

„Mózesi megkülönböztetés” és hellénizmus a IV. században

A vallási radikalizmus természetrajzához¹

Buzási Gábor

Vallási radikalizmusról legalább kétféle értelemben beszélhetünk. Jelentheti a kifejezés azt is, amikor valaki megalkuvást nem tűrő következetességgel éli meg saját vallási meggyőződését, radikalizmusa tehát nem mások ellen irányul, hanem önmagával szemben támaszt magas követelményeket. Használhatjuk azonban az intolerancia, sőt az erőszak szinonimájaként is, amikor a saját vallási felfogását vagy szabályrendszerét valaki másokra akarja kényszeríteni, az ellenszegülőket pedig igyekszik jogaikban korlátozni, ellehetetleníteni, üldözni, akár megsemmisíteni.² Bár a kettő gyakran szorosan összefügg, most az utóbbi értelemben vett vallási radikalizmus jelenségének egyes aspektusait és mozgatórugóit szeretném megvizsgálni egy esettanulmányon keresztül. Kérdésem, hogy a monoteista, főként bibliai eredetű vallásokra nagyobb mértékben jellemző-e ez a fajta intolerancia, mint más, alapvetően politeista vallásokra. Esetünkben: intoleránsabb volt-e a korai kereszténység, mint a korszak pogány vallásai. A tanulmány tárgyát ugyanis egy egyházatya, Nazianzosi Gergely, és egy pogány uralkodó, Iulianus Apostata konfliktusa képezi. Természetesen különbséget kell tenni a felvilágosodás utáni modern vallás- és (in)toleranciafelfogás, illetve ezek késő antik megfelelői között. Azt látjuk azonban, hogy a különbség ellenére mégis gyakran alkalmazunk mai kritériumokat régebbi korok és vonatkoztatási rendszerek megítélésekor, különösen olyan vallások esetében, amelyek ma is léteznek, és önmagukat ókori mivoltukkal saját maguk is azonosnak tekintik. Ily módon a tanulmány, bár egy késő antik esetet és helyzetet elemez, ezen keresztül a szóban forgó vallások és eszmerendszerek közti általánosabb viszonyokról is szól.

Jan Assmann nagy hatású tézise szerint a fenti értelemben vett vallási radikalizmus és intolerancia a (bibliai) monoteizmus következtében jelent meg, amely szerinte azért hordozza magában az intolerancia lehetőségét, sőt szükségességét, mert

¹ A tanulmány megírását az OTKA K 81278 pályázata támogatta. Köszönöm Geréby György és Kelenhegyi Andor, valamint a szerkesztő értékes és továbbgondolásra ösztönző megjegyzéseit.

² A vallási erőszak fogalmának meghatározásával kapcsolatos nehézségekhez vö. J. N. BREMMER: „Religious Violence between Greeks, Romans, Christians and Jews”, in A. C. GELJON — R. ROUKEMA (szerk.): *Violence in Ancient Christianity: Victims and Perpetrators*. Brill, Leiden 2014. 8–30 (10–12).

különbséget tesz igaz és hamis vallás között, az utóbbit illegitimnek tartva.³ Ez ellentétben áll az ókori vallások azon törekvésével, hogy egymás isteneit saját — és ebben az értelemben közös — isteneiknek feleltessék meg (Assmann a „fordítás” kifejezést használja), és ezzel magukat a vallásokat is közös nevezőre hozzák egymással (vö. *interpretatio Graeca / Romana*).⁴ Hasonlít ez a különbségtétel a görög eredetű tudományos igazságkritériumhoz is, amely igaz és hamis tudományos álláspontokat különböztet meg egymástól, ezt következetesen végigviszi, és ennek alapján minősít tévesnek és károsnak a helyessel ellentétes nézeteket.⁵ Assmann ezt a szerinte vallási radikalizmust kiváltó különbségtételt — feltételezhető egyiptomi gyökerei ellenére — annak emblematikus bibliai képviselőjéről „mózesi megkülönböztetésnek” (*mosaische Unterscheidung*) nevezte el.

Az alábbiakban egy késő antik példán szeretném megvizsgálni a fogalom alkalmazhatóságát, és ezen keresztül azt, hogy mennyiben oka a monoteizmus és „Mózes” a vallási radikalizmus kialakulásának. Esettanulmányom tárgya a Iulianus (Apostata) császár uralkodását (361–363) végigkísérő, egyértelműen vallási formában jelentkező konfliktus artikulációja magának a császárnak és egyik legelső és legádázabb ellenfelének, Nazianzosi (Szent) Gergelynek az írásaiban. Ez a radikalizmustól nem mentes és sok tekintetben paradigmátikus összecsapás annak a konfliktushullámnak volt az utolsó tetőpontja, amely a kereszténység (tehát egy „mózesi” vallás) és a Római Birodalom többi (nem-„mózesi”) vallása — összefoglalóan: a „pogánység” — között bontakozott ki az i. sz./Kr. u. IV. században.

Iulianus és Gergely összecsapása — mely nem közvetlen konfrontáció formájában zajlott, hiszen az egyházatya csak a császár halála után jelentette meg vitairatait⁶ — azért is különleges, mert mindketten ugyanannak a hellén világgkultúrának a szellemében nevelkedtek, egyszersmind a maguk sajátos módján ugyanannak a bibliai hagyománynak is voltak az örökösei, amelyek a korszakot meghatározták, és amelyek viszonyáról jórészt maga a vita szólt.⁷ Ebben az értelemben tehát a törésvonal legalább annyira húzódtott úgyszólván házon belül, mint amennyire két különböző

³ Assmann ezt a tézist először *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. Hanser, München 1998 (magyarul: *Mózes, az egyiptomi*. Osiris, Budapest 2003. Ford. Gulyás András) c. könyvében fejtette ki. A tézis nagy vitát kavart; a legfőbb kritikákat és ellenérveket Assmann maga is közölte az azokra reagáló *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus* (Hanser, München 2003) c. könyvének függelékében (az alábbiakban ennek angol változatára hivatkozom: *The Price of Monotheism*. Stanford University Press, Stanford (CA) 2010; ford. R. Savage; ez azonban nem tartalmazza az eredeti kiadás függelékét).

⁴ A tézisnek már ezzel a részével is vitába száll BREMMER a fent (2. jz.) említett tanulmányában (14–18), többek között Sókratés peréire is hivatkozva, amelyben egy politeista (vagyis Assmann szerint toleránsabbnak feltételezett) városállam ítélte halálra részben vallási okokból a filozófust.

⁵ ASSMANN 2010 (3. jz.) 12–13.

⁶ Gergely Iulianus ellen írt vitairatairól ld. lent, 52. jz.

⁷ Kettejük viszonyával és gondolkodásuk meglepően sok közös vonásával kapcsolatban vö. Susanna ELM: *Sons of Hellenism, Fathers of the Church: Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the Vision of Rome*. University of California Press, Berkeley (CA) 2012.

vallás — pogányság és kereszténység — között.⁸ A hellénizmus körüli vita pedig a vallási mellett egyfajta kultúrharc jellegét is adott a konfliktusnak. Ez további aktualitást ad a vizsgálatunknak, hiszen a mai kereszténység belső vitáinak egy markáns vonulata is éppen az Egyház bibliai/zsidó és filozófiai/hellén örökségének viszonyáról szól, ráadásul részben éppen a vallási radikalizmus kapcsán. Korunk egyik meghatározó — és sokat vitatott — teológusa, Joseph Ratzinger (XVI. Benedek pápa, 2005–2013) egy 2006-os, nagy sajtóvisszhangot keltő előadásában („regensburgi beszéd”) a radikális iszlám erőszakos térítő gyakorlatának problémájából indult ki, és annak a nézetének adott hangot, hogy az teológiai nyelvre fordítva egy voluntarista istenképet feltételez, mely szerint Isten teljesen szuverén, és annyira különbözik az emberi értelemtől, hogy az értelemmel felismert morális értékek — például a tolerancia — nem kérhetők számon rajta.⁹ Ezzel állítja szembe a kereszténység racionalitását, azaz *logos*-központúságát — János evangéliumának prológusa Krisztust Isten „Igéjének”, *logos*-ának nevezi —, mint amely lehetővé teszi a vitát és a vallások közti párbeszédet. Ezt a fajta közös emberi racionalitást, gondolkodó- és vitaképességet pedig, amely minden párbeszéd nélkülözhetetlen alapja, Ratzinger görög örökségnek tekinti, ezért amellet foglalt állást, hogy a kereszténység kettős gyökerű: nem csupán ószövetségi és zsidó, hanem hellén is, így a hellénizmus nem csak egy esetleges, „első inkulturáció”, hanem szerves része a kereszténységnek, következésképp ugyanannyira ápolni kell, mint annak bibliai gyökereit.¹⁰

⁸ A későbbi császár és a későbbi egyházatya ráadásul egy rövid ideig még ugyanabba az athéni retoriskolába is járt, tehát személyesen is ismerték egymást, vö. KURMANN (52. jz.) 16–17. ASSMANN 2010 (3. jz.) 8–11. meggyőzően mutat rá, hogy eredetileg a bibliai monoteizmus „mózesi” törésvonala is egy belső viszály mentén húzódott, nevezetesen az archaikus vallások rendszerébe inkább illeszthető, kultuszközpontú papi (P), illetve az egyetemes igényű, más vallások létjogosultságát megkérdőjelező deuteronomisztikus szemlélet (D) között. A késő antik rabbinikus zsidóság bizonyos értelemben mind a kereszténységnek, mind a pogányságnak az ellenpólusát képezte, és a lehetőségekhez mérten ellenállt a korábban meghatározó hellénizmus befolyásának, vö. Louis H. FELDMAN: *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*. Princeton University Press, Princeton (NJ) 1993. 31–38. („Alleged Greek Influence on the Talmudic Rabbis in the First Five Centuries C. E.”), aki ismerteti az ezzel ellentétes nézeteket is.

