

A *TRANSLATIO IMPERII* ESZME TEOLÓGIAI GYÖKEREI (VÁZLAT)¹

RUGÁSI GYULA

ABSZTRAKT: A *Dániel* könyvének apokalipsziseire (Nabú-kudurri-uszur és Dániel látomása a második, illetve hetedik fejezetben) támaszkodó újabb kori politikai teológiák tisztában voltak azzal, hogy a történeti értelemben vett *imperium Romanum* pusztulásával (Nyugaton 476-ban, Keleten 1453-ban) nem ért véget a „negyedik birodalom” története, hanem szellemi síkon folytatódik. Hiszen már Nagy Konstantin is „Új Róma”-ként alapította meg a saját magáról elnevezett fővárost, a korábbi Büzantion helyén, és az ottomán szultánok is büszkén viselték a *kaisar-i-Rum* címet. Nem is kérdés, hogy a frank királyság, vagy a nagyképűen *Heiliges Römisches Reich deutscher Nation*-nak nevezett államocskák, nem is szólva a 15-16. századi Oroszországban megfogalmazott *tretyj Rim* eszméről, egytől egyig a bibliai apokaliptikára vezethető vissza. A tanulmány ezek lehetséges forrásvidékét igyekszik feltérképezni.

KULCSSZAVAK: *translatio imperii*, apokaliptika, politikai teológia, történetfilozófia, eszkatológia, *Dániel* könyve, *Jelenések könyve*

1.

Különös paradoxonnak tűnhet, hogy az antikvitástól napjainkig az egész európai történelmet végigkísérő történetfilozófiai, vagy még inkább történet-teológiai eszme, a *translatio imperii* (a „birodalom átvitele, átruházása”) igazából soha, sehol nem emelkedett a hivatalos államjogi doktrína rangjára, mindig is megrekedt azon a szellemi senkiföldjén, ahol különféle szimbolikus teóriák és formák számítanak őshonosnak. Sőt, a kérdéskör szerteágazó irodalmában gyakorta fölmerült annak a lehetősége is, vajon a történeti filológia követelményeinek megfelelő doktrináról beszélhetünk-e, avagy csupán olyan elgondolásról, amelyet hajdan is, ma is valamiféle misztikus köd borít?

A magyar történettudomány elmúlt száz évéből VÁCZY PÉTERnek a 20-as évek szellemtörténeti divatját követő nagy tanulmánya, *A szimbolikus államszemlélet kora Magyarországon*² kínálkozik példa gyanánt (mint tudjuk, e művet a filológiai abszolutizmus jegyében MÁLYUSZ ELEMÉR a rá jellemző maró gúnnyal intézte el);³ valóban, talán éppen a szimbolikus állam-, illetve történelem-

¹ A „Kereszténység és nemzet” című, az ELTE BTK Filozófiai Intézete által szervezett konferencián, május 25-én elhangzott előadás írott verziója.

² Váczy 1932.

³ Mályusz 1933, 442.

szemlélet lehetne a legtalálóbb elnevezése a *translatio imperii* eszmének. Hogy mennyire így áll a helyzet, arra vonatkozóan az orthodox kereszténység köréből szeretnék illusztrációval szolgálni. Miután Bizánc 1453-ban török kézre került, s a görög arisztokrácia, illetve a főpapság menekülésre kényszerült, egy részük a Rurikidák udvarában, Moszkvában telepedett le. A sokirányú migráció pontos kiábrázolása annak a hatalmi vákuumnak, amely a hajdani *Nea Rómé* elestével kapcsolatos: ki is akkor – a 15. század derekától – az *Imperium Romanum* autentikus örököse? Noha ennek az örökségnek a súlyával és fontosságával a zseniális tehetségű uralkodó, II. Mehmed is tökéletesen tisztában volt,⁴ a *translatio* kérdése ebben az esetben mégsem a konkrét politikai realitással fonódott össze. Fél évszázaddal a jelzett kataklizma után, 1522-ben írja meg híres és gyakorta idézett levelét Filofej sztárec, a Pszkov melletti Jeleazar-monostor szerzetese egy bizonyos Mihail Grigorjevics úrhoz, nagyfejedelemi *gyjakhoz*.⁵ A tudós szerzetes arra hívja fel mentorának a figyelmét, hogy noha „a görögök” politikai értelemben elveszítették az örök birodalom fölötti uralmat, maga az uralom mégsem kerül soha a dekadens, züllött és erkölcstelen „latinok” kezébe, hanem mindig is megmarad „az Isten oltalma alatti Moszkva”,⁶ vagyis a szellemi görögség fennhatósága alatt, újfent csak szimbolikus értelemben. Érvelésének végső foglalatja így hangzik: „Tudd meg, Krisztust és Istent szerető Uram, hogy a próféták könyvei szerint minden keresztény birodalom véget ért és egyetlen birodalomban egyesült, mely az uralkodónké, azaz a Római Birodalomban. Mivel két Róma elbukott, a harmadik áll, negyedik pedig nem lesz”.⁷

Az idézett szövegszakaszból – miként számos egyéb felemlíthető példából – is világosan kitetszik: az egyetlen, legitim isteni uralom olyasfajta *translatum*, amely nagyon nehezen ragadható meg csak *jogi*, illetőleg történeti-filológiai eszközökkel.⁸ Még sarkosabban fogalmazva: álláspontom szerint a fenti módon egyáltalában nem ragadható meg. A birodalmak egymást követő, Istentől származó rendje a bibliai, illetőleg az apokrif zsidó prófétai, valamint apokaliptikus irodalomban a választott nép sorsának egyfajta „teológiai” foglalatja, az ókeresztény korban pedig, különösen a 4. századtól fogva szintiszta trinitológiai kérdés;⁹ amennyiben az utóbbi tárgyterületet vizsgáljuk, mindenképpen követnünk kell évszázadok dogmatikai vitáinak – néha egészen kusza – logikai rendszerét. És akkor még szó sem esett a *translatio* eszmével már az antikvitás idején összefüggő olyan kérdésekről, mint a *Jelenések könyve* 20,1–6-ban felbukkanó messiási királyság, az ugyancsak az utolsó újszövetségi könyvben megjövendőlt antikrisztusi birodalom, az első évszázadok millenarizmusa, avagy CARL SCHMITT legörültebb, de egyben legzseniálisabb teóriája

⁴ Babinger 1978, 409–494.

⁵ Filofej szerzetes levele M. G. Miszjur Munyehin nagyfejedelemi *gyjakhoz*, magyarul lásd: Szili 2005, 145–147. A *gyjak* méltóságnév valahol félúton határozható meg a *gubernator* és a *locum tenens* között.

⁶ Szili 2005, 145.

⁷ Szili 2005, 146.

⁸ A kérdéskör kitérő, rövid jogtörténeti áttekintése az említett teológiai gyökerek tárgyalása nélkül: Nótári 2011, 74–85.

⁹ Erik Peterson 1935-ben napvilágot látott monográfiája, amely roppant méltánytalanul Carl Schmitt impertinens apológiája révén került be a köztudatba, máig ható érvénnyel éppen ezt a szempontot érvényesíti (Peterson 1935).

a *katekhón*-egyházzal kapcsolatban.¹⁰ Ráadásul az említett problémák ugyanarról a szellemi-logikai töről sarjadnak, mint a birodalom átruházásának elve, szemben az antik mithográfiai szemlélet aranykormítoszaival, a világekorszakok szakadatlan körforgásával.

2.

A vizsgált kifejezésben az *imperium* – csakúgy, mint görög megfelelője, a *baszileia* – eredendően nem valamiféle konkrét, időben és térben kiterjedő hatalmi alakulatot jelent, hanem az *uralom* elvont elvét, és annak kizárólagosságát, másfajta kontextusból kölcsönzött példával élve: a *plenitudo potestatis*, a „hatalom teljességét”. A hatalom teljessége – a *pléróma tész exusziasz*, az említett latin kifejezés megfelelője – nem nagyon fordul elő a patrisztika görög nyelvében, egzakt hasonlattal egyfajta gömbszimmetriáról beszélhetünk, a gömbszimmetria pedig nyilvánvalóan csak egyfajta isteni uralom lehet, a kinyilatkoztatás világában ilyenformán a Biblia Istenének uralma. Ám ha a gömbszimmetria-hasonlat szóba került az imént, akkor ennek az isteni uralomnak mindenképpen kizárólagosnak, osztatlanak kell(ene) lennie, a logikai kiindulópont mindenesetre ezt követeli meg. Tudjuk azonban, hogy az üdvrend – az *Epheszosziakhoz írt levél* kifejezésével élve az *oikonomia* – ezt a bizonyos uralmat már eredendően megosztott formában tárja elénk. A Messiás, a Khrisztosz megtestesülés előtti létformájára utaló kifejezés, a (nem túl szerencsés) *pre-exisztencia* bizonyos értelemben már a kinyilatkoztatás előttire¹¹ is érvényesíti mindezt.

A *Timotheoszhoz írt első levél* első fejezetében találkozunk a következő megfogalmazással: „A világekorszakok királyának, a romolhatatlan, láthatatlan, egyedülvaló Istennek, tisztelet és dicsőség mindörökké, ámen” (1Tim 1,17). A Pál által használt titulus, (a) ó βασιλεὺς τῶν αἰώνων, a világekorszakok Ura valóban az osztatlan uralmat, s ezzel együtt a valódi *deszpotészt* állítja elénk. Ebben a formulában a Biblia Istene valamennyi világekorszak Ura: s ez az epitheton aggályosan megfelel annak a *monarkhia*-eszménynek, amelyet ERIK PETERSON fogalmaz meg 1935-ös *Der Monotheismus als politisches Problem*¹² című nagyszerű könyvében, s amelyet – harmincöt év múltán – CARL SCHMITT oly dühödten támad a *Politikai teológia II.*¹³-ben, anélkül, hogy az akkor már rég halott PETERSON világos teológiai érveit egyáltalában hajlandó volna megérteni. Mindenesetre a *monarkhia*, az „egyedüli uralom” az idézett páli levélben mutatkozik meg a legeggyértelműbben: valamennyi időbeli és örök világekorszak Uraként „nem volt olyan uralom, amikor ne ő uralkodott volna”¹⁴

¹⁰ Carl Schmitt elgondolásával („A középkor keresztény birodalma addig tart, amíg a *katekhón*-gondolat eleven marad. Nem hiszem, hogy egy eredendően keresztény hit számára más történelemkép, mint a *katekhón* egyáltalán lehetséges lenne”, Schmitt 1950, 22) – csak Iván Karamazov poémája, a „Nagy Inkvizítor” említhető együtt.

