLIANUS: *Adversus Iudaeos (A zsidók ellen)*, ford. PAP Levente, Kolozsvár, Erdélyi Múzeum-Egyesület, 2017.

TERTULLIANUS: *Apologeticum*, ed. BECKER, Carl: *Tertullian. Apologeticum. Verteidigung des Christentums. Lateinisch und Deutsch*, München, Kösel, 1961.

TERTULLIANUS: *De anima*, ed. WASZINK, J. H.: *Tertullianus, Quintus Septimius Florens: De anima*, Leiden – Boston, Brill, *VCSup 100*, 2010.

TERTULLIANUS: *De baptismo (A keresztségről)*, ford. VANYÓ László, in VANYÓ László (szerk.): *Tertullianus művei*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓÍ 12*, 1986, 169–186.

TERTULLIANUS: *De carne Christi*, ford. VANYÓ László, in VANYÓ László (szerk.): *Tertullianus művei*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓÍ 12*, 1986, 771–804.

TERTULLIANUS: *De corona militans (A koszorúról)*, ford. LADOCSI Gáspár, in VANYÓ László (szerk.): *Tertullianus művei*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓÍ 12*, 1986, 331–356.

TERTULLIANUS: *De cultu feminarum (Az asszonyi cicomáról)*, ford. VÁROSI István, in VANYÓ László (szerk.): *Tertullianus művei*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓÍ 12*, 1986, 249–270.

TERTULLIANUS: *De exhortatione castitatis*, eds. MORESCHINI, Claudio – FREDOUILLE, Jean-Claude: *Tertullien: Exhortation à la chasteté*, Paris, du Cerf, *SC 319*, 1985.

TERTULLIANUS: *De fuga in persecutione (A menekülés az üldözés idején)*, ford. VANYÓ László, in VANYÓ László (szerk.): *Tertullianus művei*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓÍ 12*, 1986, 363–382.

TERTULLIANUS: *De jejunio (A böjtökről)*, ford. VANYÓ László, in VANYÓ László (szerk.): *Tertullianus művei*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓÍ 12*, 1986, 853–876.

TERTULLIANUS: *De monogamia (Az egyszeri házasságról)*, ford. VANYÓ László, in VANYÓ László (szerk.): *Tertullianus művei*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓÍ 12*, 1986, 877–904.

TERTULLIANUS: *De oratione (Az imádságról)*, ford. VÁROSI István, in VANYÓ László (szerk.): *Tertullianus művei*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓÍ 12*, 1986, 187–206.

TERTULLIANUS: *De paenitentia (A bűnbánatról)*, ford. NÉMETH László, in VANYÓ László (szerk.): *Tertullianus művei*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓÍ 12*, 1986, 151–168.

TERTULLIANUS: *De patientia (A türelemről)*, ford. VÁROSI István, in VANYÓ László (szerk.): *Tertullianus művei*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓÍ 12*, 1986, 39–60.

TERTULLIANUS: *De praescriptione haereticorum (Pergátló kifogás az eretnekekkel szemben)*, ford. ERDŐ Péter, in VANYÓ László (szerk.): *Tertullianus művei*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓÍ 12*, 1986, 415–458.

TERTULLIANUS: *De pudicitia (Az erkölcsi tisztaságról)*, ford. GRÜLL Tibor: *Tertullianus: Az erkölcsi tisztaságról*, *SB/BT 3* (2021/1), 113–175.

TERTULLIANUS: *De Resurrectione Mortuorum*, ed. EVANS, Ernest: *Q. Septimii Florentis Tertulliani De resurrectione carnis liber. Tertullian's Treatise on the Resurrection*, London, SPCK, 1960.

TERTULLIANUS: *De Spectaculis (A látványosságokról)*, ford. VANYÓ László, in VANYÓ László (szerk.): *Tertullianus művei*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓÍ 12*, 1986, 271–298.

TERTULLIANUS: *De viriginibus velandis (A szüzek fátyláról)*, ford. VANYÓ László, in VANYÓ László (szerk.): *Tertullianus művei*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓÍ 12*, 1986, 227–248.

TERTULLIANUS: *Scorpiace (A skorpiócsípések ellenszere)*, ford. LADOCSE Gáspár, in VANYÓ László (szerk.): *Tertullianus művei*, Budapest, Szent István Társulat, *ÓI* 12, 1986, 383–414.

Testamentum Iobi, ed. BROCK, S. P., Leiden, E. J. Brill, *PVTG* 2, 1967. (*Jób Testamentuma*, ford. ADORJÁNI Zoltán, Budapest, L'Harmattan, 2011.)

Modern szerzők és műveik

ABRAHAM, William J.: *The Divine Inspiration of Holy Scripture*, Oxford, Oxford University Press, 1981.

ADORJÁNI Zoltán: Josephus Flavius és Alexandriai Philón inspirációtana, *TSz* 66 (2023/1), 16–21.

ALAND, Kurt: Der Montanismus und die kleinasiatische Theologie, *ZNW* 46 (1955), 109–116.

ALFÖLDY Géza: *Római társadalomtörténet*, ford. BORHY László, Budapest, Osiris, 2000.

ALLPORT, Gordon W.: *A személyiség alakulása*, ford. DAYKA Balázs et al., Budapest, Gondolat, 1980.

ALVAR, Jaime: *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis, and Mithras*, Boston – Leiden, Brill, 2008, 171–172.

ANDERSON, Allan Heaton: *Pünkösdi és karizmatikus mozgalmak. Bevezetés napjaink karizmatikus kereszténységébe*, ford. SÓLYOM László, Pannonhalma, Bencés Kiadó, *NT* 27, 2021.

ANGUS, Stewart: Was the Church Right to Condemn Montanism?, *cprc.co.uk*, URL: <https://cprc.co.uk/articles/montanism/>

ARBESMANN, Rudolph: Fasting and Prophecy in Pagan and Christian Antiquity, *Traditio* 7 (1949), 1–71.

ASH, James L.: The Decline of Ecstatic Prophecy in the Early Church, *ThS* 37 (1976/2), 227–252.

AUNE, David Edward: *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity*, Leiden, Brill, *NovTSup* 28, 1972.

AUNE, David E.: The Odes of Solomon and Early Christian Prophecy, *NTS* 28 (1982/4), 435–460.

AUNE, David E.: *Prophecy in Early Christianity and the Mediterranean World*, Grand Rapids, MI, William B. Eerdmans Publishing Company, 1983.

AUNE, David E.: *Revelation 1–5*, Nashville, Thomas Nelson, *WBC* 52A, 1997.

AUNE, David E.: *Revelation 17–22*, Nashville, Thomas Nelson, 1997, 1121–1122.

AUNE, David E.: Charismatic Exegesis in Early Judaism and Early Christianity, in UŐ.: *Apocalypticism, Prophecy and Magic in Early Christianity. Collected Essays*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, 280–299.

BALLA, Péter: Evidence for an Early Christian Canon (Second and Third Century), in McDONALD, Lee Martin – SANDERS, James A. (eds.): *The Canon Debate*, Peabody, Hendrickson, 2001, 372–385.

BALLA Péter: *Az újszövetségi iratok története (Bevezetéstani alternatívák)*, Budapest, Károli Egyetemi Kiadó, *AD* 2, 2008.

BARNES, Timothy D. D.: The Chronology of Montanism, *JTS* 21 (1970/2), 403–408.

- BARNES, Timothy: *Tertullian, A Historical and Literary Study*, Oxford, Oxford University Press, 1971.
- BARRIER, Jeremy W.: *The Acts of Paul and Thecla. A Critical Introduction and Commentary*, Tübingen, Mohr Siebeck, *WUNT* 270, 2009.
- BARTH, Karl: *Die kirchliche Dogmatik*, 1/1, *Die Lehre vom Wort Gottes*, Zollikon–Zürich, Verlag der Evangelischen Buchhandlung, 1955⁷.
- BARTH, Karl: *Homiletika. A prédikáció lényege és előkészítése*, ford. HORVÁTH Gabriella, Pápa, Dunántúli Református Egyházkerület, 2021.
- BARTH, Karl: *Kis dogmatika*, ford. PILDER Mária, Budapest, Országos Református Missziói Munkaközösség, [é. n.].
- BAUCKHAM, Richard: *The Theology of the Book of Revelation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- BAUER, Walter: *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen, Mohr, 1934.
- BAUR, Ferdinand Christian: *Das Christentum und die christliche Kirche in der ersten Jahrhunderte*, Tübingen, L. Fr. Fues, 1860².
- BAUR, Ferdinand Christian: *Geschichte der christlichen Kirche*, 1. Band, Tübingen, Verlag und Druck von L. Fr. Fues, 1863³.
- BEARD, Mary: The Roman and the Foreign: The Cult of the 'Great Mother' in Imperial Rome, in THOMAS, Nicholas – HUMPHREY, Caroline (eds.): *Shamanism, History and the State*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996, 164–190.
- BECKER, Jürgen: *Paul. Apostle to the Gentiles*, transl. DEAN, O. C., Louisville, Westminster/John Knox Press, 1989.
- BÉKÉSI Sándor: *Sisi személyének teológiai portréja*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan, 2014.
- BÉKÉSI Sándor: Ellenpontozás, Emil Brunner felfénylése Karl Barth árnyékából, in: LUKÁCSINÉ Kádár Éva (szerk.): *Isten igent mond ránk: Barth és Brunner megbékélő találkozása. Tanulmányok*, Budapest – Debrecen, Kálvin Kiadó – Tiszántúli Református Egyházkerület, 2017, 89–99.
- BÉKÉSI Sándor: Az ősdráma mint a teológiai etika gerince, *SF* 25 (2021/4), 15–25.
- BÉLIS, Annie: Reconstruction d'une lyre antique, *Cahiers d'ethnomusicologie* 1989/2, 203–216.
- BENKO, Stephen: *The Virgin Goddess. Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, Leiden, Brill, *NBS* 59, 2003.
- BERGER, Teresa: *Gender Differences and the Making of Liturgical History, Lifting a Veil on Liturgy's Past*, Farnham – Burlington, Ashgate, 2011.
- BETZ, Otto: *Der Paraklet: Fürsprecher im häretischen Spätjudentum, im Johannes-Evangelium und in neu gefundenen gnostischen Schriften*, Leiden – Köln, Brill, *AGSU* 2, 1963.
- BEVAN, Edwyn: *Sibyls and Seers. A Survey of Some Ancient Theories of Revelation and Inspiration*, London, George Allen & Unwin LTD, 1928.
- BIGG, Charles: *The Origins of Christianity*, Oxford, Clarendon Press, 1909.
- BIRLEY, Anthony R.: Voluntary Martyrs in the Early Church: Heroes or Heretics?, *Cristianesimo nella Storia* 27 (2006), 99–127.
- BODA László: *Inkulturáció, Egyház, Európa*, Budapest, Mundecon Kiadó, 1994.

BOER, Rudolf: Spermatic Spluttering Pens: Concerning the Construction and Breakdown of Prophetic Masculinity, in STÖCKL, Jonathan – CARVALHO, Corrine L. (eds.): *Prophets Male and Female. Gender and Prophecy in the Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean, and the Ancient Near East*, Atlanta, Society of Biblical Literature, *AJL* 15, 215–235.

BOHAK, Gideon: Ethnic Portraits in Greco-Roman Literature, in GRUEN, Erich S. (ed.): *Cultural Borrowings and Ethnic Appropriations in Antiquity*, Stuttgart: Franz Steiner, *OO* 8, 2005, 207–237.

BOHREN, Rudolf: Notizen zum Problem des Predigers, *Verkündigung und Forschung* 11-13 (1966/3), 26–34.

BOHREN, Rudolf: *Az igehirdetés mint szenvedély. Azoknak, akik prédikálni fognak*, ford. HORVÁTH Gabriella, Pápa, Dunántúli Református Egyházkerület, 2020.

BOLYKI János: „Igaz tanúvallomás”, *Kommentár János evangéliumához*, Budapest, Osiris, 2001.

BOLYKI János: Bölcsesség a deuterokanonikus könyvekben, in XERAVITS Géza - ZSENGELLÉR József (szerk.): *Szövetségek erőterében - A deuterokanonikus irodalom alapvető kérdései*, Pápa – Budapest, Pápai Református Teológiai Akadémia – L’Harmattan, 2004, 81–113.

BOLYKI János: A Szentlélek János evangéliumában, in UŐ. – ZSENGELLÉR József (szerk.): *Teológia a szószéken és a katedrán*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L’Harmattan, 2015, 208–216.

BONHOEFFER, Dietrich: *Követés*, ford. BÖRÖCZ Enikő, Budapest, Luther Kiadó – Harmat Kiadó, 2022.

BONWETSCH, Nathanael: *Die Geschichte des Montanismus*, Erlangen, Verlag von Andreas Deichert, 1881.

BONWETSCH, Nathanael (hrsg.): *Texte zur Geschichte des Montanismus*, Bonn, A. Marcus Und E. Weber’s Verlag, 1914.

BOOTH, Edward: Penance in the Early Church, *Life of the Spirit* 14 (1959), 18–25.

BORING, M. Eugene: The Influence of Christian Prophecy on the Johannine Portrayal of the Paraclete and Jesus, *NTS* 25 (1978/1), 113–123.

BORING, M. Eugene: *The Continuing Voice of Jesus, Christian Prophecy & the Gospel Tradition*, Louisville, Kentucky, Westminster – John Knox Press, 1991.

BORSÁNYI SCHMIDT Ferenc: A próféta és a prófétálás a Biblia és a pszichológia megvilágításában, in SZÉCSI József (szerk.): *Keresztény–Zsidó Teológiai Évkönyv 2003*, Budapest, Keresztény-Zsidó Társaság, 2003, 13–18.

BOSCH, David J.: *Paradigmaváltások a misszió teológiájában*, ford. BOROS Attila, Budapest, Harmat – PMTI, 2005.

BRAUN, René: Tertullien et l'exegese de *I Cor. 7*, in FONTAINE, Jacques – KANNENGISSER, Charles (eds.): *Épektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Paris, Beauchesne, 1972, 21–28.

BRAY, Gerald Lewis: *Holiness and the Will of God: Perspectives on the Theology of Tertullian*, London, Marshall, Morgan & Scott, 1979.

BRECHTER, Suso: Decree on the Church’s Missionary Activity, in VORGRIMLER, Herbert (ed.): *Commentary on the Documents of Vatican II, Volume IV, Declaration on Christian Education, Declaration on Religious Freedom, Decree on the Church’s Missionary Activity, Decree on the Ministry and Life of Priests*, transl. GRAEF, Hilda – O’HARA, W. J. – WALLS, Ronald, New York – London, Burns & Oats, Herder and Herder, 1969, 87–182.

BREMMER, Jan N.: Varázslás, mártírium és a nők felszabadítása *Pál és Thekla cselekedeteiben*, in CZACHESZ István (szerk.): *Tanítványok, csodatevők, mártírok. Tanulmányok az apokrif apostol-aktákról*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara, 1997, 135–156.

BRENT, Allen: *Ignatius of Antioch. A Martyr Bishop and the Origin of Monarchical Episcopacy*. London, T&T Clark, 2007.

BRENT, Alan: Tertullian on the Role of the Bishop, in STILL, Todd D. – WILHITE, David E. (eds.): *Tertullian & Paul*, New York, Bloomsbury, 2013, 165–184.

BRINKMAN, Martien E.: Contextual Theology, Tradition and Heresy, in UŐ. – KEULEN, Dirk van (eds.): *Christian Identity in Cross-Cultural Perspective*, Leiden, Brill, *SRT* 8, 2003, 114–129.

BRINKMAN, Martien E.: Contextual Theology without Ulterior Motives, in VAN DER BORGHT, E.A.J.G. (ed.): *Religion without Ulterior Motive*, Leiden – Boston, Brill, *Studies in Reformed Theology* 13, 2006, 215–233.