⁹ XVI. BENEDEK beszédének eredeti változata (*Treffen mit den Vertretern aus dem Bereich der Wissenschaften. Aula Magna der Universität Regensburg*, Dienstag, 12. September 2006) online olvasható: w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html; magyar változata (ford. Diós István): magyarkurir.hu/hirek/xvi-benedek-papa-beszede-regensburgi-egyetemen.

¹⁰ Mint látni fogjuk, ezzel alapvetően Gergely is egyetért, míg Iulianus éppen azt kéri számon a kereszténységen, hogy nem elégszik meg az evangéliummal és a zsidó hagyománnyal. Ratzinger a kereszténység dehellenizációjának (‘Enthellenisierung’) három hullámát nevezi meg: a reformációt, a XIX–XX. század liberális teológiáját és korunk kulturális relativizmusát, amely szerint a görögség/hellénizmus csupán egy esetleges „első inkulturáció” volt további „inkulturációk” sorában, tehát annak ellenére sem tartozik a kereszténység lényegéhez, hogy az Újszövetség görögül íródott. Megjegyzendő, hogy ezzel párhuzamosan néhány posztmodern megközelítés, mint a felszabadítás teológiájának egyes képviselői, az eredeti zsidó kontextusra is hajlamosak kulturális esetlegességgént tekinteni, vö. John J. COLLINS:

Ezeknek a problémafelvetéseknek a keretein belül vizsgálom tehát a kereszténységtől elforduló (apostata) császár és az egyházatya vitáját. Kérdésem az, hogy miképpen jelenik meg a „mózesi megkülönböztetés” ebben a késő antik pogány–keresztény konfliktusban, illetve milyen szerepet játszik az argumentáció során az értelem, a *logos* és a hellénizmus. Ennek érdekében először a vallástörténeti háttérrel vázoló fel, majd kontrasztként a korabeli toleráns megnyilvánulások közül ismertetek néhányat, utána térek rá a vallási radikalizmus és intolerancia típusainak bemutatására elsősorban Gergely és Iulianus írásain keresztül, végül a kiinduló kérdésre igyekszem választ adni.

Vallástörténeti háttér

A IV. század elejéig a kereszténység mint univerzális *igényű* — lehetőleg mindenkit az egyetlen helyes út követőjévé tenni szándékozó —, gyakorlatilag azonban többnyire üldözött vallás volt jelen a Birodalomban. Ily módon a „mózesi megkülönböztetéssel” Assmann szerint együtt járó vallási radikalizmus/intolerancia legfeljebb csak passzív módon: az elszenvedett üldöztetés és vértanúság formájában ölthetett testet.¹¹ A keresztények vallási kérdésekben nem működtek együtt a birodalommal (az „állammal”), nyilvánosan felmondták a vallások egymásra való lefordíthatóságának bevett szokását, és megzavarva a *pax Romana*-t nem tolerálták más vallások érvényesség-igényét, ezzel pedig intoleranciát váltottak ki, ami a hatalmon lévők kezében jellemző módon vallásüldözés formáját öltötte.¹² A IV. századra megfordult a helyzet. Ekkorra a hatalom maga is keresztény lett, így a más, tehát — a különbségtétel értelmében — *hamis* vallásokkal szembeni intolerancia már nem üldöztetésként, hanem üldözésként, mártírság helyett tiltó rendeletek, esetenként fizikai atrocitások formájában valósult meg.¹³ A keresztényüldözések időszakát Konstantin

A Biblia Babel után. Történetkritika a posztmodern korban [The Bible after Babel: Historical Criticism in a Postmodern Age. Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2005] Ford. Tóta P. B. Bencés Kiadó, Pannonhalma 2008. 107–146 („Kivonulás és felszabadítás posztkoloniális nézőpontból”).

¹¹ ASSMANN 2010 (3. jz.) 20–21. a vértanúságot is az intolerancia megnyilvánulásának tekinti az áldozatok részéről, mert szerinte a lényeg nem az erőszak *elkövetése*, hanem a vallási inkompatibilitás („lefordíthatatlanság”) tudata, amely az erőszak *elszenvedésében* ugyanúgy megnyilvánulhat (20). Szembenézve azzal a váddal, hogy ezáltal az áldozatra hárítja át a felelősséget, kimondottan hozzá is teszi ehhez, hogy a vértanúság nem más, mint „az áldozatok felelőssége sorsukért” („But what else is martyrdom, if not the responsibility of the victims for their faith?” 21). Az ehhez hasonló kijelentések alapján is felmerülő antisemitizmus vádjával kapcsolatban vö. Richard WOLIN: „Biblical Blame Shift: Is the Egyptologist Jan Assmann Fueling Anti-Semitism?”, *The Chronicle Review*. April 15, 2013 (chronicle.com/article/Biblical-Blame-Shift/138457/).

¹² A keresztényüldözések narratívájával kapcsolatos egyik — meglehetősen kritikus — legújabb publikáció: Candida MOSS: *The Myth of Persecution: How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*. Harper Collins, New York (NY) 2013. Ld. még lent, 46. jz.

¹³ A kereszténység és a politikai hatalom korabeli szoros összefonódása miatt nehezen megválaszolható kérdés marad, hogy ez inkább a keresztény („mózesi”) *vallás* (mint Assmann gondolja) vagy a birodalmi *politika* számlájára írható-e. Vö. Danny PRAET: „Violence against Christians and Vio-

császár uralkodása (306–337) zárta le fokozatosan, a más vallások iránti keresztény intoleranciát pedig I. Theodosius császár (379–394) emelte törvényerőre.¹⁴ A közbülső, átmeneti évtizedeket — Iulianus rövid uralkodásától (361–363) eltekintve — a kereszténység terjedése és a többi vallás visszaszorulása jellemezte.¹⁵ Ezt a folyamatot vélte megfordíthatónak Iulianus: úgy gondolta, hogy az csupán külsődleges okoknak — főként az egyház állami támogatásának, kulturális értékek keresztény kisajátításának és az egyház szervezett szociális tevékenységének¹⁶ — köszönhető, mert a dolgok természetes menete szerint az ősi és kipróbált — ráadásul egymással is kompatibilis — vallásokon nem kerekedhetne felül egy újkeletű és kizárólagos (intoleráns) ideológia. Iulianus tehát bizonyos mértékig Assmannhoz hasonlóan — elődeivel, elsősorban Kelsossal és Porphyriossal pedig lényegében azonos módon — közelít a pogányság és a kereszténység viszonyához: a konfliktusokért az utóbbit teszi felelőssé.

Kérdésfeltevésünk szempontjából lényeges, hogy a korszakban bizonyos mértékig mind a „pogányság”, mind pedig a „kereszténység” egy-egy gyűjtőfogalom volt, amelyek vallási jelenségek többé-kevésbé széles skáláját fedték le. Ezt a sokféleséget mindkét oldalon egy-egy normatív irányzat („orthodoxia”) kialakulása ellensúlyozta — a pogányság esetében elsősorban olyan teológusok tevékenységének köszönhetően, akik tudományos és filozófiai érvekkel igyekeztek alátámasztani a különféle („pogány”) vallási hagyományok szintézisét.¹⁷ Ez a harmonizáló tendencia Iulianusnál és

lence by Christians in the First Three Centuries: Direct Violence, Cultural Violence and the Debate about Christian Exclusiveness”, in GELJON — ROUKEMA (2. jz.) 31–55 (32). A pogányok elleni türelmetlenségről vö. továbbá Karl Leo NOETHLICHS cikkét: „Christenverfolgung”, in *Reallexikon für Antike und Christentum* XIII (1986) 1156.

¹⁴ A IV. századi császári rendelkezések rövid áttekintéséhez vö. Hans-Ulrich WIEMER: „Für die Tempel? Gewalt gegen heidnische Heiligtümer aus der Sicht der städtischer Eliten des spätrömischen Ostens”, in J. HAHN (szerk.): *Spätantiker Staat und religiöser Konflikt. Imperiale und lokale Verwaltung und die Gewalt gegen die Heiligtümer*. De Gruyter, Berlin 2011. 159–185 (160–161).

¹⁵ Vö. Ramsay MACMULLEN: *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100–400)*. Yale University Press, New Haven (CT) — London 1984; és UŐ: *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*. Yale University Press, New Haven (CT) — London 1997.

¹⁶ Vö. IULIANUS, *Ep.* 84 és 89b — ezekben a levelekben a szerző mellett érvel, hogy a szociális gondoskodás, amelynek a kereszténység sikere nagyobb részt köszönhető, eredetileg ugyancsak „hellén” (azaz pogány) gyakorlat volt. Iulianus műveit (kivéve a *Contra Galilaeos*-t, ld. lent 53. jz.) az alábbi kiadások alapján idézzük: L'EMPEREUR JULIEN: *Oeuvres complètes I–II*. Les Belles Lettres, Paris 1972² (I/1, ed. J. BIDEZ), 1972³ (I/2, ed. J. BIDEZ), 1963¹ (II/1, ed. G. ROCHEFORT), 1964¹ (II/2, ed. Ch. LACOMBRADÉ); Wilmer C. WRIGHT (szerk.): *The Works of Emperor Julian*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) — London 1913–23 (3 kötet) (a továbbiakban: WRIGHT).