¹¹ A *preexisztencia* szigorú logikai értelemben csak a skolasztikának a tág értelemben vett keresztény platonizmustól átörökölt latin nyelvén beszédes kifejezés; azt jelenti, hogy mindennemű „létezés” (*existentia*) és „létező” (*ens*) alacsonyabb rendű, mint a „lét” (*esse*). A bevett teológiai szóhasználat viszont egyértelműen a kinyilatkoztatás előttit jelöli vele.

¹² Peterson 1935.

¹³ Schmitt 2006, lásd különösen „A legendás zárótétel” című III. fejezetet.

¹⁴ Arius formulája: ἦν ποτε οὐκ ἦν („volt olyan, amikor nem volt”) athanaszioszi tagadásának mintájára...

Az iméntiekből világosan következik, hogy az egyeduralom bármiféle megosztása a Biblia Istenének szuverén döntésén múlik; a megosztás „hogyan”-jának kérdését – amely az Atya és a Fiú viszonyából fakadóan szükségszerűen trinitológiai probléma – az újszövetségi kinyilatkoztatás nagyrészt homályban hagyja. Annyi azonban nyilvánvaló, hogy a megosztott uralom értelmezése a patrisztikai irodalomban – váltakozó intenzitással ugyan, de – a *személy* (πρόσωπον, *persona*), illetve a *korszak* (αἰών, *aevum*) jelentéstartományára köré összpontosul. A 2. századtól kezdődően az úgynevezett „üdv történeti Szentháromságban” különböző kompilációi éppen ezt a két, a legtöbbször elkülönülő szemantikai mezőt kísérelték meg egységbe foglalni. Az Atya, a Fiú és a Szentlélek egymást követő korszakai az emberi történelemben eszerint egy, az örökkévalóságban mindig is meglévő személyközi viszony időbeli kivételései.¹⁵

3.

Noha a *monarkhia* eszméje egyértelműen a Biblia egyedüli Istenéhez, az *Adonáj Ehad*-hoz,¹⁶ keresztény logika alapján a *Patér*hoz, az *Atyá*hoz kapcsolódik, gyakorta szóba kerül a messiási uralom plérómatikus jellegére vonatkozóan is. Eszerint a Messiás személyében háromféle hatalom összpontosul: a prófétai (נִבְיָא, προφήτης), a királyi (מֶלֶךְ, βασιλεύς), valamint a főpapi (גִּבּוֹרֵי הַכֹּהֲנִים, ἀρχιερεὺς). Ez a hármasság viszont önellentmondást tartalmaz, hiszen csak a potencialitás állai potában értelmezhető; amikor ugyanis a Messiás eljön és uralkodik, már semmi szükség nincs a prófétai funkciójára, amikor pedig próféta, még nem uralkodik.

Annyi mindenesetre bizonyos, hogy a messiási uralom világekorszakfüggő; kezdetére (amennyiben használhatjuk egyáltalán itt a kezdet, ἀρχή kifejezést) leginkább talán a *János-evangélium* prológusának gondos nyelvi analízise deríthet némi fényt, az első négy versben az ἦν és az ἐγένετο, illetve γέγονεν igealakok egymáshoz való viszonya,¹⁷ a „végre” vonatkozóan viszont az *Első korinthuszi levél* 15,24–28 szövegszakasza jelenthet elsődleges támpontot. A holtak feltámadásával kapcsolatos okfejtést követően itt Pál apostol a következőket írja: „majd pedig (következik) a vég, amikor [Krisztus] átadja az uralmat az Istennek és Atyának (ὅταν παραδῷ τὴν βασιλείαν τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ), amikor hatályon kívül helyez minden fejedelmet, minden hatalmat és erőt; addig kell ugyanis uralkodnia, amíg a lába alá nem állítja valamennyi ellenségét. Utolsó ellenség gyanánt kerül eltörlésre a halál, mert mindent a lábai alá vetett (πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ). Amikor viszont azt mondja, hogy minden alá van vetve, világos, hogy annak kivételével, aki neki a mindenséget (τὰ πάντα) alávetette. Amikor pedig (majd) alávetetik neki a mindenség, akkor majd maga a Fiú is aláveti magát a neki mindeneket (a mindenséget) alávetőnek (αὐτὸς ὁ

¹⁵ A 2. századi apologeták, mindenekelőtt Jusztinosz „sporadikus” trinitológiájától a 12. századi calabriai apát, Joachim da Floris *Jelenések*-kommentárjaiig az elgondolás számos alakváltozata sorolható ide.

¹⁶ Nyilvánvaló, hogy az említett analógia az idők végezetéig sántítani fog, hiszen az *Adonáj Ehad* formula *Ehad*-ja elsősorban tulajdonnév, nem pedig tőszámnév.

¹⁷ Úgy tűnik, hogy az első négy versben sűrűn sorjázó ἦν („volt”) igealakok időtlen létállítást jelentenek, az ἐγένετο múlt ideje ezzel szemben a keletkezés/teremtésre utal, (s a *logosz* helyett inkább a *theoszra* referál), míg a γέγονεν perfectuma („lett”) mindarra, ami a keletkezés/teremtés során „létrejött”. Miután a nagy betűs Logoszra nem vonatkozhat sem a teremtés, sem a keletkezés, a nyelvben valamiképpen benne rejlik a (világ) korszakok különbözősége.

Υἱὸς ὑποταγῆσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα), hogy Isten legyen minden mindenkben” (ἴνα ἢ ὁ Θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν). Az itt leírt végső állapot nyilvánvalóan az üdvtörténet utáni stációt jelöli, azt a stációt, amelyről a *Jesája* 65,17, illetve a *Jelenések könyve* 21,1¹⁸ beszél. Mindkét helyen „új égről és új földről” esik szó, vagyis újjáteremtésről, amely a „rég”i” teremtés emlékét is eltörli. Amikor tehát a Fiú visszaadja a főhatalmat az Atyának, s a pantheizmus bibliai értelme beteljesedik:¹⁹ a *monarkhia*, az egyeduralom „újra” sértetlen formában áll előttünk.²⁰

Noha a fentiek értelmében kissé bizarr dolog lenne a *monarkhia* „restaurációjáról” beszélni, a Fiú által visszaadott főhatalom semmiképpen sem jelentheti egy, a preexistenciában hajdan létezett, a *bűn*, illetve a *rossz* felbukkanása előtti állapot helyreállítását. Az idézett páli szöveghely a valamennyi ellenség legyőzésével kapcsolatban kétszer is a *καταργέω* ige megfelelő alakjait használja;²¹ az eredendően talán a *tétlenség* különféle módusait kifejező ige legdrasztikusabb jelentése az „eltörölni”, vagy egyenesen „semmivé tenni”, ám a számunkra legfontosabb jogi értelem az „érvénytelenné válás”, illetve a „hatályon kívül helyezés”, annak megfelelően, ahogyan a *Rómaikhoz írt levél*, vagy az *Első korinthuszi levél* a fenti jelentést az ószövetségi törvénnyel kapcsolatban használja.²² Aligha szorul azonban bizonyításra, hogy a jogérvény elvesztése önmagában még nem jelenti – és nem is jelentheti – a létezésből való megfosztottságot. Ahogyan a *Jelenések könyvének* végén olvassuk, a *rossz* az újjáteremtés aktusa után sem tűnik el az univerzumból, a bűnhődés színtere, a „tűz tava”, a mindenség bármely félreeső zugolya legyen is, valóságos entitás.²³ Némi iróniával azt is mondhatnánk, hogy ebben az esetben még a kifordított hiány-logika, a „*bonum est privatio mali*” sem érvényesíthető.

4.

A tökéletes invarianciának tekintett *monarkhia* többféleképpen is tovább osztódik a kinyilatkoztatott világtörténelemben. E lehetőségek körében kétségtelenül az elsődleges és kitüntetett mozzanat az

¹⁸ Mind a két szöveghely „az új ég és az új föld” létrejöttéről, tehát egyfajta újjáteremtésről beszél, egyértelműen jelezve az üdvrend korszakainak végét.

¹⁹ Az 1Kor 15,28 megfogalmazásával: ἴνα ἢ ὁ Θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν („hogy Isten legyen minden mindenkben”); ez a fajta pantheizmus azonban lényegileg különbözik mind a mithográfia és a filozófia kódborította limesein Thalésznek tulajdonított (πάντα πλήρη θεῶν, frg. 22. ed. Diels-Kranz), mind pedig a Iuriánus kabbala logikai kereteit tükröző spinozai pantheizmustól.

²⁰ Noha a Biblia kinyilatkoztatott szövege nem szolgál ehhez minden kétséget kizáró információval, nagyon valószínűnek tűnik egyrészt az, hogy a *monarkhia* a *triaszszal*, vagyis a Szentháromsággal kapcsolatban is valamiféle mélyebb értelemmel bír, másrészt pedig minden jel arra vall, hogy a Fiúra átruházott uralom magával az üdvrenddel, a megváltás-mű egészével áll szoros kapcsolatban.

²¹ Először a 24. versben a ὅταν καταργήσῃ („akkor eltöröl”), majd a 26. versben az ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος („utolsó ellenség gyanánt töröltetik el a halál”) alakokat találjuk.

²² Különösen a *Róma-levél* 3. fejezetének utolsó versében olvasható, aggályosan jogi ízű megfogalmazásmód érdemel figyelmet: νόμον οὖν καταργουῦμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο, ἀλλὰ νόμον ἰσχύνομεν („a törvényt tehát hatályon kívül helyezzük a hit által? Dehogyan! A törvényt éppen érvénybe helyezzük”, Róm 3,31).

²³ A sztoikus eredetű, Órigenésznél keresztény külsőségek közt megjelenő ἀποκατάστασις πάντων („mindenek helyreállítása”) teória érvényesíthetőségének legfőbb logikai akadálya – amiért is a mindenség soha többé nem lehet olyan, mint amilyen a lázadó angyalok bűnbeesése előtt volt – éppen a *tűz tavának*, vagyis az örökkévaló bűnhődés színhelyének léte.