BRIXHIE, Claude: Phrygian, in WOODARD, Roger D. (ed.): *The Ancient Languages of Asia Minor*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, 69–80.

BROWN, David: *The Divine Trinity*, La Salle, Open Court Publishing Company, 1985.

BROWN, David: *Tradition & Imagination, Revelation & Change*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

BROWN, David: Did Revelation Cease?, in PADGETT, Alan G. (ed.): *Reason and the Christian Religion, Essays in honour of Richard Swinburne*, Oxford, Clarendon Press, 1994, 121–141.

BROWN, Peter: *The Making of Late Antiquity, Carl Newell Jackson Lectures*, Cambridge – London, Harvard University Press, 1978.

BROWN, Peter: *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York, Columbia University Press, 1988.

BROWN, Raymond E.: *The Community of the Beloved Disciple: The Life, Loves and Hates of an Individual Church in New Testament Times*, New York, Paulist Press, 1979.

BROWN, Raymond E.: The Paraclete in the Fourth Gospel, *NTS* 13 (1967/2), 113–132.

BROWN, Raymond E.: *The Gospel According to John I-XII*, New York, Doubleday, 1970.

BROWN, Raymond E.: *The Gospel According to John XIII-XXI*, New York, Doubleday, 1970.

BRUCE, F. F.: *The Acts of the Apostles, Greek Text with Introduction and Commentary*, Grand Rapids, MI, William B. Eerdmans Publishing Company, 1990³.

BRUEGGEMANN, Walter: *Az Ószövetség teológiája: Tanúságtétel, vita, pártfogás*, ford. TUNYOGI Lehel, Kolozsvár, Exit, 2012.

BRUEGGEMANN, Walter: *The Prophetic Imagination. 40th Anniversary Edition*, Minneapolis, Fortress Press, 2018.

BRUNNER, Emil: *Natur und Gnade: zum Gespräch mit Karl Barth*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1934.

BRUNNER, Emil: *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik*, Zürich, Zwingli-Verlag, 1939³.

BRUNNER, Emil: *Dogmatik, Band 1, Die Christliche Lehre von Gott*, Zürich, Zwingli-Verlag, 1946.

- BRUNNER, Emil: *Dogmatik*, Band 3, *Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung*, Zürich – Stuttgart, Zwingli-Verlag, 1960.
- BRUNNER, Emil: *Offenbarung und Vernunft: die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis*, Zürich – Stuttgart, Zwingli-Verlag, 1961.
- BRUNNER, Emil: *Wahrheit als Begegnung*, Zürich – Stuttgart, Zwingli-Verlag, 1963².
- BRUNNER, Emil: *Der Mensch im Widerspruch. Die Christliche Lehre vom Wahren und vom Wirklichen Menschen*, Zürich, Zwingli-Verlag, 1965.
- BRUNNER, Emil: *Das Missverständnis der Kirche*, Zürich, Theologischer Verlag, 1988³.
- BRYANT, Joseph M.: Wavering saints, mass religiosity, and the crisis of post-baptismal sin in early Christianity: A Weberian reading of The Shepherd of Hermas, *EJS* 39 (1998), 49–77.
- BUBER, Martin: *Én és Te*, ford. BÍRÓ Dániel, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1994.
- BUBER, Martin: *A próféták hite*, ford. BENDL Júlia, Budapest, Atlantisz Kiadó, 1998.
- BUCUR, Bogdan G.: The Lord Himself, One Lord, One Power: Jewish and Christian Perspectives on Isaiah 63:9 and Daniel 7:13, in ORLOV, Andrei A. (ed.): *Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism. Studies in Honor of Alexander Golitzin*, Leiden – Boston, Brill, *VCSup* 160, 2020, 240–263.
- BULTMANN, Rudolf: *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.
- BULTMANN, Rudolf: *Történelem és eszkatológia*, ford. BÁNKI Dezső, Budapest, Atlantisz, 1994.
- BULTMANN, Rudolf: *Az Újszövetség teológiája*, ford. KOCZÓ Pál, Budapest, Osiris, 2003.
- BULTMANN, Rudolf: A kinyilatkoztatás fogalma az Újszövetségben, ford. SZIRTES András, in UŐ.: *Hit és megértés – Válogatott tanulmányok*, Budapest, L'Harmattan, 2007, 85–109.
- BULTMANN, Rudolf: Az öskeresztyén igehirdetés viszonya a történeti Jézushoz, in UŐ.: *Hit és megértés – Válogatott tanulmányok*, Budapest, L'Harmattan, 2007, 297–315.
- BUONAIUTI, Ernesto: Le montanisme et le dogme trinitaire, *RTP* 17 (1929), 319–333.
- BURGES, Stanley M.: „Montanism”, in UŐ. et al (eds.): *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids, MI, Zondervan, 2002, 903.
- BUSCHMANN, Gerd: *Das Martyrium des Polykarp*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, *KAV* 6, 1998.
- BUTLER, Rex D.: *The New Prophecy & „New Visions”, Evidence of Montanism in The Passion of Perpetua and Felicitas*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, *PMS* 18, 2006.
- CALDER, W. M.: Philadelphia and Montanism, *BJRL* 7 (1923/3), 309–354.
- CALVIN, John: *A Commentary on the Twelve Minor Prophets*, Volume 4, *Habakkuk, Zephaniah & Haggai*, transl. OWEN, John, Edinburgh, The Banner of Truth Trust, 1986.
- CAMPENHAUSEN, Hans von: *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht: in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen, Mohr, 1963.
- CAMPENHAUSEN, Hans von: Tertullian, in UŐ.: *The Fathers of the Church*, transl. HOFFMAN, Manfred, Peabody, Hendrickson, 1963, 4–35.
- CAMPENHAUSEN, Hans von: *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tübingen, Mohr, 1968.
- CARLSON, Mary Louise: Pagan Examples of Fortitude in the Latin Christian Apologists, *Classical Philology* 43 (1948/2), 93–104.

CARRINGTON, Phillip: *The Early Christian Church, Volume 2, The Second Christian Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957.

CASURELLA, Anthony: *Patristic Interpretations of the Paraclete Passages in John's Gospel: An Account and Critical Evaluation*, PhD Dissertation, Durham, Durham University, 1980.

CHALUPA, Aleš: Pythiai and Inspired Divination in the Delphic Oracle: Can Cognitive Sciences Provide Us With an Access to “Dead Minds”?, *JCH* 1 (2014/1), 24–51.

CHANOTIS, Angelos: Ritual Performances of Divine Justice: The Epigraphy of Confession, Atonement and Exaltation in Roman Asia Minor, in COTTON, Hannah M. – HOYLAND, Robert G. – PRICE, Jonathan J. – WASSERTEIN, David J. (eds.): *From Hellenism to Islam. Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 115–153.

Chicagói Nyilatkozat a Biblia tévedhetlenségéről (I. Nyilatkozat), ford. MÁRKUS András Tamás, *evangelikalcsoport.hu*, 2017. 06. 20. URL: <https://www.evangelikalcsoport.hu/2017/06/20/chicagoi-nyilatkozat-a-biblia-tevedhetlensegerol-i-nyilatkozat/> (Utolsó letöltés: 2022. 07. 15.)

CIRAFESI, Wally V.: The Johannine Community Hypotheses (1986–Present): Past and Present Approaches and a New Way Forward, *CurBR* 12 (2014/2), 173–193.

CLARK, Elizabeth A.: *Reading Renunciation. Asceticism and Scripture in Early Christianity*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

COHN, Norman: *The Pursuit of the Millennium, Revolutionary Millenarianism and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, New York, Oxford University Press, 1970².

COLLINS, Adela Yarbro: The Political Perspective of the Revelation to John, *JBL* 96 (1977/2), 241–256.

COLLINS, Adela Yarbro: *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse*, Philadelphia, The Westminster Press, 1984.

COLLINS, Raymond F.: *First Corinthians*, Collegeville, The Liturgical Press, *Sacra Pagina Series* 7, 1999.

CONCANNON, Cavan W.: Ethnicity, Economics, and Diplomacy in Dionysios of Corinth, *HTR* 106 (2013/2), 145–169.

CONGAR, Yves M. J.: The Holy Spirit and the Apostolic Body: Continuations of the Work of Christ, in UŐ.: *The Mystery of the Church – Studies*, transl. LITLEDALE, A. V., Baltimore, Helicon Press, 1960, 147–186.

CONGAR, Yves M. J.: *I believe in the Holy Spirit*, Volume 2, ‘He is Lord and Giver of Life’, transl. SMITH, David, New York – London, The Seabury Press – Geoffrey Chapman, 1983.

CONGAR, Yves O. P.: *True and False Reform in the Church*, transl. PHILIBERT, Paul, Collegeville, Liturgical Press, 2011.

CONGAR, Yves M. J.: *Az Egyház élő hagyománya, Tanulmány a hagyomány teológiai fogalmáról*, ford. SZÁRAZ Katalin, Budapest, L’Harmattan – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, *SFF* 6, 2015.

CONZELMANN, Hans: *The Theology of St. Luke*, transl. BUSWELL, Geoffrey, Philadelphia, Fortress Press, 1961.

CONZELMANN, Hans: *An Outline of the Theology of the New Testament*, transl. BOWDEN, John, London, SCM Press, 1969.

CONZELMANN, Hans: *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1987⁴.

CRAGG, Kenneth: Conversion and Convertibility – With Special Reference to Muslims, in STOTT, John R.W. – COOTE, Robert (eds.): *Down to Earth. Studies in Christianity and Culture. The Papers of the Lausanne Consultation on Gospel and Culture*, London, Hodder and Stoughton, 193–208.

CREWS, Caroline: Problematizing the “Discovery” of Pepouza and Tymion, in LEACH, Nathan – SMITH, Daniel Charles – KEDDIE, Tony (eds.): *Revelation and Material Religion in the Roman East. Essays in Honor of Steven J. Friesen*, London, Routledge, 2023, 279–300.

CROY, N. Clayton – CONNOR, Alice E.: Mantic Mary? The Virgin Mother as Prophet in Luke 1.26-56 and the Early Church, *JSNT* 34 (2011/3), 254–276.

CULLMANN, Oscar: *Krisztus és az idő. Az őskeresztény idő- és történelemszemlélet*, ford. HUSZTI Kálmán, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, *HF* 22, 2000.

CULLMANN, Oscar: *A Jánosi kör*, ford. KÓKAI NAGY Viktor, Pápa, Pápai Református Teológiai Akadémia, *PTK* 4, 2007.

CURRIE, Stuart D.: “Speaking in Tongues”. Early Evidence Outside the New Testament Bearing on “Glossais Lalein”, *Interpretation* 19 (1965/3), 274–294.

CSERHÁTI Sándor: *Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt első levele. Fordítás és magyarázat*, Budapest, Luther Kiadó, 2008.

CSIA Lajos: *Montanismus, Tertullian, Cyprian és az ősrómai gyülekezet*, Budapest, Berea, *IDE* 5, 1921.

D. TÓTH Judit: Hermasz „Pásztora” a kanonizálás folyamatában, in GOMBA Szabolcsné (szerk.): *Könyv és könyvtár, A Debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem Könyvtárának Évkönyve XVII*, Debrecen, Kossuth Lajos Tudományegyetem Könyvtára, 1994, 77–87.

DALLEN, James: *The Reconciling Community. The Rite of Penance*, New York, Pueblo Publishing Company, 1974.

DAUNTON-FEAR, A.: The Ecstasies of Montanus, in LIVINGSTONE, Elizabeth A. (ed.): *StPatr* 17/3, Oxford, Pergamon Press, 1982, 648–651.

DAVIES, J. G.: Tertullian, “De resurrectione carnis LXIII”, A Note on the Origins of Montanism, *JTS* 6 (1955/1), 90–94.

DE BOER, Erik Alexander: A prófétálás, a nyelveken szólás és a magyarázás ajándéka – Igehirdetés és készülés a genfi Lelkipásztori Társaságban, *SF* 13 (2009/4), 51–60.

DECRET, François: *Early Christianity in North Africa*, transl. SMITHER, Edward, Cambridge, James Clarke & Co, 2011.

Dei Filius (3006), in DENZINGER, Heinrich – HÜNERMANN, Peter (szerk.): *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, Bányternye – Budapest, Örökmény – Szent István Társulat, *SzIK* 9, 2004, 580–587. (URL: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/i-vatican-council/documents/vat-i_const_18700424_dei-filius_la.html)

DELL’ISOLA, Maria: Il dibattito esegetico su vera e falsa profezia in Epiph. Pan. 48: la costruzione eresiologica del fenomeno profetico montanista, *Adamantius* 21 (2015), 195–210.

DELL’ISOLA, Maria: Montanism and Ecstasy, The Case of Theodotus’ Death (Eus. HE V,16,14-15), in DESTRO, Adriana – PESCE, Mauro (eds.): *Texts, Practices, and Groups: Multidisciplinary Approaches to the History of Jesus’ Followers in the First Two Centuries, First Annual Meeting of Bertinoro (2-5 October 2014)*, Brepols, Brepols Publisher, 2017, 377–394.

DELL’ISOLA, Maria: “They are not the words of a rational man”: ecstatic prophecy in Montanism, in GASPARINI, Valentino – PATZELT, Maik – RAJA, Rubina – RIEGER, Anna-

Katharina – RÜPKE, Jörg – URCIUOLI, Emiliano Rubens (eds.): *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World. Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics*, Berlin – Boston, De Gruyter, 2020, 71–86.

DENZEY, Nicola: What did the Montanists Read?, *HTR* 94 (2001/4), 427–448.

DÉR Katalin: A római színház és a korai kereszténység, *Világosság* 24 (1983/3), 155–164.

DESILVA, David A.: The Revelation to John: A Case Study in Apocalyptic Propaganda and the Maintenance of Sectarian Identity, *SA* 53 (1992/4), 375–395.

DEUTSCH, Celia: Transformation of Symbols: The New Jerusalem in Rv. 21,1-22,5, *ZNW* 78 (1987/1-2), 106–126.

DEVINE, Mark: Two Treatises on Penance: An Inquiry into Tertullian's Exegesis and Montanism, *Churchman* 109 (1995), 143–153.

DEVRIES, Dawn: Calvin's preaching, in MCKIM, Donald K. (ed.): *The Cambridge Companion to John Calvin*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, 106–124.

DODDS, E. R.: *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine (The Wiles Lectures)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965.

DODDS, E. R.: *A görögség és az irracionalitás*, ford. HAJDU Péter, Budapest, Gond-Cura Alapítvány – Palatinus Kiadó, 2002.

DOHERTY, Bernard Gerard Frances: *The Montanist Milieu: History and Historiography in the study of Montanism*, PhD Dissertation, Sydney, Macquarie University, 2011.

DOHERTY, Bernard: Competing for the Crown: Tertullian, Montanism and "Voluntary Martyrdom" Revisited, *Phronema* 36 (2021/2), 1–32.

DOMJÁN János: *A próféták lelke*, Debrecen, Városi Nyomda, 1937.

DOSSEY, Leslie: *Peasant and Empire in Christian North Africa*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, *TCH* 47, 2010.

DOWSON, Christopher James: *Lexical Innovation & Latin Philosophical Vocabulary: From Cicero To Boethius*, PhD Dissertation, Oxford, Oxford University, 2020.

DRAPER, Jonathan A.: Weber, Theissen, and "Wandering Charismatics" in the Didache, *J ECS* 6 (1998/4), 541–576.

DULLES, Avery: *A kinyilatkoztatás modelljei*, ford. KATÓ Eszter, Budapest, Vigilia Kiadó, 2005.