¹⁷ Maga a „pogányság” kifejezés is (Iulianus elődeihez hasonlóan következetesen a *hellénismos* szót használja) arra utal, hogy a számtalan kultuszt és vallási hagyományt, amelyeknek történeti perspektívából nézve a kereszténység is csak az egyike volt, egységes névvel lehetett leírni, ahogy azt már az Újszövetség is tette, vö. Act 18,4, G 3,28, Kol 3,11. Sajátos volt ebből a szempontból a másik újszövetségi alapkategória, a zsidóság helyzete (vö. fent, 8. jz.), amelyet mind a keresztények, mind a pogányok egyszerre tekintettek idegennek és szövetségesnek. Iulianus a zsidóságot a kultikus gyakorlata

közvetlen környezetében a legkézzelfoghatóbb: a császár és újplatonikus tanácsadói — az apameiai (syriai) Iamblichos tanítványai — arra törekedtek, hogy egy nem-keresztény, de a kereszténység univerzalizmusával versenyképes, tudományosan is igazolható vallási szintézist teremtsenek a görög és nem görög („barbár”) mítoszok, rítusok és más vallási szimbólumok kölcsönös megfeleltetése és összehangolása révén.¹⁸ Felvetődik ugyanakkor a kérdés, hogy ez a tudatosan szerkesztett össz-pogány szintézis vajon azonosnak tekinthető-e az Assmann által is leírt „eredeti”, „Mózes” — vagyis a zsidóság és a kereszténység megjelenése — „előtti” vallások összességével. Mint ahogy kérdéses az is, hogy a IV. századra kialakuló keresztény nagyegyház (a „mainstream”) mennyire tisztán képviselte a „mózesi” álláspontot.¹⁹

Mint fentebb Iulianus és Gergely kapcsán már említettük, a IV. század második felének görög nyelvű szerzői — keresztények és pogányok — ádáz vitáik dacára mai szemmel nézve valóban szinte megkülönböztethetetlen fogalmi és kulturális nyelven gondolkodtak. Abban is osztoztak, hogy mindkét fél az univerzalitás igényével lépett fel: egyetemes igényű vallások álltak tehát egymással szemben, amelyek akár teljes átfedésbe is kerülhettek volna — felszámolva ezzel a „mózesi megkülönböztetést” —, és kölcsönösen fel is szólították egymást a csatlakozásra („megtérésre”). Ez azonban a legtöbb esetben azért nem volt lehetséges, mert mindkét félnek maradt néhány integrálhatatlan elem, amely a két szemlélet közeledése során akadályt képezett. Ilyen volt az Egyháznak a pogány istenek *kultusza* mint isten-voltuk elismerése, és ilyen volt a pogányok szemében a kereszténység kizárólagosság-igénye, amely ellentmondásban állt a vallások kölcsönös lefordíthatóságának említett hagyományával. Az egyik nézőpont szerint tehát a fő akadályt mindkét irányból a kereszténység gördítette a megegyezés elé, mert egyfelől tagadta a pogányok isteneit és szent hagyományait, másfelől visszautasította a pogányok részéről érkező harmonizáló kezdeményezéseket is.²⁰ A másik nézőpont szerint viszont a pogányok voltak

miatt tartotta integrálhatónak saját vallási rendszerébe (vö. CG 306b = fr. 72 MASARACCHIA), amelyben az ősi kultuszok fenntartása központi helyet foglalt el (ezért is akarta újjáépíteni a jeruzsálemi Templomot, melynek hiánya volt az akadály a zsidó áldozati kultusz gyakorlásának, vö. Ep. 89b. 163.3–9 [= *Fragment of a letter to a priest*. WRIGHT II. kötet, 312–314]). A kereszténység viszont éppen a kultuszellenes és univerzalizisztikus prófétai hagyománnyal vállalt inkább kontinuitást. (Mint fent, 8. jz., láttuk, ASSMANN (3. jz.) 8–9. is a Héber Biblia / Ószövetség papi-kultikus, illetve prófétai-deuteronomisztikus vonulata közé helyezi a „pre-mózesi” és „mózesi” szemlélet közti törésvonalat.)

¹⁸ Érdekes kérdés, hogy a „mózesi” vallásoknak mennyire tartozik a lényegükhöz az egyetemesség, hiszen pl. a rabbinikus zsidóság, úgy tűnik, egyre kevésbé volt térítő vallás, vö. FELDMAN (8. jz.) 383–415. A késő antik szintézishez vö. Alfons FÜRST: „Monotheism between Cult and Politics”, in S. MITCHELL — P. VAN NUFFELEN (szerk.): *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*. Cambridge University Press, Cambridge 2010. 82–99; Polymnia ATHANASSIADI: „The Creation of Orthodoxy in Neoplatonism”, in G. CLARK — T. RAJAK (szerk.): *Philosophy and Power in the Graeco-Roman World. Essays in Honour of Miriam Griffin*. Oxford University Press, Oxford 2002. 271–291.

¹⁹ Vö. lent, Pégasios esetét.

²⁰ Ezt nevezi Iulianus a keresztények zsidóktól örökölt „ateizmusának”, vö. *Contra Galilaeos* (CG, vö. lent, 53. jz.) 43a–b (= fr 3 MASARACCHIA), *Az istenek anyjához* (*In Matrem deorum*) 180b. Érde-

azok, akik túlságosan ragaszkodtak elavult és morálisan megkérdőjelezhető rítusaikhoz és mítoszaikhoz, és ezekre hivatkozva elleneztek a kereszténységet, holott az a „pogány” kultúra, sőt általában a mindenféle háttérrel érkezők iránt nyitott volt.²¹

Mint látni fogjuk, nehezen eldönthető, hogy kié a felelősség, mint ahogy nem könnyű meghúzni a határt sem az ellenfelek közt. Gergely és Iulianus írásai azonban jól szemléltetik, hogyan tör fel a vallási radikalizmus a vélt vagy valós törésvonal mentén, mégpedig úgy, hogy azt a felek kölcsönösen a másiknak tulajdonított intoleranciára adott reakcióként — azaz a támadást védekezésként — élik meg. Kérdésünk tehát úgy merül fel, hogy mennyiben „mózesi” ez a törésvonal, illetve hogyan befolyásolta a helyzetet a hellén kulturális közeg. Konkrétan: vajon Iulianus, a keresztényellenes és „hellén” politeista toleránsabb és kevésbé radikális volt-e, mint Gergely, aki egy „mózesi” vallás nevében lépett fel ellene?

Toleráns vallási megnyilvánulások Iulianus idején

Mielőtt a vallási radikalizmus egyes konkrét megnyilvánulásainak elemzésére áttérnénk, nézzünk meg röviden néhány példát a békésebb keresztény–pogány együttélésre. Először is a kor számos nagynevű rétoriskolájában békésen megfértek egymás mellett a pogány és keresztény hallgatók.²² Ha voltak köztük konfliktusok, azok — mint Iulianus és Gergely esetében is — jellemzően az iskolán kívül, politikai helyzetben kerültek felszínre. Ugyancsak tolerancia jellemzi például a történetíró Ammianus Marcellinus szemléletét, bár ő már egy olyan korszakban ír (390 körül), amikor alkalmazkodnia kell a keresztény közeghez, esetleges indulatainak tehát kevésbé tanácsos hangot adnia.²³ Itt említhetők az olyan filozófusok is, mint Themistios és Synesios, akik pogányként, illetve keresztényként képesek voltak kibékíteni magukban a két szemléletet.²⁴

kes GERÉBY György érvelése („Theistic Fallacies”, in P. LOSONCZI — G. XERAVITS (szerk.): *Reflecting Diversity. Historical and Thematic Perspectives in the Jewish and Christian Tradition*. LIT Verlag, Münster — Wien — London 2007. 166–190), aki szerint valójában még a monoteista vallásokat sem lehetséges közös nevezőre hozni.

²¹ A befogadó/térítő attitűd már az Újszövetségben is nagyon hangsúlyos, vö. Mt 28,19–20, Mc 16,15–16, Act 10,34–35; 11,18; 15,19–20; G 2,11–14.

²² Libaniosról és iskolájáról ld. Raffaella CRIBIORE: *Libanius the Sophist. Rhetoric, Reality, and Religion in the Fourth Century*. Cornell University Press, Ithaca — London 2013; Lieve VAN HOOFF (szerk.): *Libanius. A Critical Introduction*. Cambridge University Press, Cambridge — New York 2014.

²³ Ammianusról vö. Gavin KELLY: *Ammianus Marcellinus. The Allusive Historian*. Cambridge University Press, Cambridge — New York (NY) 2008. Ammianus történeti műve magyarul: *Róma története*. Európa, Budapest 1993 (ford. Szepesy Gy.).

²⁴ Vö. Ilinca TANASEANU-DÖBLER: *Konversion zur Philosophie in der Spätantike. Kaiser Julian und Synesios von Kyrene*. Steiner, Stuttgart 2008; Clifford ANDO: „Pagan Apologetics and Christian Intolerance in the Age of Themistius and Augustine”, *Journal of Ecclesiastical History* IV (1996) 171–207.