1. kép: Krisztus Pantokrátor mozaik az Alexandriai Szent Katalin-kolostorban (wikimedia commons)

iméntiekben taglalt trinitológiai viszony; a következő szimmetriasértés a jó és a rossz: vagyis az isteni és az illegitim angyali uralom viszonyaként fogalmazható meg. Amint a Bibliából, a szóbeli hagyományból, valamint az apokrif corpusból egyaránt tudjuk, mind a lázadó, mind pedig az Istenhez hű angyalok bizonyos kozmikus, illetőleg az emberi történelemre vonatkozó uralmi jogkörrel rendelkeznek. Annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy miként viszonyul egymáshoz a *civitas Dei* és a *civitas Diaboli* az emberi történelemben, különösképpen a látható és tapintható jog, morál, politika szintjén, úgyszólván megoldhatatlan feladat. Itt is, mint oly gyakran, a kinyilatkoztatás nyelveinek finom szemantikai distinkcióira vagyunk utalva. Most csupán kettőt szeretnék megemlíteni a szóhajóhető lehetőségek közül. Az egyik a Messiás király személyére vonatkozó megnevezés, a *Pantokrátor* (a Vulgata latin nyelvén *Omnipotens*, vö. Jel 1,18), a másik pedig a lázadó angyali fejedelmekre, illetve azok vezérére értendő titulus, a *Koszmokrátor* (Ef 6,1, többszámiban *koszmokratoresz*). A *koszmokrátor* megjelölés – leggyakrabban az olümposzi boldogok királyára, Zeuszra vonatkoztatva – a látható, „jól formált” világ ura; ez a funkció nagyjából megfelel a Sátán (korlátozott) viláгурalmának is. Ezzel szemben a *Pantokrátor* a „mindenség” (τὰ πάντα), vagyis mindenfajta látható vagy láthatatlan létező Ura, a viláγκorszakoké éppen úgy, mint az „egész” univerzumé. A κόσμος és a τὰ πάντα közötti logikai rés természetére jól rávilágít a *János-evangélium* 12,31, ahol a görög szövegben a Sátán ó ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου-ként, azaz „ennek a viláγκnak a fejedelmeként” szerepel. Mindenféleképpen „időleges” uralomról kell tehát beszélnünk, amely ennek a mostani κόσμος-nak a fennállásához kötődik.

Még beszédesebb talán az a példa, amely a Názáreti Jézusnak a szinoptikus evangéliumokban olvasható programbeszédéhez, valamint az ugyancsak a szinoptikusoknál megörökített megkísértés-jelenetéhez kötődik. Mielőtt elválna tanítványitól, az úgynevezett missziós parancsban Jézus kijelenti: „nekem adatott minden hatalom égben és a földön” (ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῶ

καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, Mt 28,18). A „minden”, vagy „teljes hatalom” (πᾶσα ἐξουσία) jellege a *παρουσία*-ig, az újbóli eljövételig ívelő világkorszakban pontosan akkor érthető meg, ha összevetjük azzal a kijelentéssel, amely a Sátán szájából hangzik el Jézus második megkísértésekor; a lukácsi szövegvariánst idézem: „Majd felvíve őt megmutatta neki a földkerekség összes királyságát egy vil-lanásnyi idő alatt; ezután így szólt hozzá a Diabolosz: Neked fogom adni mindezt a hatalmat és dicsőséget [ezeknek, ti. a királyságoknak minden hatalmát és dicsőségét, τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν], mert nekem adatott át, és akinek akarom, annak adom azt” (καὶ ὃ ἐὰν θέλω δίδωμι αὐτήν) (Lk 4,6). A nyugati kereszténység történetében megszámlálhatatlanul sokszor idézett latin mondat – *omnis potestas a Deo* (1Kor 3,11) – kétségtelenül axiómaként kezelendő, ennek megfelelően a πᾶσα ἐξουσία-ra vonatkozó két iménti deklaráció – úgy tűnik – elvi ellentmondásban áll egymással. Erről azonban szó sincs, még akkor sem, ha kivételesen a Sátán is igazat mond. A megoldás ezúttal is az újszövetségi koiné „finomhangoltságában” keresendő. Lukácsnál, vagyis egy feltehetőleg görög ajkú szerzőnél a *παραδέδοται* igealak szerepel, vagyis a *παραδίδωμι* ige perfectuma. A szóbanforgó ige – csakúgy mint a latin *tradere* – a tradíció szemléleti bázisát, valaminek az át-, avagy a továbbadását jelenti, valamint, elsősorban a passió-jelenetet megelőző mozzanat gyanánt, a „kiszolgáltatni” értelmet. Ha nagyon precízen interpretáljuk a Diabolosz állítását, akkor a πᾶσα ἐξουσία „kiszolgáltatásáról”, egyfajta *usurpatióról* kell beszélnünk. Ezzel szemben a jézusi deklarációban a *παρεδόθη* passzív aoristosi alak valóban azt jelenti, hogy „adatott”. Ilyenformán tehát, nem meglepő módon, a nyelvileg azonos módon jelölt *hatalom*, s a hozzá kötődő *uralom* különféle legitimáción alapul.

A történelem ritmusát, a világkorszakok egymásutániságát bizonyos mértékig követő *translatio imperii*-elv különös érdekessége, hogy a világhuralmat, Izrael, illetve az Egyház sorsában a Biblia Istenének büntető, avagy jutalmazó akaratát általában elnyomónak, sőt gonosznak ítélt politikai alakulatokhoz köti, mégis, viszonylag ritkán merül fel a *civitas Diaboli* „translatiójának” formális lehetősége. (Ezt a funkciót az európai kultúrában elsősorban a Sátán „felkeltje”, az Antikrisztus, illetve az antikrisztusi birodalom toposza tölti be.²⁴) Elsősorban talán a kései antikvitás idején, Szent Ágoston monumentális történet-teológiai koncepciójában, a *De civitate Deiben*. Kifejezetten a *translatio*-eszme ellenében hat az isteni vagy a messiási uralom örök voltának szimbolikus ábrázolása; nem írott traktátusokra gondolok elsősorban, hanem sajátos szöveg-fölötti szövegre, s ez nem más, mint (tipikus formában) az Alexandriai Szent Katalin-kolostor kupolájában, illetve megannyi orthodox templom apszisában megjelenő Pantokrátor-ikon.²⁵ (1. kép)

5.

Az eddigiek során a bibliai kinyilatkoztatás felkínálta logikai utat követtük, precízebben szólva azt a meglehetősen szűkös és homályos ösvényt, amely a preegzisztenciába vezet: honnan származik az örök uralom, és hogyan jelenik meg az üdvrend különböző stációiban, főleg a világkorszakok metszéspontjain? Ehhez képest a történeti-filológiai út a zsidó apokaliptika alaplívójához, a

²⁴ Az Antikrisztus toposzáról lásd Szolovjov 1993; McGinn 1995; Barnes 2012.

²⁵ A Pantokrátor-ikon a mindenséget uraló Krisztus sztereotip ábrázolása: a szakállas, hosszú hajú Megváltó keze általában a nyitott Könyvön nyugszik, aligha véletlenül a *Jelenések* 1,8-nál.

Dániel-könyvhöz irányít, a különféle próféciákhoz és látomásokhoz, amelyek a javarészt arámi nyelvű szöveget átszövik, s huszonöt évszázada meghatározzák mind a zsidó, mind pedig a keresztény értelmezői hagyományt, próbára téve a különböző korok filológusainak felkészültségét és fantáziáját egyaránt. Hozzá kell tennem, az anakronisztikus tárgyalásmód megkerülhetetlennek bizonyult, s nem csupán valamiféle vélt-valós univerzalizmus jegyében, vagyis hogy a *translatio*-eszmé újszövetségi megközelítése közben folyamatosan a preegzisztencia kérdéskörébe ütközünk, hanem azért is, mert a világbirodalmakat felidéző látomások a *Tanakh*ban egyáltalában nincsenek alárendelve semmiféle (eljövendő) „egyetemes történelem” eszményének, s ennek megfelelően nem is az uralom földi manifesztációiról szólnak. Az egyetemes történelem, a világbirodalmak láncolata az „őszövetségi kinyilatkoztatás” szemszögéből²⁶ pusztán szintérül szolgálnak a bibliai Izrael egykori (*Krónikák második könyve*), jelenkori (?)²⁷, illetve eljövendő hazatalálásához.

A *Dániel-könyv* – amelyet az elmúlt két évszázad bibliakritikai szemlélete kései hellenisztikus szöveghagyománynak tekint, jómagam azonban a mű belső datálásához igazodom²⁸ – ugyanazzal a dramaturgiai fogással él, mint a Tóra: csakúgy mint hajdan a fáraót, az Örökkévaló, a Biblia Istene többször is közvetlenül szólítja meg álomban az újbabilóni uralkodót, a kor leghatalmasabb imperatorát, Nabu-kudurri-uszurt.²⁹ Akár csak hajdan József, Dániel is az álmok megfejtőjeként, jósként, mágusként lép föl; noha látható módon, vagyis kézzelfogható politikai formában Izrael Istene jószerével semmit sem mutat fel abból a monarkhiából, egyeduralomból, amely Őt megilleti, az első álom megfejtése nyomán a nagykirály mégis a következő hódoló kijelentést teszi: „Valóban a ti Istenetek az istenek Istene (וְהוּא אֱלֹהֵי אֱלֹהִים), *hú eláh eláhín*), a királyok Ura, a titkok leleplezője, így tudta leleplezni ezt a titkot” (וְיִיְכֹלֶת לְמַגִּילָא רְזֵה דְרָהָה), *di jekéltá lemiglé rázá dená*, Dán 2,47).