DUNN, Geoffrey D.: *Tertullian*, London – New York, Routledge, 2004.

DUNN, Geoffrey D.: Rhetoric and Tertullian's *De virginibus velandis*, *VC* 59 (2005/1), 1–30.

DUNN, Geoffrey D.: Tertullian's Scriptural Exegesis in *de praescriptione haereticorum*, *J ECS* 14 (2006/2), 141–155.

DUNN, Geoffrey D.: *Tertullian's Adversus Iudaeos*, Washington, D. C., The Catholic University of America Press, *PMS* 19, 2008.

DUNN, Geoffrey D.: Ecclesiology in Early North African Christianity: The Parable of the Wheat and the Weeds, *Augustinianum* 57 (2017/2), 371–404.

DUNN, Geoffrey D.: Tertullian, in ESLER, Philip F. (ed.): *The Early Christian World*, London – New York, Routledge, 2017², 959–975.

DUNN, James D. G.: *The Acts of the Apostles*, Grand Rapids, MI, William B. Eerdmans Publishing Company, 1996.

EDWARDS, Jordan Harris: *Promissam Vim Spiritus Sancti: The Holy Spirit's Activity in Early Carthaginian Pneumatology*, PhD Dissertation, Dallas, Southern Baptist Theological Seminary, 2021.

EHRMAN, Bart: *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

EICHRODT, Walter: *Theologie des Alten Testaments*, Teil 1., *Gott und Volk*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1950.

ELIADE, Mircea: *Vallási hiedelmek és eszmék története*, I. kötet, *A kőkorszaktól az eleusiszi misztériumokig*, ford. SALY Noémi, Budapest, Osiris, 2006.

ELLIS, Earle E.: *Prophecy and Hermeneutic. Collected Essays*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1978.

ELLIS, Earle E.: *Paul's Use of the Old Testament*, Grand Rapids, MI, Baker Book House, 1991.

ELM, Susanna: Montanist Oracles, in SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth (ed.): *Searching the Scriptures*, Volume II., *A Feminist Commentary*, London, SCM Press, 1995, 131–138.

ELM, Susanna: “Pierced by Bronze Needles”: Anti-Montanist Charges of Ritual Stigmatization in Their Fourth-Century Context, *JECS* 4 (1996/4), 409–439.

ENROTH, Anne-Mart: The Hearing Formula in the Book of Revelation, *NTS* 36 (1990/4), 598–608.

ERNST, Josef: *János, Egy teológus portréja*, ford. KOCSI György – FRIESZ Enikő, Budapest, Kairosz Kiadó, *KBT* 3, 2011.

EVANS, Robert F.: *One and Holy: The Church in Latin Patristic Thought*, Eugene, Wipf & Stock, 2010.

FAZAKAS Sándor: A protestáns etika feladata, alapjai, hagyományai és az erkölcsi meggyőződés kialakítása, in UŐ. (szerk.): *A protestáns etika kézikönyve*, Budapest, Kálvin Kiadó – Luther Kiadó, 2017, 15–49.

FEAR, A. T.: Cybele and Christ, in LANE, Eugene N. (ed.): *Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, Leiden, E. J. Brill, *RGRW* 131, 1996, 37–50.

FERGUSON, Everett: Canon Muratori: Date and Provenance, in LIVINGSTONE, Elizabeth A. (ed.): *StPatr.* 17/2, Oxford, Pergamon Press, 1982, 677–683.

FERGUSON, Everett: Early Church Penance, *RestQ.* 36 (1994), 81–100.

FERGUSON, Everett: *A kereszténység bölcsője*, ford. ZSENGELLÉR József, Budapest, Osiris, 1999.

FERREIRO, Alberto (ed.): *Ancient Christian Commentary on Scripture: Old Testament*, Volume 14, *The Twelve Prophets*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2003.

FILORAMO, Giacomo: *A gnoszticizmus története*, ford. DOBOLÁN Katalin, Budapest, Hungarus Paulus – Kairosz Kiadó, 2000.

FISICHELLA, Rino: Prophecy, in LATOURELLE, René – UŐ. (eds.): *Dictionary of Fundamental Theology*, New York, Crossroad, 1994, 788–798.

FLOROVSKY, Georges: The Iconoclastic Controversy, in UŐ.: *Christianity and Culture, Collected Works*, Volume 2, Belmont, Massachusetts, Nordland Publisher, 1974, 101–120.

FONTENROSE, Joseph: *The Delphic Oracle, Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1978.

FORD, J. Massingberd: Was Montanism a Jewish-Christian Heresy?, *JEH* 17 (1966/2), 145–158.

- FOSKETT, Mary F.: *A Virgin Conceived. Mary and Classical Representations of Virginity*, Bloomington, Indiana University Press, 2002.
- FOX, Robin Lane: *Pagans and Christians*, London, Viking, 1986.
- FREEMAN, Greville: Montanism and the Pagan Cults, *DomSt* 3 (1950/4), 297–316.
- FREND, W. H. C.: *The Donatist Church, A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford, Clarendon Press, 1952.
- FREND, W. H. C.: The Gnostic-Manichean Tradition in North Africa, *JEH* 4 (1953), 13–26.
- FREND, W. H. C.: *Town and Country in the Early Christian Centuries, Collected Studies*, London, Variorum Reprints, 1980.
- FREND, W. H. C.: *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of Conflict from the Maccabees to Donatus*, Grand Rapids, MI, Baker Book House, 1981.
- FREND, W. H. C.: *The Rise of Christianity*, London, Darton, Longman and Todd, 1984.
- FREND, W. H. C.: *Saints and Sinners in the Early Church: Differing and Conflicting Traditions in the First Six Centuries*, London, Darton, Longman & Todd, 1985.
- FREND, W. H. C.: Montanism: A Movement of Prophecy and Regional Identity in the Early Church, *BJRL* 70 (1988/3), 25–34.
- FRIEDRICH, Hans-Veit (hrsg.): *Tertullian: De exhortatione castitatis. Ermahnung zur Keuschheit*, Stuttgart, B. G. Teubner, 1990.
- FROEHLICH, Karlfried: Montanism and Gnosis, in NEIMAN, David – SCHATKIN, Margaret (eds.): *The Heritage of the Early Church, Essays in Honor of The Very Reverend Georges Vasilievich Florovsky*, Roma, Pont. Institutum Studiorum Orientalium, *OCA* 195, 1973, 91–111.
- FÜSTI-MOLNÁR Szilveszter: Az “Új Prófétaság” hatása Tertullianusra. Az észak-afrikai kereszténység ekkleziológiájának sajátos formálódása, *SF* 11 (2007/2), 79–91.
- FÜSTI-MOLNÁR, Szilveszter: *Ecclesia sine macula et ruga: Donatist Factors among the Ecclesiological Challenges for the Reformed Church of Hungary especially after 1989/90*, Sárospatak, Sárospatak Reformed Theological Academy, 2008.
- GAGER, John G.: *Kingdom and Community, The Social World of Early Christianity*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1975.
- GALSI Árpád: *Jakab, az Úr testvére. Jakab az ősgyülekezet és az ősegyház kontextusában*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L’Harmattan Kiadó, 2012.
- GERDMAR, Anders: Baur and the Creation of the Judaism-Hellenism Dichotomy, in BAUSPIESS, Martin – LANDMESSER, Christof – LINCICUM, David (eds.): *Ferdinand Christian Baur and the History of Early Christianity*, Oxford, Oxford University Press, 2017, 96–115.
- GERO, Stephen: Montanus and Montanism according to a Medieval Syriac Source, *JTH* 28 (1977/2), 520–524.
- GIBSON, Elsa: Montanist Epitaphs at Uşak, *GRBS* 16 (1975/4), 433–442.
- GIBSON, Elsa: *The „Christians for Christians” Inscriptions of Phrygia: Greek Texts, Translation and Commentary*, Missoula, MT, Scholarly Press, 1978.
- GILLSEPIE, Thomas W.: *The First Theologians. A Study in Early Christian Prophecy*, Grand Rapids, MI, William B. Eerdmans Publishing Company, 1994.
- GLADD, Benjamin L.: *Revealing the Mysterion. The Use of Mystery in Daniel and Second Temple Judaism with Its Bearing on First Corinthians*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, *BZNW* 160, 2008.

- GNILKA, Joachim: *Az Újszövetség teológiája*, ford. KISS B. Zsolt, Budapest, Szent István Társulat, *SzIK 11*, 2007.
- GONZALEZ, Eliezer: *The Fate of the Dead in Early Third Century North African Christianity: The Passion of Perpetua and Felicitas and Tertullian*, Tübingen, Mohr Siebeck, *STAC 83*, 2014.
- GOOCH, John Osborn: *The Concept of Holiness in Tertullian*, PhD Dissertation, Saint Louis, Saint Louis University, 1983.
- GOPPELT, Leonhard: *Az Újszövetség teológiája*, II. kötet, *Az apostoli Krisztus-bizonyágtétel sokfélesége és egysége*, ford. ABLONCZY László – SZATHMÁRY Sándor, Budapest, Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, 1992.
- GOREE, Balfour William: *The Cultural Basis of Montanism*, PhD Dissertation, Waco, TX, Baylor University, 1980.
- GRANT, Robert M.: *Augustus to Constantine, The Rise and Triumph of Christianity in the Roman World*, Louisville – London, Westminster John Knox Press, 2004.
- GRINDHEIM, Sigurd: Apostate Turned Prophet: Paul's Prophetic Self-Understanding and Prophetic Hermeneutic with Special Reference to Galatians 3.10–12, *NTS 53* (2007/4), 545–565.
- GRITSCH, Eric W.: *Veszélyes lelkiségek. A keresztény hit négy visszatérő betegsége*, ford. MUDRICZKI Judit – GARAI Szilvia – CSERHÁTI Márta, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, *HF 44*, 2021.
- GROH, Dennis E.: Utterance and Exegesis: Biblical Interpretation in the Montanist Crisis, in UŐ. – JEWETT, Robert (eds.): *The Living Text, Essays in Honor of Ernest W. Saunders*, Lanham – New York – London, University Press of America, 1985, 73–95.
- GRÜLL Tibor: Intertextuális utalások a II-III. századi phrygiai sírfeliratokon, *AT 65* (2021), 197–233.
- GRÜLL Tibor: *Rómaiak, zsidók, keresztények a karthágói Tertullianus életművében*, Budapest, Gondolat Kiadó, 2023.
- GUNDRY, Robert H.: The New Jerusalem People as Place, Not Place for People, *NovT 29* (1987/3), 254–264.
- HALL, Claire: *Origen and Prophecy. Fate, Authority, Allegory, and the Structure of Scripture*, Oxford, Oxford University Press, 2021.
- HALL, Edith: *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- HALPERIN, David J.: *Seeking Ezekiel. Text and Psychology*, University Park, Pennsylvania, The Pennsylvania University Press, 1993.
- HARAKAS, Stanley S.: Must God Remain Greek?, *ER 43* (1991/2), 194–199.
- HARNACK, Adolf von: Montanism, in *Encyclopedia Britannica*, Volume XVI, Edinburgh, Adam and Charles Black, 1883⁹, 774–777.
- HARNACK, Adolf von: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Band 2, Leipzig, J.C. Hinrichs, 1906.
- HARNACK, Adolf von: Tertullian in der Literatur der alten Kirche, in UŐ.: *Kleine Schriften zur alten Kirche: Berliner Akademieschriften*, Leipzig, Zentralantiquariat der Deutschen Demokratischen Republik, 1980, 247–281.
- HARNACK, Adolf von: *Dogmatörténet*, ford. GROMON András, Szentendre, 1998.

- HART, Trevor: Revelation, in WEBSTER, John (ed.): *The Cambridge Companion to Karl Barth*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, 37–56.
- HARTOG, Paul A. (ed.): *Orthodoxy and Heresy in Early Christian Contexts, Reconsidering the Bauer Thesis*, Eugene, OR, Pickwick Publications, 2015.
- HEFFERNAN, Thomas J.: *The Passion of Perpetua and Felicity*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- HEGYI Dolores: *A görög Apollón-kultusz*, Budapest, Akadémiai Kiadó, AK, 1998.
- HEIDL György: „Csont az én csontomból”, *A házasság misztériuma*, Budapest, Kairosz Kiadó, CM 18, 2017.
- HEINE, Ronald E.: The Role of the Gospel of John in the Montanist Controversy, *Second Century 6* (1987–1988/1), 1–19.
- HEINE, Ronald E.: The Gospel of John and the Montanist Debate in Rome, in LIVINGSTONE, Elizabeth (ed.): *StPatr 21*, Leuven, Peeters, 1989, 95–100.
- HERCZEG Pál: A lelkek megítélése (elbírálása), in BÉKÉSI Sándor (szerk.): *Ostium in caelo. Jubileumi tanulmánykötet dr. Bolyki János teológiai professor 75. születésnapjára*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar – Ráday Könyvesház, 2006, 93–100.
- HERON, Alisdair: Some Sources Used in the *De Trinitate* Ascribed to Didymus the Blind, in WILLIAMS, Rowan (ed.): *The Making of Orthodoxy: Essays in Honor of Henry Chadwick*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, 173–181.
- HESCHEL, Abraham Joshua: *God in Search of Man. A Philosophy of Judaism*, New York, Farrar, Strauss and Giroux, 1983.
- HESCHEL, Abraham Joshua: *The Prophets*, New York, HarperCollins, 2001.
- HILGENFELD, D. Adolf: *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig, Fues's Verlag, 1884.
- HILGENFELD, D. Adolf: *Die ketzergeschichte des urchristentums, urkundlich dargestellt*, Leipzig, Fues's Verlag, 1884.
- HILL, Charles E.: The Marriage of Montanism and Millennialism, in LIVINGSTONE, Elizabeth A. (ed.): *StPatr 26*, Leuven, Peeters Press, 1993, 140–146.
- HILL, Charles E.: *Regnum Caelorum. Patterns of Millennial Thought in Early Christianity*, Grand Rapids – Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2001².
- HILL, Charles E.: The Interpretation of the Book of Revelation in Early Christianity, in KOESTER, Craig R. (ed.): *The Oxford Handbook of the Book of Revelation*, Oxford, Oxford University Press, 2020, 395–411.
- HILL, David: False Prophets and Charismatics: Structure and Interpretation in Matthew 7,15-23, *Biblica 57* (1976/3), 327–348.
- HIRSCHMANN, Vera-Elisabeth: *Horrenda Secta, Untersuchungen zum frühchristlichen Montanismus und seinen Verbindungen zur paganen Religion Phrygiens*, Stuttgart, Steiner, 2005.
- HODGE, Archibald Alexander: *Outlines of Theology*, London, Thomas Nelson and Sons, 1886.
- HODGE, Charles: *Systematic Theology*, Volume 1., Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1995.
- HOLTZ, Traugott: *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, Berlin, Akademie-Verlag, 1962.

HUGHES, Kyle R.: *The Trinitarian Testimony of the Spirit: Prosopological Exegesis and the Development of Pre-Nicene Pneumatology*, Leiden – Boston, *VCSup* 147, 2018.

HUNTER, David G.: *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity. The Jovinianist Controversy*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

HUNTER, David: *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity: The Jovinianist Controversy*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

HUNTER, David: The Reception and Interpretation of Paul in Late Antiquity: 1 Corinthians 7 and the Ascetic Debates, in DITOMMASO, Lorenzo – TURCESCU, Lucian (eds.): *The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity: Proceedings of the Montréal Colloquium in Honour of Charles Kannengiesser, 11-13 October 2006*, Leiden – Boston, Brill, 2008, 163–191.

HURTADO, Larry W.: *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids – Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company 2003.