Különösen érdekes eset Pégasiosé, akiről Iulianus egyik leveléből tudunk.²⁵ Pégasios Ilion, azaz Trója püspöke volt, akivel a későbbi császár — akkor még az uralkodói házból való származása ellenére is csak magánember — személyesen találkozott, amikor 354-ben úton volt elődjéhez, Constantiushoz.²⁶ Az akkor 23 éves Iulianus, aki ekkor még hivatalosan szintén keresztény volt — nyilvános aposztáziájára csak később került sor — és legfeljebb csak titkon szimpatizált a pogánysággal, idegenvezetést kér Pégasiostól a városban, hogy ezzel az ürüggyel zarándoklatot tehessen a trójai hősök és istenek templomaiba.²⁷ Azt látja, hogy az oltárokat és a szobrokat rendben tartják, de amikor rákérdez ennek okára, a püspök diplomatikus választ ad.²⁸ Athéné templomába érve Pégasios nem vetett — azaz rajzolt a homlokára²⁹ — keresztet, ahogy a többiek, és nem adott ki sziszegő hangot (σοῦίττειν), ahogy Iulianus szerint keresztények szoktak tenni a démonok elhárítására,³⁰ és noha az járta róla, hogy Achilleus sírját lelkiismeretesen lerombolta, az teljes épségben állt ott, legfeljebb néhány követ mozdítottak el a látszat kedvéért.³¹ Iulianus maga sem teljesen biztos a püspök indítékaiban, mindenesetre — és ez a levél apropója — miután hatalomra került, mint visszatérőt, aki csak a keresztény időkben, a (pogány) szent helyek védelmében, névleg működött püspökként, méltó beosztásba helyezte.³²

Megalkuvás, köpönyegforgatás, titkos földalatti ellenállás, vallási közöny, vagy a maihoz hasonló értelemben vett vallási tolerancia motiválta Pégasiosot és a hozzá hasonló pogányokat és keresztényeket? Pégasios keresztényként elismerte volna a pogány kultuszok — és nem csak az irodalmi szövegek és műalkotások — létjogosultságát? Symmachus római (pogány) senator (345–402) véleményét osztotta volna, mely szerint „uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum” — vagyis hogy egy olyan hatalmas titokhoz, mint az isteni valóság, lehetetlen, hogy csak

²⁵ *Ep.* 79 [78] BIDEZ (= 19 WRIGHT). Pégasiosról ld. Georg SCHÖLLGEN: „Pegasios Apostata. Zum Verständnis von «Apostasie» in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts”, *Jahrbuch für Antike und Christentum* XLVII (2004) 58–80. Schöllgen megállapítja (58–60), hogy a kereszténységtől elpártolókról a korabeli források alig tudósítanak és a szakirodalom sem tárgyalja kellőképpen a kérdést. (Pégasiosot még egy későbbi keresztény forrás is említi, vö. SCHÖLLGEN i.m. 60; valamint a 14. jz.)

²⁶ Az utazásról vö. Klaus ROSEN: *Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser*. Klett-Cotta, Stuttgart 2006. 113–114. A levél maga jóval később, 362/63-ban keletkezett, vö. SCHÖLLGEN (25. jz.) 61.

²⁷ *Ep.* 79, p. 85 = *Ep.* 19, p. 48–51 WRIGHT.

²⁸ „Mi a furcsa abban, ha egy kiváló embert, saját honfitársukat tisztelik, ahogyan mi is a mártírokat?” («καὶ τί τοῦτο ἄτοπον, ἄνδρα ἀγαθὸν ἑαυτῶν πολίτην, ὥσπερ ἡμεῖς», ἔφη, «τοὺς μάρτυρας, εἰ θεράπεύουσιν;») (*Ep.* 79, p. 86.5–6 = *Ep.* 19, pp. 50–51)

²⁹ „Istentelen homlokukra felrajzolják a(zt a bizonyos) jelet.” (ἐπὶ τοῦ μετώπου τοῦ δυσσεβοῦς τὸ ὑπόμνημα σκιαγραφοῦντες) (*Ep.* 79, p. 86.13–14 = *Ep.* 19, pp. 52–53 WRIGHT).

³⁰ A démonelhárító sziszegéshez vö. Franz J. DÖLGER: „Heidnische Begrüssung und christliche Verhöhnung der Heidentempel. *Despuere* und *exsufflare* in der Dämonenbeschwörung”, *Antike und Christentum* III (1932) 192–203; Charles A. BOLTON: „The Emperor Julian against Hissing Christians”, *Harvard Theological Review* LXI (1968) 496–497.

³¹ *Ep.* 79, p. 87.7–9 = *Ep.* 19, pp. 54–55.

³² Vö. a levél kezdő és záró sorait, valamint p. 87.2–4.

egyetlen út vezessen el?³³ Nem tudjuk biztosan. Iulianus mindenesetre a földalatti ellenállás változatot fogadta el,³⁴ míg modern kutatók meggyőzően érvelnek amellett, hogy Pégasios inkább egy toleráns keresztény lehetett.³⁵ Nem kizárt tehát, hogy más, Pégasioshoz hasonlóan toleráns felfogású keresztények — akár püspökök is — élhettek a Római Birodalomban a IV. század második felében.³⁶ Bizonyos értelemben ilyen keresztény lehetett ekkor még maga Iulianus is, aki csak azután nyilvánította ki, hogy valójában az istenek tisztelője, miután legiói Párizsban (ellen)császárrá kiáltották ki (361).³⁷ Az alábbiakban azt vizsgálom majd meg, hogyan viszonyult a kereszténységhez Iulianus, miután — Constantius váratlan halálával — másfél évre korlátlan egyeduralom birtokosa lett, illetve hogyan viszonyult hozzá és az általa támogatott pogánysághoz Nazianzosi Gergely. Először azonban a hátteret ismertetem röviden, mert egyrészt nem mellékes, milyen helyzetben hangzanak el gyűlöletkeltésre alkalmas szavak, másrészt mivel alapkérdésünk része annak tisztázása is, hogy milyen tettek eredete a „mózesi” megkülönböztetés és a „hellénizmus” mentén kialakult törésvonal.

A vallási radikalizmus tettleges kifejeződései Iulianus idején

A tettlegességnek három fő típusát érdemes itt megkülönböztetni: a különféle korlátozó intézkedéseket; a szimbolikus tárgyak — például épületek — rombolását; és a személyek elleni fizikai erőszakot. Tárgyalásuk során nem ezt a fokozati sorrendet követtem: a gondolatmenettel összhangban a korlátozó intézkedéseket a végére hagytam.³⁸

³³ *Relatio III De ara Victoriae*, 10, in R. KLEIN (szerk.): *Der Streit um den Victoriaaltar. Die 3. Relatio des Symmachus und die Briefe 17, 18 und 57 des Ambrosius*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972. Symmachus beszéde magyarul: „A Victoria-oltár”, ford. BORZSÁK I., in RÉVAY J. — RÉVAY Á. (szerk.): *A császári Róma*. Szépirodalmi Kiadó, Budapest 1981. 230–237. Vö. Richard KLEIN: „Die dritte «Relatio» des Symmachus. Ein denkwürdiges Zeugnis des untergehenden Heidentums”, in U. SCHMITZER (szerk.): *„Suus cuique mos”. Beiträge zur paganen Kultur des lateinischen Westens im 4. Jahrhundert n. Chr.* Ruprecht, Göttingen 2006. 25–58.

³⁴ Iulianus Pégasios indítékairól: *Ep.* 79, p. 87.4–9 = *Ep.* 19, pp. 52–55.

³⁵ Így gondolja Arthur Hilary ARMSTRONG: „The Way and the Ways: Religious Tolerance and Intolerance in the Fourth Century A.D.”, *Vigiliae Christianae* XXXVIII (1984) 1–17 (13–15), és erre a következtetésre jut SCHÖLLGEN is („Aber ebenso deutlich wird, dass Pegasios kein antiheidnischer Rigorist ist”, 25. jz. 64; és „dass er nicht zur militant antiheidnischen Fraktion des Christentums gehörte, für die die Statuen der Götter auch noch um die Mitte des 4. Jahrhunderts bevorzugte Aufenthaltsorte der Dämonen waren, die die Gläubigen gefährdeten, und deshalb zerstört werden sollten.” 65). SCHÖLLGEN megállapítja azt is, hogy legalábbis az istenszobrok iránt — bár pogány kultusztárgyak voltak — még Theodosius is türelmet tanúsított (uo. 65).

³⁶ Vö. SCHÖLLGEN (25. jz.) 70.

³⁷ Iulianus megtéréséről vö. TANASEANU-DÖBLER (24. jz.) 152–154. SCHÖLLGEN (25. jz.) 67. mind Iulianust, mind Pégasios a „Grenzgänger” és a „Wanderer zwischen zwei Welten” (79) kifejezésekkel jellemzi, vagyis mint akik két világ, a kereszténység és a pogányság határán jártak — éppen ott, tehetjük hozzá, ahol Assmann szerint a „mózesi” törésvonal húzódott. Látjuk majd, hogy a helyzet ennél bonyolultabb.

³⁸ Nyilván vitatható, hogy egyértelmű fokozati sorrendről beszélhetünk-e, pl. összemérhető-e egy vallásilag jelentős vagy „a világorökség részét képező” épület egy vagy valahány emberérettel (vö.

Közismert, hogy a keresztények sok helyütt megrongálták, lerombolták a pogány szentélyeket.³⁹ A Iulianus uralkodása idején történt talán leghíresebb eset az Antiochia melletti Daphné Apollón-templomáé, amelyet Ammianus Marcellinus szerint még Antiochos Epiphanés Szeleukida király (Kr. e. 175–164) épített, és amely Iulianus idején tűz martaléka lett.⁴⁰ De az Augustus által emelt Palatinus-dombi Apollón-templom is leégett Rómában, 363 márciusában, Iulianus halála előtt három hónappal.⁴¹ Még ha a gyújtogatás szándékossága nem volt is minden esetben bizonyítható, tény, hogy az egyházatyák számos helyen fejezik ki örömuiket az ilyen esetek felett.⁴² Számukra ugyanis a templomok léte volt ugyanolyan sértő, mint amilyen a pogányoknak azok lerombolása volt. Nem véletlen, hogy Iulianus egyik legsérelmesebb tettének éppen egy templom: a jeruzsálemi Szentély újjáépítését tartották, bár az aligha juthatott túl a tervezés fázisán.⁴³ A mások szentnek tartott épületei ellen végrehajtott radikális akciók tehát inkább a korabeli keresztényekre voltak jellemzők, míg a lerombolt épületek — részben provokatív — újjáépítése inkább Iulianusra.⁴⁴

napjaink vitáit az Iszlám Állam nevű radikális szervezet által pusztított kulturális örökség sorsáról), vagy hogy minden esetben súlyosabb-e a fizikai megsemmisítés, mint a lelki elnyomás (Gergely, mint látni fogjuk, nagyobb bajnak látja a kulturális elnyomást, mint a vértanúságot).