Az első Dániel által értelmezett látomás a hatalmas és fényes szoborról már elénk állítja azt az utolsó királyságot, amely „mindörökké fennmarad” (תְּקוּם לְעַלְמַיָּא), *teqúm lealmájá*), és a királyi uralom (מַלְכוּתָא), *malkútá*) más népre nem száll át (Dán 2,44). A 3. fejezetben, Dániel három társának a tüzes kemencéből való csodás megmenekülése után Nabu-kudurri-uszur egész birodalmában hivatalossá teszi a Felséges Isten kultuszát, mondván: „az ő királysága örök királyság (מַלְכוּתָא מְלִכּוּתָא), *malkútéh malkút álam*), és nemzedékről nemzedékre terjed” (Dán 3,33). Valamivel később, a 4. fejezetben, nagyszabású örülési jelenete után a trónjára visszakerült uralkodó csaknem szó szerint ugyanezt ismétli meg a Biblia Istenének örök uralmával kapcsolatban. Miként a görög *baszileia* esetében, a *malkútá* szintén jelölhet kézzelfogható politikai alakulatot, valamint elvont fogalmat. A *malkút álam* deklarációja – többször is – annak a Nabu-kudurri-uszurnak a szájából

²⁶ A *historia Christiana* „egyetemességének” szükségszerű velejárója már a legkorábbi 2. századi szerzőknél az őszövetségi Izrael történetének kisajátítása, (de legalábbis egyfajta tipológiai sémába való beillesztése), s ennek következtében az ókeresztény atyák jó része úgy tekint a Krisztus születése előtti zsidóságra, mint „prekeresztényekre”, később pedig mint „Istengyilkosokra”. Döbbenetes metamorfózis...

²⁷ Mindez világosan megragadható a *Tanakh*, illetve a keresztény bibliai kánonok különbözőségében; az előbbi a *Krónikák második könyvével* végződik, az utóbbi viszont a kontinuitást hangsúlyozó *Malakiás könyvével*.

²⁸ Értelmetlennek tartom ugyanis, hogy egy prófétikus szöveget megfosszunk alapvető műfaji jellegétől, s feltételezzük, hogy a *nábi* a múlt felé prófétált volna. Megjegyzem, a közvélekedéssel ellentétben a múltnak, illetve a múlttól prófétálni sem olyan könnyű!

²⁹ Az álom általi meglátogatás a *Genesis* 41. fejezetének fáraójától Jehuda Halévi kazár kagánjáig számos pogány uralkodónak osztályrészül jut, de az álomfejtés már csak Isten embereinek műve lehet.

hangzik el, aki éppen úgy eszköz a Biblia mindenható Istenének a kezében, mint ahogy a következő, a perzsa világbirodalom királyát nevezi „felkentemnek” Jesája próféta. Ennek megfelelően – mint ahogyan már szó esett róla – az uralom minden formája, valamennyi birodalom, amelyik Izrael, illetve majdan az Egyház sorsával összefügg, része annak a történelmi-politikai láncolatnak, amelynek a megszakadását a dánieli *peserben* meghatározott végső királyság jelenti.

Noha az idézett szövegszakaszok summázata az, hogy a Felséges Isten királysága fölötté áll az emberi birodalmaknak, továbbá Isten a látható uralmat annak adja, akinek akarja (Dán 4,29), az álmok és magyarázatok különös érdekessége, hogy a szuverén úr, a *deszpotesz* hatalma mégsem abszolút formában jelenik meg előttünk. A 4. fejezetben Nabu-kudurri-uszur saját elhatározott sorsával kapcsolatban „idézi” az *angelus interpretes*-t, aki ezt mondja: „a virrasztók közfelkiáltása ez a rendelet, a szentek szóbeli parancsa ez a dekrétum” (בְּגִזְרַת עִירִין פְּתֻגְמָא וּמְאֵמַר קַדְיִשׁוֹן שְׁאַלְתָּא) (*bigezerat irin pitgámá umémar qaddisin seáltá*, Dán 4,14). Ezek szerint tehát az Égi Szanhedrin határozatáról lehet szó, méghozzá szóbeli határozatról, sőt a *Hénokh*-corpusban részletesen is bemutatott „virrasztók” esetében talán egyfajta *acclamatió*ról. A nem csak arámiul, hanem jiddisül is tudó angyalok előtt mindenestre felderenghetett az eljövendő hitközségi *gezéreszek* hangulata, amelyek azonban nem feltétlenül az Égi Szanhedrin működését tükrözik...

6.

A *Dániel-könyv* 7. fejezete előre vetíti azt az állapotot is, amikor – az úgynevezett „világbirodalmakról szóló látomás” magyarázatának részeként – a Felséges Isten és a szentjei fognak uralkodni: „valamennyi ég alatti ország királyi hatalma, uralma és nagysága a Felséges szentjei népének jut osztályrészül; királyi uralma örök uralom lesz, és mindenféle hatalom (uralom) neki szolgál majd és neki engedelmeskedik” (מַלְכוּתָהּ מְלָכֹת עֲלֵם וְכָל שְׁלֹטְנֵיָא לֵהּ יִפְלְחוּן וַיִּשְׁתַּמְעוּן) (*malkútéh malkút álam vekol sáltanája léh jiflehún vejistamún*, Dán 7,27). (Az örök királyi uralom hasonló deklarációja hangzik el „hatalmas hangok”, φωναὶ μεγάλαὶ által közzétéve a *Jelenések könyve* 11. fejezetében is.³⁰) A Felséges, valamint a „szentek”, a „nép” közös uralkodása mindenestre sajátos „alkotmányos” jelleggel ruházza fel az égi monarchiát.

Addig is azonban, amíg mindez bekövetkezik, az örök uralmat különféle földi birodalmak adják tovább egymásnak. A *Dániel-könyv* 7. fejezetében, a négy vadállatról szóló látomás kommentárja gyanánt feltűnik a négy birodalom, מַלְכִין מְלָכֵהּ képzete is; filológiai értelemben ez az a pillanat, amikor a *translatio imperii* eszme kézzelfogható, történet-teológiai formában jelenik meg előttünk. Innentől fogva egy eredendően is univerzális elgondolás alakulását, sorsát követhetjük, amelyik az intertestamentális kor³¹ apokaliptikus szemléletvilágán keresztül becsatlakozik abba a másfajta univerzalizmusba, amelyet maga az Újszövetség, az újszövetségi apokrif corpus, illetőleg a patrisztika irodalma testesít meg. Ennek az új típusú univerzalizmusnak különleges érdekessége,

³⁰ A hetedik angyal trombitálása után a következő szózat hallatszik a mennyben: „A világ feletti uralom (ἡ βασιλεία τοῦ κόσμου) a mi Urunké lett és az ő Krisztusáé, és ő uralkodni fog örökkön örökké” (Jel 11,15).

³¹ Más kifejezéssel élve a hellenisztikus kori zsidó apokrif apokaliptikus irodalomról van szó, amelynek áttekintéséhez lásd Collins 2015, 2016. – A zsidó apokaliptika hatásáról a kereszténységre lásd a VanderKam-Adler 1996 kötet tanulmányait.

hogy bizonyos értelemben saját prehistóriájává avatja a *Dániel-könyv* apokaliptikus toposzait. A Názáreti Jézus, mint Messiás király „történelmi” örököse az ótestamentumi szöveg próféciáinak, a tipológia szellemének megfelelően, ám ez az örökség – egyáltalában nem meglepő módon – újra gyökeret ver az örök uralom preegzisztens talajában. Így lesz a történeti leszármazottból logikai ő, tudatosítva, hogy *sub specie aeternitatis* „mindig is így volt”.

A dánieli *peser* alapján a négy világbirodalom nagyjából a későbbi, bevett felfogásnak megfelelően körvonalazódik – a sasszárnyú oroszlán; a medve; a négyfejű, ugyancsak négyszárnyú párdúc; valamint a tízszarvú szörnyeteg –, az általános értelmezői hagyomány szerint Babilont, a méd-perzsa birodalmat, Nagy Sándor, majd a diadokhoszok uralmát, végül pedig a majdan tovább osztódó Rómát jelenti.³² Természetesen az idevágó kommentárirodalom sohasem volt és nem is lesz ellentmondásmentes, különösen ami a negyedik birodalom megítélését illeti. Azok a név-enigmák, amelyek a hellenisztikus kortól fogva, a qumráni szövegeken át a Talmudig felbukannak – mint Jáván, Kittim, Edóm, stb. – elsősorban a makedónokra, illetve Rómára vonatkoznak.³³ Az örök birodalom *translatiója* mindenesetre Babilon méd meghódításától fogva historiográfiailag is pontosan nyomon követhető. Az elsődleges problémát Róma eljövendő teológiai és világpolitikai szerepének megítélése jelenti. Meddig terjed Róma uralmának jogérvénye? S ha az a történő időben végesnek bizonyul, miként „egészíthető ki” a dánieli látomás? (Csak zárójelben jegyzem meg, hogy a kérdés „visszafelé” is feltehető: miért nem fogalmazódik meg korábban a *translatióra* vonatkozó prófécia, például Jákób és József korának Egyiptomára, egyáltalában Egyiptomra? A kérdés első látásra tökéletesen értelmetlennek tűnik, hiszen mondhatjuk azt, hogy a Biblia kinyilatkoztatott szövege az egész kérdéskör exponálását éppen így tartotta jónak. De hogy mégsem egyszerűen erről van szó, arra nézve csupán Ábrahám *tardémáját*, pontosabban annak interpretációját idézem a Talmudból; eszerint a pátriárkha mély álomban előre látta a zsidóság eljövendő sorsát, beleértve természetesen az egyiptomi fogságot is.³⁴)

Az első ismert ókeresztény *Dániel*-kommentár, Hippolütosznek a 3. század legelején íródott művének olvastán világosan érzékelhető, hogy mennyire szövevényes, sőt ellentmondásos az az interpretáció-hagyomány, amelyet az egyházatya ismert. Azonban bármennyire is szövevényes örökségről kell beszelnünk, a *translatio imperii* eszme szellemi háttérében, valamiféle falra véssett feliratként ott virít az a felismerés, amelyet Nabu-kudurri-uszur számára az angyali *acclamatio* közöl: *די-של יטי עֲלֵהָ בְּמַלְכוּת אַנְשָׁא*, *di-salit illáá bemalkút anásá*, „a Felséges uralkodik az emberek királysága fölött” (Dán 4,14.22.29; 5,21).

7.

A kereszténység születésétől fogva – mintegy szimbolikus értelemben is, a tíz szarv látomásához igazodva – a *translatio*-eszme eljövendő történetét a negyedik birodalom értelmezési hagyománya szabja meg. Róma, a korabeli lakott világ, az *oikumené* meghódításával nem csupán szellemi, hanem politikai értelemben is egyfajta keretet kínál a birodalom által hordozott egyetemes-

³² A négy birodalom azonosításáról máig alapműnek számít: Swain 1940, vö. legújabban Sharon 2020.