HUTTNER, Ulrich: *Early Christianity in the Lycus Valley*, transl. GREEN, David, Leiden – Boston, Brill, *AGJU* 85, 2013.

HVIDT, Niels Christian. – RATZINGER, Joseph: The Problem of Christian Prophecy: Interview with Cardinal Joseph Ratzinger, *30Giorni*, 1991/1, URL: <https://web.archive.org/web/20030114205158/http://tlig.org/ratzfull.html> (Utolsó letöltés: 2022. 07. 21.)

HVIDT, Niels Christian: *Christian Prophecy, The Post-Biblical Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

II. JANOS PAL: *Catechesi tradendae*, URL: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=205>

JENEI Teréz: Trikólon, in ADAMIK Tamás (főszerk.): *Retorikai lexikon*, Pozsony, Kalligram, 2010, 1234–1235.

JENSEN, Anne: *Gottes selbstbewusste Töchter: Frauenemanzipation im frühen Christentum?*, Münster – Hamburg – London, LIT Verlag, 2003².

JOHNSON, Sherman E.: Asia Minor and Early Christianity, in NEUSNER, Jacob (ed.): *Christianity, Judaism and Other Graeco-Roman Cults, Studies for Morton Smith at Sixty*, Part Two, *Early Christianity*, Leiden, Brill, 1975, 77–145.

JOHNSTON, George: *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John*, Cambridge, Cambridge University Press, *SNTSMS* 12, 1970.

JOYCE, Paul M.: The Prophets and Psychological Interpretation, in DAY, John (ed.): *Prophecy and Prophets in Ancient Israel. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, New York – London, T&T Clark, *LHBOTS* 531, 2010, 133–148.

KAFRIKOVÁ, Lenka: The Fifth Theological Oration of Gregory of Nazianzen and the Historical Contingency of Revelation, in BITTON-ASHKELONY, Brouria – DE BRUYN, Theodore – HARRISON, Carol (eds.): *Patristic Studies in the Twenty-First Century, Proceedings of an International Conference to Mark the 50th Anniversary of the International Association of Patristic Studies*, Turnhout, Brepols, 2015, 389–403.

KALANTZIS, George: Patristic Ecclesiology in the Greek East, in Latin West, in BENDER, Kimlyn J. – LONG, D. Stephen (eds.): *T&T Clark Handbook of Ecclesiology*, London – New York, T&T Clark, 81–95.

KÁLVIN János: Rövid értekezés az úrvacsoráról (1541), ford. CZEGLÉDY Sándor, in: *Kálvin János kisebb művei a rendszeres theologia köréből*, Pápa, MRE, 1912, 131–170.

KÁLVIN János: *A Zsidókhöz írt levél magyarázata*, ford. SZABÓ András – NAGY Barna, Budapest, Kálvin Kiadó, 2010.

KÁLVIN János: *Institutio Christianae Religionis: A keresztyén vallás rendszere 1559*, I-II. kötet, ford. BUZOGÁNY Dezső, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2014.

KÁLVIN János: *Az első korinthusi levél magyarázata*, ford. BUZOGÁNY Dezső, Budapest, Kálvin Kiadó, 2015.

KÁLVIN János: *A második korinthusi levél magyarázata*, ford. SZABÓ András – BOGÁRDI SZABÓ István, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2015.

KARASSZON István: A tradíciótörténeti kutatás és módszerei, in Uő.: *Az Ószövetség fényei. Veterotestamentika*, Budapest, Mundus Egyetemi Kiadó, 2002, 88–92.

KÄRKKÄINEN, Veli-Matti: Authority, Revelation, and Interpretation in the Roman Catholic-Pentecostal Dialogue, *Pneuma* 21 (1999/1), 89–114.

KÄSEMANN, Ernst: Einheit und Vielfalt in der neutestamentlichen Lehre von der Kirche, in Uő.: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Band 2, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1965², 262–267.

KATÓ Péter: Dionüsziosz álma: Egy vallásos egyesület Philadelphiából (TAM V,3, 1539), *VSz* 5 (2009/3), 95–108.

KAUNDA, Chammah J.: Contextual theology on trial? African neo-Pentecostalism, sacred authority, gendered constructions, and violent enactments, in BERGMANN, Sigurd – VÄHÄKANGAS, Mika (eds): *Contextual Theology. Skills and Practices of Liberating Faith*, London – New York, Routledge, 2021, 34–55.

KELEMEN Vendel: Bevezetés – Dei Verbum, Dogmatikus konstitúció az isteni kinyilatkoztatásról, in DIÓS István (szerk.): *II. Vatikáni Zsinat Dokumentumai*, Budapest, Szent István Társulat, *SzIK* 2, 2000, 407–425.

KELHOFFER, James Anthony: The Ecclesiology of 2 Clement 14: Ephesians, Pauline Reception, and the Church's Preexistence, in BUTTICAZ, Simon – DETTWILER, Andreas – SCHRÖTER, Jens (eds.): *Receptions of Paul in Early Christianity: The Person of Paul and His Writings through the Eyes of His Early Interpreters*, Berlin, Walter de Gruyter, 2018, 377–409.

KELLY, J. N. D.: *Early Christian Doctrines*, San Fransisco, HarperCollins, 1978.

KIERSTEAD, Melanie Starks: *The Socio-Historical Development of the New Prophecy, An Historical Inquiry to the Foundations of Montanism*, PhD Dissertation, Madison, NJ, Drew University, 1996.

KIM, Lucien Jinkwang: Is Montanism a Heretical Sect or Pentecostal Antecedent?, *AJPS* 12 (2009/1), 113–124.

KINZIG, Wolfram: The Idea of Progress in the Early Church until the Age of Constantine, in LIVINGSTONE, Elizabeth (ed.): *StPatr* 24, Leuven, Peeters, 1993, 119–134.

KINZIG, Wolfram: *Novitas Christiana. Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.

KINZIG, Wolfram: Progress, in DI BERARDINO, Angelo (ed.): *Encyclopaedia of Ancient Christianity*, Volume 3, Downers Grove, InterVarsity Press, 2014, 316–318.

KLAWITER, Frederick: *The New Prophecy in Early Christianity, The Origin, Nature, and Development of Montanism, A. D. 165-220*, PhD Dissertation, Chicago, IL, University of Chicago 1975.

KLAWITER, Frederick: The Role of Martyrdom and Persecution in Developing the Priestly Authority of Women in Early Christianity: A Case Study of Montanism, *CH* 49 (1980/3), 251–261.

KNOX, Ronald Arbuthnott: *Enthusiasm, A Chapter in the History of Religion, With Special Reference to the XVII and XVIII Centuries*, Oxford – New York, Clarendon Press – Oxford University Press, 1950.

KOCSISNÉ CSÍZY Katalin: *Proverbiók és proveriális kifejezések Iulianus Apostata műveiben*, Doktori értekezés, Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Bölcsészettudományi Kar, 2006.

KODÁCSY Tamás: *A homiletikai aptum, Hogyan lesz a szószéki beszédből igehirdetés?*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan, 2019.

KOESTER, Helmut – ROBINSON, James M.: *Trajectories Through Early Christianity*, Philadelphia, Fortress Press, 1971.

KOESTER, Helmut: ΓΝΩΜΑΙ ΔΙΑΦΟΡΟΙ, The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity, *HTR* 58 (1965/3), 279–318.

KÓKAI NAGY Viktor: Próféták az Újszövetségben, *CD* 12 (2016/1), 29–44.

KÓKAI NAGY Viktor: *Josephus és a próféták*, Szentendre, Tillinger Péter, 2017.

KÓKAI-NAGY Viktor: Alexandriai Philón a prófétákról, in BALOGH Csaba – KOLUMBÁN Vilmos József (szerk.): *Az Írás bővületében. Tanulmányok Adorjáni Zoltán 65. születésnapjára*, Kolozsvár, Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet – Egyetemi Műhely Kiadó, 2021, 379–395.

KÓKAI-NAGY Viktor: *Karizmatikus gyülekezetvezetés az Újszövetség korában. Próféták a páli gyülekezetekben*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2022.

KOSCHORKE, Klaus: Gnosis, Montanismus, Mönchtum, Zur Frage emanzipatorischer Bewegungen im Raum der Alten Kirche, *EvT* 53 (1993/3), 216–231.

KÖHNE, Joseph: Über die Mischehen in den ersten christlichen Zeiten, *TG* 23 (1931), 333–350.

KÖSTENBERGER, Andreas J. – KRUGER, Michael J.: *The Heresy of Orthodoxy, How Contemporary Culture's Fascination with Diversity has Reshaped our Understanding of Early Christianity*, Wheaton, IL, Crossway, 2010.

KRAEMER, Ross S.: The Conversion of Women to Ascetic Forms of Christianity, *Signs* 6 (1980/2), 298–307.

KRAEMER, Ross Shepard: *Her Share of the Blessings, Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1992.

KRÄMER, H. et al.: προφήτης, in FRIEDRICH, Gerhard (ed.): *Theological Dictionary of the New Testament*, Transl. BROMILEY, Geoffrey W., Volume VI. Πε–Ρ, Grand Rapids, MI, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1968, 781–861.

KREIDLER, Mary Jane: Montanism and Monasticism, Charism and Authority in the Early Church, in LIVINGSTONE, Elizabeth A. (ed.): *StPatr 18/2*, Kalamazoo – Leuven, Cistercian Pub. – Peeters Press, 1989, 229–234.

KRUGER, Michael J.: *Christianity at the Crossroads. How the Second Century Shaped the Future of the Church*, London, SPCK, 2017.

KUSTÁR Zoltán: Názírság a Szentírásban és a Misnában, *RSz* 101 (2008/3), 243–253.

KUSTÁR Zoltán: Prófétizmus és kultusz a papi hagyományban. Adalékok a próféták korának lezáródásához, in UŐ. (szerk.): *Inspiráció az ókorban és a keresztyén hagyományban*, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, *DÓTTF* 10, 2023, 85–98.

- LAATO, Anni Maria: The New Jerusalem in Tertullian, in LAATO, Antti (ed.): *Understanding the Spiritual Meaning of Jerusalem in Three Abrahamic Religions*, Leiden, Brill, 2019, 125–134.
- LABRIOLLE, Pierre de: *La Crise Montaniste*, Paris, Ernest Leroux Editeur, 1913.
- LABRIOLLE, Pierre de: *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1920.
- LAMBERT, David: Augustine and the Praedestinatus: Heresy, Authority and Reception, in BRANDES, Wolfram – DEMANDT, Alexander – LEPPIN, Hartmut – VON MOLLENDORFF, Peter – KRASSER, Helmut (eds.): *Millenium, ahrbuch Zu Kultur Und Geschichte Des Ersten Jahrtausends N. Chr. / Yearbook on the Culture and History of the First Millennium C. E. 5*, Berlin, Walter de Gruyter, 2008, 147–162.
- LAMPE, G. W. H (ed.): *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1961.
- LAMPE, G. W. H.: Christian Theology in the Patristic Period, in CUNLIFFE-JONES, Hubert (ed.): *A History of Christian Doctrine*, Edinburgh, T&T Clark, 1978, 23–180.
- LAMPE, Peter: Die montanistischen Tymion und Pepouza im Lichte der neuen Tymioninschrift, *ZAC* 8 (2005/3), 498–512.
- LAMPE, Peter: *From Paul to Valentinus, Christians at Rome in the First Two Centuries*, Minneapolis, Fortress Press, 2003.
- LANCELLOTTI, Maria Grazia: *Attis. Between Myth and History: King, Priest and God*, Leiden – Boston – Köln, Brill, *RGRW* 149, 2002.
- LAST, Richard: What Purpose Did Paul Understand His Mission to Serve?, *HTR* 104 (2011/3), 299–324.
- LAWLOR, H. J.: The Heresy of the Phrygians, *JTS* 9 (1908/36), 481–499.
- LE BOULLUEC, Alain: *The Notion of Heresy in Greek Literature in the Second and Third Centuries*, transl. ADAM, A. K. M. et al., Oxford, Oxford University Press, 2022.
- LEDEGANG, F.: *Mysterium Ecclesiae: Images of the Church and Its Members in Origen*, Leuven, Leuven University Press, 2001.
- LEE, James K.: Patristic Ecclesiology in the Latin West, in BENDER, Kimlyn J. – LONG, D. Stephen (eds.): *T&T Clark Handbook of Ecclesiology*, London – New York, T&T Clark, 71–80.
- LEITH, John H.: Calvin's Doctrine of the Proclamation of the Word and Its Significance for Today in the Light of Recent Research, *Review & Expositor* 86 (1989/1), 29–44.
- LENNAN, Richard: *The Ecclesiology of Karl Rahner*, Oxford, Clarendon Press, 1997.
- LEVICK, Barbara: In the Phrygian Mode: a Region Seen From Without, in THONEMANN, Peter (ed.): *Roman Phrygia, Culture and Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, 41–54.
- LIEU, Judith M.: *The Theology of the Johannine Epistles*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- LIFTIN, Bryan M.: Tertullian on the Trinity, *Perichoresis*, 17 (2019/1), 81–98.
- LOCKE, John: *Értekezés az emberi értelemről*, ford. VASSÁNYI Miklós – CSORDÁS Dávid, Budapest, Osiris, 2003.
- LOHMEYER, E.: Über Aufbau und Gliederung des ersten Johannesbriefes, *ZNW* 27 (1928/2), 225–263.
- LOOFS, Friedrich: *Theophilus von Antiochien adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1930.

LUZ, Ulrich: *The Theology of the Gospel of Matthew*, transl. ROBINSON, J. Bradford, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

LUZ, Ulrich: *Evangélium és hatástörténet, A Máté-evangélium értelmezése a történelemben*, ford. LUKÁCS Tamás, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, HF 8, 1996.

LUZ, Ulrich: *Matthew 1–7*, transl. CORUCH, James E., Minneapolis, Fortress Press, *Hermeneia*, 2007.

LUZ, Ulrich: *Matthew 8–20*, transl. CROUCH, James E., Minneapolis, Fortress Press, *Hermeneia*, 2001.

MACCULLOCH, Diarmaid: *A History of Christianity, The First Three Thousand Years*, London, Penguin Books, 2010.

MACHOLZ, Waldemar: *Spuren binitarischer Denkweise im Abendlande seit Tertullian*, Jena, Druck von A. Kämpfe, 1902.

MADER, Heidrun Elisabeth: *Montanistische Orakel und kirchliche Opposition. Der frühe Streit zwischen den phrygischen „neuen Propheten“ und dem Autor der vorepiphaniischen Quelle als biblische Wirkungsgeschichte des 2. Jh. n.Chr.*, Tübingen, Vandenhoeck & Ruprecht, *NTOA/SUNT* 97, 2012.

MADER, Heidrun E.: “Bigger Than a Little One”. Rural Christianity in Asia Minor, Second Century CE, in TIWALD, Markus – ZANGENBERG, Jürgen (eds.): *Early Christian Encounters with Town and Countryside. Essays on the Urban and Rural Worlds of Early Christianity*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, *NTOA/SUNT* 126, 2021, 321–334.

MADER, Heidrun: Early Christian Female Theologians in Profile. Maximilla’s and Quintilla’s Visions for the Church, in LEHTIPUU, Outi – PETERSEN, Silke (eds.): *Ancient Christian Apocrypha. Marginalized Texts in Early Christianity*, Atlanta, SBL Press, 2022, 277–294.

MAIER, Johann: Early Jewish Biblical Interpretation in the Qumran Literature, in SÆBØ, Magne (ed.): *Hebrew Bible/Old Testament, The History of Its Interpretation, Volume 1., From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, 108–129.

MANOR, T. Scott: *Epiphanius’ Alogi and the Johannine Controversy, A Reassessment of Early Ecclesial Opposition to the Johannine Corpus*, Leiden – Boston, Brill, *VCSup* 135, 2016.