³⁹ A keresztény templomrombolásról vö. Giorgio BONAMENTE: „Einziehung und Nutzung von Tempelgut durch Staat und Stadt in der Spätantike”, in J. HAHN (14. jz.) 72, 82. jz.; WIEMER (14. jz.) 177 (Antiochia kapcsán).

⁴⁰ Ammianus XXII 13,2. A Makkabeusok könyveiből is ismert szeleukida uralkodóról van szó, aki bizonyos értelemben Iulianus elődjének tekinthető, amennyiben szintén integrálni próbálta a bibliai Istent az akkori hellén pantheonba (vö. KARASSZON I.: „Tényleg megőrült Antiokhosz Epiphanész?”, in UŐ: *Az Ószövetség varázsa*. Új Mandátum, Budapest 2004. 180–199).

⁴¹ BONAMENTE (39. jz.) 72, 82. jz.

⁴² Vö. Aranyszájú Szent János: *De S Babyla* 67–113 és *De S Babyla Hieromartyre* 5–9; JEAN CHRYSOSTOME: *Sur Babylas. Introd., texte critique, trad. et notes par* M. A. SCHATKIN et al., Cerf, Paris 1990; vö. WIEMER (14. jz.) 175–176.

⁴³ Vö. Fergus MILLAR: „Rebuilding the Jerusalem Temple: Pagan, Jewish and Christian Conceptions”, *Вестник древней истории* I (2008) 19–37; Johannes HAHN: „Kaiser Julian und ein dritter Tempel? Idee, Wirklichkeit und Wirkung eines gescheiterten Projektes”, in UŐ (szerk.): *Der Jerusalemer Tempel und seine Zerstörungen*. Mohr Siebeck, Tübingen 2002. 237–262. A jeruzsálemi Szentély sajátos eset volt, hiszen annak megléte a kereszténységnek nem csak megbotránkoztató lett volna, mint a pogány szentélyeké, hanem mint az Ószövetségben előírt áldozatok bemutatását lehetővé tevő egyetlen helyszín, Jézus áldozatának egyszerűségét és ily módon az értelmét (vö. Jd 7–10) kérdőjelezte volna meg. További különbség, hogy itt rómaiak (tehát pogányok) romboltak le egy zsidó épületet, nem pedig keresztények egy pogányt. Templomrombolások zsidó részről is előfordultak az önálló államiság idején, a Makkabeus-korban: a samaritánus szentély elpusztításához ld. IOSEPHUS: *A zsidók története* XIII 10.3 (§ 281) (ford. Révay J.). Gondolat, Budapest 21983.

⁴⁴ Bizonyára a lerombolható épületek aránya is különböző volt: a korai keresztény építészet fejlődése dacára a pogányoknak egyelőre valószínűleg kevesebb lerombolható épület is állt a rendelkezésére. Ami a tárgyakat illeti, vö. Pégasios fent ismertetett történetében a trójai kultusztárgyakat.

A korszakban a fizikai erőszakra is bőven látunk példát. Ilyen volt Geórgios alexandriai püspök meglincselése a pogány tömeg által, és Iulianus elnéző reakciója.⁴⁵ A keresztények elleni radikális vallási megnyilvánulások között azonban első helyen mindenképpen a szervezett keresztényüldözéseket kell említeni, különösen a Diocletianus, Maximianus és Maximinus nevéhez fűződőket a III–IV. század fordulóján.⁴⁶ Konstantin, majd fia, Constantius keresztényeket privilegizáló rendelkezései nyilván ezek jóvátételére irányuló pozitív diszkriminációként is felfoghatók.⁴⁷ Mindenesetre Iulianus restaurációja pár évtizeddel később többek között épp arra irányult, hogy az ennek során bekövetkezett, ezúttal a pogányokra nézve hátrányos megkülönböztetésnek véget vessen: az egyház szubvencionálását megszüntette, korábban bezárt pogány szentélyeket megnyitott, a bennük egykor zajló kultuszokat visszaállította, ezek gyakorlásában, ha tehette, maga is aktívan és demonstratívan részt vett.⁴⁸ Ami azonban mostani szempontunkból a legfontosabb: Iulianus korát illetően keresztényüldözésről — a fenti példáktól eltekintve — nem szólnak a források. Kérdés viszont, hogy ez csak az Apostata korai halála miatt alakult így, vagy elvei, illetve politikai megfontolásai következtében tudatosan zárta ki eszköztárából a vallási radikalizmus ilyen formáit. Annyi bizonyos, hogy a kérdésre csak a szándék feltérképezése révén kaphatunk választ, mivel a rövid másfél éves uralkodás nem is igazán tett volna lehetővé nagyarányú üldözéseket.⁴⁹

Végezetül nézzük meg, milyen vallásilag értelmezhető korlátozó rendeletek születtek Iulianus idején. Ezek között a legfontosabb az a 362-ben kihirdetett oktatási törvény, amelyben a császár megtiltja a keresztényeknek az antik, következképp pogány irodalom oktatását.⁵⁰ Radikálisnak és intoleránsnak tekinthető-e ez az oktatási kirekesztés?⁵¹ Mint látni fogjuk, Gergely rendkívüli módon annak tekintette. Itt az ideje tehát, hogy rátérjünk Gergely és Iulianus polemikus szövegeire, és megvizsgáljuk, hogy egyrészt mennyire merítik ki a verbális agresszió avagy a gyűlöletbeszéd fogalmát, másrészt kiderítsük, milyen szándékokra engednek következtetni a császár részéről, illetve nyomon kövessük, hogyan értelmeződik nem csupán szándékként, hanem támadásként és tettegességgként, ami szó szerinti értelemben nem az.

⁴⁵ Ammianus XXII 11, Iulianus, *Ep.* 60 BIDEZ (= 21 WRIGHT).

⁴⁶ Vö. William H. C. FRIEND: „Persecutions: Genesis and Legacy”, in M. M. MITCHELL — F. M. YOUNG (szerk.): *The Cambridge History of Christianity, Volume I: Origins to Constantine*. Cambridge University Press, New York (NY) 2006. 503–523.

⁴⁷ Gergely maga is elismeri, hogy Constantius idejében nem volt biztonságos pogánynak lenni: *CI* (ld. lent, 56. jz.) 5.30.15–16.

⁴⁸ Vö. Ammianus XXII 5,1; Libanius, *Or.* XVIII (*Epitaphios*) 126; BONAMENTE (39. jz.) 71–72.

⁴⁹ A pogányság jegyében telt egyeduralmat megelőző társuralkodás, majd ellencsászárság összesen hat esztendeje (355–361) sem adott alkalmat ilyesmire, vö. Hans C. TEITLER: „Avenging Julian. Violence against Christians during the Years 361–363”, in GELJON-ROUKEMA (2. jz.) 76–89, aki szerint Iulianusról még túlkapások szintjén sem bizonyítható, hogy a vallási radikalizmus tetteges formáihoz folyamodott volna.

⁵⁰ *Codex Theodosianus* XIII 3,5, Iulianus, *Ep.* 61. Vö. ROSEN (26. jz.) 270–272; ELM (7. jz.) 139–143.

⁵¹ Vö. ROSEN (26. jz.) 273–275.

Radikális vallási retorika — példák a korabeli „gyűlöletbeszédre”

Gergely érveit és álláspontját a Iulianus ellen írott első beszéde alapján (*Contra Iulianum*, a továbbiakban: *CI*) rekonstruálom,⁵² Iulianus keresztényellenes érveit elsősorban a *Contra Galilaeos* (a továbbiakban: *CG*) alapján mutatom be.⁵³ Rögtön az elején megállapíthatjuk, hogy a radikális beszédmód mindkét szerzőre jellemző, mint ahogy a késő antik vallási vitákban általában is szinte természetes volt, noha nekünk sértő és elfogadhatatlan.⁵⁴ Elég csak utalni arra, hogy Gergely az akkor már halott uralkodót szinte magától értődően illeti becsmérő kifejezésekkel.⁵⁵ A bibliai alakok közül is a legnépszerűtlenebbekhez: Heródeshez, Júdához és Pilátushoz hasonlítja (68), megtérését (keresztény szempontból: kitérését, aposztáziáját) pedig sötét és háborzongató földalatti szeánszként írja le (53–57).⁵⁶ De Gergely nemcsak hitehagyó ellenfelét magát nem kíméli, hanem az általa nagyra tartott hellén teológusokat:

⁵² A mű kiadása: GRÉGOIRE DE NAZIANZE: *Discours 4-5 Contre Julien. Introduction, texte critique, traduction et notes* par J. BERNARDI. Du Cerf, Paris 1983. A számozás ennek a kiadásnak a fejezeteire vonatkozik. Kommentár az első beszédhez: Alois KURMANN: Gregor von Nazianz: *Oratio 4 gegen Julian. Ein Kommentar*. Reinhardt, Basel 1988. További szakirodalom: Claudio MORESCHINI: „Gregorio Nazianzeno e la persecuzione anticristiana di Giuliano l’Apostata”, in A. QUACQUARELLI — I. ROGGER: *I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo. Atti del Convegno tenuto a Trento il 27–28 marzo 1984*. Centro Edit. Dehoniano, Bologna 1985; Susanna ELM: „Gregory of Nazianzus’s «Life of Julian» Revisited (Or. 4 and 5): The Art of Governance by Invective”, *Yale Classical Studies* XXXIV (2010) 171–182; és UÓ (7. jz.) 336–377. A mű magyarul még fordításra vár.