³³ Kittim: Scolnic-Davis 2015; Edóm/Ézsau: Hadas-Lebel 1984; Bakhos 2009; összefoglalóan: Inglebert 2016.

³⁴ *Pirqé de Rabbi Eliézer*, 28.

ségideának. Szellemi értelemben, hiszen a császárkori Róma maga is *egyház*, amelynek kultikus feje – mint *pontifex maximus* – maga az uralkodó, az *imperator* Augustus; politikai értelemben, miután a provinciák felszíne alatt számtalan állam, illetve államforma húzódik meg.³⁵ A bozotttűzként terjedő kereszténység ezeket a formai kereteket használta ki – számos egyéb adottság mellett –, s anélkül, hogy jó ideig legalább a *religio licita* rangjára emelkedett volna, abban a bizonyos szimbolikus szférában már korábban meghódította az impériumot. (Ha egy bizonyos „preprotestáns” szemléletet, a keresztény nemzetállam elvét kérnénk számon a fenti univerzalitás helyén, valószínűleg fogalmunk se lenne arról, hogy mi is az a kereszténység.³⁶)

Mindaz, ami ebben a szimbolikus szférában létrejön, az a 4. század elején, s aligha véletlenül a constantinusi fordulat idején, az a caesareai püspök, Eusebiosz többértű zseniális történet-teológiai kompilációja alapján foglalható össze. Eusebiosz *Egyháztörténetében*³⁷ létrehozta azt a szemléleti horizontot, ahol a birodalom története egyúttal az egyház története és megfordítva, ily módon tehát az *Imperium Romanorum* elvben egyenlővé válik az *Imperium Christianorum*mal (noha a 4. század elején még nagyon távol vagyunk ettől); a *Praeparatio evangelicá*ban az eddigiek során tárgyalt univerzalitás-eszmény immáron a múltra is kiterjed: a caesareai püspök koncepciója értelmében ugyanis a görög nyelvű világ már évszázadokon át készült az evangélium befogadására;³⁸ a Constantinus személyéhez kapcsolódó írások, főleg a *Vita Constantini*³⁹ pedig a hívő uralkodó alakját örökíti meg, a Római Birodalmat pedig úgy, mint *sacrum imperium*ot. A *sacrum* a későbbiek során a negyedik birodalom állandó jelzőjévé, s teológiai-politikai örökségévé válik.

A „Szent Római Birodalom” sorsa természetesen szorosan összefonódik a *Nea Rómé*, Bizánc/Konstantinápoly alapításával és történetével, a kései antikvitástól fogva viszont a nyugati birodalmi hagyomány alakulásával is, sejtve, hogy rövidesen egymással rivalizáló elméletekről kell majd beszélnünk. Ezek a rivalizáló elméletek: Kik is illet valójában az „igazi”, a 4. század végétől immáron keresztény *Romanitas* privilégiuma? Hányféle örök Róma létezhet egyáltalán, különös tekintettel a Ravennában temetkező Nyugat-Római Birodalomra? Mit jelent ilyen körülmények között az *orbis Romanus* azonosságtudata, túllépve a latin nyelv „koiné” szerepén? (A felsorolt kérdések azért is fontosak, mert a Mediterráneum közvetlen szomszédságában ezidőtájt egyetlen olyan valódi világbirodalom létezett, amelyik nem a *Romanitas*-eszme jegyében határozta meg önmagát, s ez a pártus kontinuitást megtagadó Szászánida Birodalom.⁴⁰) A 410. év krízisét, s az

³⁵ A császár mint *pontifex maximus*: Cameron 2016. – A római pápa *pontifex maximus* címéről lásd Dijkstra-Van Espelo 2017.

³⁶ A modern államfogalom alkalmazhatatlan az ókori viszonyokra, erről lásd Geary 2014.

³⁷ Az antik történetírói intenciótól nem idegen, hogy az „örök”, az „egyetemes” képzetét Rómához kössék, mindez a felemelkedő birodalmat csodáló Polübiosztól a sztoikus univerzalizmus keretei közt gondolkodó Poszeidonioszig világosan megmutatkozik. Ám az említett kettős erudíció, a *világ* és az *egyház*, mint legtagabb halmaz azonosításának módszere, kétségtelenül Eusebiosz műve.

³⁸ *Praeparatio Evangelica*, lásd Eusebius *Werke*, Bd. VIII,2. (Hrsg. Karl Mras) CGS, Bd. 43,2. Berlin: Akademie-Verlag, 1956.

³⁹ Eusebius von Caesarea: *Der Vita Constantini*, Hrsg. H. Schneider – B. Bleckmann (Fontes Christiani, 83.) Turnhout: Brepols, 2007.

⁴⁰ Janý 2005.

örök képzetének megrendülését⁴¹ túlélő Róma a kései antikvitás, illetőleg a korai középkor idején a *translatio imperii* eszméből sarjadzó új történetfilozófiai elgondolás jegyében kísérli meg szellemi igája alá hajtani az eljövendőt, s ez a régi-új koncepció a *renovatio Imperii Romani*, a Római Birodalom megújításának elve, amely nyugaton elsősorban a *Barbaricum*, s azon belül is a germánosság világtörténelmi szerepére alapozódik. (A *translatio*, illetve a *renovatio* kérdése Bizáncban természetesen jó ezer esztendővel később válik aktuálissá, hozzátevé, hogy ez az új típusú „aktualitás” napjainkban sem veszített érvényéből).

A kinyilatkoztatás világának *egyetemességéhez* képest – amely a krisztusi missziós parancs értelmében⁴² legalábbis potenciális értelemben az egész glóbuszra kiterjed – az *Imperium Romanum atque Christianum* kétségtelenül egyfajta bezárkózó univerzalitást jelképez; a szóban forgó hatalmi-ideológiai alakzat számára ugyanis nem igazán fontos mindaz, ami *extra muros*, a falakon kívül létezik, hiszen a „birodalomöntudat”⁴³ számára az *imperium* maga a világ. Már a keresztény ókor legkorábbi, kérdésünkkel kapcsolatos elméleti fejtegetésében, Tertullianus *Apologeticum*-ban világosan megfogalmazódik: a keresztényeknek imádkozniuk kell a császár és a birodalom jólétéért, mert Róma esetleges pusztulása a világ pusztulását vonná maga után.⁴⁴ A falakon kívüli, amorf politikai mindenség csupán a katonai hódítás, illetve a hittérítés felvonulási területe lehet.

8.

Éppen ez az amorf politikai kozmosz az, ahonnan a *Barbaricum* különféle képviselői – nem várva meg, hogy meghódítsák őket⁴⁵ – betörnek a limeseken, hogy majd tógát öltve a fent említett „birodalomöntudat” meggyőződéses képviselői legyenek. Mindeközben Rómának, mint a negyedik dánieli birodalomnak jogfolytonossága, sőt örök arculata egy pillanatra sem válik kétségessé. A világtörténelem központja és alakítója ugyanis valamennyi jogi, történet-teológiai kompilációban változatlanul a Biblia Istene; minderről a legárulkodóbb módon a kora-középkori krónikák visszatérő formulája tanúskodik: *gesta Dei per...* („Isten viselt dolgai ... által”). (A három pont helyére a gótok, a hunok, a germánok valamelyik ága, egyszóval bármelyik népnév behelyettesíthető.)

Az örök Róma történelmi alakváltozatai szükségszerűen mindig paradoxonokban öltöttek testet; de hát ez nem is lehetett másként, hiszen a hétköznapi logikában az örök és a *változhatatlan*

⁴¹ A hír, miszerint Alarik 410-ben elfoglalta és feldúlta Rómát, érezhetően az egész keresztény világot megrendítette, mindez nem csupán a *De civitate Dei* olvastán érzékelhető, de ugyanígy Jeromosnál vagy Rufinusnál is. Az esemény hatásáról a korai középkori historiográfiában lásd Fabbro 2015, továbbá Inglebert 2020.

⁴² Az egyetemes megtérés – ha tesszük: az univerzális prozelitizmus – eszméjével először Jesájánál találkozunk, többször is. A talán legismertebb, ezzel kapcsolatos szöveghely így hangzik: „Kevés lenne tőled – mondja a Biblia Istene –, hogy ha Jákób törzseinek helyreállításában és a megmentett Izrael visszatérítésében lennél az én szolgám; a népek világosságává teszek, hogy az én szabadítóm legyél [vagy: hogy eljusson a szabadításom] a föld határáig” (Jes 49,6).

⁴³ A kifejezést Alois Dempf-től kölcsönözöm (Dempff 1929/1954, 5–21).

⁴⁴ Tertullianus: *Apologeticum*, különösen a XXVI–XXX. fejezetek. (Bővebben lásd a jelen lapszámban Grüll Tibor cikkét.)

⁴⁵ Annak a megítélése, hogy a *barbaricum* hódításra vár, avagy hódítani akar, beláthatatlan irodalmi, történetfilozófiai toposzt jelent Hérodotosz szkítáitól kezdve Kavafisz nevezetes poemájáig, a „Barbárokra várva” című költeményig. Minden bizonnyal egymástól elválaszthatatlan, kettős erudícióról kell beszélnünk.

képzete visszavonhatatlanul egybefonódik, idő és örökkévalóság határvidékén őshonos. Ha konzekvensen gondoljuk végig a történelem fölött létező *imperium aeternum*, valamint a nyugati tradícióban folyamatosan jelen lévő *translatio*, illetve *renovatio* teóriák viszonyát, akkor az utóbbiak talán úgy foghatóak föl, mint az előbbi arcán sokasodó ráncok. Feltételezzük, hogy e ráncok mindegyike a történiő idő műve, s ilyenformán fel kell tételeznünk azt is, hogy idő és örökkévalóság nem különülnek el egymástól „vegytiszta” módon. Ha így lenne, akkor a bibliai kinyilatkoztatás, az isteni szó sohasem érkezett volna el a címzetthez, az emberi nemhez.⁴⁶ Skolasztikus kifejezéssel élve az örökkévalóság *mostjának*⁴⁷ szakadatlan hullámverése ostromolja a földi történelem partvidékét. Az iméntiek tudatában a kései antik, valamint a kora középkori teoretikusok számára jóval kisebb gondot jelentett a fenti paradoxonokkal való szembenézés, mint a jelen kor embere számára.