MARJANEN, Antti: Montanism, Egalitarian Ecstatic “New Prophecy”, in UŐ. – LOUMANEN, Petri (eds.): *A Companion to Second-Century Christian “Heretics”*, Leiden – Boston, Brill, 2005, 185–212.

MARJANEN, Antti: Female Prophets among Montanists, in STÖKL, Jonathan – CARVALHO, Corrine L. (eds.): *Prophets Male and Female, Gender and Prophecy in the Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean, and the Ancient Near East*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2013, 127–143.

MARKSCHIES, Christoph: *A gnózis*, ford. BOROS István, Budapest, Szent István Társulat, 2011.

MARKSCHIES, Christoph: *Christian Theology and Its Institutions in the Early Roman Empire. Prolegomena to a History of Early Christian Theology*, transl. COPPINS, Wayne, Waco, Baylor University Press – Mohr Siebeck, 2015.

MARONE, Paola: Dialogue of a Montanist with an Orthodox, in BERARDINO, Angelo Di et. al. (ed.): *Encyclopedia of Ancient Christianity, Volume 1, A-E*, Downers Grove, IL, IVP Academic, 2014, 706.

- MARTON János: *Tertullian keresztyénsége*, Sátoraljaújhely, Illésházi és Társa, 1910.
- MATHIESEN, Thomas J.: *Apollo's Lyre. Greek Music and Music Theory in Antiquity and the Middle Ages*, Lincoln – London, University of Nebraska Press, 1999.
- MCCAUGHEY, Mary: “Words Enfleshing the Word”: Joseph Ratzinger on the Prophetic Interpretation of Revelation in the Church, *NB* 101 (2020), 206–217.
- MCGINN, Bernard: The Emergence of the Spiritual Reading of the Apocalypse in the Third Century, in AUNE, David E. – YOUNG, Robin Darling (eds.): *Reading Religions in the Ancient World. Essays Presented to Robert McQueen Grant on his 90th Birthday*, Leiden – Boston, Brill, *NovTSup* 125, 2007, 251–272.
- MCGINN-MOORER, Sheila Elizabeth: *The New Prophecy of Asia Minor and the Rise of Ecclesiastical Patriarchy in Second Century Pauline Traditions*, PhD Dissertation, Ann Evanston, IL, Northwestern University, 1989.
- MCGINN, Sheila E.: The ‘Montanist’ Oracles and Prophetic Theology, in LIVINGSTONE, Elizabeth A. (ed.): *StPatr.* 31, Leuven, Peeters, 1997, 128–135.
- MCGOWAN, Andrew: Discipline and Diet: Feeding the Martyrs in Roman Carthage, *HTR* 96 (2003/4), 455–476.
- MCGOWAN, Andrew: Tertullian and the “Heretical” Origins of the “Orthodox” Trinity, *J ECS* 14 (2006/4), 437–457.
- MCGRATH, Alister: *Heresy. A History of Defending the Truth*, London, SPCK, 2009.
- MCGRATH, Alister E.: *Emil Brunner; Újraértékelés*, ford. SZABADI István, Budapest, Kálvin Kiadó, 2018.
- MCGRATH, Alister E.: *Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thought*, Malden, Wiley-Blackwell, 2013².
- MCGUCKIN, John A.: Origen of Alexandria on the Mystery of the Pre-existent Church, *International Journal for the Study of the Christian Church* 6 (2006/3), 207–222.
- MCKECHNIE, Paul: *Christianizing Asia Minor. Conversion, Communities, and Social Change in the Pre-Constantinian Era*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.
- MCKELVEY, J. R.: *The New Temple: The Church in the New Testament*, Oxford, Oxford University Press, 1969.
- M McNAMARA, Jo Ann: Sexual Equality and the Cult of Virginité in Early Christian Thought, *Feminist Studies* 3 (1976/3-4), 145–158.
- MEEKS, Wayne E.: The Polyphonic Ethics of the Apostle Paul, *The Annual of the Society of Christian Ethics* 8 (1988), 17–29.
- MEEKS, Wayne E.: *The Origins of Christian Morality. The First Two Centuries*, New Haven – London, Yale University Press, 1993.
- MERDINGER, Jane: Roman North Africa, in TABBERNEE, William (ed.): *Early Christianity in Contexts, An Exploration across Cultures and Continents*, Grand Rapids, Baker Academic, 2014, 223–260.
- MIDDLETON, Paul: Early Christian Voluntary Martyrdom: A Statement for the Defense, *JTS* 64 (2013/2), 556–573.
- MIDDLETON, Paul: *Radical Martyrdom and Cosmic Conflict in Early Christianity*, London, T&T Clark, *LNTS* 307, 2006.
- MILLER, Kevin M.: Apollo Lairbenos, *Numen* 32 (1985/1), 46–70.
- MILMAN, Henry Hart: *History of Latin Christianity*, Volume 1, New York, Armstrong and Son, 1880.

MITCHELL, Stephen: *Anatolia: Land, Men, and Gods in Asia Minor*, Volume I., *The Celts and the Impact on Roman Rule*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

MOLTMANN, J. D. – ZWI WERBLOWSKI, R. J. – SANDEEN, E. R.: Doctrines and Dogmas, Religious – Eschatology, in *The New Encyclopaedia Britannica*, Volume 17, Chicago, The University of Chicago, 1985¹⁵, 372–379.

MOLTMANN, Jürgen: *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1975.

MOSHEIM, Johann Lorenz von: *De Rebus Christianorum Ante Constantinum Magnum Commentarii*, Helmstad, Christian Frideric Weygand, 1753.

MOSS, Candida R.: *Ancient Christian Martyrdom. Diverse Practices, Theologies, and Traditions*, New Haven – London, Yale University Press, 2012.

MOSS, Candida R.: The Discourse of Voluntary Martyrdom: Ancient and Modern, *CH* 81 (2012/3), 531–551.

MOSS, Candida R. – FELDMAN, Liane M.: The New Jerusalem: Wealth, Ancient Building Projects and Revelation 21–22, *NTS* 66 (2020/3), 351–366.

MOWINCKEL, Sigmund: Die Vorstellungen des Spätjudentums vom heiligen Geist als Fürsprecher und der johanneische Paraklet, *ZNW* 32 (1933/2), 97–130.

MUDDIMAN, John: The Church in Ephesians, 2Clement, and the Shepherd of Hermas, in GREGORY, Andrew – TUCKETT, Christopher (eds.): *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*, Oxford, Oxford University Press, 2005, 107–121.

MUNCK, Johannes: *Paul and the Salvation of Mankind*, Richmond, John Knox Press, 1959.

MURDOCH, William Gordon: *A Study of Early Montanism and Its Relation to the Christian Church*, PhD Dissertation, Birmingham, University of Birmingham, 1946.

MURPHY-O'CONNOR, Jerome: The Divorced Woman in 1 Cor 7:10-11, *JBL* 100 (1981/4), 601–606.

MÜLLER, Ulrich B.: *Prophetie und Predigt im Neuen Testament: Formgeschichtliche Untersuchungen zur urchristlichen Prophetie*, Güttersloh, Gerd Mohn, 1975, 109–203.

NAGY Antal Mihály: *Az Ó- és Újszövetség bibliai teológiája*, 1. kötet, Pápa, Dunántúli Református Egyházkerület Püspöki Hivatala, 2013.

NASRALLAH, Laura: “Now I Know in Part”. Historiography and Epistemology in Early Christian Debates about Prophecy, in MATTHEWS, Shelly – KITTREDGE, Cynthia Briggs – JOHNSON-DEBAUFRE, Melanie (eds.): *Walk in the Ways of Wisdom. Essays in Honor of Elisabeth Schüssler Fiorenza*, Harrisburg – London – New York, Trinity Press, 2003, 244–265.

NASRALLAH, Laura: „An Ecstasy of Folly”. *Prophecy and Authority in Early Christianity*, Cambridge, MA, Harvard University Press, *HTS* 52, 2003.

NAUTA, R. Ruurd: Catullus 63 in a Roman Context, in UŐ. – HARDER, Annette (eds.): *Catullus' Poem on Attis. Text and Context*, Leiden, Brill, 2004, 87–119.

NEANDER, August: *Allgemeine Geschichte der Christlichen Religion und Kirche*, Band I/3, Hamburg, Friedrich Perthes, 1827.

NÉMET László: Ad Gentes. Határozat az Egyház missziós tevékenységéről (1965), in KRÁNITZ Mihály (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából 1962-2002. A zsinati dokumentum áttekintése és megvalósulása*, Budapest, Szent István Társulat, 2002, 393–416.

- NÉMET László – CSISZÁR Klára: *Gyógyító szeretet. Bevezetés a katolikus missziológiába*, Budapest, Szent István Társulat, 2022.
- NÉMETH Áron: Profétai emóciók. Megjegyzések az ószövetségi profétaság antropológiai aspektusaihoz, *TRT* 64 (2019/1), 248–262.
- NÉMETH Dávid: *Pasztorálanropológia*, I. kötet, Budapest, KRE – L’Harmattan, 2012.
- NESSAN, Craig L.: The Necessity and Limit of a Contextual Theology, *MS* 20 (2003/1), 78–92.
- NEWBIGIN, Lesslie: *Evangélium a pluralista társadalomban*, ford. BOROS Attila, Budapest, Harmat, 2006.
- NICHOLS, Aidan OP: *The Thought of Pope Benedict XVI, An Introduction to the Theology of Joseph Ratzinger*, London – New York, Burns & Oates, 2007.
- NICKLAS, Tobias: Der ‘Pantokrator’. Die Inszenierung von Gottes Macht in der Offenbarung des Johannes, *HTS* 68 (2012/1), #1048, URL: <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v68i1.1048>
- NIEBUHR, H. Richard: *Krisztus és kultúra*, Budapest – Sárospatak, Harmat – Sárospataki Keresztyén Filozófiainstítút, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich: *A hatalom akarása, Minden érték átértékelésének kísérlete*, ford. ROMHÁNYI Török Gábor, Budapest, Cataphilus Kiadó, 2002.
- NORRIS, Fredeirck W.: *Faith Gives Fullness to Reasoning, The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen*, Leiden, Brill, *VCSup* 13, 1990.
- OLSON, Roger E.: *The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Tradition & Reform*, Downers Grove, IL, InterVarsity, 1999.
- O’ROURKE BOYLE, Marjorie: Christ the Eikon in the Apologies for Holy Images of John of Damascus, *GOTR* 15 (1970/2), 175–186.
- ORTNER, Max: *Griechisch-römisches Religionsverständnis und Mysterienkulte als Bausteine der christlichen Religion*, PhD Dissertation, Wien, Universität Wien, 2009.
- OSBORN, Eric: *Tertullian: First Theologian of the West*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001².
- OSBORN, Eric: *Irenaeus of Lyons*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- OTTO, Rudolf: *A Szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*, ford. BENDL Júlia, Budapest, Osiris, 1997.
- OVERMAN, J. Andrew: *Matthew’s Gospel and Formative Judaism. The Social World of the Matthean Community*, Minneapolis, Fortress Press, 1990.
- PAGELS, Elaine Hiesey: *The Gnostic Paul. Gnostic Exegesis of the Pauline Letters*, Philadelphia, Fortress Press, 1975.
- PAGELS, Elaine: *The Gnostic Gospels*, New York, Random House, 1979.
- PAK, G. Sujin: *The Reformation of Prophecy: Early Modern Interpretations of the Prophet and Old Testament Prophecy*, Oxford, Oxford University Press, 2018.
- PAP Levente: A klérus fogalma Tertullianusnál, *STT* 12 (2009/2), 225–236.
- PARKE, H. W.: *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, London – Sydney – Dower, Croom Helm, 1985.
- PAYTON, James R: John of Damascus on Human Cognition, An Element in His Apologetic for Icons, *CH* 65 (1996/2), 173–183.

- PEDRUCCI, Giulia: Divination and Female Sexuality: The Transformation of the Greek Pythia by the Church Fathers, in ADDEY, Crystal (ed.): *Divination and Knowledge in Greco-Roman Antiquity*, London – New York, Routledge, 2022, 194–217.
- PELIKAN, Jaroslav: Montanism and Its Trinitarian Significance, *CH* 25 (1956/2), 99–109.
- PELIKAN, Jaroslav: *The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine*, Volume 1, *The Emergence of the Catholic Tradition (100–600)*, Chicago – London, The University of Chicago Press, 1975.
- PELIKAN, Jaroslav: *The Finality of Jesus Christ in an Age of Universal History: A Dilemma of the Third Century*, Richmond, John Knox Press, *ECH* 3, 1966.
- PEREMICZKY Szilvia: *Jeruzsálem a zsidó irodalomban*, Budapest, Gondolat Kiadó, 2012.
- PETERSEN, David L.: *The Roles of Israel's Prophets*, Sheffield, JSOT Press, *JSOTSup* 17, 1981.
- PETERSEN, Silke: “Women” and “Heresy” in Patristic Discourses and Modern Studies, in TERVAHAUTA, Ulla – MIROSHNIKOV, Ivan – LEHTIPUU, Outi – DUNDERBERG, Ismo: *Women and Knowledge in Early Christianity*, Leiden – Boston, Brill, 2017, 187–205.
- PETZL, Georg: *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*, Bonn, Habelt, 1994.
- PFANZ, Hardy et al.: Deadly CO₂ gases in the Plutonium of Hierapolis (Denizli, Turkey), *AAS* 11 (2019/4), 1359–1371.
- POIRIER, John C.: Montanist Pepuza-Jerusalem and the Dwelling Place of Wisdom, *J ECS* 7 (1999/4), 491–507.
- POSCHMANN, Bernhard: *Penance and the Anointing of the Sick*, transl. COURTNEY, Francis S.J., New York, Herder and Herder, 1964.
- POTTHOFF, Stephen E.: *The Afterlife in Early Christian Carthage. Near-death Experience, Ancestor Cult, and the Archeology of Paradise*, London – New York, Routledge, 2016.
- POWELL, Douglas: Tertullianists and Cataphrygians, *VC* 29 (1975/1), 33–54.
- PUSKÁS Attila: A II. Vatikáni Zsinat Egyházzól szóló tanításának értelmezése a Tanítóhivatal posztkonziliáris dokumentumaiban, in Uő. (szerk.): *Élő kövekből épülő Egyház: Az Egyház természete és küldetése – ekkleziológiai reflexiók*, Budapest, Szent István Társulat, 2011, 3–83.
- QUASTEN, Johannes: *Patrology*, Volume 2, *The Ante-Nicene Literature After Irenaeus*, Westminster, Maryland, Christian Classics Inc., 1986.
- RAHNER, Karl: Zur Frage der Dogmenentwicklung, in Uő.: *Schriften zur Theologie*, Band 1, Einsiedeln, Benziger, 1954, 49–90.
- RAHNER, Karl: Überlegungen zur Dogmenentwicklung, in Uő.: *Schriften zur Theologie*, Band IV, Einsiedeln, Benziger, 1954, 11–50.
- RAHNER, Karl: *Visions and Prophecies*, transl. HENKEY, Charles – STRACHAN, Richard, New York, Herder and Herder, *QD* 10, 1963.
- RAHNER, Karl: *The Dynamic Element in the Church*, transl. O'HARA, W. J., New York, Herder and Herder, *QD* 12, 1964.
- RAHNER, Karl – VORGRIMLER, Herbert (szerk.): *Teológiai kyszótár*, ford. ENDREFFY Zoltán, Budapest, Szent István Társulat, 1980¹⁰.
- RAHNER, Karl: *Theological Investigation*, Volume 15, *Penance in the Early Church*, transl. SWAIN, Lionel, New York, Crossroad, 1982.