⁵³ A mű legújabb kiadása: GIULIANO IMPERATORE: *Contra Galilaeos. Introduzione, testo critico e traduzione a cura di E. MASARACCHIA*. Ateneo, Roma 1990. Könnyen elérhető angol fordítása: *The Works of the Emperor Julian. Volume III. With an English translation by W. C. WRIGHT*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) — London 1923 (Loeb Classical Library CLVII) (számos utánnomás). További szakirodalom: Pierre ÉVIEUX: „De Julien à Cyrille: du «Contre les Galiléens» au «Contre Julien»”, in *Les Apologues chrétiens et la culture grecque, sous la dir. de B. POUDERON — J. DORÉ*. Beauchesne, Paris 1998. 355–368; Fabrice ROBERT: „La rhétorique au service de la critique du christianisme dans le «Contre les Galiléens» de l’empereur Julien”, *Revue d’études augustiniennes et patristiques* LIV (2008) 221–256. Ez a mű sem olvasható még magyarul.

⁵⁴ A legismertebbek közé tartoznak Aranyszájú Szent János antijudaista beszédei (magyarul: *Beszédek a zsidók ellen*. Fordította, a bevezetést és a jegyzeteket írta VATTAMÁNY Gyula. Wesley János Lelkészképző Főiskola, Budapest 2005). Talán az ókori antijudaista szövegeken lehet a legjobban lemérni, milyen bántóan hangzik ma és milyen gyűlöletkeltő lehet ma is egy korabeli vitairat. Vö. PERCZEL István: „Hol kezdődik a keresztény antiszemitizmus? Válasz Vattamány Gyula kritikájára”, *Holmi* XV/7 (2003) 946–951.

⁵⁵ Nemcsak egyszerűen zsarnoknak (τύραννος, 2.4) és kapzsinak (ἀπληστοτάτε, 101.2) nevezi, vagy vádolja ostobasággal (ἀλογία, 101.10), de kígyót (δράκων, 1.11) is kiált rá, és mindenféle mítikus szörnyel azonosítja (94), illetve keresztényeket utánzó majomhoz hasonlítja (112.5–10), sőt rendre (pl. 74, 77) démonok megszállottjának nevezi. Vö. KURMANN (52. jz.) 17–18.

⁵⁶ Ugyanezt a császár megvilágosodásként meséli el, vö. *Hérakleios ellen (Contra Heraclium)* 227c–234d, vö. ROSEN (26. jz.) 54–69; ELM (7. jz.) 108–116.

Hésiodost, Orpheust és Homérost sem (115–116);⁵⁷ sőt Sókratés jellemvonásai közül is csak az ifjakhoz való vonzódását (*paiderastia*) emeli ki (72.6). Ez azért is feltűnő, mert, mint azonnal látni fogjuk, Gergely leginkább azt veti Iulianus szemére, hogy ki akarta rekeszteni a keresztényeket az antik kultúra tanításából és használatából — márpedig itt éppen annak nagyjait illeti beszédében verbális inzultusokkal. Ami azonban a legrelevánsabb most, az az istenekkel szemben alkalmazott maró gúny (120–121), hiszen a nem keresztény és nem zsidó rómaiak többsége Kronost, Zeust, Apollónt és a többieket — görög vagy más neveik alatt — valóban szent isteni lényekként tisztelte. A kölcsönös tolerancia mindenekelőtt azt követelte volna meg, hogy a másik vallásának lényegét jelentő lényeket övezze tisztelet, még ha távolságtartó is.⁵⁸ Ezt a gyakorlatot követte az antikvitás nagy része, sőt ezt írja elő a Biblia is — legalábbis az Exodus könyvének alexandriai zsidó–görög fordítása —, amikor ezt mondja: „isteneket ne illess rossz szóval!” (22,27; Vulgata 22,28)⁵⁹

Gergely retorikáját érdemes összevetni Iulianuséval, aki keresztényellenes vitairatában (*CG*) és másutt is következetesen a legrosszabb színben tünteti fel ellenfeleit: alapvetően azzal vádolja őket, hogy mind a zsidók, mind a hellének — azaz a pogányok — örökségéből a legrosszabbat válogatták ki, de még azt is alulmúlták.⁶⁰ Ugyancsak nem kíméli a kereszténység nagyjait: Pált színváltoztató polipnak nevezi (106b = fr. 20 MASARACCHIA), Jézustól a zsidó értelmezést követve elvitatja, hogy ő volna a Messiás (253b–e = fr. 62), a keresztényeket pedig általában azzal vádolja, hogy Jézusban „egy zsidó holttestét” imádják (194d = fr. 43, vö. 335b = fr. 81). A Héber Biblia Istenével kapcsolatban valamivel árnyaltabb kritikát fogalmaz meg: nem tagadja, hogy isten — ahogy a keresztények tették a többi istennel kapcsolatban —, csak korlátozza a hatókörét: pusztán a fizikai világ alkotójává fokozza le (49e = fr. 6)

⁵⁷ Ezeket a szerzőket a késő antik pogány szerzők teológusoknak tekintették, vö. Robert LAMBERTON: *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*. University of California Press, Berkeley (CA) — Los Angeles (CA) 1986.

⁵⁸ Manapság újra kézzelfoghatóvá vált, milyen indulatot képes provokálni egy-egy vallás szent alakjainak gúnyolása.

⁵⁹ Θεοὺς οὐ κακολογήσεις — így szerepel a Septuaginta RAHLFS-féle kiadásában (Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979, ¹1935); az alexandriai kódexben ugyanott ἄρχοντα (= 'vezetőt/elöljárót') szerepel. Mindkét fordítás a héber אלהים (*elóhim*) szó legitim értelmezése, amely egyfelől alakilag többszám, jelentését tekintve viszont általában egyes szám ('Isten') — olykor azonban többes számban 'istenek'-et is jelenthet (vö. Ex 20,3; Jdc 9,9; Ps 82,1). Ritkán a szó egyes számban érteve egyszerű fölérendeltséget fejez ki, mint Mózes és Áron viszonyának leírásában (Ex 4,16): innen érthető meg tehát az 'elöljáró' fordítás. Mindenesetre a görög Θεοὺς ('isteneket') változat, úgy tűnik, tekintetbe veszi a környező népek vallási érzékenységét, és ezt emeli ki Iulianus császár is, amikor azt állítja, hogy csak a Mózes utáni nemzedékek tették meg azt a radikálisnak nevezhető lépést, hogy a „ne imádd” parancsát gyalázkodásra való buzdításként értelmezték (*CG* 238c = fr. 58 MASARACCHIA). Történetileg feltehető, hogy a Septuaginta változata inkább az alexandriai diaszpóraszemléletet tükrözi, ami nem feltétlenül esett egybe a szentföldivel.

⁶⁰ *CG* 43a–b (= fr. 3. MASARACCHIA).

— mivel Mózes nem beszél a fizikai világon túli lények teremtéséről⁶¹ —, aki fölött tehát sokkal hatalmasabb, transzcendens világokon uralkodó istenek is vannak;⁶² vagy még ennél is behatároltabb szerepet szán neki pantheonjában: a sok etnikai isten egyikének — történetesen a zsidók istenének — nevezi (148b–c = fr. 28). Mondani sem kell, hogy ami egy pogány újplatonista császár szemében mindössze pontosítás és helyreigazítás — alattvalói egyik csoportjának istenét próbálja elhelyezni a multikulturális birodalom vallási térképén —, az a keresztényeknek (és nyilván a zsidóknak is) fellépést sürgető istenkáromlás volt, amely ráadásul esetünkben egy volt keresztény részéről hangzott el.

Az üldözés elmaradása mint üldözés

A fentiek dacára elmondható, hogy Iulianus a források szerint — oktatási törvényétől eltekintve — nem üldözte a keresztényeket, és ilyesmi valószínűleg a tervei között sem szerepelt. Ellenkezőleg: a vallási radikalizmus tettleges formáit a császár elvből elítéli. Érezhető viszolygással ír Fineás (Pinhasz) történetéről a bibliai Számok könyvében (Nu 25), akit Isten azért jutalmaz meg, mert bátran megölt egy izraelitát moábita szeretőjével együtt, miután Izrael fiait a moábi nők elcsábították és ők idegen istennek, Beelfegórnak (Baal-Peór) áldoztak. Ezzel a tettevel Eleázár főpap fia — legalábbis a szöveg szószerinti értelmét véve alapul — további 24 000 izraelita halálának lett a kezdeményezője.⁶³ „A magam részéről minden szempontból jobbnak tartom — mondja a császár —, ha ezer kiváló emberrel együtt egy gonosz is megmenekül, mint ha egy miatt ezer másik pusztul el.”⁶⁴

⁶¹ Ezt az ellenvetést igyekezett kivédeni már az i. e./Kr. e. I–II. századi *Jubileumok könyve* c. zsidó pszeudepigrafikus irat is, amely a teremtés első napjának újraelbeszélésébe beilleszti az angyalok, e transzcendens lények teremtését (2. fej.); a mű angolul (ford. O. S. WINTERMUTE) in J. H. CHARLESWORTH (szerk.): *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 2. Doubleday, New York (NY) etc. 1986. 35–142.