A germán világból érkezett „új rómaiak” közül az 5. század végén a frank uralkodó, Chlodwig volt az, aki egyszerre tekintette magát a vérségi elveken alapuló *rex* cím, illetve a szimbolikus, szellemi alaplapon nyugvó *imperator* titulus birtokosának. Jól megfért tehát egymás mellett a *regnum Francorum* és az *imperium Romanum*, csakúgy, mint a későbbiekben a germán/frank jog és a nagyszabású jusztinianuszi jogi kompiláció, amelyet egyszerre minősíthetünk „rómainak” és „kereszténynek”. A frank *renovatio* mellett a másik, az iméntihez mérten átfogóbb jellegű megújítás Nagy Theodorik műve, aki – bíborszegélyű fehér tógájában és politikai invencióit tekintve – kétségtelenül közelebb állt a *Romanitas* eszményhez, mint analfabéta frank kollégája. (Elég talán Tours-i Gergely történetírói munkásságára utalni, hogy világosan lássuk, a szóbanforgó analfabétizmus milyen fontos történelemformáló erőnek bizonyult a meroving korban.⁴⁸)

A frank, illetve a (keleti) gót uralkodók nem alkotnak sem valóságos, sem pedig képletes kontinuitást, ám a *renovatio imperii Romani* gondolat háttérében ez a bizonyos szimbolikus jogfolytonosság annál inkább fontossá válik. Az uralom birtoklásának már említett vérségi elve – a *primogenitura*, avagy a nomád szokásrend szerint a *senioratus* – nem feltétlenül a legfontosabb előfeltétele a *baszileusz*, avagy a *rex* legitimitásának. Bibliai példaként mindig is Dávid élettörténete kerül szóba: az *idoneitas* elve, az uralomra való, Istentől kijelölt alkalmasság. Már a Meroving királyok szerettek Dávid, vagy éppen Melkhicedeq [sic!] genealógiájával ékeskedni, de a kora-középkor uralkodóinál megfigyelhető egy olyan szimbolikus jogfolytonosságra irányuló törekvés is, amely a szó valódi értelmében nemzetekfölöttinek nevezhető. A Rómában császárrá kent Karoling uralkodó, Nagy Károly regnálásának jogfolytonosságát a Ravennában nyugvó Theodorik „ereklyéjével” erősítette meg (jogi értelemben nem is csupán *renovatióról*, hanem legalább ugyanennyire *refortificatióról* kell beszélnünk); két évszázad múltán pedig a *miraculum mundi*, III. Ottó követ el valami hasonlót: 1000 karácsonyán aláereszkedik az aacheni capella palatina altemplomába, hogy Károly teteméből némi ereklyét vegyen magához. A folyamat talán a szász császárok udvari

⁴⁶ Az érv – ebben a formában – különös módon a 10. századi zsidó filozófus és halákhikus tekintély, Szaádja Gáon főművében, a *Széfer Emunót ve-Deót*-ban fogalmazódik meg a legszebben, mégpedig a világ teremtett voltát igazoló negyedik argumentum gyanánt (Szaádja 2005, 51).

⁴⁷ Az „örökkévalóság mostja” kifejezés Aquinói Tamástól Duns Scotusig voltaképpen az arisztotelészi vőv időbeli, illetve örökkévalóságbeli pozíciójának megfeleltetésére épül.

⁴⁸ Lásd Tours-i Gergely 2010.

történetíróinál, részben már Widukindnál, teljes egészében pedig Freisingi Ottónál éri el a tetőpontját. A *Gesta Ottonis* szerzője azt írja, hogy az isteni akaratnak megfelelően a germánokra a frankok testálták át az örök római birodalom fölötti uralmat.⁴⁹ Akárhogyan is álljon a helyzet, az összes felidézett szereplő tökéletesen tisztában volt azzal, hogy egyfajta láncszem pozícióját tölti be a nagy és átfogó *translatio*, illetve *renovatio* eszmében. (Ezt a 10. században letelepülő és államot alkotó „újbarbár” népek, köztük a magyarok is tudták, ám közülük egyesek sohasem voltak képesek eldönteni: vajon rómaiakká váljanak-e, avagy a nomád őserőt képviseljük be-betörve a limeseken, netán mindkét lehetőséget egyszerre akarják?)

9.

Az euszebioszi birodalom-kompiláció – noha egészen szervilis módon fonódik Constantinus személye köré – lényegi szinten nem érinti az uralom megosztásának lehetőségét, egyház és világ, király és főpap, *rex* és *sacerdos* között. Tudjuk azonban, hogy ez a kettősség az egész nyugat-európai történelemben kulcsfontosságúvá válik (szemben az orthodox világgal, ahol a *szünergia* elve⁵⁰ ezt a konfliktusforrást többé-kevésbé kizárja), s majdan utat nyit a szekularizált állam ideája felé. Amíg a caesareai püspök beéri azzal, hogy a megtért és megkeresztelkedett *imperator* automatikusan az egyház tagjává válik, s ily módon maga az uralom is megszentelődik, a kései antikvitás idején már gyökeresen megváltozik a helyzet.

A bibliai kiindulópont *Zakariás könyvének* 6. fejezete, ahol a titokzatos Sarjadék (חמץ, *cemah*, Zak 3,8), az eljövendő király személye mellett egy pap is megjelenik; a prófétai szöveg alapján: „pap is lesz a trónján, és békés tanácskozás lesz kettejük között” (וְהָיָה כֹהֵן עַל-כִּסֵּאוֹ וַעֲצַת שְׁלוֹם תִּהְיֶה בֵּינָם) (וְהָיָה כֹהֵן עַל-כִּסֵּאוֹ וַעֲצַת שְׁלוֹם תִּהְיֶה בֵּינָם, *vehójá kohén al-kiszó ve veacat salóm tihje bén senéhem*, Zak 6,13). A királyság intézménye a bibliai Izraelben Saul és Sámuel közti konfliktusokkal kezdődik, s nem utolsósorban a hatalmi funkciók, a *melek* (király), a *nábi* (próféta) és a *sofét* (bíró) személyéhez tapadó uralmi szférák között kibontakozó diszharmonióival. A bírák korából a királyság korába való átmenet Sámuel életidejében nem csupán megtűrte, hanem egyenesen meg is követelte a fenti diszharmoniót. Talán mementóként, a tiszta theokrácia feladására emlékeztetve – mindenkor. Ám nyilvánvaló, hogy Zakariásnál az eljövendő Messiás *királyi* és *főpapi* uralmát két személy testesíti meg, legalábbis a bevett keresztény interpretáció szerint. Ilyesfajta hatalommegosztásról a pápaság megerősödésétől kezdve sem az antikvitás, sem pedig a középkor idején szó sem lehetett, hiába idéznénk fel

⁴⁹ Lásd Widukind 2009.

⁵⁰ A *szünergeia*, későbbi alakban *szünergia* elve az egyházi és a világi hatalom „együtműködését” jelenti az orthodox hagyományban, tulajdonképpen már Jusztinianosztól fogva. A nyugati szemlélő egyszerűen nem érti, hogy például Pimen, minden oroszok pátriárkája a brezsnyevi időkben, hogyan lehetett korábban Kom-szomol-titkár? Vagy hogy miért nyugszanak Nyikita Szergejevics Hruscsov földi maradványai a novogyevicsi kolostor sírkertjében? Hát ezért...

Gelasiusztól, Jusztinianosztól⁵¹ kezdve az idevágó hatalmas irodalmat. Annyi mindenesetre bizonyos, hogy a szimbolikus szemlélet számára a *rex* és a *sacerdos* uralma révén az örök birodalom képzete a látható illetve a láthatatlan világban valamiképpen (újra) egybeilleszkedik.

A szimbolikus szférában beszélhetünk ugyan kettős birodalomról, de a megújított *imperium Romanum* a hagyományos felfogás értelmében mindig csak egy lehetett, és nincs semmi okunk feltételezni, hogy akár napjainkban is más lenne a helyzet. Igaz, a birodalom jogutódlására a zsidó-keresztény világon *kívülről* is támadt igény, elsősorban is a kalifátus szellemi-politikai képződménye részéről, s ezt az igényt a *translatio*-eszme szülőházájának képviselői, jelentős középkori zsidó szerzők adott esetben csak megerősítették. A negyedik birodalom, Edom/Ézsau, s még inkább Jismáél révén a bibliai genealógia alapján is vonatkoztatható a muszlim világbirodalmi hegemoniára, s a középkori arab nyelvű zsidóság számára az említett megfeleltetés mindig is komoly megfontolás tárgyát képezte. A válaszvonal itt is, miként számos egyéb döntő fontosságú kérdésben a Pireneusok, illetőleg Provence. Amíg RÁSI számára Edom egyértelműen Rómát jelentti, addig a 10. században,⁵² SZAÁDJA GÁÓNNA az utolsó dánieli birodalom Edom és Jismáél, vagyis a nyugati és a muszlim világ egyszerre, míg a 12. századi hispániai szerző, ÁBRAHÁM IBN EZRA az új Rómát/Edomot Jismáél leszármazottjaival, vagyis az arab (nyelvű) kalifátussal azonosítja.⁵³ Mindehhez azonban tekintetbe kell vennünk, hogy az említett középkori szerzőknél csak úgy, mint a későbbiek folyamán is, a *galut* világtörténelmi esetlegesség, amelynek a lényege maga a *szétszórás*; a Biblia Istene ugyanis nem pusztán azt ígérte meg, hogy szétszórja Izraelt – akár csépléskor a pelyvát – a világ nemzetei közé, hanem azt is, hogy egykor összegyűjti majd a népet (vagy legalábbis e nép nagy részét) a szétszórásból. A többi a messiási küldetés titka; a *galut* bármikor és bárhol tart, a különféle birodalmak és államalakulatok e nagyszabású *theatrum mundi* színpadát és díszleteit jelentik.