RAMBAUX, Claude: La composition et l'exégèse dans les deux lettres *Ad uxorem*, le *De exhortatione castitatis* et le *De monogamia*, ou La construction de la pensée dans les traités de Tertullien sur le remariage, *REAug* 22 (1976/1-2), 3–28.

RAMSAY, W. M.: *The Church in the Roman Empire before A. D. 170*, London, Hodder & Stoughton, 1893.

RAMSAY, W. M.: *The Cities and Bishoprics of Phrygia, Being an Essay of The Local History of Phrygia from the Earliest Times to the Turkish Conquest*, Volume I., *The Lycos Valley and South-Western Phrygia*, Oxford, Clarendon Press, 1895.

RAMSAY, W. M.: *The Cities and Bishoprics of Phrygia, Being an Essay of The Local History of Phrygia from the Earliest Times to the Turkish Coquest*, Volume I/2., *West and West-Central Phrygia*, Oxford, Clarendon Press, 1897.

RANKIN, David: *Tertullian and the Church*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

RANKIN, David: Tertullian's Vocabulary of the Divine 'Individuals' in *adversus Praxean*, *Sacris Erudiri* 40 (2001), 5–46.

RATZINGER, Joseph: Dogmatische Konstitution über die Göttliche Offenbarung: Dei Verbum: Kommentar zum I. Kapitel, in VORGRIMLER, Herbert (hrsg.): *Das Zweite Vatikanische Konzil: Dokumente und Kommentare*, Teil II, Freiburg, Herder, 1966, 504–515.

RATZINGER, Joseph: Dogmatische Konstitution über die Göttliche Offenbarung: Dei Verbum: Kommentar zum II. Kapitel, in VORGRIMLER, Herbert (hrsg.): *Das Zweite Vatikanische Konzil: Dokumente und Kommentare*, Teil II, Freiburg, Herder, 1966, 515–527.

RATZINGER, Joseph: *The Theology of History in St. Bonaventure*, transl. HAYES, Zachary, Chicago, Franciscan Herald Press, 1989.

RATZINGER, Joseph: *Életutam: XVI. Benedek pápa önéletírása (1927-1977)*, ford. EGLESZNE SARBÁK Zsófia, Budapest, Szent István Társulat, 2005.

RAUHALA, Marika: Obscena Galli Praesentia. Dehumanizing Cybele's Eunuch-Priests through Disgust, in LATEINER, Donald – SPATHARAS Dimos (eds.): *The Ancient Emotion of Disgust*, Oxford, Oxford University Press, 2017, 235–252.

REED, Annette Yoshiko: EΥΑΙΓΓΕΛΙΟΝ: Orality, Textuality, and the Christian Truth in Irenaeus' "Adversus Haereses", *VC* 56 (2002/1), 11–46.

REILING, J.: The use of the ψευδοπροφήτης in the Septuagint, Philo and Josephus, *NovT* 13 (1971/2), 147–156.

REILING, J.: *Hermas and Christian Prophecy, A Study of the Eleventh Mandate*, Leiden, Brill, *NovTSup* 37, 1973.

RENAN, Ernő: *Marcus-Aurelius és az antik világ vége*, ford. SALGÓ Ernő, Budapest, Dick Manó Kiadása, [é. n.].

RITSCHL, Albrecht: *Die Entstehung der altkatholischen Kirche: eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie*, Bonn, Adolph Marcus, 1857.

ROBECK, Cecil M. Jr.: Montanism and Present Day "Prophets", *Pneuma* 32 (2010/3), 413–429.

ROBECK, Cecil M. Jr.: *Prophecy in Carthage. Perpetua, Tertullian, and Cyprian*, Eugene, OR, Wipf & Stock, 2022².

ROBERTS, Helen: Reconstructing the Greek Tortoise-Shell Lyre, *World Archeology* 12 (1981/3), 303–312.

ROBERTS, Robert E.: *The Theology of Tertullian*, London, The Epworth Press, 1924.

- ROBINSON, Marilynne: *Szellemtelenség. A bensőségesség száműzése az én modern mítoszából*, ford. PÁSZTOR Péter, Kolozsvár, Koinónia, 2019.
- ROGERS, Jack B. – MCKIM, Donald K.: *The Authority and Interpretation of the Bible. An Historical Approach*, San Francisco, Harper & Row, 1979.
- ROITTO, Rikard: Rituals of Reintegration, in URO, Risto – DAY, Juliette J. – DEMARIS, Richard E. – UŐ. (eds.): *The Oxford Handbook of Early Christian Ritual*, Oxford, Oxford University Press, 2019, 426–443.
- ROLLER, Lynn E.: The Ideology of the Eunuch Priest, *GH* 9 (1997/3), 542–559.
- ROLLER, Lynn E.: *In Search of God the Mother. A Cult of Anatolian Cybele*, Los Angeles, University of California Press, 1999.
- ROSCOE, Will: Priests of the Goddess: Gender Transgression in Ancient Religion, *History of Religions* 35 (1996/3), 195–230.
- ROUKEMA, Riemer: *Gnózis ét hit a korai keresztyénségben. Bevezetés a gnoszticizmusba*, ford. GÖDRINÉ SYLVESTER Réka – TUNYOGI Lehel, Kolozsvár, EXIT Kiadó, 2009.
- ROUSSELLE, Aline: *Porneia. On Desire and the Body in Antiquity*, transl. PHEASANT, Felicia, Oxford, Basil Blackwell, 1988.
- ROWLANDS, Rhiannon M.: *Eunuchs and Sex. Beyond Sexual Dichotomy in the Roman World*, PhD Dissertation, University of Missouri-Columbia, 2014.
- RÓZSA Huba: *Bevezetés az Ószövetség könyveibe*, Budapest, Szent István Társulat, *SzIK* 14, 2016.
- RUFE, Brueggeman Joan: *Early Christian Fasting: A Study of Creative Adaptation*, PhD dissertation, Ann Arbor, The University of Virginia, 1994.
- SADANANDA, Daniel Rathnakara: *The Johannine Exegesis of God, An Exploration into the Johannine Understanding of God*, Berlin, De Gruyter, 2004.
- SÁGHY Marianne: Monica álma Szent Ágoston Vallomásaiban, in UŐ.: *Földi és égi szeretet: Tanulmányok Szent Ágoston Vallomásairól*, Budapest, Kairosz, *CM* 20, 2019, 59–76.
- SAID, Edward W.: *Orientalizmus*, ford. PÉRI Benedek, Budapest, Osiris, 2000.
- SALMON, George: “Montanus”, in SMITH, William – WACE, Henry (eds.): *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines*, Volume III., London, John Murray, 1882, 935–945.
- SANDNES, Karl Olav: *Paul – One of the Prophets?. A Contribution to the Apostle's Self-Understanding*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), *WUNT* 43, 1991.
- SÁRY Pál: *Iustinianus császár egyházpolitikai rendelkezései*, Budapest, Szent István Kiadó, 2012.
- SCHAFF, Philip: *History of the Christian Church*, Volume II., *Ante-Nicene Christianity A.D. 100–325*, Grand Rapids, MI, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1992².
- SCHENK, Christine: *Crispina and Her Sisters. Women and Authority in Early Christianity*, Minneapolis, Fortress Press, 2017.
- SCHPELERN, Wilhelm: *Der Montanismus und die phrygischen Kulte*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1929.
- SCHNACKENBURG, Rudolf: *Das Johannesevangelium*, III. Teil, *Kommentar zu Kap. 13–21*, Freiburg – Basel – Wien, Herder, 1975.
- SCHNELLE, Udo: *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2016³.

SCHÜSSLER-FIORENZA, Elizabeth: The Quest for the Johannine School: The Apocalypse and the Fourth Gospel, *NTS* 23 (1977/4), 402–427.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth: *In Memory of Her, A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York, Crossroad, 1984².

SCHÜSSLER-FIORENZA, Elizabeth: *The Book of Revelation: Justice and Judgment*, Philadelphia, Fortress Press, 1985.

SCHWEGLER, Albert F. C.: *Der Montanismus und die Christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts*, Tübingen, Ludwig Friedrich Fues, 1841.

SCHWEIZER, Eduard: *Teológiai bevezetés az Újszövetségbe*, ford. GROMON András, Budapest, Kálvin Kiadó, 2004.

SCHWEIZER, Eduard: πνευματικός, in KITTEL, Gerhard – FRIEDRICH, Gerhard (eds.): *Theological Dictionary of the New Testament*, Volume VI, Πε-Ρ, transl. BROMILEY, Geoffrey W., Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1988, 436–437.

SCHWEIZER, Eduard: ψυχικός, in KITTEL, Gerhard – FRIEDRICH, Gerhard (eds.): *Theological Dictionary of the New Testament*, Volume IX, Ψ-Ω, transl. BROMILEY, Geoffrey W., Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1988, 661–663.

SEIM, Turid Karlsen: Johannine Echoes in Early Montanism, in RASIMUS, Tuomas (ed.): *The Legacy of John, Second-Century Reception of the Fourth Gospel*, Leiden – Boston, Brill, *NovTSup* 132, 2010, 345–364.

SESZTÁK István: Az élő hagyomány fogalma a Dei Verbumban. A tradíció értelmezése a nyugati és a keleti teológiában, in PUSKÁS Attila – PERENDY László (szerk.): *A II. Vatikáni zsinat: Isten ajándéka az egyház és a világ számára*, Budapest, Szent István Társulat, *VT* 5, 2013, 141–152.

SHOGEN, Gary Steven: How did They Suppose ‘The Perfect’ Would Come? 1 Corinthians 13.8-12 in *Patristic Exegesis*, *JPT* 15 (1999), 99–121.

SIMMONS, Michael Bland: *Arnobius of Sicca: Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

SIMMONS, Michael Bland: The Function of Oracles in the Pagan-Christian Conflict during the Age of Diocletian: The Case of Anrobius and Porphyry, in LIVINGSTONE, Elizabeth A (ed.): *StPatr.* 31, Leuven, Peeters, 1997, 349–356.

SIMMONS, Michael Bland: *Universal Salvation in Late Antiquity: Porphyry of Tyre and the Pagan-Christian Debate*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

SIMONNÉ PESTHY Monika: *Vértanúk és keresztény identitás a negyedik századi görög enklómionokban*, Budapest, Corvina, 2021.

SIMUT, Corneliu C.: *F. C. Baur's Synthesis of Böhme and Hegel. Redefining Christian Theology as a Gnostic Philosophy of Religion*, Leiden – Boston, Brill, 2014.

SMALLEY, Stephen S.: “The Paraclete”: Pneumatology in the Johannine Gospel and Apocalypse, in CULPEPPER, R. Alan – BLACK, C. Clifton (eds.): *Exploring the Gospel of John, In Honor of D. Moody Smith*, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1996, 289–300.

SNYDER, Howard A.: *Signs of the Spirit, How God Reshapes the Church*, Eugene, OR, Wipf & Stock, 1997.

SOYRES, John de: *Montanism and the Primitive Church, A Study in the Ecclesiastical History of the Second Century*, Cambridge – London, Deighton Bell – George Bell, 1878.

- SÖDERGARD, J. Peter: The Ritualized Bodies of Cybele's Galli and the Methodological Problem of the Plurality of Explanations, *SIDA* 15 (1993), 169–193.
- SPINOZA, Baruch/Benedictus de: *Etika*, ford. BOROS Gábor, Budapest, L'Harmattan, 2022.
- STANLEY, Brian: *Christianity in the Twentieth Century. A World History*, Princeton – Oxford, Oxford University Press, 2018.
- STARK, Rodney: A Theory of Revelations, *JSSR* 38 (1999/2) 287–308.
- STARK, Rodney – FINKE, Roger: *Acts of Faith, Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2000.
- STEFAN, Crinisor: The Paraclete and Prophecy in the Johannine Community, *Pneuma* 27 (2005/2), 273–296.
- STEGMAN, Claire Ann Bradley: *The Development of Tertullian's Doctrine of Spiritus Sanctus*, PhD Dissertation, Dallas, Southern Methodist University, 1978.
- STENDAHL, Krister: *Paul among Jews and Gentiles*, London, SCM Press, 1977.
- STEWART-SYKES, Alistair: Prophecy and Patronage, The Relationship between Charismatic Functionaries and Household Officers in Early Christianity, in GREGORY, Andrew – TUCKETT, Christopher (eds.): *Trajectories Through the New Testament and The Apostolic Fathers*, Oxford, Oxford University Press, 2005, 165–189.
- STILL, Todd D. – WILHITE, David E. (eds.): *Tertullian & Paul*, New York, Bloomsbury, 2013.
- STROBEL, August: *Das heilige Land der Montanisten*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1980.
- STROUSMA, Guy G.: From Repentance to Penance in Early Christianity: Tertullian's De paenitentia in Context, in ASSMAN, Jan – STROUSMA, Guy G. (eds.): *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions*, Leiden – Boston – Köln, Brill, *SHR* 83, 1999, 167–178.
- STUHLMACHER, Peter: *Az Újszövetség bibliai teológiája*, 1. kötet, *Alapvetés Jézustól Pálig*, ford. KOCZÓ Pál, Budapest, Kálvin Kiadó, 2017.
- STYLIANOPOULOS, Theodore G.: *Justin Martyr and the Mosaic Law*, Missoula, Society of Biblical Literature and Scholars Press, 1975.
- SUMNEY, Jerry L.: Paul's 'Weakness': An Integral Part of His Conception of Apostleship, *JSNT* 52 (1993), 71–91.
- SYNAN, Vinson: Pentecostal Roots, in UŐ. (ed.): *The Century of the Holy Spirit, 100 Years of Pentecostal and Charismatic Renewal 1901–2001*, Nashville, Thomas Nelson Publishers, 2001, 15–38.
- SZABADOS Ádám: *Az apostolok hagyománya*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, 2020.
- SZEPESY Tibor: Tertullianus, Quintus Septimus Florens, in SZABADHELYI István (főszerk.): *Világirodalmi Lexikon*, 15. kötet, *Taa-tr*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1993, 353–354.
- SZLÁVIK Gábor: Egy elmaradott régió szerepvállalása a kor vallási mozgalmában: Közép-Phrygia montanizmusa, *ESz* 7 (2006/1), 3–36.
- SZÜCS Ferenc: A prófétai szolgálat ma, *TSz* 33 (1990/5), 296–302.
- SZÜCS Ferenc: A herezis, avagy az ecclesia semper reformanda problémája, *TSz* 34 (1991/1), 14–17.
- SZÜCS Ferenc: *Az imago Dei értelmezése a barthi és a Barth utáni teológiában*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan, 2022.

TABBERNEE, William: Christian Inscriptions from Phrygia, in HORSLEY, G. H. R. (ed.): *New Documents Illustrating Early Christianity 3*, North Ryde, The Ancient History Documentary Research Centre, Macquarie University, 1983, 128–139.

TABBERNEE, William: Early Montanism and Voluntary Martyrdom, *Colloquium 17* (1985/2), 33–44.

TABBERNEE, William: Revelation 21 and the Montanist “New Jerusalem”, *ABR 37* (1989), 52–60.

TABBERNEE, William: Montanist Regional Bishops: New Evidence from Ancient Inscriptions, *JECS 1* (1993/3), 249–280.

TABBERNEE, William: ‘Our Trophies are Better than your Trophies’, The Appeal to Tombs and Reliquaries in Montanist-Orthodox Relations, in LIVINGSTONE, Elizabeth (ed.): *StPatr 33*, Leuven, Peeters, 1997, 206–217.

TABBERNEE, William: To Pardon or not to Pardon? North African Montanism and the Forgiveness of Sins, in WILES, M.F. – YARNOLD, E.J. (eds.): *StPatr 36*, Leuven, Peeters, 2001, 375–386.