⁶² Az újplatonizmusban a fizikai világ a lét legalacsonyabb lépcsőfoka, vö. Richard T. WALLIS: *Az újplatonizmus*. [Neoplatonism. Scribner's, New York (NY) 1972] (ford. Buzási Gábor). Osiris, Budapest 2002. 169–183. (Historia philosophiae)

⁶³ A tömeges halál pontos okát a bibliai szöveg nyitva hagyja: „Ezzel elhárult a csapás Izrael fiairól. Huszonnégyezer halottja lett a csapásnak.” (Nu 25,8–9) Fineás esete jó példa a bibliai monoteizmusban rejlő radikális és erőszakos potenciálra. Más kérdés, hogy soha nem volt egyetértés abban, hogy vajon az ilyen történeteket szó szerint vagy képletesen kell-e érteni, ahogy azt többek közt Alexandriai Philón allegorikus értelmezései is bizonyítják, vö. *Legum allegoriae* III 242, *De posteritate* 182–185. és még számos helyen (vö. a Loeb Classical Library sorozat összkiadásának X. kötetében található mutatót); ugyanakkor *Mózes élete* c. művében (I 303–304, ford. BOLLÓK J., Atlantisz, Budapest 1994) Philón maga is történeti értelemben írja újra a történetet. A rabbinikus irodalom egy része dicséri, más része bírálja Fineás tettét, vö. *Encyclopaedia Judaica*. Keter, Jerusalem é.n. Vol. XIII. col. 466–467.

⁶⁴ CG 161a (= fr. 33 MASARACCHIA): ὡς ἔμοιγε κρείττον εἶναι τῷ παντὶ φαίνεται χιλίους ἀνδράσι βελτίστοις ἓνα συνδιασῶσαι πονηρὸν ἢ συνδιαφθεῖραι τοὺς χιλίους ἐνί.

Számos további példát lehet hozni annak alátámasztására, hogy a császár sem az istenek emberszeretetéhez (*philanthrópia*) méltónak, sem célravezetőnek nem tekintette az erőszakot, így nem valószínű, hogy — hacsak később valami miatt más belátásra nem jut — erőszakos térítésre vagy újabb keresztényüldözésre készült volna.⁶⁵ A kereszténység visszaszorítását inkább a felvilágosítás, a pogányokat sújtó — vélt vagy valós — jogtalanságok felszámolását pedig a pozitív diszkrimináció és a kárpótlás eszközeivel igyekezett elérni. A *Contra Galilaeos*-ban arra szólítja fel a keresztényeket, hogy nyílt vitában, a Szentírásból vett érvekkel védjék meg vallásuk igazságát.⁶⁶ Ami pedig a már említett oktatási törvényt illeti, az úgy is értelmezhető, mint aminek fő célja annak felismertetése lehetett, hogy a hellén összetevő — a görög *logos* és *paideia* — nélkül a kereszténység önmagában, azaz kizárólag „saját” — bibliai és „galileiai” — eszköztárával nem képes felvenni a versenyt a hellénizmussal.⁶⁷ Csakhogy miközben a császár maga talán őszintén meg volt győződve arról, hogy a kereszténység sikerét kizárólag a „hellénektől” elbitorolt szellemi és kulturális javak populista felhasználása biztosítja (ezért kötötte ki oktatási törvényében, hogy csak az használhassa ezt az örökséget, aki elismeri az azt örökölt hagyó istenek létét és hatalmát), maguk a keresztények mindezeket a javakat ugyanilyen őszintén vallották eleve a sajátjuknak. Szerintük ezeket éppen a primitív és erkölcstelen *pogány* kultikus elemektől — mítoszoktól, templomoktól, rítusoktól — kell megtisztítani, hogy helyreállhasson a dolgok Istentől alkotott eredendő rendje. A bevallottan is azonosnak tekintett kulturális örökség közös használatát azonban ellehetetlenítették a már említett szempontok: a vallási kizárólagosság igénye az egyik (a keresztény) oldalon, és annak elvi elutasítása a másikon. Így viszont az elvileg a vallási sokféleséget támogatók — mint Iulianus — is óhatatlanul egy kizárólagosság-igény képviselőivé váltak: azé, amely kizárólag azt a nézetet tartja elfogadhatónak, hogy *nincs* egyetlen üdvözítő út. A „mózesi megkülönböztetés” tehát — ebben az esetben legalábbis — e megkülönböztetés tagadóit is a megkülönböztetés fenntartóivá tette.

A helyes és nem helyes, üdvös és káros vallás közti különbségtételbe kódolt intolerancia radikális megnyilvánulásai azonban, mint láttuk, Iulianus részéről mindössze lehetőség maradtak. Az egyházatyák, mindenekelőtt Nazianzosi Gergely azonban már a kifejlet állapotát vizionálták, és Gergely ez ellen a vélt üldözés ellen veszi fel a harcot. Hogy erre volt-e oka vagy sem, vagyis hogy Iulianus radikális retorikája milyen intézkedésekhez vezetett volna, illetve Gergely radikális retorikájával hozzájárult-e ahhoz, hogy egy újabb üldözésnek elejét vegye, abban — mint láttuk — a történelem nem adott lehetőséget ítélni.

⁶⁵ Vö. *CI* 57–58, Iulianus, *Ep.* 84 (= 22 WRIGHT).

⁶⁶ *CG.* 41e–42a (= fr. 2 MASARACCHIA) Iulianus természetesen biztos abban, hogy ez nem lehetséges, így a felhívás — társulva a nemrég még elnyomást jelentő császári hatalommal — aligha tűnhetett inspirálónak a keresztényeknek. Alexandriai Cirill (Kyrillos) is évtizedekkel később válaszolt rá (CYRILLE D’ALEXANDRIE: *Contre Julien*. P. BURGUIÈRE — P. ÉVIEUX (szerk.). Cerf, Paris 1985 (Sources chrétiennes CCCXXII) — a *CG* töredékei lényegében csak Cirill idézeteinek köszönhetően maradtak fenn.

⁶⁷ Gergely, mint látni fogjuk, ezzel tulajdonképpen egyetért.

Végül nézzük tehát, miként radikalizálódtak Iulianus vélhetően toleránsnak szánt megnyilvánulásai ebben a felfokozott légkörben. Fontos megismételni, hogy Gergely magát a tényállást, miszerint Iulianus nem folyamodott tettelegességhez, kifejezetten megerősíti. Intencióját illetően viszont a lehető legszélsőségesebbnek ítéli a császár tevékenységét. Legfőbb vádpontja, hogy oktatási törvényével a császár a legfontosabbat: a szavakat (*logoi*) vette el a keresztényektől, kisajátítva ezzel a legfőbb szellemi fegyvert — mintha bizony a görög nyelvel a görög („pogány”) vallás elválaszthatatlan módon fonódna egybe. A szavak elvételével lefegyverezte, önvédelemre képtelenné tette Krisztus követőit (4–6, 100–109).⁶⁸ A másik fő vádpontja a szempontunkból különösen érdekes: Iulianus ugyanis eszerint a keresztényeket nem csak a *logos*-tól, hanem a mártírság lehetőségétől is megfosztotta, tudván, hogy az csak erősítené őket (57–62); ehelyett fokozatosan és lopva vitte bele őket a bálványimádásba (81–84), mások által elkövetett atrocitásokban pedig felbújtó volt, hogy aztán Pilátus módjára mossa kezeit (94). Gergely tehát a kereszténység dehellenizálásának (pusztán az evangéliumi és bibliai tanokra való redukálásának) tervét az érvelés (a „szólás”) szabadságának elvételeként látja, az üldözés elmaradását az üldözés különösen körmönfont típusának, a kompromisszumos megoldásokat és a meggyőzést pedig észrevétlenül ható méregnek. Ezek után nem csoda az sem, hogy az egyházatya különösen perverz kínzásokról és éjszakai gyilkosságokról szóló híradásoknak is hitelt ad (*CI* 86–93), és így alakítja ki az Apostata mint őrjöngő fenevad, mint a kereszténység szélsőséges ellenségének képét.

Bár nyilvánvaló, hogy ezekre a túlzóan, már-már hisztérikusan felfestett víziókra Gergelyt minden bizonnyal az a reális felismerés készítette, hogy a jelek szerint még a császári ház megtérése sem jelent garanciát arra, hogy a keresztényeket már nem érheti újabb üldöztetés, sem a kereszténységet — az igaz Isten igaz hitét — a háttérbe szorulás, mégis feltűnő, hogy az egyházatya a toleranciában ugyanúgy intoleranciát lát, mintha a császár eleve radikális eszközökkel lépett volna fel. Szempontjából tehát a hitetlenség — a helyestől eltérő vallási eszmék elfogadása —, különösen pedig ennek minősített formája, a hitehagyás — a már felismert igazságtól való elfordulás — megtörténte után igazából már lényegtelen, hogy a gyakorlatban vallási radikalizmussal és erőszakkal vagy felvilágosult vallási párbeszéd-kezdemenykezéssel áll-e szemben, az eredmény ugyanaz: az uralkodó zsarnok, és a zsarnoknak buknia kell.⁶⁹ Kérdés, hogy milyen mozgástér marad egy uralkodónak ebben a helyzetben.

⁶⁸ Vö. az úgyszintén a bibliai és a hellén örökség szintézisén munkálkodó alexandriai zsidó exegéta Philón értelmezését a zálogba vett kabát halakhikus problémájáról (*Ex* 22,25–26): *De somniis* I 92–114. Eszerint valójában itt is a *logos*-ról, az ember legfontosabb értéktárgyáról, nem pedig pusztán egy köpenyről beszél az Írás — ez az, amit mindenképpen vissza kell szolgáltatni jogos tulajdonosának.

⁶⁹ Radikálisnak látták ezeket más egyházatyák is, mint Aranyszájú Szent János, Alexandriai Cirill, vagy az egyháztörténet-írók. Érdekesség, hogy a tanulmány elején említett Joseph Ratzinger (XVI. Benedek) pápaként Iulianust az Egyházzal *együttműködő* világi vezetők egyfajta előfutáraként ábrázolja: *Deus caritas est (A keresztény szeretetről)* (ford. DIÓS István). Szent István Társulat, Budapest

Következtetések

Üldözések, pogromok, szent helyek bezárása, felgyújtása, lerombolása, vallásgyakorlatok betiltása, oktatási tilalom, egymás isteneinek gyalázása, az ellenfél sértegetése és démonizálása — a vallási radikalizmus számtalan ismert megnyilvánulása Iulianus császár korában. Vajon mennyiben vezethetők ezek vissza a Jan Assmann által felállított tézisére? Valóban az igaz és hamis isten, igaz és hamis vallás, illetve ezek képviselői között határt húzó „mózesi megkülönböztetés” a felelős mindkét fél radikalizálódásáért? Iulianus és Gergely írásai alapján annyi mindenképpen egyértelművé vált, hogy mindkét fél egyaránt úgy gondolta, a másik vallása hamis, amivel máris mindketten megerősítették a megkülönböztetés érvényességét.

Kérdés, hogy beszélhetünk-e kezdeményezésről és válaszról, támadásról és védekezésről. Vallástörténetileg nézve úgy tűnik, a kezdeményezés a keresztényeké volt, a pogányok reakcióra kényszerültek,⁷⁰ és ebben az értelemben a felelősség a keresztényeké. Iulianus egy korábbi helyzetet akart visszaállítani, Gergely pedig egy új helyzetet próbált tartóssá tenni.

Ezt a következtetést ugyanakkor legalább három szempont árnyalja. Egyrészt rövidebb távon éppen fordítva: Gergely mondhatta, hogy Iulianus újtóként lép fel, egy már elavult eszmerendszert akar restaurálni. Másrészt az, ami időben valamihez képest korábbi, nem feltétlenül jelenti egyben azt is, hogy abszolút értelemben véve is eredeti: márpedig itt úgyszintén vita volt abban, hogy „eredetileg” monoteizmus uralkodott-e a földkerekségen, vagy az „eredeti” állapot a többistenhit volt.⁷¹ Assmann mint vallástörténész és egyiptológus kronológiai rekonstrukciója a bibliai Mózeset újtóként tételezi fel, és utódait, egy adott generáció „Mózeseit” a mindenkori újtókkal azonosítja. Ez azonban, mint minden tudományos paradigma, változhat; de még ha nem változik is meg, akkor sem lehetett ismert az ókori keresztények előtt, akik ráadásul a zsidók ősi hagyományából vezették le saját identitásukat. Végül Assmann maga állítja párhuzamba a vallási téren jelentkező „mózesi megkülönböztetést” a tudományos téren megjelenő, fent már említett különbségtétellel

2006. § 24 és 31 (online: katolikus.hu/roma/deus_caritas_est.pdf; eredetiben: w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html).

⁷⁰ Vö. több, a témával foglalkozó mű jellemző címválasztását: Pierre DE LABRIOLLE: *La réaction païenne. Étude sur la polémique anti-chrétienne du premier au quatrième siècle*. Paris, 1934; Christian SCHÄFER (szerk.): *Kaiser Julian 'Apostata' und die philosophische Reaktion gegen das Christentum*. Walter de Gruyter, Berlin — New York (NY) 2008.

⁷¹ Szépen ábrázolja ezt a felfogást egy rabbinikus mítosz („*Henok harmadik könyve. A héber Henok-könyv*” (ford. FRÖHLICH I.), in FRÖHLICH I. — DOBOS K. D.: *Henok könyvei*. PPKE BTK, Piliscsaba 2009. 5. fejezet), amely szerint még a paradicsomból történő kiűzetés után is ott ragyogott az Édenkertben az isteni jelenlét (*sekhina*) fénye az emberek javára, és csak azután távozott el az égbe, hogy az emberek nemesfémeket és drágaköveket hordtak össze, hogy bálványokat készítsenek belőlük — eszerint a politeizmus oka tehát egyfajta materializmus volt, de mindenképp későbbi eredetű, mint az egyistenhit.

igaz és hamis között, amit a görögöktől vezet le, és — talán kissé kevésbé magától értődően, mint Mózes esetében — „parmenidési megkülönböztetésnek” nevez.⁷² Ezt a kritikai szempontot a görög filozófiai gondolkodás következetesen alkalmazta a vallás területén is, és a platonista Iulianusnál megjelenik olyan összefüggésekben is, ahol egyáltalán nem a kereszténységről beszél.⁷³ Vallási reformját legalább annyira meghatározta a görög filozófiai — főképpen a platóni — hagyomány, mint a kereszténység jelentette kihívás.

Így tehát esettanulmányunk megerősíti, hogy az Assmann-féle fogalom bizonyos (bibliai vonatkozású, filozófiai megfogalmazású, politikailag motivált) vallási konfliktusok esetén működésbe lép, ugyanakkor kétségbe vonja, hogy megállapítható lenne, kié a tulajdonképpeni kezdeményezés és ily módon a felelősség. Csak annyi mondható, hogy az adott helyzetben Iulianus kompromisszumosabb törekvései radikálisnak tűntek. Sőt, Iulianus, bár politeista és a „mózesi megkülönböztetés” elvi ellenzője volt, paradox módon tulajdonképpen maga is intoleráns és radikális módon járt el, amikor az általa leginkább éppen az intoleranciája miatt kifogásolt kereszténységgel szemben fellépett. Vagyis: a Iulianus által restituált „pogányság” a konfrontáció során már maga sem lehetett mentes a monoteista kereszténység vallási igazságkritériumától, azaz ennyiben assmanni értelemben véve maga is „mózesi” volt, függetlenül attól, hogy ténylegesen — tettelesen — radikális módon lépett-e fel.⁷⁴

Második kérdésünk az volt, hogy miként viszonyul a „hellénizmus” racionalizmusa a vallási toleranciához és párbeszédhez, ami szóhasználatunkban a radikalizmus ellentéte. Igaz-e az, hogy a gondolkodás és a higgadt érvelés képes úrrá lenni a radikalizmusba torkolló indulatokon és az ezeket előfeltételező látásmódon? Esettanulmányunk nem tudja egyértelműen megerősíteni ezt. Iulianus mondhatni felvilágosult hellénként megpróbálta meggyőzni az általa fundamentalistaként látott és ábrázolt keresztényeket. Gergely azonban ugyancsak a kereszténység hellén összetevője mellett állt ki, mégpedig szenvedélyesen.

Iulianus halála után a kereszténység bibliai és hellén összetevője nagyon sokáig nem ütközött össze olyan módon, ahogyan Iulianus uralkodása alatt, és a kereszténység hellénizálódásának, illetve a Római Birodalom krisztianizálódásának programja — amit Gergely nagyon támogatót — akadálytalanul folytatódhatott. A ma is releváns kérdés leginkább az, hogy ezt a bibliai kinyilatkoztatás és a görög ráció, a hit és a gondolkodás termékeny szintézisének tekintjük-e, vagy pedig a kereszténység hosszú eltávolodásának.

⁷² Vö. fent, 5. jz.

⁷³ Vö. kritikáját a hagyományos görög vallással szemben, pl. *A Naphoz, a mindenség királyához* (*In Solem/Helium regem*) 147a–149a, 153d–155b — bizonyos értelemben az egész mű valláskritika, hiszen egy asztrális-újplatonikus Nap-vallás fényében értelmezi át szinte a teljes görög-római vallási hagyományt. Vö. továbbá: BREMMER (2. jz.).

⁷⁴ Itt tehát felmerül a kérdés, hogy ugyanabban az értelemben beszélhetünk-e még pogányságról, mint a kereszténység és részben már a zsidóság megjelenése előtt.

Különös aktualitást ad a kérdésnek a radikális iszlám jelentette kihívás, amely kétségkívül az assmanni értelemben vett „mózesi” megkülönböztetés szélsőséges, sőt militáns formájában ölt testet, amennyiben mindent pusztít, amit az „igaz” vallás nem hitelesít. XVI. Benedek a tanulmány elején idézett és gyorsan elhíresült regensburgi beszédében a radikális iszlámra utalva amellet érvelt, hogy a kereszténység nyitottságához és párbeszédképességéhez elengedhetetlen a hellén örökség ápolása. A beszéd által kiváltott kezdeti hatás hasonló volt ahhoz, ahogyan Gergely fogadta Iulianus párbeszéd-kezdeményszését: sokan éppen a pápát tartották radikálisnak.⁷⁵ Még nem tudhatjuk, milyen hatása lesz a vallási radikalizmus új megjelenésének. A párhuzamok azonban azt jelzik, hogy bizonyos struktúrák maradandóbbak, mint esetleg várnánk, ezért régebbi korok tapasztalatainak elemzése hozzásegíthet a jelen konfliktusainak megoldásához.

(A kézirat 2016 nyarán lezárult. A Szerk.)

⁷⁵ Vö. James V. SCHALL: *The Regensburg Lecture*. St. Augustine's, South Bend (IN) 2007.