A mindig újra és újra „megújított” örök Róma, s vele az *imperium Christianum* azonban nem állhat fenn bárhol és bármikor, hiszen különben a modernitásban állam-, vagy alkotmányjogilag amúgy is kezelhetetlen *aeternitas* képzete veszne el. A *translatio imperii* gondolat két alapköve: az, hogy *mindigtartó* legyen és *egyetlen*, nyilvánvalóan a globális világbirodalom képzetében adott egyszerre. Ezen a ponton viszont nem csupán azzal a ténnyel kell szembesülnünk, hogy a hagyományos rabbinikus elképzelések a Végről (יָרֵךְ, *qéc*) döntően különböznek a „keresztény eszkhatólogiától”, hanem azzal is, hogy a fenti egyes számú forma nem létezik, csak keresztény eszkhatólogiákról beszélhetünk. Továbbá, minden jel arra vall, hogy a „globális világbirodalom” kétféle alakban is megvalósul majd – a *Jelenések könyve* alapján: az egyik a messiási királyság, a másik pedig az antikrisztusi birodalom. Nehezen tisztázható az is, hogy a *translatio imperii* félhivatalos

⁵¹ Nyugaton a *rex* és a *sacerdos* egymást kiegészítő, s vagy mellé- vagy pedig fölérendeltségi viszonyként elgondolt hatalmi együttesének első közismert megfogalmazása Gelasius pápa nevezetes *Epistula ad Athanasium* (494), míg keleten minden bizonnyal Jusztinianosz császár 535. évi, Epiphanosz pátriárkához címzett, a *hieroszúné*, illetve a *baszileia* viszonyát tisztázni hivatott ediktuma. A döntő különbség a két teológiai elgondolás között az, hogy amíg a császár „két nagy ajándékként” értékeli a szellemi és a politikai uralmat, addig a pápa amellet érvel, miszerint a világi uralkodó is az egyház fia, így egyértelmű engedelmességgel tartozik a szakrális hatalom képviselőinek.

⁵² Cohen 2013.

⁵³ Halft 2017. – A dánieli négy birodalom arab recepciójáról lásd Hjålm 2020.

doktrínájának jogérvényessége meddig tart, különösen ha újfent emlékezetbe idézzük Filofej sztárec elhíresült szavait: „a harmadik Róma (Moszkva) áll, negyedik pedig nem lesz.”

10.

A *sacrum imperium* ideája mindenestre szorosan összefonódik a bibliai kinyilatkoztatás világával, noha elvben számos, az előbbi szellemi-politikai képződményen kívül eső földi államalakulat nevezte és nevezheti magát „szent birodalomnak”,⁵⁴ a bibliai gyökerű *translatio imperii* eszméhez az égvilágon semmi köze sincs. Ugyanakkor a fenti logikai képződmény története és sorsa nem szükségszerűen a belátható, és viszonylag jól értelmezhető múlt „ésszerű következményeként” dől el, hanem azon az eszkhatológiai horizonton, amelynek még a körvonalai is bizonytalanul derengenek fel előttünk. Az örök és (mégis) időről-időre megújított Róma az elmúlt másfél évezred nyugati történelmében tényleg valamiféle impozáns, ámde roskadozó építményhez hasonlítható, amelyet állandóan toldoztak-foltoztak, de statikailag sohasem erősítettek meg. Kérdéses, hogy az eszkhatológiai léptékű jövőben várják-e valahol, valakik (például a Dánielnél és János apostolnál egyaránt felemlített uralkodói közösség, a *communio sanctorum*), vagy sem?

A megújított Róma szimbolikus uralmi láncolatában kétségtelenül a germán/német hegemonia bizonyult a leghosszabb életűnek, egy erőszekű uralkodó, I. Ottó 962-ben történt felkenése jelentette a kezdetét, majd egy szellemi óriás, Napóleon, valamint egy szellemi törpe, I. Ferenc közötti politikai játszma jelentette a végét, 1806-ban. Nem állíthatjuk, hogy a *Heiliges Römisches Reich deutscher Nation* elnevezésű logikai torzszülött – legalábbis a harmincéves háborútól számítva – valódi „birodalmi öntudat” kifejezője lett volna. (Ismeretes Voltaire gúnyos álláspontja: az iménti titulusból foglaltakból csak három dolog nem igaz: a „szent”, a „római” és a „birodalom” minősítés. De még a jóval kevésbé szarkasztikus MONTESQUIEU is úgy vélekedik *A törvények szelleméről* (1748) egyik részében, hogy a birodalom helyén egyfajta *republique fédérative d'Allemagne* lenne a kívánatos német államalakulat.) Ám mégsem mondhatjuk azt, hogy amióta – több mint két évszázada – az Ottók koronája a Burgban kiállítási tárggyá minősült, a *renovatio imperii Romani* eszme végképp kiveszett volna az európai történetfilozófiai, illetve politikai-teológiai gondolkodásból. (Természetesen ARTHUR MOELLER VAN DEN BRUCK 1923-ban napvilágot látott *Das dritte Reich* c. műve nyomán a hitleri Németországban meghonosodott elnevezést nem számítom ide, annál is inkább nem, mert a nemzeti szocialisták neopogány, velejéig okkult állam-ideálja tagadta az ilyesfajta kontinuitást, s maga HITLER 1941-ben még a „Harmadik Birodalom” elnevezést is betiltotta.) Ahogy már említettem, a kérdéskör ideológiai epicentruma 1806 után egyértelműen keletre toldott át; elsősorban is a *Velikaja Rusz*, sőt, a „Szent Oroszország” jogi személyét⁵⁵ övezték ilyesfajta messianisztikus elképzelések a pánszláv eszme képviselői, avagy különféle misztikus vallásfilozófiai irányzatok részéről. Nem meglepő módon, a bolsevizmust vallásos ideológiává emelő Szovjetunió szétesése után ezek a nézetek újfent csak felerősödtek, függetlenül attól, hogy

⁵⁴ Miként azt egészen a 20. század elején megtörtént trónfosztásig láthatjuk: a Kínai Császárság egyenesen „mennyei birodalomnak” nevezte önmagát.

⁵⁵ Szent Oroszország szimbolikus jogi státusza hasonlít a magyar Szent Koronáéra, amely (aki) – legalábbis a Zsigmond-kortól – szubjektumként nyilatkozik meg a különféle okiratokon, diplomáciai tárgyalásokon.

az Imperator Augustus személyére vonatkozó dinasztikus kontinuitás a Romanov ház lemészárlásával, tragikus módon megszakadt. (De, tehetnénk hozzá némi cinizmussal, egy olyan országban, amely mindig is bővelkedett Ál-Dimitrijevekben, mindez aligha jelenthet problémát.)

A *translatio imperii* eszme filológiailag Dánieltől eredeztethető egészét tekintve, még a fenti hiátust figyelembe véve is, a Romanovok trónfosztása óta nem *carsztvoként* fennálló Orosz Birodalom esik a legközelebb ahhoz, hogy a megújított Róma, s ezáltal a negyedik dánieli birodalom örököse legyen. Elnézve az államalapító keresztnevét viselő, s nyugati fogalmak szerint *gubernator Dei*-ként fellépő jelenlegi orosz elnök személyét, több mint valószínű, hogy a tárgyalt (most is csak félhivatalos, avagy szimbolikus) doktrína nem teljesen ismeretlen az orosz uralkodói körökben.⁵⁶ Igaz mások, elsősorban is a kiterjedt (neo)protestáns világ teológiai képviselői arra hívják fel a figyelmet, hogy az Orosz Birodalom szimbóluma, a *medve* a dánieli próféciaik egészen másfajta értelmezését teszi lehetővé...

A *translatio imperii* eszme „teológiai gyökereiről” szólva be kell látnunk, hogy a filológus, avagy éppen a teológus számára nem is annyira a szerteágazó genealógia, vagyis a gyökerek felfejtése jelenti az elsődleges problémát, a történelmi múlt és az eszkhatológiai jövő közti (megjósolhatatlan kiterjedésű) hiátusban a tárgyalt doktrína inkább hasonlít valamiféle *ridzómához* – magyarul egy hatalmas krumplihoz –, amellyel kapcsolatban egyenesen oktalanságnak tűnik „genealógiáról” beszélni.

11.

Epilógus. Rövid, vázlatos áttekintésünk végén mindenképpen fel kell hívni a figyelmet néhány, ellentmondást szülő kérdésre. Az első ezek közül: vajon lehetséges-e olyan, az örök Rómát „túlélő” államalakulat, amely visszacsatlakoztatható a próféciaik megszabta logikai sémába? A kérdés első ránézésre *contradictio in adiecto*, s valljuk be, második ránézésre is az. Ez a nyilvánvaló körülmény azonban nem zavarja az interpretátorok egy részét abban, hogy az elmúlt évtizedek államjogi szüleményét, az Európai Uniót beilleszték a *renovatio*-, avagy a *translatio*-elv történetfilozófiai kliséjébe. Érdekes elgondolás. Ám, ha már itt tartunk, rögtön föltehetjük a második kérdést is, az Európai Unió államformájával kapcsolatban. Egyáltalában, beszélhetünk-e *birodalomról* a brüsszeli székhelyű laza államszövetség kapcsán, vagy sem? Ha ugyanis nem, akkor mit keres az EU a bibliai eredetű imperiumok láncolatában?

Első ránézésre az Európai Unió olyan konföderatív, államok feletti állam, amellyel az Aufklärung nagyjai – MONTESQUIEU-től KANTig – valószínűleg meg lennének elégedve, de például az Amerikai Egyesült Államok alapító atyái egyáltalában nem. Évezredek történelmi tapasztalata alapján azonban tudjuk, hogy *in statu nascendi* birodalom nehezen képzelhető el; inkább úgy tűnik, hogy bizonyos etnikumok, államok sorsában elkövetkezik egy pillanat, amelytől fogva elkezdnek „birodalomként viselkedni”. Innentől fogva viszont biztos fogódzók állnak a rendel-

⁵⁶Nem csupán a neo-narodnikok, a különféle vadnacionalisták képviselik a cári uralom lehetséges kontinuitásának elvét (s egyúttal a hatalom szentségének, az eredendő *sacrum imperium*nak az ideáját), ez a felfogás – különösen a Szovjetunió szétesése óta – „benne van” a közgondolkodásban.

kezésünkre; nehezen képzelhető el olyan *imperium*, amely ne törekedne szüntelenül hódításra, ha ezt nem teszi, nagy valószínűséggel pályafutásának hanyatló szakaszába lép. (Kivételt képeznek az úgynevezett „pusztai világbirodalmak”, mint amilyen a mongoloké, ám ezek kívül esnek vizsgálódásunk hatókörén.) Előfordulhat az is, hogy a birodalom végeiről újabb és újabb eljövendő provinciák folyamodnak Róma védelméért, azért a biztonságért és a polgárjogból fakadó „Reichsbewußtseinért”, amelyet a mindenkori *pax Romana* bűvölete kínál. A példák, analógiák és gondolat kísérletek száma úgyszólván beláthatatlan, de ebből csupán egyfajta spengleri pseudo-morfózis származhatna, semmi más. Népek, kultúrák, történelmi analógiák – kizárólag egyetlen dolog fontos: vajon a védelmet kérő eljövendő provinciák sorában feltűnik-e az a bizonyos Iudaea/Palaestina, amely a majdani *imperium Christianum* egyetemességét garantálja? Az *augur* szerepében tetszelgő, jósjelek után kutató teológusnak döbbenet kell tudomásul vennie: ha nem tűnik fel, az nagyon nagy baj, hiszen akkor az európai világ felszínét elborítja a (neo)pogányság szelleme. Ám ha mégis feltűnik, az egyenesen katasztrófának számít, akkor ugyanis maga a teológia hódolt be a sztoikus kozmológia, az örök visszatérés hatalmának... Egyetlen kiút kínálkozik csupán ebből a metafizikai csapdából: a józan ész, amely nem fantomokat üldöz, hanem világos határokat von a *tudomány* és a *prófécia* között.