TABBERNEE, William: “Will the Real Paraclete Please Speak Forth!”: The Catholic-Montanist Conflict over Pneumatology, in HINZE, Bradford E. – DABNEY, D. Lyle (eds.): *Advents of the Spirit: An Introduction to the Current Study of Pneumatology*, Milwaukee, WI, Marquette University Press, MST, 2001, 97–118.

TABBERNEE, William: Portals of the Montanist New Jerusalem, The Discovery of Pepouza and Tymion, *JECS 11* (2003/1), 87–93.

TABBERNEE, William: The Montanist “New Jerusalem”: Constructing Apocalyptic Sacred Space in a Remote Region of Phrygia, *Sacred History*, November 2005, 74–79.

TABBERNEE, William: ‘Recognizing the Spirit’: Second-generation Montanist Oracles, in YOUNG, F. – EDWARDS, M. – PARVIS, P. (eds.): *StPatr 40*, Leuven, Peeters, 2006, 521–526.

TABBERNEE, William: Review of Hirschmann, *Horrenda Secta*, *JECS 14* (2006/4), 537–538.

TABBERNEE, William: *Fake Prophecy and Polluted Sacraments, Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism*, Leiden – Boston, Brill, *VCSup 84*, 2007.

TABBERNEE, William – LAMPE, Peter: *Pepouza and Tymion, The Discovery and Archaeological Exploration of a Lost Ancient City and an Imperial Estate*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2008.

TABBERNEE, William: Interpreting the Scriptures Together: Seeking the Visible Unity of the Church, *Journal of Ecumenical Studies 43* (2008/3), 295–308.

TABBERNEE, William: Initiation/Baptism in the Montanist Movement, in HELLHOLM, David – VEGGE, Tor – NORDERVAL, Øyvind – HELLHOLM, Christer (eds.): *Ablution, Initiation, and Baptism Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, Berlin, De Gruyter, *BZNW 176*, 2011, 917–945.

TABBERNEE, William: The Appearance of the New Jerusalem in the Montanist Interpretation of the Revelation of John, in FREY, Jörg – KELHOFFER, James A. – TÓTH, Franz (hrsg.): *Die Johannesapokalypse, Kontexte – Konzepte – Rezeption*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, 651–682.

TABBERNEE, William: The World to Come: Tertullian’s Christian Eschatology, in STILL, Todd D. – WILHITE, David E. (eds.): *Tertullian & Paul*, New York, Bloomsbury, 2013, 259–277.

TABBERNEE, William: Montanism and the cult of the martyrs in Roman North Africa: reassessing the literary and epigraphic evidence, in MINCHIN, Elizabeth – JACKSON, Heather (eds.): *Text and the Material World: Essays in Honour of Graeme Clarke*, Uppsala, Astrom Editions, 2017, 299–313.

TABBERNEE, William: The Montanist Oracles Reexamined, in EISEN, Ute E. – MADER, Heidrun E. (eds.): *Talking God in Society: Multidisciplinary (Re)constructions of Ancient (Con)texts, Festschrift for Peter Lampe, Volume 2, Hermeneuein in Global Contexts: Past and Present*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, *NTOA 120/2*, 2020, 317–343.

TABBERNEE, William: Diversity Around a Prophet. The case of Montanism, in RAMELLI, Ilaria L. E. – MCGUCKIN, John Anthony – ASHWIN-SIEJKOWSKI, Piotr (eds.): *T&T Clark Handbook of the Early Church*, London, T&T Clark, 2021, 224–242.

TABBERNEE, William: Women Office Holders in Montanism, in TAYLOR, Joan E. – RAMELLI, Ilaria L.E. (eds.): *Patterns of Women's Leadership in Early Christianity*, Oxford, Oxford University Press, 2021, 151–179.

TABBERNEE, William: Death and Rebirth within North African Montanism, in JEFFERSON, Lee M. (ed.): *Death and Rebirth in Late Antiquity. Essays in Honor of Robin M. Jensen*, Lanham – Boulder – New York – London, Lexington Books – Fortress Academic, 2022, 13–40.

TAKÁCS Gyula: A Jelenések könyve mint prófétai mű, *SBA* 8 (2005), 75–93.

TALBERT, Charles H.: *Reading Acts: A Literary and Theological Commentary on the Acts of the Apostles*, Macon, Smyth & Helwys, 2005.

TAVASZY Sándor: *Református keresztyén dogmatika*, Kolozsvár, Protestáns Teológiai Intézet, 2006².

TELFER, William: The Origins of Christianity in Africa, in CROSS, F. L. (ed.): *StPatr. 4/2*, Berlin, Akademie, 1961, 512–517.

THEISSEN, Gerd: *Az első keresztyének vallása, Az őskeresztyén vallás elemzése és vallástörténeti leírása*, ford. SZABÓ Csaba, Budapest, Kálvin Kiadó, 2001.

THEISSEN, Gerd: *A Jézus-mozgalom, Az értékek forradalmának társadalomtörténete*, ford. SZABÓ Csaba, Budapest, Kálvin Kiadó, 2006.

THEISSEN, Gerd: *Az őskeresztyénség élményvilága és magatartásformái. Az őskeresztyénség pszichológiája*, ford. SZABÓ Csaba, Budapest, Kálvin Kiadó, 2008.

THOMAS, Christine M.: The Scriptures and the New Prophecy: Montanism as Exegetical Crisis, in WARREN, David H. – BROCK, Ann Graham – PAO, David W. (eds.): *Early Christian Voices, In Texts, Traditions, and Symbols. Essays in Honor of Francois Bovon*, Boston – Leiden, Brill Academic Publishers, 2003, 155–165.

TILLICH, Paul: *A History of Christian Thought from Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*, New York, Simon & Schuster, 1968.

TILLICH, Paul: *Rendszeres teológia*, ford. SZABÓ István, Budapest, Osiris Kiadó, 1996.

TIMMERMAN, Daniël: *Heinrich Bullinger on Prophecy and the Prophetic Office (1523 – 1538)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.

TISHKEN, Joel E.: The History of Prophecy in West Africa: Indigenous, Islamic, and Christian, *History Compass* 5 (2007/5), 1468–1482.

TÓTH Lajos: *A próféták lelki világa (Székfoglaló értekezés)*, Pápa, Főiskola Könyvnyomda, 1926.

TÖRÖK István: *Etika*, Amsterdam, Free University Press, 1988.

- TREVETT, Christine: Prophecy and Anti-Episcopal Activity, A Third Error Combated by Ignatius?, *JEH* 34 (1983/1), 1–18.
- TREVETT, Christine: Ignatius ‘To the Romans’ and 1 Clement LIV-LVI, *VC* 43 (1989/1), 35–52.
- TREVETT, Christine: Apocalypse, Ignatius, Montanism, Seeking the Seeds, *VC* 43 (1989/4), 313–338.
- TREVETT, Christine: *A Study of Ignatius of Antioch in Syria and Asia*, Lewiston, New York, Edwin Mellen Press, 1992.
- TREVETT, Christine: *Montanism, Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- TREVETT, Christine: Eschatological Timetabling and the Montanist Prophet Maximilla, in LIVINGSTONE.: *StPatr* 31, Leuven, Peeters, 1997, 218–224.
- TREVETT, Christine: Gender, Authority and Church History: A Case Study of Montanism, *FT* 6 (1998), 9–24.
- TREVETT, Christine: ‘I Have Heard from Some Teachers’: The Second-Century Struggle for Forgiveness and Reconciliation, *SCH* 40 (2004), 5–28.
- TREVETT, Christine: Montanism, in ESLER, Philip F. (ed.): *The Early Christian World*, London – New York, Routledge, 2017², 867–884.
- TUCKETT, C. M.: 1 Corinthians and Q, *JBL* 102 (1983/4), 607–619.
- TURRETIN, Francis: *Institutio theologiae elencticae*, Edinburgh, John D. Lowe, 1847. (*Institutes of Elenctic Theology*, Volume 1-3, transl. GIGER, George Musgrave – DENNISON, James T., Philisburg, Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1997.)
- TYSON, Joseph B.: *A Study of Early Christianity*, New York, Macmillan, 1973.
- UHLHORN, Gerhard: *Der Kampf des Christentums mit dem Heidentum; Bilder aus der Vergangenheit als Spiegelbilder für die Gegenwart*, Stuttgart, Gundert, 1899.
- USTINOVA, Yulia: Imaginary Phrygians: Cognitive Consonance and the Assumed Phrygian Origin of Greek Ecstatic Cults and Music, *JHS* 141 (2021), 54–73.
- VÁLYI NAGY Ervin: Ekkleziológiai kérdések a mai teológiában, *TSz* 13 (1970/5-6), 142–148.
- VÁLYI NAGY Ervin: A karizmákról szóló tanítás krisztológiai aspektusa, *TSz* 24 (1981/6), 334–336.
- VÁLYI NAGY Ervin: A szerzetesség újabb protestáns megítélése, *Confessio* 15 (1991/2), 28–31.
- VÁLYI NAGY Ervin: A forradalom teológiája és a világ teológiája, in UŐ. – VÁLYI-NAGY Ágnes: *Minden idők peremén. Válogatott írások*, Budapest, Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, 1993, 133–142.
- VÁLYI NAGY Ervin: A következetlenség dicsérete. Hitről és radikalizmusról, in UŐ. – VÁLYI-NAGY Ágnes: *Minden idők peremén. Válogatott írások*, Budapest, Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, 1993, 143–152.
- VÁLYI NAGY Ervin: Evangélium és etika, in UŐ. – VÁLYI-NAGY Ágnes: *Minden idők peremén. Válogatott írások*, Budapest, Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, 1993, 181–185.
- VAN DER LEEUW, Gerardus: *A vallás fenomenológiája*, 2. rész, *A vallás alanya*, ford. BENDL Júlia et al., Budapest, Osiris, 2001.

VAN DER LOF, L. J.: The Plebs of the Psychici: Are the Psychici of *De Monogomia* Fellow-Catholics of Tertullian?, in BARTELINK, G. J. M. – HILHORST, A. – KNEEPKENS, C. H. (eds.): *Eulogia: Mélanges offerts à Antoon A. R. Bastiaensen à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Steenbrugis, In Abbatia S. Petri, 1991, 353–363.

VAN OORT, Johannes: The Paraclete Mani as the Apostle of Jesus Christ and the Origins of a New Church, in HILHORST, A. (ed.): *The Apostolic Age in Patristic Thought*, Leiden – Boston, Brill, *VCSup* 70, 2004, 139–157.

VANDE KEPPELE, Robert P.: Prophets and Mantics, in SMITH, Robert C. – LOUNIBOS, John (eds.): *Pagan and Christian Anxiety. A Response to E. R. Dodds*, Lanham – London, University Press of America, 1984, 87–111.

VANGEMEREN, Willem A.: Prophets, the Freedom of God, and Hermeneutics, *WTJ* 52 (1990/1), 79–99.

VANHOOZER, Kevin J.: *The Drama of Doctrine, A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2005.

VANYÓ László: „Legyetek tökéletesek...”, *Tanulmányok a keresztény aszkézis történetéhez a szerzetesség kialakulásáig*, Budapest, Szent István Társulat, 1991.

VARGA Gyöngyi: *Nomád teológia*, Budapest, Luther Kiadó, 2021.

VARGA Zsigmond J.: *Bibliai görög olvasó- és gyakorlókönyv*, Sárospatak, Sárospataki Református Teológiai Akadémia, 2010⁴.

VARGA Zsigmond: *Az őskeresztység prófétai jelleme. Tanulmány összehasonlító-vallástörténeti, biblikatheológiai és exegetikai alapon*, Kolozsvár, Stief Jenő és Társa, 1910.

VARGA Zsolt: Rudolf Bohren és az ezredvég homiletikája, *TSz* 42 (1999/3), 126–129.

VARGA Zsolt: *Rudolf Bohren Homiletikája*, Doktori értekezés a Gyakorlati Teológia tárgyköréből, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2009.

VÁRNAI Jakab: Dei Verbum. Dogmatikai konstitúció az isteni kinyilatkoztatásról (1965), in KRÁNITZ Mihály (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából 1962–2002. A zsinati dokumentum áttekintése és megvalósulása*, Budapest, Szent István Társulat, 2002, 321–349.

VIKMAN, Jarkko: Little Big Gods. Morality of the Supernatural in Lydian and Phrygian Confession Inscriptions, in LINDSTEDT, Ilkka – NIKKI, Nina – TUORI, Riikka (eds.): *Religious Identities in Antiquity and the Early Middle Ages. Walking Together & Parting Ways*, Leiden, Brill, 2021, 186–203.

VOKES, F. E.: Penitential Discipline in Montanism, in LIVINGSTONE, Elizabeth A. (ed.): *StPatr* 14/3, Berlin, Akademie Verlag, 1976, 62–76.

VOKES, F. E.: Montanism and the Ministry, in CROSS, F. L. (ed.): *StPatr* 9/3, Berlin, Akademie-Verlag, 1966, 306–315.

VON DÖLLINGER, John J. Ign.: *Hippolytus And Callistus, Or The Church Of Rome In The First Half Of The Third Century*, transl. PLUMMER, Alfred, Edinburgh, T. and T. Clark, 1876.

VON RAD, Gerhard: *Das Erste Buch Mose: Genesis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.

VON RAD, Gerhard: *Az Ószövetség teológiája*, I. kötet, *Izráel történeti hagyományainak teológiája*, ford. GÖRFÖL Tibor, Budapest, Osiris, 2000.

VON RAD, Gerhard: *Az Ószövetség teológiája*, II. kötet, *Izráel prófétai hagyományainak teológiája*, ford. GÖRFÖL Tibor, Budapest, Osiris, 2000.

WAGEMAKERS, Bart: Incest, Infanticide, and Cannibalism: Anti-Christian Imputations in the Roman Empire, *Greece & Rome* 57 (2010/2), 337–354.

WARFIELD, Benjamin B.: *Revelation and Inspiration*, New York, Oxford University Press, 1927.

WARFIELD, Benjamin B.: *A Biblia ihletettsége és tekintélye*, ford. DARVAS-TAKÁCS Erik, Budapest, KIA, 2017.

WASZINK, J. H.: Tertullian's Principles and Methods of Exegesis, in SCHOEDEL, William R. – WILKEN, Robert L. (eds.): *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition, In Honorem Robert M. Grant*, Paris, Éditions Beauchesne, 1979, 17–31.

WATKINS, Oscar D.: *A History of Penance*, Volume 1., *The Whole Church to A.D. 450*, London, Longmans, Green and Co., 1920.

WEBER, Max: *Vallásszociológia, A vallási közösségek típusai*, ford. ERDÉLYI Ágnes, Budapest, Helikon Kiadó, 2005.

WEBER, Max: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, ford. ÁBRAHÁM Zoltán, Budapest, L'Harmattan, 2020.

WEIGERT-VOWINKEL, Edith: The Cult and Mythology of the Magna Mater from the Standpoint of Psychoanalysis, *Psychiatry* 1 (1938/1), 347–378.

WEINEL, Heinrich: *Die Wirkungen des Geistes und der Geister Im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus*, Leipzig – Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1899.

WEINRICH, William C.: *Spirit and Martyrdom, A Study of the Work of the Holy Spirit in Contexts of Persecution and Martyrdom in the New Testament and Early Christian Literature*, Washington, D. C., University Press of America, 1981.

WELKER, Michael: *Isten Lelke: A Szentlélek teológiája*, ford. BÉKEFY Lajos – BÉKEFY-RÖHRIG Kinga, Debrecen – Kolozsvár, Exit Kiadó – Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2018.