Az *oikonomiát* megelőző, illetve követő isteni *monarkhia* tárgyalása hasonló logikai paradoxonhoz vezethet. Szükségszerű ugyanis, hogy ilyenkor Isten országának államformájáról is beszéljünk. Gyakran halljuk a mondást: „Isten országa nem demokrácia!” Ez igaz, de nem is türannisz! (Szemben a vallásos idealógiával nyakonöntött földi diktatúrákkal.) Valóban nem könnyű megérteni, hogy a Biblia Istene – *szuverén* akaratának megfelelően – miért működteti a mennyei Szanhedrint, amelynek a mintájára a *Pirqé Abót* magyarázata értelmében Mózes és a hetven vén jogi korporatiója, illetve majdan a földi Szanhedrin létrejön. (Amint láttuk, Nabukudurri-uszur elmarasztaló ítéletét az égi testület tagjai gyanánt a „virrasztók” és a „szentek” közfelkiáltással hagyták jóvá.) Történelmi tapasztalatok alapján különös fogalmaink lehetnek a „theokratikus birodalomról”, a maga parlamentáris jellegét tekintve különösképpen. Mentségünkre szolgáljon, hogy ilyesmit soha egyikünk se látott. Dánieltől a *Jelenések könyvéig* azonban azzal az ígérettel találkozunk, miszerint egyfajta theokratikus birodalom fogja felváltani az örök Róma által jelképezett *sacrum imperiumot*. Birodalom, és nem nemzetállam,⁵⁷ még akkor is, ha Jesájától Zekarjáig számos prófécia tanúskodik arról, hogy bizonyos nemzetek fennmaradnak az eljövendő birodalom keretei között.⁵⁸ Arra nézve, hogy mindez hogyan is történik majd, a tudományos verifikáció elve nem sok támasszal szolgálhat. Nem történik egyéb, mint hogy kifordítva érvényesül a mondás: *Pereat veritas, vivat vita*.

⁵⁷ A mai magyar politikai vitákban – merőben álságos módon – az EU iránti szimpátia, illetve az EU-val való „kurucos” szembenállás a *birodalom* és/vagy a *nemzetállam* alternatívájaként merül fel. Különösen mulatságos mindez a „keresztény nemzetállam” őspostestáns eszméjének a felemlítésekor. Márpedig valljuk be őszintén, a *keresztény nemzetállam* gondolata – különösen a „katholicizmus” címkével ellátva – tökéletes *contradictio in adiecto*.

⁵⁸ Jesájától Zekarjáig a „győzedelmes prozelitizmus” eljövendő világával találkozunk, a *natio*, vagy a *gens* keresztény voltára, a majdani „nemzetek idejére” viszont egyetlen lukácsi *locus* szolgáltat támpontot csupán: „kardéltre hányatnak és fogságba vitetnek leend mindenféle népek közé, Jeruzsálemet pedig népek tapossák majd, amíg be nem telik a népek korszaka” (ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν, Lk 21,24).

Bibliográfia

- BABINGER, Franz 1978. *Mehmed the Conqueror and His Time*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- BAKHOS, Carol 2009. Esau in der apokalyptischen Literatur. In: Gerhard Langer (ed.): *Esau-Bruder und Feind*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 103–113.
- BARNES, Robin B. 2012. Eschatology, Apocalypticism and the Antichrist. In: David M. Whitford (ed.): *The T&T Clark Companion to Reformation Theology*. New York: T&T Clark, 233–255.
- CAMERON, Alan 2016. Pontifex maximus: from Augustus to Gratian—and beyond. In: M. Kahlos (ed.): *Emperors and the Divine. Rome and Its Influence*. Helsinki: Collegium for Advanced Studies, 139–159.
- COHEN, Gerson D. 2013. Esau as Symbol in Early Medieval thought. In: *Jewish Medieval and Renaissance Studies*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 19–48.
- COLLINS, John J. 2015. *Apocalypse, Prophecy, and Pseudepigraphy: On Jewish Apocalyptic Literature*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- COLLINS, John J. 2016. *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- DEMPE, Alois 1929/1954. *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*. München: Oldenbourg, 1929. (Reprint: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, 1954).
- DIJKSTRA, Roald – VAN EPELO, Dorine 2017. Anchoring pontifical authority: A reconsideration of the papal employment of the title Pontifex maximus. *Journal of Religious History* 41(3): 312–325.
- FABBRO, Eduardo 2015. ‘Capitur urbs quae totum cepit orbem’: The Fates of the Sack of Rome (410) in Early Medieval Historiography. In: Ilja Afanasjev et al. (eds.): *The Medieval Chronicle X*. Leiden: Brill, 49–67.
- GEARY, Patrick 2014. *A nemzetek mítosza*. Budapest: Atlantisz.
- HALFT, Dennis 2017. Ismāīl Qazvīnī: A Twelfth/Eighteenth-Century Jewish Convert to Imāmī Šīʿism and His Critique of Ibn Ezra’s Commentary on the Four Kingdoms (Daniel 2: 31–45). In: Miriam Lindgren Hjälml (ed.): *Senses of Scripture, Treasures of Tradition*. Leiden, 280–304.
- HJÄLM, Miriam L. 2020. The Four Kingdom Schema and the Seventy Weeks in the Arabic Reception of Daniel. In: Andrew Perrin – Loren T. Stuckenbruck (eds.): *Four Kingdom Motifs before and beyond the Book of Daniel*. Leiden: Brill, 251–274.
- INGLEBERT, Hervé 2016. Les images bibliques de Rome dans les textes juifs et chrétiens. Les Kitim, Babylone, Tyr et Ésaü-Édom. *Revue de l’histoire des religions* 2: 223–254.
- INGLEBERT, Hervé 2020. The Future of Rome after 410 CE. In: Jonathan J. Price – Kathell Berthelot (eds.): *The Future of Rome: Roman, Greek, Jewish and Christian Visions*. Cambridge: Cambridge University Press, 245–258.
- HADAS-LEBEL, Mireille 1984. Jacob et Esau ou Israel et Rome dans le Talmud et le Midrash. *Revue de l’histoire des religions* 201(4): 369–392.

- JANY János 2005. A hatalomgyakorlás elmélete a sasanida Perzsiában (Kréné, 4.) In: Fröhlich Ida (szerk.): *Az utókor hatalma*. Budapest: Új Mandátum, 123–158.
- MÁLYUSZ Elemér 1933. Szellemtörténet a helyi monográfiákban. *Protestáns Szemle* 42: 442–448.
- MCGINN, Bernard 1995. *Antikrisztus. Az emberiség kétezer éve a gonosz bűvöletében*. Budapest: AduPrint.
- NÓTÁRI Tamás 2011. *Translatio imperii* – adalékok a birodalmak folytonosságának eszméjéhez az európai politikai hagyományban. In: Téglási András (szerk.): *Történelmi tradíciók és az új Alkotmány. Tanulmánykötet*. Budapest: Az Országgyűlés Alkotmányügyi, Igazságügyi és Ügyrendi Bizottsága, 74–85.
- PETERSON, Erik 1935. *Der Monotheismus als politisches Problem: ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanorum*. Leipzig: Hegner.
- SCHMITT, Carl 1950. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Ius Publicum Europaeum*. Köln: Greven.
- SCHMITT, Carl 2006. *Politikai teológia II. Legenda minden politikai teológia elintézéséről*, ford. Szikszai Balázs. Máriabesnyő–Gödöllő: Attraktor.
- SCOLNIC, Benjamin - DAVIS, Thomas 2015. How Kittim became »Rome«: Dan 11,30 and the importance of Cyprus in the sixth Syrian war. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 127(2): 304–319.
- SHARON, Nadav 2020. Rome and the four-empires scheme in Pre-Rabbinic Jewish literature. In: Katell Berthelot (ed.): *Reconsidering Roman power: Roman, Greek, Jewish and Christian perceptions and reactions* (Collection de l'École française de Rome 564.) Rome: École française de Rome, 37–60.
- SWAIN, Joseph Ward 1940. The theory of the four monarchies opposition history under the Roman Empire. *Classical Philology* 35(1): 1–21.
- SZAÁDJA GÁON 2005. *Hittételek és vélemények könyve*, ford. Hegedűs Gyöngyi. Budapest: Goldziher Intézet–L'Harmattan.
- SZILI Sándor 2005. (szerk.): *A középkori orosz történelem forrásai*. Budapest: Pannonica.
- SZOLOVJOV, Vlagyimir 1993. *Az Antikrisztus története*. Budapest: Századvég.
- TOURS-I GERGELY 2010. *Korunk története. A frankok története*, ford. Adamik Tamás és Mezey Mónika. Budapest-Pozsony: Kalligram.
- VÁCZY Péter 1932. *A szimbolikus államszemlélet kora Magyarországon* (Minerva Könyvtár 40.) Budapest: Egyetemi Nyomda.
- VANDERKAM, James C. - ADLER, William 1996. (eds.): *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity* (Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum, section 3. vol. 4.) Assen-Mineapolis: Van Gorcum, Fortress Press.
- WIDUKIND 2009. *A szász történet három könyve*, ford. Magyar László András. Budapest: Eötvös.