WESLEY, John: Sermon LXXIII., The Wisdom of God's Counsels, in EMORY, John (ed.): *The Works of the Reverend John Wesley, A. M.*, Volume II., New York, J. Collord, 1832, 106–115.

WEST, M. L.: Oracles of Apollo Kareios. A Revised Text, *ZPE* 1 (1967), 183–187.

WESTERMANN, Claus: *Az Ószövetség teológiájának vázlatja*, ford. FÓRISNÉ KALÓS Éva, Budapest, Budapesti Református Theológiai Akadémia, 1993.

Westminsteri Hitvallás, ford. NAGY Albert, Kolozsvár, Koinónia, 1999.

WHALE, John S.: The Heretics of the Church and Recurring Heresies, Montanus, *ET* 45 (1934/11), 496–500.

WILHITE, David E.: Identity, Psychology, and the Psychici: Tertullian's 'Bishop of Bishops', *IJRR* 5 (2009): art. 9.

WILHITE, David E.: The Spirit of Prophecy, Tertullian's Pauline Pneumatology, in STILL, Todd D. – UŐ. (eds.): *Tertullian & Paul*, New York, Bloomsbury, 2013, 45–71.

WILHITE, David E.: *Ancient African Christianity: An Introduction to a Unique Context and Tradition*, London – New York, Routledge, 2017.

WILLIAMS, D. H.: The Origins of the Montanist Movement: A Sociological Analysis, *Religion* 19 (1989/4), 331–351.

WISMAR, Don Roy: *A Sacramental View of Preaching as Seen in the Writings of John Calvin and P.T. Forsyth and Applied to the Mid-Twentieth Century*, ThD Dissertation, Berkeley, Pacific School of Religion, 2007.

WITHERINGTON, Ben III.: *Women in the Earliest Churches*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

WOLFF, Hans Walter: *Az Ószövetség antropológiája*, ford. BLÁZI György, Budapest, Harmat, 2001.

WRIGHT, David F.: Why Were the Montanists Condemned?, *Themelios* 2 (1976/1), 15–22.

WRIGHT, N. T.: From Tertullian to Paul, Reflections on Allen Brent's Essay on Tertullian and Bishops, in STILL, Todd D. – WILHITE, David E. (eds.): *Tertullian & Paul*, New York, Bloomsbury, 2013, 186–194.

XII. Piusz Pápa „*Humani Generis*” kezdetű apostoli körlevele, Budapest, Kapisztrán Szent János Kiadó, 2016. (URL: https://www.vatican.va/content/pius-xii/la/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html)

XVI. BENEDEK PÁPA: *Az egyházatyák, Római Szent Kelemtől Szent Ágostonig*, ford. KRÁNITZ Mihály, Budapest, Szent István Társulat, 2009.

YOUNG, Francis M.: *From Nicea to Chalcedon: A Guide to the Literature and Its Background*, Grand Rapids, Baker Academic, 2010².

ZAHRNT, Heinz: *Az Isten-kérdés. Protestáns teológia a XX. században*, ford. ABLONCZY László – SZABÓ Csaba, Budapest, Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, 1997.

ZIMMERMANN, Christiane: *Die Namen des Vaters. Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gottesbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Sprachhorizont*, Leiden – Boston, Brill, *AGJU* 69, 2007.

ZSENGELLÉR József: 'Szent lélek' (שִׁדְדֵי הַקֹּדֶשׁ / הַרוּחַ) és inspiráció Qumránban és a rabbinikus irodalomban, in KUSTÁR Zoltán (szerk.): *Inspiráció az ókorban és a keresztyén hagyományban*, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, *DÓTTF* 10, 2023, 121–141.

ГОНЧАРОВА, Е. Н.: Особенности положения женщин в еретических течениях раннего христианства, *Российский гуманитарный журнал* 12 (2023/3), 165–172.

КАРГАЛЬЦЕВ, Алексей Витальевич: Жизнь и эллинистические взгляды Тертуллиана, *Проблемы истории, филологии, культуры/Journal of Historical, Philological and Cultural Studies* 44 (2014/2), 48–57.

Rövidítések jegyzéke

Ókori szerzők és művek

Act. Paul. et Thec. – *Acta Pauli et Theclae*

Act. Petr. – *Acta Petri*

Act. procons. – *Acta proconsularia Cypriani*

Alexandriai Kelemen

Protr. – *Protrepticus*

Strom. – *Stromata*

Alexandriai Philón

Her. – *Quis rerum divinarum heres sit*

Mos. – *De Vita Mosis*

Spec. – *De specialibus legibus*

Ambrosiaster

Comm. 2 Thess. – *Commentariorum in epistulam II ad Thessalonicenses*

Anth. pal. – *Anthologia Palatina*

Antiókhiai Ignác

Ef. – *Az Efezusiakhoz írt levél*

Magn. – *A Magnésziakhoz írt levél*

Phld. – *A Philadelphiaiakhoz írt levél*

Pol. – *A Polikárphoz írt levél*

Róm. – *A Rómaiakhoz írt levél*

Szmirn. – *A Szmirnaiakhoz írt levél*

Trall. – *A Trallésziekhez írt levél*

Antiókhiai Theophilosz

Autol. – *Ad Autolycum*

Apoc. Pet. – *Apocalypsis Petri*

Arisztotelész

Rhet. – *Rhetorica (Retorika)*

Athénagorász

Leg. – *Legatio pro Christianis*

Szent Ágoston

Agon. – *De agone christiano*

Civ. – *De civitate Dei*

Conf. – *Confessiones*

Ep. – *Epistulae*

Faust. – *Contra Faustum Manichaeum*

Haer. – *De heresibus*

Caesareai Baszileosz

Ep. – *Epistulae*

Cassius Dio (*Historiam Romanorum*)

Chrysostomos

Hom. 1 Cor – *Homiliae in epistulam i ad Corinthios*

Cicero

Div. – De divinatione

Flac. – Pro Flacco

Cyprianus

Ep. – Epistulae

Mort. – De mortalitate

Test. – Ad Quirinum testimonia adversus Judaeos

Damaszkuszi János

Apol. – Apologia contra imaginum calumniatores

Dial. Mont. et Orth. – Dialogus Montanistae et Orthodoxi

Did. – Didache

Did. apost. – Didascalia apostolorum

Didümosz

Trin. – De Trinitate

Diodórosz Szikulosz

Bib. hist. – Bibliotheca historica

Euripidész;

Bacch. – Bacchae (Bakkhánsnők)

Hipp. – Hippolytus (Hippolütosz)

Euszebiosz

HE – Historia Ecclesiastica

Praep. ev. – Praeparatio Evangelica

Vit. Const. – Vita Constantini

Firmicus Maternus

Err. prof. rel. – De errore profanarum religionum

Hermász Pásztora

Mand. – Mandates

Sim. – Similitude

Vis. – Visione

Hippokratész

Morb. sacr. – De morbo sacro

Hippolütosz

Antichr. – De Antichristo

Comm. Dan. – Commentarium in Danielelem

Ref. – Refutatio omnium haeresium

Iamblikhosz

Myst. – De mysteriis

Irenaeus

Dem. – Demonstratio apostolicae praedicationis

Adv. haer. – Adversus haereses

Iuvenalis

Sat. – Satires

Jeromos

*ad Pamm. – Liber ad Pammachium contra Iohannem Hierosolymitanum et Rufinum
 Origenis adsertorem
 Comm. Gal. – Commentarium in Galatas libri III
 Comm. Os. – Commentariorum In Osee Prophetam libri III
 Ep. – Epistulae
 Jov. – Adversus Jovinianum libri II
 Vir. ill. – De viris illustribus*

Jeruzsálemi Kürillosz

Catech. – Catecheses illuminandorum

Jusztinosz

*Dial. – Dialogus cum Tryphone
 1 Apol. – Apologia I
 2 Apol. – Apologia II*

1Kel – 1 Kelemen levél

2Kel – 2 Kelemen levél

Konstantinápolyi Germanosz

Syn. haer. – De synodo et haeresibus

Küroszi Theodorétosz

Haer. – Haereticarum fabularum compendium

Livius (*Ab Urbe Condita*)

Lucretius *Nat.*

De rerum natura

Lukianosz

*Alex. – Alexander
 Somn. – Somnium sive vita Luciani*

Macarius Magnus

Apocr. – Apocriticus ad Graecos

Marius Mercator

Nest. – Translationes uariorum pusculorum Nestorii blasphemarum

Mart. Pol. – Martyrium Polycarpi

Minucius Felix

Oct. – Octavius

Nazianzoszi Gergely

Or. – Orationes

Optatus

Donat. – De Schimate Donatistarum

Órigenész

*Cels. – Contra Celsum
 Princ. – De principiis
 Fr. 1 Cor. – Fragmenta ex commentariis in epistulam i ad Corinthios
 Fr. Tit. – Fragmenta ex commentariis in epistulam ad Titum
 Or. – De oratione
 Hom. Jos. – Origenis Homiliae in librum Josua*

Ovidius

Fast. – Fasti

Pacianus

Ep. Symp. – *Epistula ad Sympronianum novatioanum tertia*

Pamphilosz

Ap. Or. – *Apologia Pro Origene*

Pass. Is. – *Passio Isaac et Maximiani*

Pass. Marian. – *Passio Mariani et Iacobi*

Pass. Montan. – *Passio Sanctorum Montani et Lucii*

Pass. Perp. – *Passio Perpetuae et Felicitatis*

Pauszanasz

Descr. – *Graeciae descriptio*

Pelusiumi Isidorus

Ep. – *Epistularum libri quinque*

Perist. – *Peristephanon*

Platón

Resp. – *Respublica*

Phaedr. – *Phaedrus*

Tim. – *Timaeus*

Plinius Secundus

Nat. – *Naturalis Historia*

Plutarkhosz

Def orac. – *De defectu oraculorum*

Pyth. orac. – *De Pythiae oraculis*

Polübiosz

Hist. – *Historiarum*

Polükarposz

Fil. – *Filippiekhez írt levél*

Prudentius

Sym. – *Contra Symmachum*

Pszeudo-Athanasziosz

Serm. – *Sermo contra omnes haereses*

Synops. Cant. – *Synopsis sacrae scriptura, Canticum canticorum*

Pszeudo-Jeromos

Haer. – *Indiculus de haeresibus*

Pszeudo-Tertullianus

Adv. haer. – *Adversus omnes haereses*

Strabón

Geogr. – *Geographika*

Syn. Vet. – *Synodicon Vetus*

Szíriai Mihály

Chron. – Chronicon

Szókratész Szkholasztikosz

HE – Historia Ecclesiastica

Szozomenosz

HE – Historia ecclesiastica

Tatianosz

Or. Graec. – Oratio ad Graecos

Tertullianus

An. – De anima

Apol. – Apologeticum

Bapt. – De baptismo

Carn. Chr. – De carne Christi

Cor. – De corona militans

Cult. fem. – De cultu feminarum

Exh. cast. – De exhortatione castitatis

Fug. – De fuga in persecutione

Jejun. – De jejunio

Marc. – Adversus Marcionem

Mart. – Ad martyras

Mon. – De monogamia

Nat. – Ad nationes

Or. – De oratione

Paen. – De paenitentia

Pat. – De patientia

Praescr. – De praescriptione haereticorum

Prax. – Adversus Praxean

Pud. – De pudicitia

Res. – De Resurrectione Mortuorum

Scap. – Ad Scapulam

Scorp. – Scorpiace

Spect. – De Spectaculis

Ux. – Ad uxorem

Virg. – De viriginibus velandis

Test.Iob - *Testamentum Iobi (Jób Testamentuma)*

Modern könyvsorozatok és folyóiratok

AAS – Archaeological and Anthropological Sciences
ABR – Australian Biblical Review
AD - Ars Docendi
AGJU – Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums
AGSU – Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums
AIL – Ancient Israel and Its Literature
AJPS - Asian Journal of Pentecostal Studies
AK – Apollo Könyvtár
AT – Antik Tanulmányok
BJRL - Bulletin of the John Rylands Library
BZNW - Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CD – Collegium Doctorum
CF – Catena Fordítások
CH - Church History
CM - Catena Monográfiák
CurBR – Currents in Biblical Research
DomSt - Dominican Studies
DR – The Downside Review
ECH – Ecumenical Studies in History
EJS – European Journal of Sociology
ER – The Ecumenical Review
ESz – Egyháztörténeti Szemle
ET – Expository Times
EvT - Evangelische Theologie
FT – Feminist Theology
GH – Gender & History
GOTR – The Greek Orthodox Theological Review
GRBS - Greek, Roman and Byzantine Studies
HF – Hermeneutikai Füzetek
HTR - The Harvard Theological Review
HTS -Harvard Theological Studies
IDE – Isten dicsősége az egyháztörténelemben
IJRR – Interdisciplinary Journal for Research on Religion
JBL – Journal of Biblical Literature
JCH – Journal of Cognitive Historiography
JECS - Journal of Early Christian Studies
JEH - Journal of Ecclesiastical History
JHS – Journal of Hellenic Studies
JPT – Journal of Pentecostal Theology
JSNT – Journal for the Study of the New Testament
JSOTSup – Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
JSSR – Journal for the Scientific Study of Religion
JTS, Journal of Theological Studies
KAV – Kommentar zu den Apostolischen Vätern
KBT – Kairosz Bibliai Tanulmányok
LHBOTS – Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies
LNTS – Library of New Testament Studies
MS – Mission Studies

MST – Marquette Studies in Theology
NB – New Blackfriars
NBS - Numen Book Series
NovT – Novum Testamentum
NovTSup – Supplements to Novum Testamentum
NT – Napjaink Teológija Sorozat
NTOA – Novum Testamentum et Orbis Antiquus/ Studien zur Umwelt des Neuen Testaments
NTOA/SUNT – Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments
NTS - New Testament Studies
OCA – Orientalia Christiana Analecta
ÓI – Ókeresztény Írók
ÓKI, Ókori Keresztény Írók
OO – Oriens et Occidens
ÓÖ – Ókeresztény Örökségünk
PMS – North American Patristic Society's Patristic Monograph Series
PTK – Pápai Teológiai Kézikönyvek
PVTG – Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece
QD – Questiones Disputatae
RBS – Roman, and Byzantine Studies
REAug – Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques
RestQ. – Restoration Quarterly
RGRW – Religions in the Graeco-Roman World
RSz – Református Szemle
RTP – Revue de Théologie et de Philosophie
SA – Sociological Analysis
SB/BT, Studia Biblica/Bibliai Tanulmányok
SBA – Studia Biblica Athanasiana
SCH – Studies in Church History
SF – Sárospataki Füzetek
SFF – Sensus Fidei Fidelium
SHR – Studies in the History of Religions
SIDA – Scripta Instituti Donneriani Aboensis
SNTSMS – Society for New Testament Studies Monograph Series
SRT – Studies in Reformed Theology
STAC – Studien und Texte zu Antike und Christentum/Studies and Texts in Antiquity and Christianity
StPatr - Studia Patristica
STT – Studia Theologica Transsylvaniensia
SzIK – Szent István Kézikönyvek
TCH – The Transformation of the Classical Heritage
TG – Theologie und Glaube
ThS - Theological Studies
TRT – Theologia Reformata Transylvania (Studia Universitatis Babeş-Bolyai)
TSz – Theologiai Szemle
TU – Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
VC – Vigiliae Christianae
VCSup – Supplements to Vigiliae Christianae (Texts and Studies of Early Christian Life and Language)
VF – Verkündigung und Forschung

VSz – Vallástudományi Szemle
VT – Varia Theologica
WBC – Word Biblical Commentary
WTJ – Westminster Theological Journal
WUNT – Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAC – Zeitschrift für Antikes Christentum/ Journal of Ancient Christianity
ZNW – Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft
ZNW – Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
ZPE – Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik