

Teológia

GÁJER LÁSZLÓ – VÖRÖS DÁNIEL

*Paradigmaváltás az igazságos háború tanainak
20. századi katolikus értelmezésében – II.*

JAKAB KRISZTINA FRANCISKA

*Egy tapintatosan leleplező tekintet:
Ferdinand Ulrich és Hans Urs von Balthasar párbeszéde – II.*

PUSKÁS ATTILA

Teológiatörténeti megfontolások a boldogító színelátás dogmájáról

MARTOS LEVENTE BALÁZS

*Szentírásmagyarázat az Egyházban. Gondolatok
a Pápai Biblikus Bizottság 1993-as dokumentuma 30. évfordulóján*

TÖRÖK CSABA

*A Dei Verbumtól a Verbum Dominiig.
A bibliaértelmezés kérdései
a zsinat utáni egyházi megnyilatkozásokban*

BENYIK GYÖRGY

*A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenésztől napjainkig
című kötet bemutatása*

FABINY TIBOR

A teológiai hermeneutika esélyei

KAJTÁR EDVÁRD

„Saját Testének temploma”. Megfontolások a szentmise teréről

KRÁNITZ MIHÁLY

*A hit továbbadása az oktatásban.
Ferenc pápa Christus vivit kezdetű apostoli buzdítása (2019)*

SZUROMI SZABOLCS ANZELM

*A szentmise bemutatásának a liturgikus szövegei
a 12–15. századi latin kánonjogi gyűjtemények kézírataiban*

FENYVES KRISZTIÁN

*Rabbinikus és patrisztikus exegetikai interakció
a Ter 3, 16–21 fényében*



Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
LVIII. évfolyam, 2024. 1–2.

LAPTULAJDONOS
A PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM
HITTUDOMÁNYI KARA

FŐSZERKESZTŐ
LAURINECZ MIHÁLY

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG
KRÁNITZ MIHÁLY
KUMINETZ GÉZA
PERENDY LÁSZLÓ

S.Em.a R.ma GERHARD LUDWIG MÜLLER
(Ludwig-Maximilians Universität, München)

HELMUTH PREE
(Ludwig-Maximilians Universität, München)

LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER
(Universität Wien)

BRUNO ESPOSITO O.P.
(Pontificia Università Santo Tommaso d'Aquino, Roma)

FELELŐS KIADÓ
PUSKÁS ATTILA
DÉKÁN

A FELÜGYELŐBIZOTTSÁG TAGJAI

FODOR GYÖRGY
GÁJER LÁSZLÓ
GÁRDONYI MÁTÉ
KAJTÁR EDVÁRD
KOC SIS IMRE

MARTOS LEVENTE BALÁZS
SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.Praem.
VINCZE KRISZTIÁN

SZERKESZTŐSÉG
1053 BUDAPEST, VERES PÁLNÉ U. 24.
TELEFON: 318-1332
(MUNKANAPOKON 9-13 ÓRÁIG)
HU ISSN 0133-1779

KIADJA
A HITTUDOMÁNYI KAR MEGBÍZÁSÁBÓL
A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA
szentistvantarsulat.hu

FELELŐS KIADÓ
FARKAS OLIVÉR IGAZGATÓ

TIPOGRÁFIA
KOCZKA ETELKA KRISZTINA

ÁRA: 1800 FT
5 EUR / 6 USD

NYOMDAI MUNKÁLATOK
MEGA-GALAXIS KFT., BUDAPEST

TARTALOM

- LAURINECZ MIHÁLY: Bevezető 1–2
- TANULMÁNYOK 3–113
- GÁJER LÁSZLÓ – VÖRÖS DÁNIEL: Paradigmaváltás az igazságos háború tanainak 20. századi katolikus értelmezésében – II. 3–12
- JAKAB KRISZTINA FRANCISKA: Egy tapintatosan leleplező tekintet: Ferdinand Ulrich és Hans von Balthasar párbeszéde – II. 13–24
- PUSKÁS ATTILA: Teológiatörténeti megfontolások a boldogító színelátás dogmájáról 25–45
- MARTOS LEVENTE BALÁZS: Szentírasmagyarázat az Egyházban. Gondolatok a Pápai Biblikus Bizottság 1993-as dokumentuma 30. évfordulóján 46–54
- TÖRÖK CSABA: A *Dei Verbum*tól a *Verbum Dominig*. A bibliaértelmezés kérdései a zsinat utáni egyházi megnyilatkozásokban 55–63
- BENYIK GYÖRGY: *A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenésztől napjainkig* című kötet bemutatása 64–71
- FABINY TIBOR: A teológiai hermeneutika esélyei 72–79
- KAJTÁR EDVÁRD: „Saját Testének temploma” Megfontolások a szentmise teréről 80–86
- KRÁNITZ MIHÁLY: A hit továbbadása az oktatásban. Ferenc pápa *Christus vivit* kezdetű apostoli buzdítása (2019) 87–93
- SZUROMI SZABOLCS ANZELM: A szentmise bemutatásának a liturgikus szövegei a 12-15. századi latin kánonjogi gyűjtemények kézírataiban 94–102
- FENYVES KRISZTIÁN: Rabbiniikus és patrisztikus exegetikai interakció a Ter 3,16–21 fényében 103–113
- MEGEMLÉKEZÉS 114–116
- Kötelességtudat és humor. Gájer László nekrológja DDr. Rokay Zoltán professzorról 114–116
- KÖNYVSZEMLE 117–121
- WINROTH, ANDRES – WEI, JOHN C. (eds.): *Medieval Canon Law (Szuromi Szabolcs Anzelm)* 117–118
- ERDŐ PÉTER: Egyházi közösségeink (*Szuromi Szabolcs Anzelm*) 119–120
- PALUMBO, PAOLO – FODERARO, ANTONIO (a cura di): *Diritto canonico: Persone, comunità, missione. A 40 anni dalla promulgazione del Codice per la Chiesa Latina (Szuromi Szabolcs Anzelm)* 120–121
- HÍREK, AKTUALITÁSOK 122–124

Bevezető

A Teológia folyóirat idei első, összefoglaló két számában három csoportban olvashatjuk a tanulmányokat. Elsőben az előző szám tanulmányai folytatódnak: Gájer László Vörös Dániellel közös írásában nyomon követhetjük a katolikus egyház igazságos háborúról szóló tanításának paradigmaváltásait Szent II. János Pál és Ferenc pápa gondolatai nyomán, mely egyértelmű változást jelent a II. Vatikáni Zsinat óta. A szerzők fölvetik a téma vizsgálatának jövőbeli környezettörténeti, ökumenikus és vallásközi vonatkozásait. Folytathatjuk tapintatos figyelmünkkel Ferdinand Ulrich és Hans Urs Von Balthasar párbeszédét az *analogia entis*-ről. A fénylő szikrák kirepülő pályái lehetnek különbözőek, a lángolásuk mégis egységesítő erő tanúságtétele – foglalhatjuk össze a két szellemi nagyság hasonlóságát és különbözőségét a szerző, Jakab Krisztina szavaival.

Szintén az első teológiai tanulmánycsoportba került Puskás Attila dékán írása a boldogító színelátás dogmájának teológiatörténetéről, melyben a szerző első lépésben vázolja a XII. Benedek pápa által megfogalmazott dogma távolabbi és közvetlen előzményeit, majd elemzi a *Benedictus Deus* rendelkezés tartalmát, végül felvillantja a dogma utóéletének néhány kiemelkedő állomását.

2023. november 15-én tartott szakmai napot a Hittudományi Kar, melyet a *Szentírásmagyarázat az egyházban*, harminc évvel ezelőtt megjelent szentszéki dokumentumának szenteltünk. Ennek a konferenciának négy fő előadása képezi részét a folyóirat középső gyűjteményének. Martos Levente Balázs rektor püspök fölidézi a dokumentum azon figyelemztetését, hogy a szentírásmagyarázatot mindig az egyházban mint közösségben kell megvalósítani, a tényleges bibliaismeret és rendszeres bibliaolvasás nélkül pedig az értelmezés módszerei értelmetlenné válnak. Török Csaba a *Dei Verbum* dogmatikus konstitúció és a *Verbum Domini* szinódus utáni apostoli buzdítás közötti szentírásértelmezési ívet vázolja. Kiemeli, hogy megváltozott a Tanítóhivatal szerepének súlya a biblikus-teológusok javára. A hit hermeneutikája fogalmában fogja össze a végső konklúzió legfőbb gondolatát. Benyik György előadásának nyomtatott sorai az Odo Wischmeyer által szerkesztett hermeneutikai kézikönyvet ismertetik. Elénk tárva, hogy ez az irodalmi műfaj nem újdonság, felsorolja azok konkrét példáit (4.-20. századig bezárólag). A Szerző meggyőzően igazolja az irodalmi hermeneutikák visszahatását a bibliai hermeneutikára. Fabiny Tibor a konferencia negyedik előadója *Túl a literalizmuson. Gondolkodó párbeszéd a teológiai hermeneutikáról* című könyv keletkezéséről és az abban megfogalmazott 'teológiai röpirat' tartalmáról szól. A szerző szinte szükségszerűnek tartja az értelmezések különbözőségét, hiszen ettől „líktet az élet”. A konzervatív és progresszív állás-

pont nem csak az erkölcs terén, hanem a hermeneutika területén is megjelenik az evangélikus egyházban (is). A Szerző 'teológiai röpiratát' nem jelentette meg azonnal, hanem hozzászólásra kiküldte különböző felekezetekhez tartozó teológusoknak (mivel a bibliai-hermeneutikai kérdések ma már nem felekezeti kérdések), akik közel harminc levélben válaszoltak a felvetéseire, melyek helyet kaptak a kötetben. Majd a könyvbemutatóhoz vitanap is társult. A Szerző előadásába beépítette a könyv keletkezése és a vitanap kapcsán kiérlelt reflexióit is. A könyv és az előadás ennek az apropóján keletkezett. Egyetlen mondatba foglalva a hermeneutika küldetését, így fogalmaz a Szerző: „A szövegértelmezés Isten igéjének megértéséért van, Isten igéje a hirdetésért; a hirdetés, mint magvetés a hitnek az emberi szívben történő megfogadásáért; a megfogant hit annak továbbadásáért, a továbbadott hit az egyház közösségének születéséért, az egyházba, mint a Krisztus-testbe való beoltódás pedig a Szentháromság szent közösségébe való visszavetüléinkért.” Valóban lehetne katolikus szerző tollából is származó ez a mondat.

A folyóirat harmadik tanulmánycsoportja különböző témákat tár elénk. Kajtár Edvárd kiindulva az üdvtörténet hegyeiből, a körbefalazott ház, az élő kövekből épülő Egyház, (melynek épülete Krisztus-credo) jut el a templom Egyház-ikon gondolatig. A hely meghatározása: „az Úr akarata”, ott készítették el és fogyasztották el Jézus és tanítványai az utolsó vacsorát. Kránitz Mihály Ferenc pápa *Christus vivit* kezdetű apostoli buzdítását mutatja be az oktatás és a hit továbbadásának szempontjából. A tanulmány kulcsszavai: remény, nyitottság, közös tanúságtétel (pedagógus és diák közös küldetése), közös szolgálat. Szuromi Szabolcs kolléga szintén a szentmise bemutatásának témáját dolgozza fel, mégpedig a 12–15. századbeli latin kánonjogi gyűjtemények kéziratai alapján. A Szerző ismerteti a pre-Gratianus korabeli liturgiára vonatkozó kánonjoggyűjteményeket itáliai és gall kéziratokban, melyekből végül öt következtetést von le.

Tanulmányainkat egy fiatal szerző kutatásával zárjuk. Fenyves Krisztián összehasonlítást tesz a Ter 3,16–21 patrisztikus és rabbinikus interakciójáról, következtetési irányadók lehetnek ószövetségi szövegek hasonló párhuzamos vizsgálatához.

A folyóirat ezen száma tartalmazza a tavasszal elhunyt nyugalmazott kollégánk, Rokay Zoltán nekrológját – nyugodjék békében! – tanszéki utóda, Gájer László visszaemlékezésével, illetve a szokásos kari történéseket idézhetjük fel, de előtte három könyvismertetéssel is találkozunk Szuromi Szabolcs kollégánk tollából.

Szeretnénk még felhívni a figyelmet arra is, hogy folyamatban van a Teológia folyóirat hozzáférhetővé tétele interneten. A folyóirat néhány korábbi száma már most is olvasható a www.ojs.ppke.hu/teologia oldalon. Terveink szerint a korábbi és a jövőbeli számok is elérhetőek lesznek ezen az oldalon.

Paradigmaváltás az igazságos háború tanainak 20. századi katolikus értelmezésében¹

II.

AZ ÁTRENDEZŐDÉS PÁPÁJA: II. JÁNOS PÁL

II. János Pál nem volt diplomata és kifejezett békeenciklikát sem írt, de pontifikátusa alatt a béke kérdését (ezáltal a háborúét is) mindvégig napirenden tartotta.² Az emberi jogokat tekintette sarokköveknek egy igazságos, jól elrendezett és békés társadalom felépítéséhez, amelyhez a keretrendszer az ENSZ égisze alatt vélte biztosíthatónak.³ Az emberi jogokról való felfogásának megalapozását II. János Pál az emberi méltóság egy olyan fogalmában látta, amely egy krisztológiailag inspirált antropológiára épült.⁴ Ezen antropológia a *Gaudium et spes* 27. pontját is felidézve a *Veritatis splendor* enciklika 80. pontjában kerül részletes kifejtésre és abban foglalható össze, hogy „vannak az emberi cselekedetnek olyan tárgyai, melyek »nem irányíthatók« Istenre, mert gyökerükben ellentmondanak a személy javának, aki Isten képére teremtett. Ezek azok a cselekedetek, melyeket az Egyház erkölcsi hagyománya »bensőleg rosszaknak (intrinsicè malum)« tart. Ezek mindig és lényegük szerint, azaz tárgyuk szerint, függetlenül a cselekvő szándékától és körülményeitől, rosszak.”⁵ Konkrét példaként megemlíti minden olyan tettet, amely az élet ellen irányul, valamint az emberi személy integritása ellen van, így a gyilkosság bármilyen formáját is.⁶ Az emberi személy integritásának védelmét alapvetően az államhatalomra bízta, de kiemelte az egyetemes szolidaritás fontosságát is, amely nem hagy teret a közömbösségnek.⁷

¹ A „Fenntarthatóság, állóképesség – az éghajlatváltozás és az ahhoz való alkalmazkodás társadalmi kihívásai” című projekt keretében támogatva. Támogató: Technológiai és Ipari Minisztérium. Azonosító: EKPPF/922/2021-ITM_SZERZ.

² Heinz-Gerhard JUSTENHOVEN: The Peace Ethics of Pope John Paul II. In Heinz-Gerhard JUSTENHOVEN – William A. BARBIERI (eds.): *From Just War to Modern Peace Ethics*. De Gruyter, Berlin–Boston 2012, 313.; A. BECK: How Catholic Teaching about War Has Changed: The Issues in View”, 141.

³ JUSTENHOVEN, H.-G.: *The Peace Ethics of Pope John Paul II*, 313.

⁴ JUSTENHOVEN, H.-G.: i. m. 314.

⁵ II. JÁNOS PÁL: „Veritatis Splendor”. *Acta Apostolicae Sedis* 85. Typis Polyglottis Vaticanis, Róma 1993, art. 80.

⁶ II. JÁNOS PÁL: uo. art. 80.; Lásd még A. BECK: *How Catholic Teaching about War Has Changed...*, 141.; M. A. SHADLE: *The origins of war: a Catholic perspective*. Moral traditions series. Georgetown University Press, Washington, D.C. 2011, 163–165.

⁷ JUSTENHOVEN, H.-G.: *The Peace Ethics of Pope John Paul II*, 320., 322. Ennek jegyében több mint száz pápai útja során kritikával illetett mind baloldali, mind pedig jobboldali politikai berendezkedéseket, akik az emberi jogok csorbításában felelősséggel bírtak, így Guatemala, Haiti, El Salvador, Brazília stb. esetében.

A pápa megnyilatkozásaiban újra és újra ellenezte és elítélte az erőszakhoz való folyomódást, emiatt pedig gyakran bírálták is őt, mondván, nem veszi figyelembe a politikai realitásokat.⁸ Tanítása szerint „az erőszak csak további erőszakot szül [...], a háborúk sérültjeinek sebei sokáig gyógyíthatatlanul maradnak [...míg] a háború pusztít, de soha nem épít. Gyengíti a társadalom erkölcsi alapjait és további szakadásokat és hosszan tartó feszültségeket okoz.”⁹ Az erőszak, a háborúk gyökerének azokat az ideológiákat tartotta, amelyek az igazság szolgálata helyett a valótlanág bármely formáját használja az érvényesülésre.¹⁰

A *Centesimus annus* enciklika 25. pontjában II. János Pál hangsúlyozza, hogy a kártartó tárgyalási szándék, valamint az evangéliumi szellem elegendő lehet – bár áldozatok árán – a morális kötöttségeket levetkőzni igyekvő ellenfelekkel szemben, kellő kártartással ugyan, de szinte a teljes vértelenség megőrzésével.¹¹ Hangsúlyozta mindezt annak ellenére, hogy elismerte, hogy annak ellenére, hogy korábban azt gondolta, hogy „a második világháborúból született és a Jaltai Egyezmény (1945) által rögzített európai rendet csak egy másik háborúval lehet megrendíteni. [Minden várakozása ellenében] mégis elsöpörte azt az emberek erőszakmentes akciója, akik nem engedtek az erőszak hatalmának, és lépésről lépésre sikerült megtalálniuk az igazság melletti tanúságtétel hatékony formáit.”¹² Ez a megközelítés egybecseng azzal, amit Casaroli bíboros-államtitkár fogalmazott meg, nevezetesen, hogy a hidegháború végéhez etikai és jogi alapokra épített nem katonai diplomáciára, a társadalom politikai változások iránti erőszakmentes elkötelezettségére, valamint az emberi jogoknak a Helsinki Záróokmányba (1975) való belefoglalására volt szükség.¹³

Egy 1992-es beszédében II. János Pál ismételten hangsúlyozta, hogy az emberi személy integritását veszélyeztető konfliktusok rendezésére a jog, a párbeszéd, valamint a tárgyalások jelentik a megengedett fegyvereket.¹⁴ Annak érdekében, hogy a különböző vallások közösen is kifejezhessék azon szándékuktól való elhatárolódásukat, hogy politikai eszközökké alacsonyítsák őket, 1986-ban Assisibe béketalálkozóra hívta össze a világ vallási vezetőit.¹⁵ Ezen a béketalálkozáson bár nem együtt – a szinkretizmus elkerülése érdekében –, de egy időben imádkoztak, az ENSZ által deklarált békeévben, a legkülönbözőbb vallások képviselői. Tanújelét adták a béke iránti elköteleződésüknek a saját tradíciójuknak megfelelő imádsággal a többiek jelenlétében, majd pedig közös csendes imá-

Ezen szolidaritás jegyében felszólalt az abortusz Kairóban való egyetemes joggá tétele ellen, valamint védelmezte a tradicionális családmódellet. SHADLE, M. A.: *The origins of war...*, 167–168.

⁸ JUSTENHOVEN, H.-G.: *The Peace Ethics of Pope John Paul II*, 322.

⁹ JUSTENHOVEN, H.-G.: uo. 322. [Saját fordítás.]

¹⁰ II. JÁNOS PÁL: Message of His Holiness Pope John Paul II for the Celebration of the Day of Peace. *Acta Apostolicae Sedis* 71. Typis Polyglottis Vaticanis, Róma 1980, 57–66.; Továbbá: SHADLE, M. A.: *The origins of war...*, 169.

¹¹ II. JÁNOS PÁL: „Centesimus Annus”. *Acta Apostolicae Sedis* 83. Typis Polyglottis Vaticanis, Róma 1991, 793–867.

¹² II. JÁNOS PÁL: *Centesimus Annus*, art. 23.; Lásd még: Frank J. COPPA: *Politics and the papacy in the modern world*. Praeger, Westport, Conn. 2008, 189.

¹³ JUSTENHOVEN, H.-G.: *The Peace Ethics of Pope John Paul II*, 324.

¹⁴ JUSTENHOVEN, H.-G.: uo. 325.

¹⁵ JUSTENHOVEN, H.-G.: uo. 326.; Lásd még: SHADLE, M. A.: *The origins of war...*, 169.; Hasonló tartalmú megnyilatkozásért lásd II. JÁNOS PÁL: Message of His Holiness Pope John Paul II For the Celebration of the World Day of Peace. *Acta Apostolicae Sedis* 91. Typis Polyglottis Vaticanis, Róma 1999, 377–388.

val.¹⁶ Assisi szelleme végül az arról szóló tanúságtétel markáns hirdetője lett, hogy „senki nem ölhet Isten nevében”.¹⁷

Gondolkodásában a béke feltétele elsősorban nem a katonai biztonság volt, hanem a nemzetek közötti bizalom, amelyet az arra irányuló politikai akaratnak lenne lehetősége erősíteni.¹⁸ A béke szavatolására globális közhatalom kiépítését látta szükségesnek, amelyet kényszerrel nem, csak a nemzetek kölcsönös egyetértésével lehet felépíteni.¹⁹ Maga a fogalom a pápa gondolkodásában nem az emberi munka eredményét takarta, hanem ajándékot Istentől. Olyan ajándékot, amelyet a teremtő írt az ember szívébe, mintegy erkölcsi törvény gyanánt.²⁰

Az igazságos háború tanának elemei tekintetében az önvédelemhez való jog vonatkozásában az *Evangelium vitae* enciklika 55. pontja úgy nyilatkozik, hogy az megengedett az önszeretetre vonatkozó krisztusi parancs alapján, akár – az arányosság követelményét szem előtt tartva – oly esetekben is, amikor a támadó halálát eredményezi.²¹ Összhangban a *Katekizmus* 2265. pontjával, a dokumentum hangsúlyozza, hogy olyan esetekben, amikor a megtámadott félnek mások életéért való felelőssége van, az önvédelem nem csupán jog, de kötelesség is.²²

A *Katolikus Egyház Katekizmusának* vonatkozásában – melyet II. János Pál hirdetett ki 1992-ben – fontos megjegyezni, hogy az ötödik parancsolat keretrendszerében a *Béke megőrzése* cím, illetve a *Háború elkerülése* alcím alatt tárgyalja az igazságos háború tanára vonatkozó egyházi állásfoglalást, ugyanúgy, ahogy tették azt a zsinati atyák is a *Gaudium et spes* konstitúcióban. A háborút ősi rabszolgaságnak titulálva, a korábbi századoknál szigorúbb kritériumrendszert vázol, mely kritériumoknak egyidejűleg kell teljesülniük ahhoz, hogy potenciálisan felmerülhessen a tanrendszer alkalmazhatósága a valóságra.²³ Ezek a kritériumok a következők:

- „a támadó fél által egy nemzetnek vagy a nemzetek közösségének okozott kár tartós, súlyos és kétséget kizáró;
- a megfékezésre bevetett minden egyéb eszköz használhatatlan vagy hatástalan;
- a kedvező kimenetelnek komoly esélyei vannak;
- a fegyverek alkalmazása nem okoz súlyosabb kárt és zavart, mint maga a megszüntetendő rossz. A modern pusztító eszközök hatékonysága nagyon súlyosan esik latba e feltétel mérlegelésében.”²⁴

Kiemelendő továbbá, hogy a *Katekizmus* a fenti szempontok mérlegelését a közjóért felelős személyek hatáskörébe utalja. Konkrétan azonban nem írja körül azokat a személyeket, akik a közjóért felelősek, azon túl, hogy a közhatalom birtokosainak írja le őket.²⁵

¹⁶ JASON WELLE: The Evolution of the Assisi Gathering: To Humanism and Beyond? *Journal of Ecumenical Studies* 48/3 (2013. Summer), 379.

¹⁷ JUSTENHOVEN, H.-G.: *The Peace Ethics of Pope John Paul II*, 329.

¹⁸ JUSTENHOVEN, H.-G.: uo. 332–33.

¹⁹ JUSTENHOVEN, H.-G.: uo. 336.

²⁰ SHADLE, M. A.: *The origins of war...*, 170.

²¹ II. JÁNOS PÁL: „Evangelium Vitae”. *Acta Apostolicae Sedis* 87. Typis Polyglottis Vaticanis, Róma 1995, 401–522.

²² *A Katolikus Egyház Katekizmus*, 1992, art. 2265. <https://archiv.katolikus.hu/kek/kek02196.html>.

²³ *A Katolikus Egyház Katekizmus*, art. 2307.

²⁴ *A Katolikus Egyház Katekizmus*, art. 2309.

²⁵ Vö. *A Katolikus Egyház Katekizmus*, art. 2310.

Az újdonság erejével lép fel a 2311. pont, amely felveti annak a lehetőségét is, hogy valaki lelkiismereti okokból megtagadja a fegyverek használatát, azzal a lehetőséggel, hogy más módon szolgálja az emberi közösséget.²⁶ Ez egyrészt világos szembenállást mutat XII. Piusz 1956-os karácsonyi üzenetével, másrészt lehetővé teszi az abszolút pacifizmust az individuuum szintjén, azzal a kitételrel, hogy annak mindenképp tevőleges felelősségvállalással kell párosulnia. Ezáltal a *Katekizmus* 2311. pontja legitimitást ad az olyan mozgalmaknak, amelyek a béke szolgálatára köteleződnek el, akár egyéni, akár pedig közösségi szinten.

A béke biztosítására az igazságos háború tanában megtalálható kompetens hatalom tekintetében explicit módon nyilatkozott II. János Pál. Bár realizálta, hogy az ENSZ BT gyakran az önös érdekeit szolgálja, mégis azt tartotta a kívánatos döntési helynek a háború kérdésében, ezzel elmélyítve a *Gaudium et spes* zsinati konstitúció 79. pontjának tanítását.²⁷ A katonai erőt azonban csak és kizárólag mint utolsó lehetőséget tudta elfogadni, nagyon szigorú keretrendszerben, de a nem közömbösség alapelveinek hangsúlyozásával, mondván, hogy az agresszor lefegyverzése mindenkor közös felelősség.²⁸

EGYETEMES TESTVÉRISÉG ÉS BÉKE: FERENC PÁPASÁGA

Ferenc pápa megközelítésében nem alkalmaz sem elvont etikai érvrendszereket, sem pedig fentről lefelé ható merev alapelveket béke és háború tekintetében.²⁹ Társadalmi kérdések kapcsán elkötelezett amellet, hogy „ne maradjanak pusztán általános, senkit meg nem szólító útmutatások. Le kell vonnunk a gyakorlati következtetéseket, hogy valóban hatékonyak legyenek a mai, bonyolult helyzetekben is.”³⁰ Érvelésének kiindulópontja, hogy a hit átalakítja az emberi személyt, vágyat ébresztve a világ alakítása után.³¹ Ehhez a tevékenységhez az ignáci hagyományban gyökerező megkülönböztetést látja szükségesnek.³² Ezt a megközelítési módot Walter Kasper egy valóságos „paradigmaváltásként” írta le, mivel minden külsődleges és semleges pozíciót félretéve valóságos találkozásokról írt megérintettségéből ered.³³

A pápa számára a meggyőződés a béke melletti alapvető kiállásban a valóság dinamikus és misztikus magyarázatában gyökerezik, ennek jegyében hirdeti meg az idő tér felett állásának alapelvét.³⁴ Ennek fényében kritizálja a hatalom tereinek előnyben részesítését a folyamatok ideje ellenében, hangsúlyozva a horizont szem előtt tartásának szükségességét.³⁵ Ebből következőleg a béke ferenci gondolata nem a *tranquillitas ordinis*, sem

²⁶ *A Katolikus Egyház Katekizmusa*, art. 2311.

²⁷ JUSTENHOVEN, H.-G.: *The Peace Ethics of Pope John Paul II*, 340.; Ehhez lásd még: SHADLE, M. A.: *The origins of war...*, 172–173.

²⁸ JUSTENHOVEN, H.-G.: *The Peace Ethics of Pope John Paul II*, 341.

²⁹ JOHAN VERSTRAETEN: *It Is Better to Build Bridges Than to Build Walls. Pope Francis on Peace and War*. In Jan De VOLDER (ed.): *The Geopolitics of Pope Francis*. Annuaria Nuntia Lovaniensia LXXVII. Peeters, Leuven–Paris–Bristol 2019, 199.

³⁰ FERENC: „*Evangelii Gaudium*”. *Acta Apostolicae Sedis*, 12. köt., 105. Typis Polyglottis Vaticanis, Róma 2013, art. 183.

³¹ FERENC: uo. 183.

³² VERSTRAETEN, J.: *It Is Better to Build Bridges Than to Build Walls. Pope Francis on Peace and War*, 199.

³³ VERSTRAETEN, J.: uo. 200.

³⁴ FERENC: *Evangelii Gaudium*, arts. 221–225.

³⁵ FERENC: *Evangelii Gaudium*, arts. 221–225.

pedig a *status quo* görcsös védelmezését jelenti, sokkal inkább egy dinamikus és bátor elköteleződést a változás iránt.³⁶ A *Laudato si'* enciklikájában ezt azzal a megállapítással egészíti ki, hogy a „béke, az igazságosság és a teremtés megőrzése három egymással teljesen összekapcsolódó téma, és ezeket nem lehet egymástól elkülönítve egyenként tárgyalni, mert különben ismét visszatérnénk a valóság leegyszerűsítő szemléletéhez.”³⁷

A ferenci békeetika nagyban támaszkodik arra az elképzelésre, amely a társadalmat egy poliéder szerkezetében írja le.³⁸ Ebből a szerkezetből következik az a hozzáállás, amely nem akarja megszakítani a párbeszédet azokkal sem, akik „bíráhatók tévedéseik miatt.”³⁹ A 2018-ban Bolognában tartott békekonferenciára írt üzenetében ennek jegyében hívta fel a figyelmet a fókuszváltás szükségességére: „Könnyebb hidakat építeni, mint falakat! Ezt meg kell tanulnunk.”⁴⁰

A 2017-es Béke világnapjára írt üzenete a jézusi erőszakmentesség melletti egyértelmű állásfoglalás, amelyben a krisztusi örömhír belső elfogadása elvezet a kiengesztelődés külsődleges szolgálatára.⁴¹ Ebben elődjére, XVI. Benedek pápára hivatkozik, aki 2007-ben a következőképp nyilatkozott:

„Krisztus javaslata realiztikus, mert számításba veszi, hogy a világban túl sok az erőszak, túl sok az igazságtalanság, és ezen a helyzeten sehogy máshogy nem lehet túljutni, csak azáltal, ha ellensúlyozzuk azt több szeretettel, több jósággal. Ez a »több« pedig Istentől jön.”⁴²

A béke melletti ezen alapvető kiállása magával vonja azt is, hogy Ferenc számára a háború alkalmatlan bármilyen konfliktus megoldására, de akár az igazságtalan agresszió megállítására is.⁴³ Egy 2022 nyarán, az argentin Télam közszolgálati csatornának adott interjújában, a darabokban zajló harmadik világháború koncepcióját fejtegetve felvetette azon elképzelését, hogy

„...itt az ideje újragondolni az »igazságos háború tanát«. Egy háború talán lehet igazságos, hiszen van jog az önvédelemhez. De nekünk újra kell gondolnunk a módot, ahogy ez a tant napjainkban használják. Már mondtam, hogy a nukleáris fegyverek birtoklása és használata erkölcstelen. Háborúval konfliktusokat megoldani, a párbeszéd, a konstruktivitás megtagadását jelenti. A párbeszéd nagyon fontos.”⁴⁴

³⁶ VERSTRAEËN, J.: *It Is Better to Build Bridges Than to Build Walls. Pope Francis on Peace and War*, 200–201.

³⁷ FERENC: *Laudato si'*, art. 92. Szent István Társulat, Budapest 2015. https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html.

³⁸ FERENC: *Evangelii Gaudium*, art. 236.

³⁹ FERENC: *Evangelii Gaudium*, art. 236.

⁴⁰ FERENC: Message of the Holy Father Francis for the Opening of the Annual Meeting for Peace, “Bridges For Peace”. *Acta Apostolicae Sedis*, 11. köt., 110. Typis Polyglottis Vaticanis, Róma 2018, 1569–1571.

⁴¹ FERENC: Message of His Holiness Pope Francis for the Celebration of the Fiftieth World Day of Peace. *Acta Apostolicae Sedis*, 1. köt., 109. Typis Polyglottis Vaticanis, Róma 2017, 58–65.

⁴² XVI. BENEDEK: „Angelus” (Róma, 2007. február 18.). https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/angelus/2007/documents/hf_ben-xvi_ang_20070218.html.

⁴³ VERSTRAEËN, J.: *It Is Better to Build Bridges Than to Build Walls. Pope Francis on Peace and War*, 206.

⁴⁴ FERENC: *Interjú Ferenc pápával*. Télam, 2022. <https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2022-07/pope-francis-interview-telam-argentina-crisis-risk-hand.html> [saját fordítás].

A háború és béke kérdésében Ferenc pápa kifejtette gondolatiságát egy 2022. szeptember 15-én tartott sajtókonferencián is, amelyet kazahsztáni apostoli látogatását követően, a Rómába tartó repülőgépen adott. Egy német újságíró azon kérdésére, hogy lehetséges-e morálisan igazolhatóan fegyvereket adni Ukrajnának, a pápa úgy válaszolt, hogy természetesen vannak olyan esetek, amikor az önvédelem politikai döntése morálisan igazolást nyerhet, hiszen az ország iránt érzett szeretet a fő motivációja.⁴⁵ Ezt követően megismételte azon korábbi megállapítását, miszerint a világ számos pontján – Ukrajna, Örményország, Szíria, Eritrea, Mianmar – az utóbbi időkben egy darabokban zajló világháború van, annak ellenére, hogy az utóbbi 70 évben az ENSZ másról sem beszélt, csak a békéről.⁴⁶ Mindennek ellenére a pápa leszögezi, hogy a bajok egyik legnagyobb okozója továbbra is a fegyveripar, amely a „bérgyilkosok üzlete”.⁴⁷ A ferenci békeetika az Egyház számára egy egészen más út kijelölésén dolgozik: a békében való tudatosságra hívja hallgatóit.⁴⁸ Mindezt teszi egy partikuláris anekdota felidézését követően, amelynek szereplői nem kormányzati vagy közhatalommal bíró cselekvők, hanem önálló személyek, akik a mindennapok valóságában találkoznak a háború eszközeivel, a háború valóságával nem mondanak rá, hogy még véletlenül se járuljanak hozzá a fegyverrel kereskedők busás jövedelméhez.⁴⁹ A történet nem csupán azért figyelemreméltó, mert jelentős teret enged a Richard Gula-féle, ún. modern világnézetnek, hanem azért is, mert implicit módon felveti a polgári engedetlenség, de legalábbis az állammal való kooperáció megtagadásának a lehetőségét – hiszen a fegyverkezésből nem csupán piaci szereplők és magánszemélyek, de államok is jelentős bevételekre tesznek szert.

A nukleáris elrettentést abból a pozícióból utasítja el, hogy nem lehet alapja sem a békés egymás mellett élésnek, sem pedig az emberi testvériség megvalósulásának.⁵⁰ A béke szavatolása érdekében inkább a kölcsönös szolidaritás etikájára hív, melynek jegyében lehetőség van az igazságosságra, társadalmi-gazdasági fejlődésre, szabadságra, az egyetemes emberi jogok tiszteletére, valamint az emberek közötti bizalom előmozdítására.⁵¹ Minden árnyalása ellenére, Ferenc lelkipásztori személyisége lehetővé tette számára, hogy háborúk tekintetében a következő, erős érzelmeket sem nélkülöző – egyben markáns programot jelentő, elköteleződést kívánó – kijelentést tegye, nem sokkal Ukrajna Oroszország általi lerohanását követően: „Nincs olyan dolog, hogy igazságos háború: olyanok nem léteznek!”⁵²

⁴⁵ FERENC: *Apostolic Journey of his Holiness Pope Francis to Kazakhstan. Press Conference on the Return Flight to Rome*. 2022. szeptember 15. <https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2022/september/documents/20220915-kazakhstan-voloritorno.html>.

⁴⁶ FERENC.

⁴⁷ FERENC.

⁴⁸ FERENC.

⁴⁹ FERENC.

⁵⁰ FERENC: *Message of His Holiness Pope Francis on the Occasion of the Vienna Conference on the Humanitarian Impact of Nuclear Weapons. Acta Apostolicae Sedis*, 1. köt., 107. Typis Polyglottis Vaticanis, Róma 2014, 63–65.

⁵¹ FERENC.

⁵² FERENC: *Address of His Holiness Pope Francis to Participants in the International Congress Promoted by the Pontifical Foundation Gravissimum Educationis*, 2022. március 18. <https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2022/march/documents/20220318-fondazione-gravissimum-educationis.html>.

BEFEJEZÉS

Egyfelől azt vizsgáltuk kutatásunkban, hogy a 20. század során az igazságos háború tanainak pápai (illetve zsinati) interpretációiban beszélhetünk-e valamilyen értelemben vett paradigmaváltásról. Metodológiánkban ehhez Charles Taylor és Mark Douglas társadalmi képzeletekre, illetve tengelypontokra vonatkozó elméleteit hívtuk segítségül, amelyeket Richard Gula morálteológiáról tett megállapításaival együttesen vetettünk fel. Következtetésünk szerint a 20. század során a II. Vatikáni Zsinat időszaka egy jól beazonosítható paradigmaváltást jelent az igazságos háború esetében. Azt azonban fontosnak tartjuk leszögezni, hogy a váltás nem pillanatszerű, sokkal inkább egy (jól/kevésbé jól?) megalapozott folyamat betetőződését jelenti, amely legkésőbb XV. Benedek pártatlansági politikájával kezdődött, a legmarkánsabb lendületet pedig a *Pacem in terris* enciklikával kapta.

Másfelől felvetettük annak a kérdését is, hogy vajon volt-e bármilyen változás a pápák megnyilatkozásaiban. Úgy véljük, hogy a belső diszpozíció vonatkozásában ez semmiképp sem történt meg, hiszen célként mindig a béke elősegítése és annak munkálása volt a pápák látóterében. A külsődleges cselekvés, illetve a megnyilatkozások tekintetében azonban, álláspontunk szerint, lehet (és kell is) beszélni változásról, hiszen a II. Vatikáni Zsinat óta eltelt időben az igazságos háborúról való lehetséges beszéd visszaszorulásának, illetve az igazságos béke kézműves műhelyei prosperálásának lehetünk tanúi.⁵³ Tehát végeredményben kijelenthetjük, hogy az igazságos háború katolikus értelmezéseiről alkotott egyháztársadalmi képzeletek változáson estek át egy olyan folyamat során, amelynek legintenzívebb időszaka a II. Vatikáni Zsinat idejére tehető. Ekképpen pedig tengelypontként azonosítható.

További témaként kínálkozik az alulról felfelé haladó történeti kutatás módszertanának keretein belül annak vizsgálata, hogy az egyes katolikus közösségek (*Sant'Egidio*, *Catholic Worker*), illetve személyek (Charles de Foucauld, Franz Jägerstätter), milyen módon járultak, illetve járulnak hozzá az igazságos háború katolikus interpretációinak vizsgálatához. Ezen túlmenően pedig hasznos lenne olyan speciális keretrendszerekben is vizsgálni a kérdést, mint amit a környezettörténet (*environmental history*) nyújt, valamint kitérni az ökumenikus, illetve vallásközi szempontokra is.

Bibliográfia

- BENEDEK, XV.: „Ad Beatissimi Apostolorum”. *Acta Apostolicae Sedis*, 565–582. 6. Typis Polyglottis Vaticanis, Róma 1914.
- „Address on the occasion of the first meeting with the College of Cardinals at the vigil of the Solemnity of Christmas”. *Acta Apostolicae Sedis*, 694–697. 6. Typis Polyglottis Vaticanis, Róma 1914.
 - „Pacem, Dei Munus Pulcherrimum”. *Acta Apostolicae Sedis*, 209–218. 12. Typis Polyglottis Vaticanis, Róma 1920.
 - „Quad Iam Diu”. *Acta Apostolicae Sedis*, 473–474. 10. Typis Polyglottis Vaticanis, Róma 1918.
 - „Ubi primum”. *Acta Apostolicae Sedis*, 501–502. 6. Typis Polyglottis Vaticanis, Róma 1914.

⁵³ GÁJER László: A legutóbbi pápák tanítása a békéről. *Vigilia* 87/10 (2022) 817.

- BENEDEK, XVI.: *Angelus*. Róma, 2007. február 18. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/angelus/2007/documents/hf_ben-xvi_ang_20070218.html.
- FERENC: *Address of His Holiness Pope Francis to Participants in the International Congress Promoted by the Pontifical Foundation Gravissimum Educationis*, 2022. március 18. <https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2022/march/documents/20220318-fondazione-gravissimum-educationis.html>.
- *Apostolic Journey of his Holiness Pope Francis to Kazakhstan. Press Conference on the Return Flight to Rome*, 2022. szeptember 15. <https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2022/september/documents/20220915-kazakhstan-voloritorno.html>.
 - „Evangelii Gaudium”. *Acta Apostolicae Sedis*, 12., 1019–1137. 105. Typis Polyglottis Vaticanis, Róma 2013.
 - *Interjú Ferenc pápával*. Télam, 2022. <https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2022-07/pope-francis-interview-telam-argentina-crisis-risk-hand.html>.
 - *Laudato si'*. Ferenc pápa *Laudato si'* (Áldott légy) kezdetű enciklikája közös otthonunk gondozásáról. Pápai Megnyilatkozások 51. Sorozatszerk. DIÓS István. Ford. TŐZSÉR Endre SP. Szent István Társulat, Budapest 2015. https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html.
 - Message of His Holiness Pope Francis for the Celebration of the Fiftieth World Day of Peace. *Acta Apostolicae Sedis*, 1., 58–65. 109. Typis Polyglottis Vaticanis, Róma 2017.
 - Message of His Holiness Pope Francis on the Occasion of the Vienna Conference on the Humanitarian Impact of Nuclear Weapons. *Acta Apostolicae Sedis*, 1., 63–65. 107. Typis Polyglottis Vaticanis, Róma 2014.
 - Message of the Holy Father Francis for the Opening of the Annual Meeting for Peace, “Bridges For Peace”. *Acta Apostolicae Sedis*, 11:1569–1571. 110. Typis Polyglottis Vaticanis, Róma 2018.
- JÁNOS, XXIII.: „Ad Petri Cathedram”. *Acta Apostolicae Sedis*, 497–531. 51. Typis Polyglottis Vaticanis, Róma 1959.
- „Mater et Magistra”. *Acta Apostolicae Sedis*, 401–464. 53. Typis Polyglottis Vaticanis, Róma 1961.
 - „Pacem in Terris”. *Acta Apostolicae Sedis*, 257–304. 55. Typis Polyglottis Vaticanis, Róma 1963.
- JÁNOS PÁL, II.: „Centesimus Annus”. *Acta Apostolicae Sedis*, 793–867. 83. Typis Polyglottis Vaticanis, Róma 1991.
- „Evangelium Vitae”. *Acta Apostolicae Sedis*, 401–522. 87. Typis Polyglottis Vaticanis, Róma 1995.
 - Message of His Holiness Pope John Paul II for the Celebration of the Day of Peace. *Acta Apostolicae Sedis*, 57–66. 71. Typis Polyglottis Vaticanis, Róma 1980.
 - Message of His Holiness Pope John Paul II For the Celebration of the World Day of Peace. *Acta Apostolicae Sedis*, 377–388. 91. Typis Polyglottis Vaticanis, Róma 1999.
 - „Veritatis Splendor”. *Acta Apostolicae Sedis*, 1133–1228. 85. Typis Polyglottis Vaticanis, Róma 1993.
- PÁL, VI.: *Address of the Holy Father Paul VI to the United Nations Organization*. https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651004_united-nations.html. (Elérés: 2023 augusztus 24.)
- PIUSZ, XII.: *His Holiness Pope Pius XII's Address to the Sixth International Congress of Penal Law*, 1953. október 3. <https://aguernz.medium.com/addresses-of-pius-xii-on-purposes-of-punishment-and-the-death-penalty-47ced4c9130e#0bf4>.

- II. Vatikáni Zsinat: „Gaudium et Spes”, 1965. december 7. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html.
- A Katolikus Egyház Katekizmusa, 1992. <https://archiv.katolikus.hu/kek/kek02196.html>.
- ABBOTT, Walter: *The Documents of Vatican II. With Notes and Comments by Catholic, Protestant, and Orthodox Authorities*. Guild Press – America Press – Association Press, New York 1966.
- BAINTON, Roland Herbert: *Christian Attitudes toward War and Peace: A Historical Survey and Critical Re-Evaluation*. 17. print. NAbingdon Press, Nashville, Tenn. 1990.
- BECK, A.: How Catholic Teaching about War Has Changed: The Issues in View. *New Blackfriars*, XCVI., sz. 1062. (2015. 0).
- BOEVE, Lieven: Systematic Theology, Truth and History. Recontextualisation. In M. LAMBERIGTS – Terrence MERRIGAN – Lieven BOEVE (eds.): *Orthodoxy, Process and Product*. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 227. Peeters, Leuven, Walpole, MA. 2009, 27–44.
- *Lyotard and Theology: Beyond the Christian Master Narrative of Love*. Philosophy and Theology. Bloomsbury T & T Clark, London 2014.
- CADOUX, Cecil John: *The early Christian attitude to war: a contribution to the history of Christian ethics*. Seabury Press, New York 1982.
- CARNIERO, P. E.: Just War Tradition and the Popes: From Pius X to Francis. *Revista Brasileira de Estudos de Defesa*, sz. 3/1 (2016), 205–220.
- COPPA, Frank J.: *Politics and the papacy in the modern world*. Praeger, Westport, Conn. 2008.
- COREY, David D. – J. DARYL, Charles: *The just war tradition: an introduction*. ISI Books, Wilmington, Del. 2012.
- CURRAN, Charles E.: *The Teaching and Methodology of Pacem in Terris*, 2004. <https://www1.villanova.edu/content/dam/villanova/mission/catholic-social-thought/2019-CST-Materials/BW-Teaching%20and%20Method%20PT.pdf>.
- DOUGLAS, Mark: *Christian Pacifism for an Environmental Age*. Cambridge University Press, Cambridge 2019.
- ERDŐ Péter: *Az ókori egyházfegyelem emlékei: I–IV. század*. 2., javított és bővített kiadás. Ókori Keresztény Írók 2. Sorozatszerk. BOROS István, PERENDY László, TAKÁCS László. Szent István Társulat, Budapest 2018.
- Hadviselés és háború a Katolikus Egyház tanításában. *Magyar Sion. Új folyam*, XI/53 (2017), 269–281.
- GÁJER László: A háború etikai értékelésére tett javaslatok. *Teológia*, LIV. (2020), 22–34.
- A legutóbbi pápák tanítása a békéről. *Vigilia* 87/10. (2022), 810–817.
- GULA, Richard M.: *Reason informed by faith: foundations of Catholic morality*. Paulist Press, New York 1989.
- HAYS, Richard B.: *The Moral Vision of the New Testament: Community, Cross, New Creation; a Contemporary Introduction to New Testament Ethics*. Reprint. Continuum T&T Clark, London 2007.
- HIMES, Kenneth R. et al. (eds.): *Modern Catholic social teaching: commentaries and interpretations*. Georgetown University Press, Washington, D.C. 2005.
- HORN, Gerd-Ranier: *The Spirit of Vatican II. Western European Progressive Catholicism in the Long Sixties*. Oxford University Press, Oxford 2015.
- JOHNSON, James Turner: *The Quest for Peace: Three Moral Traditions in Western Cultural History*. Princeton University Press, Princeton, NJ. 2017.

- JUSTENHOVEN, Heinz-Gerhard: Francisco de Vitoria: Just War as Defense of International Law. In *From Just War to Modern Peace Ethics*, 121–136. De Gruyter, Berlin–Boston 2012.
- The Peace Ethics of Pope John Paul II. In Heinz-Gerhard JUSTENHOVEN – William A. BARBIERI (eds.): *From Just War to Modern Peace Ethics*. De Gruyter, Berlin–Boston 2012.
 - The Quest for a “Global Public Authority” in Contemporary Catholic Peace Ethics. In *Peace Through Law. Reflections on Pacem in Terris from Philosophy, Law, Theology, and Political Science*. Nomos, Baden-Baden – Aschendorff Verlag, Bloomsbury 2016.
- LANHPER, Elizabeth: Humanitarianism: Neutrality, Impartiality, and Humanity. In Larry MAY (ed.): *The Cambridge Handbook of the Just War*. Cambridge University Press, Cambridge 2018.
- LE GOFF, Jacques: *Az értelmiség a középkorban*. Ford. Klaniczay Gábor. Magvető, Budapest 1979.
- LONERGAN, Bernard: The Transition from a Classicist World-View to a Historical Mindedness. In *A Second Collection Papers*, 314. University of Toronto Press, Toronto 1996. <https://doi-org.kuleuven.e-bronnen.be/10.3138/9781442623231>.
- MUSTO, Ronald G.: *The Catholic peace tradition*. Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 1986.
- O'MALLEY, John W.: *Mi történt a II. vatikáni zsinaton?* Jezsuita Kiadó, Budapest 2015.
- POLLARD, John Francis: *The Unknown Pope: Benedict XV (1914–1922) and the Pursuit of Peace*. Reprinted. Chapman, London 2000.
- REICHBERG, Gregory M. – Henrik SYSE – Endre BEGBY (eds.): *The ethics of war: classic and contemporary readings*. Malden, MA.; Blackwell Pub, Oxford 2006.
- RUSSELL, Frederick H.: *The just war in the Middle Ages*. Cambridge studies in medieval life and thought, 3d ser., v. 8. Cambridge University Press, Cambridge – New York 1975.
- RYAN, Edward A.: The Rejection of Military Service by the Early Christians. *Theological Studies* 13. 1 (1952. február): 1–32. <https://doi.org/10.1177/004056395201300101>.
- SAIYA, Nilay: *The Global Politics of Jesus: A Christian Case for Church-State Separation*. 1. kiad. Oxford University Press, 2022. <https://doi.org/10.1093/oso/9780197638835.001.0001>.
- SHADLE, Matthew Allen: *The origins of war: a Catholic perspective*. Moral traditions series. Georgetown University Press, Washington, D.C. 2011.
- SWIFT, Louis J.: *The early Fathers on war and military service*. Message of the fathers of the church, v. 19. M. Glazier, Wilmington, Del. 1983.
- TAYLOR, Charles: *Modern Social Imaginaries*. Duke University Press, Durham 2004.
- TUCKER, Robert W.: *Just War and Vatican Council II: A Critique*. Council on religion and international affairs, New York 1966.
- VERSTRAETEN, Johan: It Is Better to Build Bridges Than to Build Walls. Pope Francis on Peace and War. In Jan DE VOLDER (ed.): *The Geopolitics of Pope Francis*. Annuua Nuntia Lovaniensia, LXXVII. Peeters, Leuven–Paris–Bristol 2019.
- Pacem in Terris as Turning Point: How the Catholic Church Has Attempted to Overcome War by Its Ethics and Practice of Peace. In *Peace Through Law. Reflections on Pacem in Terris from Philosophy, Law, Theology, and Political Science*. Nomos, Baden-Baden – Aschendorff Verlag, Bloomsbury 2016.
- WELLE, Jason: The Evolution of the Assisi Gathering: To Humanism and Beyond? *Journal of Ecumenical Studies* 48/3 (2013. Summer), 377–390.
- WOUTERS, J. – G. ROTOLA: Pope Francis's Interactions with the United Nations and Other International Organizations. In Jan DE VOLDER (ed.): *The Geopolitics of Pope Francis*. Annuua Nuntia Lovaniensia, LXXVII. Peeters, Leuven–Paris–Bristol 2019.

Egy tapintatosan leleplező tekintet: Ferdinand Ulrich és Hans Urs von Balthasar párbeszéde

II. Korai konvergenciáktól az *analogia entis* pozitív arcáig

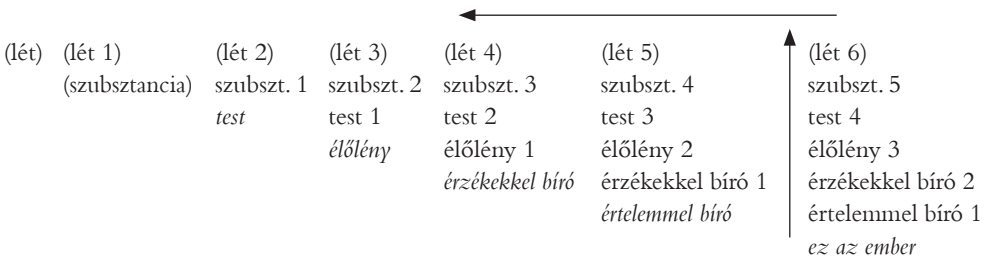
Tanulmányunk első részében láthattuk, hogy miként gondolkodik a svájci teológus és a regensburgi filozófus a természetfeletti kinyilatkoztatás által adott teológiai előfeltételek vagy a *priorik* jelentőségéről a filozófiai reflexió területén. Majd abba is bepillantást nyerhettünk, hogy miként vélekednek a filozófiai és teológiai gondolkodás összjátékának lehetőségéről. A következőkben elsősorban tartalmi szempontokra irányítjuk a figyelmünket. Először filozófiai látószögből vizsgálódunk. Azt mutatjuk be, hogy miként közelítették meg a keresztény metafizika tárgyát és a metafizikai megismerés folyamatát, majd áttérünk Aquinói Tamás alaptételére, a lét (*esse*) és lényeg (*essentia*) valós különbségére. Arra keressük a választ, hogy Ulrich létértelmezése milyen irányba mozdította el Balthasar korai interpretációját? Végül átlépünk a balthasari teológia területére, hogy az Ige megtestesülésének kérdése példával szolgáljon arra, miként képes a keresztény, ám eredendően filozófiai reflexió megvilágítani a kinyilatkoztatás misztériumait.

1. A KERESZTÉNY METAFIZIKA VOLTAKÉPPENI TÁRGYA

Balthasar legkorábbi álláspontja metafizikai voltaképpeni tárgyról a *Geeinte Zwienatur. Eine philosophische Besinnung* [Az egygyé vált két természet. Egy filozófiai reflexió] című munkájában olvasható. Doktori dolgozatának bővített kiadását követően írta (1939–1941)¹ mint filozófiai párlatot vagy bevezetést a műhöz. Ulrich legkorábbi felfogása a spekulációról mint *kreisendes Denken*-ről, amely *excessus* és *exinanitio* összjátéka (1954–1958), a már említett *Homo abyssus*-ban kristályosodott ki. A két keresztény gondolkodó meglátásai erőteljesen konvergálnak. Vessünk először egy pillantást a svájci teológus álláspontjára.

¹ Balthasar 160 oldalas, befejezetlen maradt kéziratára Jörg Disse bukkant rá 1991-ben. Eredeti alcíme, *Erfahrung des Seins* [A lét megtapasztalása] áthúzva. Habilitációs munkája folyamán, amit a balthasari filozófia értékelésének szentelt, fókuszpontjában az individualitás és az egyszerűség kérdéseivel, részletesen elemzi azokat a korai belátásokat is, amelyeket a *Geeinte Zwienatur* tükröz, együtt az 1933 elején írt záródolgozattal, amely a pullachi filozófia-stúdiumok végén született *Sein als Werden. Eine Untersuchung zur scholastischen Fundamentalontologie* [A lét mint levés. Tanulmány a skolasztikus ontológiáról] címmel. Lásd Jörg DISSE: *Metaphysik der Singularität. Eine Hinführung am Leitfaden der Philosophie Hans Urs von Balthasars*. Passagen Verlag, Wien 1996. Balthasar korai munkája a továbbiakban: GZ (fordítások a tanulmány szerzőjétől).

Az ifjú Balthasar arra mutat rá a *Geeinte Zwienatur* [Az egygyé vált két természet] első fejezetében, hogy a levelektől a gyökerek felé, vagyis a szubsztanciától az individuumig fordított dinamikával kibomló porphürioszi fa sémájában a még meg nem ismert a már ismertként tételezett legközelebbi absztrakt nemfogalom összefüggésébe kerül, ám e séma végeredményben az elvonatkoztatás síkján meg is reked. E szemlélettel való kritikus számvetés során hosszan érvel amellett, hogy az egyedi, részleges és konkrét létező, amennyiben ugyanannak az abszolútként és általánosként tételezett létnek a ki-sarjadása, pontosan egyedi, részleges és konkrét minőségében kell hogy a metafizika tárgyát képezze.² Az individualitás a porphürioszi látószögben nem több, mint „egy olyan konkretizáló minőség, ami utolsó lépésben adódik hozzá egy »már kész« absztrakt természethez”.³ Saját modelljében viszont minden egyes konkrét létezőt kezdettől és gyökeresen áthat az egyediség minősége:



A modellhez fűzött magyarázatából nemcsak a metafizika tulajdonképpeni tárgyának balthasari értelmezésére, hanem megismerésének mikéntjére is fény derül.

„A »lét 5« és »lét 6« egybeesnek, a »lét 4« az állat konkrét létét jelöli, a »lét 3« a növény létét (és magának a növénynek a létét is a »lét 6«-hoz hasonlóan egyediként kell elgondolni), a »lét 2« a szervetlen anyagi világ létét. A »lét 1« és általában a lét csak ezekben az analóg formákban és formákon keresztül érhető el számunkra. Ahogyan csak akkor látom a »lét 6«-ot, ha alulról kezdve áttekintem a séma utolsó oszlopát, mert a »lét 6« pontosan *ezt a teljes* oszlopot jelöli mint egyszerűvé tett [*als Einzigte*] és elválaszthatatlan egységet, úgy a létet általában metafizikailag (és nem ismeretelméletileg) szintén csak a »lét 6«-tól a »lét 5«-felé haladva és a többi áttekintése által látom. Minden egyes létminőségnek s végül általában a (világi) lét minőségének elérhetősége csak minden egyes létmód lényegi meghatározottságainak mindenkori, a világban empirikusan fellelhető fokozatain keresztül adódik.”⁴

A lét metafizikai megismerése tehát mindig csak a *létező* létében lehetséges – vonja le a következtetést a svájci teológus. A fogalom párolt lét osztályozások elvont játékvá redukálja a metafizikai megismerést. A „homo est animal rationale” definíció az ember lényegét közvetett módon, egy korábban rögzített nemfogalom vonatkozásában hatá-

² GZ 18.

³ GZ 20.

⁴ Uo.

rozza meg. Az absztrakció eredményeként nyert végső horizont, az *ens*, amiről Aquinói Tamás állítja, hogy elsőként kerül *quasi notissimum* vagyis mint legismertebb vagy leginkább magától értetődőbb⁵ az emberi értelem látómezejébe, végeredményben semleges viszonyul a részleges létszintekhez, és elhatárolódik azoktól. A teremtett értelem fénye ekképp sem a létező létén, sem az általában vett létén nem képes áthatolni.⁶

Az ifjú Balthasar a reflexió ilyen irányú félresiklását azzal magyarázza, hogy a skolasztikus ontológiában a matéria számított az egység elvének. A létnek mint a metafizika sajátos tárgyának illetve a létezőnek mint a szaktudományok sajátos tárgyának a megkülönböztetése egybeesett az elvont és konkrét, a szellem és anyag ellentéteinek állításával. Meglátása szerint ennek következményeként vont ki magát a metafizika a konkrétan megnyilvánuló lét formáinak tanulmányozása alól. A klasszikus metafizika absztraktra és általánosra fektetett kizárólagos hangsúlya, mely még áthatotta és meg is határozta a skolasztikus filozófia szemléletmódját, a keresztény kinyilatkoztatásnak és léttapasztalatnak, Isten személyes és konkrét voltának, azaz egy teológiai *a priori*nak köszönhetően lassacskán elmozdult az egyedi, különös és részleges ellenpólusa felé.

A svájci teológus érvelése folyamán többször hivatkozik az Angyali Doktorra, kiemelve például, hogy az egyháztanító valaminek a pusztán általános ismeretét jobbra tökéletlennek tartotta. Nála időzve mutat rá arra is, hogy amennyiben az emberi megismerés részese Isten teremtő aktusában, annyiban nem a merő általánosság felé kell törekednie, hanem meg kell maradnia a szemlélet és a fogalom feszültségében. Így képes a konkrét létező egységének és egyszerűségének megismerésére – Istenhez hasonló módon.⁷

A metafizika tárgya tehát az ifjú Balthasar szerint nemcsak az elvont szubsztanciális forma és annak akcidentális határozmányai. Amennyiben a létet jeleníti meg, a teljes konkrét létező, pontosabban minden egyes konkrét létező a metafizika hatókörébe tartozik. Paradox módon egyszerűségük és megismételhetetlen voltak is a létükkel áll összefüggésben, s e tekintetben fogalmilag szintúgy kimeríthetetlenek. „A metafizikában az egyedi elvileg ugyanazt a helyet foglalja el, mint az általános” – szögezi le.⁸ Nem az általános és az egyedi, egyetemes és részleges közötti alárendelést szeretné átfordítani. Egyfajta mellérendelést tart megfelelőbbnek, s a két elv azonos értéke mellett érvel. A metafizika ebből a szemszögből valóban ellentétben áll a természettudományokkal, amennyiben azok célja az általános törvényszerűségek feltérképezése. Az előbbi alapállását a svájci germanista inkább a művészetével rokonítja, mindkettő alaptapasztalatát abban a teljes mértékű megnyílásban fedezi fel, amellyel a szubjektum az objektumhoz és annak létehez viszonyul. A klasszikus léttapasztalatok analízise során a mű második fejezetében e mellérendelő viszony az egyszerűség szempontjából új hangsúllyal gazdagodik: az egyedi és a részleges lesz az a pólus, ami a lét *teljességének* sajátos minőségét biztosítja és hordozza. Az individualitás és a partikularitás „primátusa” tehát viszonylag korán megfogalmazást nyer.⁹

⁵ *Comm. in Met.* 1, l. 2; *De Ver.* q. 1, 1; *STh* I, q. 5, a. 2. Vö. *Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage* [Schriften I], Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg²1998 (a továbbiakban: HA), 9.

⁶ GZ 21.

⁷ GZ 17; 22; 24.

⁸ GZ 24.

⁹ GZ 25. Lásd J. DISSE: i. m. 133–164. Az érett Balthasar az egynek mint transzcendentálnak a poláris szerkezete kapcsán fogalmazza újra korai meglátását. A lét szubisztencia nélküiségének Szent Tamás-i gondolata (*De Pot.* q. 1, a. 1), amelynek jelentőségére Ulrich mutatott rá, már érvelésének szerves

Mint látjuk, Balthasar nemcsak azonos rangra emeli az egyedit és egyszerűen az általánossal, hanem a metafizika fókuszpontjába állítja, és a későbbiekben is a filozófia leg-életesebb kérdésének tartja.¹⁰ A metafizika voltaképpen az egyszerű szemlélése, a létre kifeszülő értelem visszatérése a konkrét létezőhöz: a véges létező ontológiai szerkezetének, alkotóelveinek fürkészése, amelyek mindig új, kimeríthetetlen összefüggésekben jelennek meg. A tamási reáldistinkció tételét ezzel a hozzáállással igyekszik fenomenológiailag felnyitni és újraértelmezni mint minden metafizikai polaritás mögötti paradigmatis differenciát. Reflexiójának oroszlánrészét a filozófiatörténet meghatározó irányzataiban és alakjainál kitapintható léttapasztalatok felmérése teszi ki, egyfelől lét(aktus) és lényeg, másfelől transzcendencia (GZ 27–47; 56–77) és immanencia (GZ 47–57; 78–89) pólusainak kölcsönös vonatkozás-rendszerében.¹¹

Balthasarhoz hasonlóan Ulrich *Homo abyssus*-ának gondolati kezdettől fogva és mindvégig a konkrétan fellelhető létező közegében gravitál a lét legtávolabbi és fogalmilag kimeríthetetlen horizontja felé. Aquinói Tamás kifejezéseivel élve annak az *ens*-nek a jelenlétében, ami csak a konkrétan fennálló szubsztancia lehet mint *esse habens*, vagyis a létaktust sajátjaként megvalósító létező.¹² A létező létre való kérdezés paradox módon szüntelen a létezők útján találja magát, vagyis egyfelől szellemi mozgásával kinyúlik a létre (*excessus*), másfelől amennyiben követi spekulatív annak transzcendentális mozgását, annyiban vissza is tér a létezők körébe (*exinanitio*). Ulrich e paradox dinamikát a körmozgás analógiájával világítja meg: nem két, egymás utáni spekulatív fázisról van szó, hanem egymásban zajló, egyszerre létesülő spekulatív aktusok köröző mozgásáról. Az értelem a lét fogalmilag rögzíthetetlen és kimeríthetetlen „közepe” körül kering, pályája újból és újból a létezők körén keresztül vezet át, körmozgásának „sugara” tehát az ontológiai differenciát jeleníti, ám mozgása soha sem zárul egyetlen monoton, azaz önmagába vissza-visszatérő körré.¹³

A létről való gondolkodás metafizikai aktusának kezdetét Ulrich a *Krisis des Seins* kifejezéssel világítja meg. Sejthető ebből, hogy nemcsak az ítéletalkotás elvonatkoztató és megkülönböztető, elsősorban logikai aktusát érti alatta, hanem az akarat önmeghatározó és beirányozó képességét, a döntés aktusát is, nem beszélve a teológiai konnotációkról. Az ifjú Ulrich kitágítja a tamási alaptételt, az *esse* és *essentia* közötti reáldifferencia „vertikális” horizontját, akárcsak korábban Balthasar, és a *lét* mint legtekélyesebb, legteljesebb aktus és a már létrejött *létező* mint konkrét szubsztancia különbségének fényébe állítja. Definíciója így szól:

„A lét és a létező differenciájának spekulatív kifejtését a lét krisziszének nevezzük, amennyiben a lét és a »semmi« azonos állíthatósága dől el vele a konkrét szubsztancia vonatkozásában, amely e mozgást megelőzően Isten pozitív tételezése révén már van.”¹⁴

részét képezi: *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983, 59–60. (A továbbiakban: TD IV.)

¹⁰ Hans Urs von BALTHASAR: *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie* [első kiadása: Benziger, Einsiedeln 1963], Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg ²1990, 203–209; TD IV, 59–71.

¹¹ A *Geeinte Zwienatur* 2. fejezetének következő alpontjában, amit még befejezett, a klasszikus metafizikai alapfogalmakat elemzi a keresztény léttapasztalatra való felnyitásuk szándékával. A lét transzcendentális tulajdonságainak szentelt 3. fejezet nem készült el.

¹² *Comm. in. Met.* 12, l. 1, nr. 4.

¹³ HA 7–19.

¹⁴ HA 49. (Ford. Jakab K. F.)

Ulrich felfogásában a *Krisis des Seins*-ban a lét egyszerre tárgyi és alanyi birtokosa ennek a nem pusztán logikai aktusnak. A létkriszisz folyamán tárgyi értelemben az dől el, ami a konkrét létező létesülésével alanyi értelemben már eldőlt. Meghatározásával egyszerre kíván elhatárolódni Hegel és Heidegger szemléletmódjától. Az ifjú regensburgi filozófus Aquinói Tamásnál találja meg azt a belátást, ami a lét és a semmi azonos állíthatóságának értelmet ad, s az önellentmondás labirintusából kicsalogatja az elmét. Az Angyali Doktor ekképp fogalmaz: „Verbi gratia esse significat aliquid simplex et completum, sed non subsistens” (*De Pot.* q. 1, a. 1). A létaktus valami egyszerűt és tökéleteset jelent, ami viszont nem áll fenn önmagában. Tehát önálló létezéssel a konkrét szubsztancia bír. A konkrét szubsztancia fényében a lét mint lét egyszersmind „semmi” is. Az idézőjelbe tétel Ulrichnál a létaktus szubsztancia nélküliségét jelöli, és ebben az értelemben annak *semmi* voltát. E spekulatív döntés teológiai a priorija is kifejezést nyer Isten pozitív tételező aktusa révén, mely nem engedi szétesni az „odaadott létteljesség” és a „szubsztancia nélküliség” dimenzióit. A regensburgi filozófus a lét mint lét horizontját így tiszta közvetítésként kívánja értelmezni, az *ipsum esse subsistens*-től kiinduló ingyenes és pazar létajándékozás ontológiai történéseként, aminek végállomása a konkrét szubsztancia sajátléte. Nem az *önmagában vett* lét Isten jóságának a képmása, hanem a létezővel együtt elszakíthatatlan egységet alkotó lét, amely önmagában nem áll fenn. Egyszerűsége és teljessége gazdagságát juttatják kifejezésre, míg az a tény, hogy nem áll fenn önmagában, teljes szegénységére utal.

Aquinói Tamás belátását Ulrich saját köröző lételegondolásának paradigmájává teszi. Az *esse* és *essentia*, *forma* és *materia*, szubsztancia és accidens metafizikai differenciáját továbbá a részesedés és az okság spekulatív modelljei közötti különbséget is ebből kiindulva magyaráz: aktus és önálló fennállás differenciájának origójából. Egyetértünk Martin Bieler meggyőződésével, miszerint ez Ulrich legeredetibb hozzájárulása a filozófiához. Rányítja ezzel a metafizikát az antropológiára, a spekulatív filozófiát a dialogikus filozófiára. Megközelítésében a teremtett szellem számára a másik ember az a kitüntetett, önálló léttel bíró létező, akinek a jelenlétében a létajándékozás dimenziói észlelhetővé válnak.¹⁵

Összegezve Balthasar és Ulrich korai konvergenciáit, megállapíthatjuk, hogy a metafizika tárgya és a metafizikai megismerés mikéntje tekintetében rokon intuíciókból táplálkoznak. Reflexiójuk homlokterében a konkrét *esse habens* áll, valamint a saját létaktusát mértékadó módon valósító ember.¹⁶ A balthasari modell egyszerre „vertikális” (a konkrét embertől mint egyedtől a „lét 6” felé) és „horizontális” irányulásai (a „lét 5/6”-tól a „lét” felé), valamint a transzcendencia és immanencia feszültségterébe helyezett reáldistinkció megfeleltethető azoknak a spekulatív mintázatoknak, amelyek meghatározzák Ulrich köröző lételegondolását. Mindkettő kitágítja a tamási reáldistinkció

¹⁵ Lásd erről Martin BIELER: *Analógia Entis as an Expression of Love according to Ferdinand Ulrich*. In Thomas Joseph WHITE O.P. (ed.): *The Analogy of Being. Invention of the Antichrist or the Wisdom of God?* William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U.K. 2011, 314–337, főként: 314–321. Stefan OSTER: *Mit-Mensch-Sein. Phänomenologie und Ontologie der Gabe bei Ferdinand Ulrich*. Verlag Karl Alber, Freiburg–München 2004, 209–249. Marine DE LA TOUR: *Gabe im Anfang. Grundzüge zur metaphysischen Denken von Ferdinand Ulrich*. Münchener Philosophische Studien. Kohlhammer, 2016, különösen 31–58.

¹⁶ Innen érthető a gyermek paradigmátikus léte és „a priori” léttapasztalata iránti érdeklődésük: F. ULRICH: *Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit*. Johannes Verlag, Einsiedeln 1970, különösen 47–111; HA 406–409; H. U. VON BALTHASAR: *Wenn ihr nicht werdet wie dieses Kind*. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg, ²1998, főként 16–33.

eredeti horizontját. A heideggeri ontológiai differenciával való kritikus számvetés keretében fenomenológiai újraértelmezésére tesznek kísérletet, a Teremtő és teremtett világ közötti különbségre, azaz a teremtésteológiai differenciára nyitottan. A véges és esetleges létező, illetve a véges szellem jelenségét bontják ki egymást kölcsönösen meghatározó, azonban egymásra vissza nem vezethető és aszimmetrikus pólus-párok komplex kereszteződéseiként.¹⁷ Az ifjú Balthasar számára tehát a reáldistinkció fenomenológiai újraértelmezése ad kulcsot alapvetően integrációs szándékának megvalósításához. A *Trilógia* megírásának éveiben ugyanebből a szándékból eredően már inkább a transzcendentálék kérdése és poláris szerkezetük foglalkoztatja.

2. AZ ANALOGIA ENTIS POZITÍV ARCA

Aquinói Tamás eszmefuttatásai, különösen a lét (*esse*) és a lényeg (*essentia*) valós különbségének tétele, mint láttuk, mindvégig inspirálják Ulrichot és Balthasart. Viszont az, ahogyan az ifjú svájci teológus még Erich Przywara ösztönzésére értelmezi azt, a Gustav Siewerthtel, majd Ferdinand Ulrichhal folytatott dialógusa során hangsúlyaiban átrendeződik és kikristályosodik.

Eliecer Pérez Haro Balthasar filozófiájának szentelt monográfiájában olyan meghatározónak ítéli Gustav Siewerth és Ferdinand Ulrich szemléletmódját, hogy „első” illetve „második” Balthasarról beszél. Véleménye szerint az „első” főként Przywara nyomán a lényeg (*So-Sein*) helyezi a lét (*Da-Sein*) fölé, s ez utóbbin még csak a ténylegesség egyszerű aktusát érti. A „második” ellenben a létet már mint valós aktusteljességet értelmezve emeli a lényeg fölé. Haro meggyőződése, hogy ezzel a korábban tételezett aszimmetria mintegy átfordul Balthasarnál, és ez gyökeres változást jelent. Véleményünk szerint azonban e fordulat inkább a bázeli teológus fogalomhasználatában hoz változást, nem metafizikai alapállásában, és kevésbé gyökereset, mint ahogyan azt Haro feltételezi. Balthasar szellemi pályáját két, egymástól élesen elkülönülő fázisra osztani ezért nem tartjuk indokoltnak. Azt tartjuk valószínűbbnek, hogy az 1950-es évek második felében Gustav Siewerthtől és közvetítése által olyan korabeli francia Tamás-értelmezőktől is, mint Hans André, Balthasar új lendületet nyer eredeti gondolatcsirái differenciáltabb kifejtésére. Az 1960-as évektől Ulrich intuíciói kerülnek figyelme középpontjába, s inspirálják mindvégig a *Trilógia* megírásának éveiben.

Egyébként a svájci germanista Przywara értelmezését már a *Geeinte Zwienatur* [Az eggyé vált két természet] majd a *Wahrheit der Welt* [A világ igazsága] írása közben, a jezsuita noviciátus évei alatt sem tette teljesen magáévá. Ez utóbbi lapjain, amely korai filozófiai munkásságának a csúcspontját képezi, már megjelenik a létnek (*Dasein*) mint kimeríthetetlen teljességnek a felfogása, melyből a konkrét létező misztériumként fakad – szemben a merő fakticitásként felfogott *existentia*-val.¹⁸ Az 1950-es évektől Balthasar

¹⁷ D. C. SCHINDLER: i. m. 74–95. PUSKÁS ATTILA: Hans Urs von Balthasar filozófiai gondolkodásának sajátosságai. Kísérlet egy keresztény teológiai metafizika felvázolására. In JANI ANNA – HIDAS ZOLTÁN (szerk.): *Hít és gondolkodás. Tanulmányok Mezei Balázs köszöntésére*. szerk. Jani Anna – Hidas Zoltán, L'Harmattan, Budapest 2021, 325–340, különösen: 330–334.

¹⁸ Lásd például HANS URS VON BALTHASAR: *Glaubhaft ist nur Liebe*, 92–97. *Theologik I. Wahrheit der Welt*. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1985, XI–XIII és XV. (a továbbiakban: TL I), 216–219. Akárcsak Ulrich, maga Balthasar is egyfajta metafizikai mozgásról beszél a reáldifferencia „pólusai” között (*innerseins-hafte Bewegung*), melyből szintén az ontológiai idő jelensége felé lép tovább. Vö. HA 169–185.

kifejezetten el is határolódott Przywara kései, az apofatikus teológiai hagyomány hatására túlon túl negatív látószögbe sikló értelmezéséről, amelyben jellemzően a nagyobb különbség (maior dissimilitudo) az utolsó szó.¹⁹

Munkássága folyamán a svájci teológus egyre inkább a létnek mint aktusteljességnek az irányába lép tovább, és kifejezetten Ulrich gondolkodásának hatására ennek az aktusnak a szubzisztencia nélküliségére szegezi figyelmét. Ahhoz, hogy pontosabb képet alkothassunk e hatás működéséről, érdemes újból fellapoznunk a *Teológiai esztétika* első részének első kötetét. Miben fedezhető fel Ulrich gondolkodásának kézjegye? A kötet bevezetésében a bázeli teológus a következő kérdést fogalmazza meg:

„...elképzelhetetlen-e, hogy Isten Krisztusban végbement kenősziszának végső titka analóg módon ott rejlik a lét metafizikai titkában (ahogyan Ferdinand Ulrich megpróbálja kimutatni): a lét csak úgy világlik (*lichtet*), hogy semmit (*nichtet*), az isteni valóság ragyogását csak úgy közvetíti, hogy előreutal a kereszt legteljesebb alázatára?”²⁰

E kifejezett utalás elegendő is számunkra. Esztétikai kontextusban Ulrich az *analogia entis* pozitív, Krisztus-központú és kenotikus értelmezésére ösztönözte a bázeli teológust. Miben érhető tetten és mit jelent e sajátos pozitivitás? Láttuk, ahogyan a lét és létező közötti differenciát Ulrich a tamási intuíció fényében aktus és szubzisztencia különbségeként fejt ki. Azért volt állítható a létről egyszersmind az is, hogy „semmi”, mert nem önmagában áll fenn, hanem e tekintetben a konkrét létező(k)re van utalva. Egyfelől, mivel szintiszta aktualitás, tökéletesség és teljesség, metafizikai értelemben gazdag. Másfelől, „saját” teljességének elajándékozása révén, melyben szubzisztencia nélkülisége fénylik fel, ugyanakkor metafizikai értelemben szegény is. Egyetértünk Roberto Carelli megállapításával, aki arra mutat rá, hogy a gazdagság és szegénység viszonyának krisztusi és kenotikus értelmezése Ulrich gondolkodásának egyik legeredetibb magja.²¹ Balthasar alaptézisét, miszerint „a világi reáldistinkció a szentháromságos lét struktúrájának képmása”,²² a gazdagság és szegénység Ulrich által filozófiailag feltárt és körüljárt motívuma világítja meg.

Következésképp Balthasar esztétikai összefüggésben Ulrich intuícióit kamatoztatja a teremtett, világi szépség és az isteni dicsőség kapcsolatának elgondolásakor. Alaptételében maximálisan érvényesül Ulrich szemléletmódja: csak akkor ragyoghat át a világi léten az isteni dicsőség, ha szépsége, azaz arányai (*forma*) felragyogásában (*splendor*) belülről kiindulva egyszerre át is semmíti, mutatis mutandis transzparenssé is teszi „önmagát”, jobban mondva a létezőt. És valóban, az *imago Trinitatis*-t a svájci teológus első lépésben a nem szubzisztens létaktus paradigmája mentén gondolja el. A világi, teremtett

¹⁹ Eliecer PÉREZ HARO: *El Misterio del Ser. Una Meditación entre filosofía y teología en Hans Urs von Balthasar*. Santandreu Editor, Barcelona 1994, 117, 110–111; D. C. SCHINDLER: i. m. 78–79. A képet tovább árnyalja J. BETZ: *The Analogia Entis in Erich Przywara and Ferdinand Ulrich*, 117–118. Emmanuel TOURPE amellet érvel, hogy az érlelődés folyamatát előbb Siewerth, majd Ulrich közvetítésével inspirálhatta Maurice Blondel Tamás-értelmezése és tett-filozófiája is: *L'être et l'amour. Un itinéraire métaphysique*. Lessius 2010, 75–86.

²⁰ Hans Urs von BALTHASAR: *A dicsőség felfénylése. Teológiai esztétika*, III/1. kötet, 1. rész: *Ókor* (ford. Görfői Tibor), Sík Sándor Kiadó, Budapest 2007 (a továbbiakban: TE III/1/1.), 36–37.

²¹ Roberto CARELLI: *L'uomo e la donna nella teologia di Hans Urs von Balthasar*. Eupress, Lugano 2007, 185–186.

²² TD IV, 65.

lét létezőkhöz fűződő kenotikus viszonya, amit csak a Krisztus-esemény egésze enged megsejteni, vet maga is fényt, mintegy második lépésben Isten belső életének pozitív „önkifejezésére”. Ez pedig nem lehet más, mint az isteni lényeg kenotikus elajándékozása az isteni eredésekben.²³ Balthasar tehát Ulrich nyomán a gazdagság és szegénység szimultán jelenlétét fürkészi egyfelől Isten belső életében, másfelől ajándékként átadott létében, valamint abban is, ahogyan az egyes létezők saját létüket valósítják. Így ír ez utóbbiról:

„E ponton a véges és a végtelen létező nagyobb különbözőségén keresztül megmutatkozik az analogia entis pozitív arca, amely a végtelen árnyává, nyomává, hasonlóságává és képévé teszi a végest. Egyáltalán nem úgy, hogy a véges »először« »zárt« lényegként vagy szubjektumként konstituálná magát (befogva és elraktározva a valóságnak azt a szeletét, amelyet be tud fogadni a végtelenül áradó létből), majd »azután« (és talán egyenesen saját teljességének kiteljesítésére) továbbadná, ami túlárad rajta. Nem így van. A véges, amennyiben szubjektum, már a lét lennihagyása által ilyenné konstituálja magát, eksztatikusan kilépve saját, zárt lényéből, azaz megfosztódása és szegénysége révén válik képessé arra, hogy megismerve és elfogadva magába rejtse a létteljesség és így az önmagát megőrizni nem akaró Isten végtelen szegénységét.”²⁴

Ulrich későbbi reflexiói adnak majd újabb és újabb lehetőségeket arra, hogy Balthasar további filozófiai polarításokra leljen, s ezeket a teológiai dramatika több területén is hermeneutikai kulcsként alkalmazza. Látásmódja leginkább a szentháromságtani reflexiókban hoz gyümölcsöt, ahol Isten immanens létében szubjektumlét és relationalitás, odaadás és elfogadás, levés és lenni engedés, elszakadás és jelenlét, élet és halál egyeredetű valóságát, egységét és különbözőségét fürkészi.²⁵ Roberto Carelli a lényegre tapint rá, amikor egymást inspiráló párbeszédük kapcsán így fogalmaz: „Amint Ulrich nem tart attól, hogy filozófiai összefüggésben »kenózis«-ról beszéljen, úgy Balthasar sem tétovázik, amikor teológiai kontextusban olyasvalamit állít, mint Isten »fájdalma«; ám ez annak az abszolút pozitív előjelnek az erejében lehetséges, mellyel e szavak trinitárius síkon értendők.”²⁶ Az ontológiai, krisztológiai valamint trinitológiai reflexió alapmotívumai így érnek s csengenek össze kettejük párbeszédében.

3. A LÉT SZUBZISZTENCIA NÉLKÜLISÉGE AZ IGE MEGTESTESÜLÉSÉNEK LÁTÓSZÖGÉBEN

A bázeli teológus, akárcsak ifjú korában a kibővített germanisztikai tézise és a *Geeinte Zwiennatur* [Az egygyé vált két természet] esetében, teológiai főművét követően is alkotott egy filozófiai párlatot *Epilog* címmel. Filozófiai és teológiai gondolkodás viszonyának kérdését, a kettő diszkontinuitása, valós különbsége ellenére megvalósuló kontinuitását,

²³ *Theologik II. Wahrheit Gottes*. Johannes Verlag, Einsiedeln 1985, 163. (A továbbiakban: TL II.)

²⁴ TE III/1/2, 951. Ford. Görfölv Tibor. A „Seinlassen” a *Homo abyssus* egyik kulcskifejezése is válaszként a heideggeri *Gelassenheit* kihívására: HA 31, 95, 311–312, 369–370, 387, 397 stb.

²⁵ TD II/1, 236, 251; TD II/2, 475; TD IV, 74; 221–222.

²⁶ R. CARELLI: i. m. 186. Ford. Jakab K. F.

szerves összhangját egy építészeti analógiával kísérelte megvilágítani. Három relatíve különálló, mégis összefüggő terület: azaz a katedrális előtti, külső „piactér”, a katedrális „küszöbe” valamint a keresztény misztériumok „Szentélye” körül kialakuló belső tér diszkontinuitása jelenítik meg azt a konkrét módot, ahogyan a végső kérdések penge-élén játszó emberi kérdés és Istennek a megtestesülés és megváltás műve által adott válasza szervesen össze is függhet egymással. A lét szubzisztencia nélküliségének szent-tamási alapelveire kifejezetten hét alkalommal történik utalás. Mind a *Küszöb*, mind a *Katedrális* című fő egységét áthatja és tartalmilag formálja az *esse simplex et completum, sed non subsistens* (De Pot. q. 1, a. 1) paradigmája. Balthasar munkái közül itt a legsűrűbb a hivatkozás az Ulrich által spekulatív kulcsként alkalmazott alapelve. Ebben az összefüggésben ráadásul olvashatjuk saját gondolkodásának történetológiai nyelvjátékában is, rögtön a Tamás-idézet után: „A valóság teljessége (*das Ganze der Wirklichkeit*) mindig csak egy véges lény töredékében (*im Fragment*) létezik, de a töredék nem létezik, hacsak nem a valós létezés teljessége által (*durch das Ganze des Wirklichseins*).”²⁷

A bázeli teológus leszögezi, hogy a lét teljességének horizontját csak mint szubzisztencia nélküli teljességet vagyunk képesek tapasztalni és elgondolni.²⁸ Az *aktusteljesség* és a *szubzisztencia*, vagyis a saját lényeg révén lehatárolt, önállóan fennálló létaktus közötti differencia észlelése és állítása egyfelől fogalmi korlátok közé csalja az értelmet, ugyanakkor ezzel olyan titokzatos differencia-horizontot is felvillant számára, amelynek hatókörében maga az emberi reflexió válik képessé arra, hogy újból és újból fényt vessen a kinyilatkoztató Isten önfeltáró válaszára. Balthasar a *Katedrális* című fő egység elején a teremtésnek, az Ige inkarnációjának, s e kettő összefüggésének a megvilágításához hívja segítségül az alapelvet. Így elmélkedik:

„Hogyan állíthatja Jézus Krisztus önmagáról, hogy »én vagyok az igazság«? Csakis azáltal, hogy »benne áll fenn« (Kol 1,17) minden, ami e világban igaz, ennek pedig az a feltétele, hogy az *analogia entis* személylyé lesz benne [*personiert*], hogy ő Isten megfelelő megjelenése, odaadása és kifejezése a véges létben. E misztérium megközelítéséért meg kell kísérelniünk elgondolni a következőt. Magában Istenben az Atyaisten teljes epifániája, önodaadása és önkifejezése az Istenként vele azonos Fiú, akiben minden kifejezést nyer, még annak teljessége is, ami Isten számára lehetséges. Mármost, amennyiben Isten a Fiúban (Kol 1,16) szabadon úgy dönt, hogy létrehozza a nem isteni lények teljességét, a Fiú aktusa, mely Istenben lényegét tekintve »relatív« s ennyiben »kenotikus«, mint személyes aktus (*esse completum subsistens*), amely a maga módján szintén »kenotikus«, bele tud illeszkedni a mindent lényege szerint megvalósító teremtői aktusba (*esse completum sed non subsistens*); hogy ebből az összefüggésből vegye magára az emberhez való hasonlóságot (homoióma anthrópon, Fil 2,7), ezt az embert, a saját valóságánál fogva téve személylyé [*personierend*], ám nem úgy, hogy ezáltal mintegy az *esse non subsistens* helyére lépne, mert akkor az emberiség egészét tette volna személylyé. Következésképpen egy olyan emberi lényben jelenik meg, kinek érzéki önfeltárásában [*Sich-zeigen*]

²⁷ *Epilog*, 38. Ford. Jakab K. F.

²⁸ Uo. 72.

osztozik, s amikor Istenről beszél, szavának ugyanúgy kell hinni, mint egyébként egy ember szavának.”²⁹

Kiindulópontja, mint látjuk, egy jézusi logion, aminek megkísérli elgondolni és érzékelteni a Szentháromságon belüli feltételeit. Bonaventura szemléletmódját, aki az Igében az Atya teljes *expressio*-ját fedezi fel (igaz), kiegészíti egyfelől a lét további transzcendentális tulajdonságai, másfelől az újszövetségi krisztológiák nyújtotta fogalmi lehetőségekkel: az *epifániával* (szép/dicső kisugárzása: Zsid 1,3) és az *önadaadással* (jó: Jn 10,18). Így működnek a transzcendentális a Fiú Atyától való örök születésében. A testté lett Ige pedig ezért állíthatja, hogy Ő az Igazság, hisz megtestesüléseével az Atyával való abszolút mértékű megfelelése a véges létmód adottságai közepette is megmarad.

Az analógia, amit isteni személye tesz lehetővé, napnál világosabb. Ám Balthasar nem áll meg ezen a ponton. Második lépésben a teremtés közös aktusát az ekképp felfogott örök születés kontextusában próbálja elgondolni, hogy az inkarnáció misztériumához is közelebb kerülhessen. Itt hívja segítségül a szenttamási alapelvet. Ulrichhal osztott olvasatában az így felfogott *esse* a teremtés közös aktusát írja körül. A teremtett véges lét önálló fennállásának és valódi másságának első feltétele, hogy Isten teljesen oda-ajándékozza a létezés aktusát. Ez abban nyer kifejezést, hogy az átadott létaktus „miközben” egyszerű és teljes, „ugyanakkor” nem áll fenn önmagában, azaz nem rendelkezik ugyanazzal a végtelen szubzisztenciával, mint a Teremtő: *esse completum sed non subsistens*. Ulrich nyomán Balthasar más kontextusban többször beszél „elszakadás”-ról (*Trennung*) mind Atya és Fiú, mind Teremtő és teremtmény kapcsolata vonatkozásában.³⁰

Második feltételként elmélkedik a közös aktus és az Ige személyes aktusának összehangolásáról avagy összefüggéséről, ez utóbbit elsősorban *esse completum subsistens* minőségében véve. A bázeli teológus meglátásában a teremtett véges lét szubzisztenciájának és sajátlétének (*ens in se*) további feltétele, hogy a Fiú mintegy hozzáillessze a létközlés során Szentháromságon belüli sajátosságát, azt a „relatív” önállóságot (*ens ab alio*), aminek köszönhetően a teremtmény a maga véges létmódján belül és annak megfelelően saját szubzisztenciával rendelkezhet. Észlelhető e ponton ráadásul az is, hogy Balthasar számára a kenózis mindenekelőtt a kapcsolatbanlét felől nyer értelmet: a racionalitás határozza meg a kenotikus jelleg jelentését. Bár itt Balthasar nem ejt szót erről, de gondolatmenetéből szervesen következik az is, hogy a teremtett önállóságnak szintén „relatívnak” és „kenotikusnak” kell lennie.³¹

Az elmélkedés záró gondolatában ugyanaz a spekulatív lendület vezet minket tovább az Ige megtestesüléseinek misztériumához, anélkül azonban, hogy szem elől téveszenénk a szenttamási alapelvet. A bázeli teológus egy zenei felütéshez hasonlóan az *esse*

²⁹ Uo. 69–70. Ford. Jakab K. F. Mivel maga Balthasar sűrűn használ e szakaszban zárójeles megjegyzéseket, szögletes zárójelben hozom azokat a terminusokat, amelyeket szükségesnek láttam eredeti formában is kiemelni.

³⁰ *Theodramatik III. Die Handlung*. Johannes Verlag, Einsiedeln 1980, 302 (a továbbiakban: TD III), TD IV 74; 221–222.

³¹ Balthasar erről például az ember szabadságának tárgyalásakor, ennek ajándék jellege kapcsán beszél részletesebben: TD III, 125–135; 342–357. Ferdinand Ulrich dialógusfilozófiájában a kierkegaard-i Selbst-felfogás továbbértelmezésében nyer megfogalmazást az Én-nek mint eredetően Én-Te viszonynak a felfogása: *Gegenwart der Freiheit*. Johannes Verlag, Einsiedeln 1974, 92–98.

completum non subsistens dimenziójának legjelentősebb következményét emeli ki. A reflexió menete majd ennek erőterében bontakozik ki egészen az *Epilog* utolsó soráig. Amikor a Fiú emberré lesz, követi az ajándékként átadott létaktus „kenózisát” a véges és konkrét egyedi létező felé. Nem lép annak helyére, és nem is ugorja át azt. Ez azt jelenti, hogy nem az emberség elvont lényegét, hanem egy konkrét és véges emberi egzisztenciát emel saját isteni személyébe.

Balthasar az érzéki megnyilvánulás valós képességét emeli ki a doketista és/vagy gnosztikus félreértésekkel szemben, mely képesség a szellemi természettel bíró létezők esetében az önkifejezés aktusában az ontológiai igazság alapját képezi. Ennek köszönhető az, hogy amikor az ember Jézusban az Ige beszél, szavai elsődlegesen az emberi kifejezések bizalmat megkívánó és ezzel együtt meggyőző erejével szólnak. Az alexandriai iskola logosz-szarkosz krisztológiai modellje és az iréneuszi *sarkózis* kifejezés akkor nem véti el a titokzatos Jelenséget, ha a test fogalmát bibliai és holisztikus értelemben használja, a véges, konkrét és esetleges embert jelölve általa. A konkrét ember a folyamatosan változó itt-és-most révén a mulandóságnak is alá van vetve. Balthasarnak e látásmód biztosítása „alulról kiindulva” sikerül általa, hogy a teremtés és az inkarnáció aktusát egymással szoros összefüggésben szemléli, és az *esse completum non subsistens* fényében értelmezi. A Fiú a teremtésnek mint létközlésnek az abszolút ingyenes és pazar aktusához szabadon igazodva lesz emberré. A véges ember valóságának egészét, e valóság történetiségét is képes isteni személyében önküresítő módon valósítani: azaz élni. Ha nem is e szakasz végén, de nem sokkal később a bázeli teológus ráadásul kiemeli, hogy e véges egzisztencia igazságához szükségképpen hozzátartozott az érzéki önkifejezés lehetőségének megszűnése, azaz halála is. Ennek belátása mentén tapintható az *analogia entis* legpozitívabb értelme a balthasari teológiában.

Hans Urs von Balthasar és Ferdinand Ulrich gazdag párbeszédét csupán körvonalazni kíséreltük. Tanulmányunk első részében inkább formai szempontokat tárgyaltunk, a második részben főként tartalmi, elsősorban teremtésteológiai sajátosságok és ezek konvergenciája rajzolódott ki. Ulrich és Balthasar dialógusát egyedülálló személyiségeik és látásmódjuk teszi különlegessé. Ha közelebb férkőzünk a regensburgi filozófus gondolataihoz, a bázeli teológus életművének mélységeinél találjuk magunkat, és élesebb képet alkothatunk arról. Ulrich inspiráló hatása több területen még felmérésre vár, mint például a gyermeklét struktúrája, a megismerés és a szabadság keresztény értelmezése, a kenózis kérdése, az egyház léte, az egyetemes Egyház és részegyházak viszonya, a keresztény szemlélődés és Isten-tapasztalat értelmezése, a keleti vallásfilozófiákkal való párbeszéd lehetősége stb.

Egyetértünk Martin Bielerrel, aki szerint Ulrich gondolkodásának kovásza a *Trilogia* egészét átjárja, nem csupán a TE III/1, a TD I és a TL II-III köteteket.³² Ám bármennyire evidens legyen e sajátosan formáló spekulatív jelenlét, épp annyira szövevényes feladat elé állít minket, ha megfelelő hermeneutikát keresünk hozzá. Mert amikor két, egymástól legalábbis térben biztosan elhatárolható fényő egy-egy vastos rönkje egyetlen lángolással ég, elemésztődésük folyamata során határaik is fokozatosan szétmájd végül egymásba hullanak. Izzó paraszuk végeredményben egybeesik. Legalábbis

³² Martin BIELER: „Einleitung”. In *Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage*. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg ²1998, XIV.

időben precízen rögzíthető lángolásuk történésekor megannyi szikra pattan ki a rönköket egyesítő lángból. A fénylő pályák vitathatatlanul széttartanak, útjuk mégis a lángolás egyesítő erejéről tesz tanúságot. Az eredetüket képező izzó, esetiünkben eucharisztikus és személyes Középről. Mely szemlélő tudná teljes bizonyossággal azonosítani egy-egy szikra origóját a rönkök száraz vonatkozásában? Értelmes-e így tenni fel a kérdést, vagyis a jelenség megigéző látványában célravezető-e az adott szikrák „szerzőjét” fűrkészni?

Teológiatörténeti megfontolások a boldogító színelátás dogmájáról

Dolgozatunk célja vázolni az Isten boldogító színelátásáról 1336-ban XII. Benedek pápa által definiált dogma keletkezésének teológiatörténeti előzményeit, elemezni a hit-tétel tartalmát, és bemutatni a dogma utóéletének néhány jelentősebb állomását a Római Katolikus Egyház későbbi magisztériumi megnyilatkozásaiban. A dogma távolabbi előzményeként tekintünk arra a tanbeli elítélésre, melyet a párizsi egyetem tanári testülete és a párizsi püspök, Auvergne-i Vilmos 1241-ben deklarált a boldogító színelátást is érintő tévedésekre reagálva. Megvizsgáljuk a tanbeli elítélés tartalmát és lehetséges címzettjeit, majd igyekszünk feltárni a XIII. század első felének azt a szövevényes szel-lemtörténeti helyzetét, melyben a skolasztikus teológusok gondolkodtak a *visio beatifica* kérdéséről, kikerülhetetlenül így vagy úgy viszonyulva Szent Ágoston örökségéhez, a keleti görög tradícióhoz és Arisztotelész ismeretelméletének interpretációihoz. Gondolatmenetünk második lépéseként számba vesszük az 1336-ban definiált dogma keletkezésének közvetlen előzményeit: egyfelől XXII. János pápának az eszkatológiai témájú homíliáit, melyek heves kritikákat váltottak ki, és a pápát arra indították, hogy véleményként előadott nézeteit visszavonja *Ne super his* kezdetű bullájában; másfelől Jacques Fournier ciszterci bíboros, a későbbi XII. Benedek pápa eszkatológiai traktátusát, melyet a viták közepette készített a pápa felkérésére. Terjedelmi korlátok miatt nem áll módunkban ismertetni az 1241-es elítélésektől az 1336-os dogmakihirdetésig húzódó időszakban tevékenykedő nagy formátumú teológusoknak (Aquinói Tamás, Bonaventura, Duns Scotus) a boldogító látásra irányuló személyes reflexióit. Úgy véljük, hogy ez nem akadályozza a dogma tartalmának elemzését, melyre a gondolatmenet harmadik lépésében kerül sor. A dogma értelmezéséhez nem kellett figyelembe vennünk azt a vitát sem, amely a calabriai Barlaám és az Athosz-hegyi szerzetes, Palamasz Gergely között zajlott Isten megismerésének, látásának kérdéseiről, hiszen e disputák csak 1339-től kezdődtek, tehát a dogma kihirdetése után. Ugyanakkor jeleztük, hogy Palamasz Gergely tanításának szentesítése a keleti zsinatokon hatással volt a dogma utóéletére Nyugaton, illetve a pápának a keleti tradícióhoz való viszonyulására. Gondolatmenetünk zárásaként felvillantunk néhány állomást a dogma hatástörténetéből a Római Katolikus Egyház későbbi magisztériumi megnyilatkozásainak összefüggésében, érintőlegesen jelezve a hit-tétel tartalmi árnyalásának új elemeit és az ortodox tradíció felé lehetséges nyitottság pontjait.

I. AZ 1241-ES TANBELI ELÍTÉLÉSEK A PÁRIZSI EGYETEMEN

1. Az elítélés tartalma és címzettjei

1241. január 13-án a párizsi püspök, Auvergne-i Vilmos tíz teológiai tévedést ítelt el kiközösítés terhe mellett, és az elítélt tévedésekkel szemben tíz teológiai tételt állított fel a hit szilárdan tartandó igazságaként. Vilmos püspök, a párizsi egyetem nagykancellárjának, Eudes de Châteauroux-nak az egyetértésével, az egyetem teológiai fakultásán oktató minden magiszter számára kötelező érvénnyel terjesztette elő az itt megfogalmazott tanítását. Ebből benniünket csak az Isten látására vonatkozó kijelentések érdekelnek. Az elítélt tévedések és a tekintéllyel felállított teológiai tételek sorában mindjárt a legelsőnek a tárgya Isten lényegének a látása. A tanbeli elítélés ekképpen fogalmaz:

„Az első tévedés, hogy az isteni lényeket önmagában sem ember, sem angyal nem fogja látni. Ezt a tévedést elvetjük és ennek állítóit valamint védelmezőit Vilmos püspök tekintélyével kiközösítjük.”¹

Majd ehhez kapcsolódik a tévedéssel szembeállított hitigazság:

„Erősen hisszük és állítjuk ugyanis, hogy Istent az ő lényegében (*in essentia*) és valójában (*in substantia*) látni fogják az angyalok és minden szentek valamint látják a megdicsőült lelkek.”²

Isten látásának a témájához közvetetten kapcsolódik még a kilencedik elítélés és teológiai tétel, mely Isten szabadságát hangsúlyozza a kegyelem és a dicsőség megadásában. Eszerint:

„Kilencedik, hogy akinek jobbák a természeti adottságai, az szükségképpen többet birtokol a kegyelemből és a dicsőségből. Ezt a tévedést elvetjük, szilárdan hisszük ugyanis, hogy Isten aszerint adja mindenkinek a kegyelmet és a dicsőséget, ahogyan előre kiválaszt és elrendel.”³

A kéziratok a tanbeli elítélések közvetlen és kifejezett címzettjeként csupán egy bizonyos István testvért (fr. Stephanus) neveznek meg,⁴ aki azzal az Étienne de Venisy (Stephanus de Varnesia), 1248-ig a párizsi egyetemen tanító domonkos magiszterrel azono-

¹ *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, n. 128 (a cura di H. DENIFLE, E. CHATELAIN), 5 vol., Paris 1889–1942. Primiis [error], quod divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur. Hunc errorem reprobamus et assertores et defensores auctoritate Wilhelmi episcopi excommunicamus.

² Firmiter autem credimus et asserimus, quod Deus in sua essentia vel substantia videbitur ab angelis et omnibus sanctis et videtur ab animabus glorificatis. Egyes kódexekben a „videtur vel videbitur” formula olvasható mind a megdicsőült szentekre, mind az angyalokra vonatkozóan. Vö. Cod. Paris. 16533; Burghes. 296.

³ Nonus, quod qui habet meliora naturalia, de necessitate plus habebit de gratia et gloria. Hunc errorem reprobamus, firmiter enim credimus, quod Deus secundum quod preelegit et preordinavit, dabit unicuique gratiam et gloriam.

⁴ A tanbeli elítélések felirataként ez áll: Decem errores contra theologiam veritatem reperti in quibusdam scriptis (frat. Stephani) et proscripti Parisiis a Guillelmo Parisiensi episcopo et Odone cancellario de consilio omnium magistrorum theologicæ facultatis. 1241, Januarii 13, Parisiis. A Párizsi 16360

sítható, kinek szentenciáskommentárjában fellelhetők az elítélt kijelentések.⁵ Minden jel arra mutat azonban, hogy az elítélések túlmutatnak az ő személyén. Az a tény, hogy az 1243 és 1256 között tartott domonkos káptalanok, melyek megkövetelték a rend tagjaitól, hogy javítsák ki kézírataikat azokon a pontokon, melyek a tanbeli elítélés hatálya alá eshettek, arra enged következtetni, hogy több magiszter is érintett lehetett.⁶ Ezek közé tartozhatott Hugues de Saint-Cher domonkos magiszter, majd később bíboros, aki a János-evangéliumról írt *Postilla* szövegében a prológus „Istent soha senki nem látta” kijelentését értelmezve, Isten látásának hierarchikus rendbe sorolt következő hat módját különbözteti meg: „In intellectu per creaturas; Per fidem; Per donum prophétie [sic!]; In raptu, ut Paulus et Adam; Per subjectam creaturam, ut Moyses et Jacob; In patria facie ad faciem.” Aranyszájú Szent János tekintélyére hivatkozva azt sugallja, hogy Isten minden ezen látásmódoknak mindig cselekvésében, s nem önnön lényegében nyilvánul meg és látható.⁷ Egyszerűsége teszi őt lényege szerint hozzáférhetetlenné. Hugues de Saint-Cher továbbá idézi a görög egyházatyá kijelentéseit, amelyek az Étienne de Venisy 1241-es elítélésének tárgyát képező álláspontját is inspirálták:

„Sem az angyalok, sem az arkangyalok nem látják őt. Ha ugyanis megkérdezed őket, azt hallod tőlük, hogy semmit nem válaszolnak (Isten) lényegéről, csupán dicsőségét éneklük a magasságban ...”.⁸

Tehát az angyalok, s még inkább a boldogok, elégedjenek meg Isten dicsőségének szemléletével, s ne kívánják lényegének megértését. A dominikánus magiszter elismeri, hogy az 1Jn 3,12 híres kijelentése – „Amikor megjelenik, hasonlók leszünk hozzá, mert látni fogjuk őt úgy, amint van” – Isten közvetlen látását ígéri, ám értelmezése szerint az a látás nem Isten lényegére, hanem tulajdonságaira, dicsőségére, jóságára és igazságára vonatkozik,⁹ míg a lényegi látás egyedül a Fiúnak van fenntartva, aki az Atya ölén van, vagyis a rejtekben látja őt. A H.-F. Dondaine által megvizsgált különböző kéziratok rövid korrekciókat tartalmaznak, s egyértelműen arról tanúskodnak, hogy a jövődő bíboros bizonyos kijelentései az 1241-es elítélések hatálya alá estek. Az Izajás könyvéről írt *Postilla* az Aranyszájú Szent Jánostól fentebb idézett ugyanazon szövegrészt már teljesen

kézirat csak a fr. Stephanus nevet említi, azt nem, hogy melyik rend tagja volt a magiszter. Így fogalmaz: „Isti sunt errores detestabiles contra catholicam veritatem quo dogmatizavit fr. Stephanus”.

⁵ Vö. Christian TROTTMAN: *La vision béatifique: des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*. Roma 1995, 178.

⁶ A Vatikáni latin 692 kézirat még Jean (Johannes) Pagus nevét is említi, mint akihez hozzárendelhető a tíz tévedés, ezt azonban más hivatalos dokumentumok nem erősítik meg. Az ellenben kimutatható, hogy a szentháromságtani témakörben – különösen a filioque kérdésében – az elítélések között szereplő kijelentésekben tükröződő keleti szemléletmód érvényesül nála. Lehetséges, hogy az 1241-es elítélést követően átmenetileg Étienne de Venisy mellé állt, ám az 1245 után készült szentenciáskommentárjából nem igazolható a tanbeli elítélések alá eső tévedések, minden bizonnyal azért, mert ez már javított szövegváltozatot képvisel. Vö. TROTTMAN, Ch.: *La vision béatifique*, 178.

⁷ Multis modis videtur Deus (...) item facie ad faciem; nullo istorum modorum videtur in substantia sua, sed ab actu cognoscitur. HUGO: *Postilla in loh.*, 1,16 (Éd. Lyon, 1669, VI, f. 286 r.).

⁸ Sed neque angeli, vel archangeli vident eum. Si enim interrogaveris eos, audies quidem eos de substantia nichil respondentis, gloriám vero solum in excelsis cantantes. HUGUES DE SAINT-CHER: *Postille sur saint Jean*. H.-F. DONDAINE (éd.): Hugues de Saint-Cher et la condamnation de 1241. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 19 (1952), 171.

⁹ „In patria (...) aperte videbimus Deum, non tamen essentiam, sed ut gloriám, ut bonitatem, ut veritatem.” HUGO: *Postilla in loh.*, 1,16 (Éd. Lyon, 1669, VI, f. 286 r.).

kifogástalan és a skolasztikus hagyományban szokásos módon értelmezi, amikor így fogalmaz:

„Amikor ugyanis ezt mondja Chrysostomus: sem az angyalok, sem az arkangyalok nem látják Istent saját természetében, ezt úgy kell érteni, hogy (nem látják) teljesen, ahogy a Fiút az Atyát és az Atya a Fiút, amint az kitűnik (a Fiú) szavaiból”.¹⁰

Itt tehát a szerző már nem zárja ki annak lehetőségét, hogy a teremtmény lássa magát Istent, hanem csupán azt állítja, hogy ez a látás nem olyan teljességgel valósul meg, ahogyan azt maguk az isteni személyek képesek átélni. Ahogy az ún. Prágai kézirat¹¹ elemzése alapján B.-G. Guyot és H.-F. Dondaine kimutatták, egy Párizsban tanító másik domonkos magiszter, Guerric de Saint-Quentin korai írásait is érintették az 1241-es elítélések, ezekben ugyanis többek között azt állította, hogy „az isteni lényeg nem mint lényeg, hanem mint képesség (...) vagy mint erő lesz látható”, melynek oka, hogy „nem a lényeg a megértés alapja, hanem a képesség”.¹² A magiszter ezt az alapelvet kiterjeszti Krisztus teremtett emberi lelkére is: az isteni lényeg titkához a beléáramló isteni erő útján kell felemelkednie. Krisztus lelke „mindent megismer, ám a(z isteni) lényegét nem mint lényegét ismeri meg; ezt egyedül a Szentháromság teszi”.¹³ Világos, hogy a „lényegét nem mint lényegét” formula, mely az isteni lényeg felfoghatatlanságáról szóló görög felfogásnak tesz eleget, az 1241-es tanbeli elítélés alá esett. Az elítélések után és az előterjesztett tantételekhez igazodva Guerric később lényegileg módosította nézeteit, elismerve, hogy maga az isteni lényeg lesz látható, önmaga által és minden közvetítés nélkül.¹⁴ A ferencesek mindig tagadták, hogy az 1241-es tanbeli elítélések érintették volna rendjük magisztereit, s való igaz, hogy nincsenek tárgyi bizonyítékok egy ellenkező állítás alátámasztására. Ugyanakkor Trottmann megjegyzi, hogy Halesi Sándornak a boldogító látással kapcsolatos egyes kijelentései legalábbis többféle értelmezésre és olyan következtetésekre levonására adhattak okot, melyek könnyedén az elítélések tárgykörébe utalhatók.¹⁵ A Szentenciák negyedik könyvéhez 1225 körül – tehát még mielőtt belépett volna a ferences rendbe – készített glosszáiban a párizsi magiszter az isteni lényeg látásának három formáját különbözteti meg, s a fény analógiájával érzékelteti a különbséget.

„Háromféleképpen látható a lényeg: *per se, per speciem, per similitudinem*. Az első módon egyedül Isten látja az isteni lényegét: ugyanis megközelíthetetlen fény.

¹⁰ „Quia autem dicit Chrysostomus: nec Angeli nec Archangeli vident Deum in natura sua, intelligendum est plene, sicut Filius Patrem et Pater Filium, ut patet ex verbis eius.” Id., *Postille sur Isaïe*, H.-F. DONDAINE, H.-F. (éd.): *ibid*, 173.

¹¹ Ez a 667 számú Prágai kézirat a prágai egyetem könyvtárában a IV. D. 13. jelzet alatt található. B.-G. GUYOT – H.-Fr. DONDAINE: Guerric de Saint-Quentin et la Condamnation de 1241. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 44 (1960/2), 225–242.

¹² „essentia divina videbitur non ut essentia sed ut potentia (...) vel ut virtus”; „essentia non erit ratio intelligendi, sed potentia” (I, 85). A szöveghelyekre utaló számok a B.-G. Guyot-féle szövegkiadást követik.

¹³ „omnia cognoscit, sed (...) cognoscit essentiam non ut essentiam, quod facit Trinitas” (II, 76).

¹⁴ Ezeket a formulákat használja: „Ipsa essentia in se videbitur (III, 79) (...), in sua substantia nuda (III, 83), (...) sine medio deferente vel obnubilante” (III, 100–104); „essentia tota videbitur in ratione essentiae, non tamen in ratione virtutis” (III, 171) (...); „essentia ut essentia per se ipsam videbitur” (III, 187).

¹⁵ Vö. TROTTMAN, Ch.: *La vision béatifique*, 184.

A fényt azonban kétféleképpen lehet venni: amint a levegőben van, vagy amint a Napban. Amint a Napban van, úgy láthatatlan; amint a levegőben, úgy a szem elviselheti a látványát. Ekképpen az isteni lényeg önmagában láthatatlan; akként azonban látható, ahogyan a dicsőség révén mindegyikünkben van, s ezt nevezik speciesnek. Vagy látható azon hasonlatosság által, ami a teremtmény.”¹⁶

Az idézetben jól érzékelhetőek a görög apofatikus teológiai hagyomány hangsúlyai, melyek a kappadókiai atyákig, Aranyszájú Szent Jánosig és Areopagita Dénesig nyúlnak vissza: az isteni lényeg a teremtmények számára megközelíthetetlen, önmagában megismerhetetlen; ugyanígy a Hitvalló Maximosztól származó és Scotus Eriugena által közvetített kép a Nap sugarától megvilágított levegőről, amely a teremtményi istenismertet illusztrálja. Ha a fenti szövegben szereplő általános kijelentést, mely szerint „az isteni lényeg önmagában láthatatlan” – mely a teremtmények, s így az örök üdvösségre jutott szentekre is érvényes –, összevetjük az 1241-es tanbeli elítélés első mondatával, mely tévedésként utasítja el azt a nézetet, hogy „az isteni lényegét önmagában sem ember, sem angyal nem fogja látni”, s határozottan tanítja, hogy „Istent az ő lényegében (*in essentia*) és valójában (*in substantia*) látni fogják az angyalok és minden szentek”, akkor a szöges ellentét alapján nem zárhatjuk ki, hogy az elítélés érinthette akár Halesi Sándor álláspontját is. Ugyanakkor kérdéses, hogy az idézett szövegben pontosan mit jelent a *per gloriam* bennünk megvalósuló *per speciem* istenismeret, amely felülmúlja a teremtményi *per similitudinem* ismeretet, de nem érheti el Isten önnön *per se et in se* megvalósuló lényegismeretét. Hogy viszonyul egymáshoz az *essentia divina* és a *gloria divina*? Milyen értelemben szerepel maga a *species* kifejezés? Az objektív tudást közvetítő *species intelligibilis* ismeretelméleti fogalmával van-e dolgunk, vagy egy általánosabb jelentéssel (alak, forma), netán a bibliai egzegézishez kötődő fogalommal (Isten kinyilvánulási alakja, megjelenési formája), ahogyan például Ágoston használja? Ezek a kérdések nyitva maradnak, ezért az sem igazolható, hogy a tanbeli elítélés tartalmilag érintette a magiszter glosszáit.

2. A skolasztikus teológia törekvései a XIII. század első felében – az elítélések előzményei

Miután mérlegeltük, hogy kik lehettek az 1241-es püspöki tekintéllyel előterjesztett elítélések közvetlen és közvetett címzettjei, érdemes lesz röviden vázolnunk azt az összetett teológia- és filozófiatörténeti helyzetet, melyben a boldogító Istenlátás kérdésében kialakultak a különböző teológiai vélemények, melyekre a párizsi püspök reagált. A XIII. század első felének latin teológiáját a vizsgált kérdéskörben (is) döntően három tényező határozta meg: (1) Szent Ágoston öröksége, (2) a görög tradícióval való szám-

¹⁶ „Tripliciter est videre essentiam: per se, per speciem, per similitudinem. Primo modo videt solum Deus essentiam divinam: est enim lux inaccessibilis. Lux autem dupliciter sumi potest: ut est in aëre, vel ut est in sole. Ut est in sole, invisibilis est; ut est in aëre, pati potest oculus eius aspectum. Sic divina essentia in se est invisibilis; ut autem in unoquoque nostrum per gloriam est, sic est visibilis, et hoc appellatur species. Vel potest videri per similitudinem quae est creatura”. ALEXANDER HALENSIS: *Glossa in I lib. Sent.*, d. 1, n. 18.

vetés, valamint (3) az arisztotelészi filozófia interpretációinak kritikus recepciója.¹⁷ A skolasztikus teológusok e három hagyománynak a játékterében igyekeztek egyensúlyozni és kialakítani saját álláspontjukat.

(1) Ahogy az egész középkori latin teológiában, úgy az eszkatológiában is Ágoston első számú tekintélynek számított. Az istenismeret kérdésében a hippói püspök éles határvonalat húzott a személyes (és közösségi) üdvtörténet két állapotának, *in via* és az *in patria* istenismerete között. Ahogy a Kiv 33,20-at a földi istenismeretre vonatkoztatva a 147. levelében kifejti: Istent senki nem látta a földi életben, mert Isten természeténél fogva láthatatlan, s „mivel nemcsak láthatatlan, hanem változhatatlan is, annak jelenik meg, aki neki tetszik, olyan formában (*in specie*), ahogy akarja, megmaradva érintetlenül láthatatlan és változhatatlan természetében”.¹⁸ A testben élő szellemi léleknek a testhez és az érzékekhez kötődése miatt, valamint a bűn értelmet elhomályosító hatása okán a zárándokállapotban senki nem láthatja Isten (láthatatlan) természetét, azt, ahogyan ő lényege szerint van, hanem csak megnyilvánulásaiban, hacsak nem adatik meg neki az a különleges kegyelem, hogy a pillanatszerű elragadtatásban kilépjen a testi érzékelésből (vö. 2Kor 12,2–4).¹⁹ Az ember arra irányuló vágya, hogy „lássá azt a lényeket, ami által (Isten) az, ami (*in eam substantiam, qua ipse est quod est*)”, a jövőbeli mennyei hazában teljeseedik, amikor az 1Jn 3,2 szerint hasonlók leszünk ōhoz, s „nem úgy látjuk majd, ahogy az emberek látták, amikor azt (Isten) akarta és megmutatta magát olyan formában (*in specie*), ahogyan akarta, s nem abban a lényegben, amelyben elrejtve maradt önmagában akkor is, amikor kinyilvánította magát, hanem úgy látjuk majd, ahogyan Isten van (*sicuti est*)”.²⁰ A *De genesi ad litteram* című munkájában Ágoston egyértelműen állítja, hogy a halálban a testtől különvált és a bűntől megtisztult szellemi lélek eljut a harmadik égig (vö. 2Kor 12,2), ahol szemlélheti „magának Istennek a lényegét (*ipsam Dei substantiam*), ahogy az Isten Igéjét is, aki által minden meg lett alkotva.”²¹ Ugyanakkor a hippói püspök azt is kifejti, hogy a testtől különvált lélek, noha magát az isteni lényegét szemléli, Istent úgy, ahogy ő van, ez a látása még nem egészséges, mert a lélek vágyakozik a testtel való újraegyesülésre, ami akadályozza a szemlélés szubjektív értelemben tökéletessé és ezzel együtt a boldogság teljessé válását, ami csak a feltámadásban valósul meg.²² A teremtményi istenismeretnek – legyen az akár az angyaloké, akár az üdvözülteké – azonban az eszkatologikus beteljesedésben is meglesznek a határai, fejti ki Ágoston a *De civitate Dei* XXII. könyvében a Fil 4,7 kijelentését értelmezve: „Isten békéje minden értelmet meghalad”. Az Isten boldog színelátását élvezők Isten békéjében vannak, ismerik Isten békéjét, ugyanakkor Isten békéje túl is szárnyalja megértésüket, s azt egyedül Isten ismeri tökéletesen.²³ Az 1241-es tanbeli elítélések és püspöki tanítás egyértelműen az ágostoni örökséghez való ragaszkodás jegyében fogalmazódtak meg.

¹⁷ Vö. Martin GRABMANN: *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, 47–58; Étienne GILSON: *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini paristiche alla fine del XIV secolo*. La Nuova Italia Editrice, Firenze 1983, 455–482.

¹⁸ *Epistula*, 147, 8, 20. Idézi Antonio NITROLA: *Trattato di escatologia, 2. Pensare la venuta del Signore*. Edizioni San Paolo, Milano 2010, 440köv.

¹⁹ Uo. 147, 13, 31.

²⁰ Uo. 147, 8, 20.

²¹ *De gen. ad litt.*, XII, 34, 67.

²² Uo. XII, 35, 68. vö. *Epistula* 147, 21, 50–51.

²³ *De civ. Dei*, XXII, 29, 1. Ugyanebben a könyvében Ágoston Isten boldogító látásának a témáját továbbgondolja a testi feltámadás hitének az összefüggésében is arról elmélkedve, hogy a dicsőséges

(2) Az istenismeretre, s azon belül a boldogító eszkatologikus istenismeretre vonatkozó sajátosan görög teológiai tradíció alapbelátásai a küzikoszi Eunomioossal a negyedik század második felében folytatott vitákban kristályosodtak ki a kappadókiai atyák és Aranyszájú Szent János teológiájában, majd tovább gazdagodtak Dionüsziosz Areopagitész, Hitvalló Maximosz és Damaszkuszi János munkássága révén. A görög tradíció egyik alapvetése, hogy Isten az ő lényege szerint, önnön természetében, ahogy ő van, nem ismerhető meg sem a földi zárandoklás, sem az örök üdvösség állapotában, de még a szent szellemi-angyali teremtmények által sem. Maga az isteni lényeg csak az isteni személyek által ismert, míg a teremtményeknek Isten az ő cselekvésében, kinyilvánulásaiban, dicsőségének fényében tárul fel, azaz mutatkoznak meg lényegi tulajdonságai, ismerhetők meg a szentháromsági személyek relációi, sajátosságai és egylényegűsége. Az ágostoni teológia jegyében dolgozó latin teológia nem egységes módon viszonyult ehhez a tradícióhoz: a kritikuss magatartástól,²⁴ a mellőzösen át, a recepciós törekvéseken keresztül, az ágostoni örökséggel való harmonizálás kísérletéig ívelő skálán szóródtak az álláspontok. Mindenesetre az 1160-as évektől – annak is köszönhetően, hogy a görög atyák művei közül egyre többet fordítottak latinra – a skolasztikában fokozottan megnőtt az érdeklődés a keleti tradíció sajátosságai és eredeti szempontjai iránt, s az az igény, hogy a „lumen orientale” világosságát a latin teológiába is beengedjék.²⁵ A XIII. század első felében működő skolasztikus teológusok egy része, amint erre néhány példát látunk fentebb, kifejezetten szimpatizált a görög tradíciónak az isteni lényeg megismerhetetlenségét az örök boldogság állapotára és a szent angyalokra is kiterjesztő apofatikus szemléletmódjával. A recepció során kezdetben jobbra Johannes Scotus Eriugena fordításaira támaszkodtak, s talán több szempontból is az ő ágostoni és dionüszioszi szemléletmódot ötvözni szándékozó szintéziskísérletét követhették anélkül, hogy hivatkozhattak volna rá, hiszen 1225-ben a *Periphyseon* című művét III. Honorius eretnek kijelentéseket tartalmazó műként elítéléssel sújtotta.²⁶ Ebben a munkájában Eriugena a boldogító látásról ekként nyilatkozik: „Nem Istent magát fogjuk tehát látni önmagában véve, mivel úgy maguk az angyalok sem látják Őt – ez ugyanis minden teremtmény

létmódra átalakult és szellemi testben föltámadottak testi szemeikkel is láthatják-e a természete szerint láthatatlan Istent. Véleménye szerint a föltámadott test átalakult létmódja lehetővé teszi, hogy a testi látás képessége és működése is átalakuljon, olyan bensőséges egységre jusson a szellemi látással, hogy a föltámadottak a szellemileg áthatott testi szemeikkel is észleljék a testetlen létezőket, s magát Istent. Képessé válnak arra, hogy Isten jelenlétét és gondviselését közvetlenül lássák az új ég és új föld minden teremtményében. Uo. XXII, 29, 3–6.

²⁴ A kritikuss viszonyulás már Nagy Szent Gergely pápánál megfigyelhető, aki a Jób könyvéhez írt kommentárjában így fogalmaz: „Némelyek [Aranyszájú Szent János] azt állították, hogy noha abban a boldog hazában is lehet szemlélni Istent az ő ragyogásában (*claritate*), de nem a saját természetében (*in natura*). Ám felületes kutatás tévesztette meg őket. Abban az egyszerű és összemérhetetlen lényegben ugyanis nem egy dolog a ragyogás és egy másik a természet, hanem a saját természete a ragyogás és megfordítva (*ipsa ei natura sua claritate, ipsa claritas natura est*).” GREGORIUS MAGNUS: *Moralia in Job*, XVIII, 54, 90. Idézi: NITROLA, A.: *Trattato di escatologia*, 444. Chenu megjegyzi, hogy a reimsi zsinattól (1148) kezdődően tapasztalható nyugaton fokozott ellenállás azzal szemben, hogy a görög atyák írásait új tekintélyekként vegyék figyelembe a teológiai vitás kérdésekben. Marie-Dominique CHENU: *La Théologie au douzième siècle*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1966, 287.

²⁵ CHENU, M.-D.: *La Théologie au douzième siècle*, 290.

²⁶ *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, n. 50. A pápai irat utal arra, hogy a nevezett művet már egy korábbi tartományi zsinat elítélte, de nem nevez meg kifejezetten eretnek tartalmakat a könyvből. Más források szerint a párizsi magiszterek és Odo püspök sújtották tanbeli elítéléssel a művet, melyet az 1210-ben elítélt Amauricus tévedései forrásának tekintettek. Mindenesetre az eretnek nézetek példáiként említett kijelentések között nem találunk a boldogító istenlátással kapcsolatos megjegyzéseket.

számára lehetetlen; mert amiként az Apostol szól, övé »egyedül a halhatatlanság, aki hozzáférhetetlen világoosságban lakozik« –,²⁷ hanem bizonyos teofániákat (*theophanias*) szemlélünk majd, melyek általa jönnek létre bennünk.”²⁸ A teofánia fogalmának meghatározásakor²⁹ Eriugena igyekszik egyben tartani Ágoston (vö. *in specie, per speciem*) és Dionüsziosz gondolatvilágát, de összességében szemmel láthatóan az átistenülés görög gondolata dominál nála. A skolasztikusok írásaiban is érzékelhető a jelentésmozgás a dionüszioszi *theophania* és az ágostoni *species* fogalma között. M.–D. Chenu szóhasználatával élve azt mondhatjuk: a boldogító istenlátás kérdéskörére is érvényes, hogy a XIII. század – már annak első felében is – tanúja a keleti teológia utolsó átalakulásának,³⁰ a latin teológiába történő termékeny befogadására tett kísérletnek. Az 1241-es tanbeli elítélések – legalábbis a boldogító istenlátás értelmezésének területén – megakasztották a termékeny párbeszédet és recepciót.

(3) A XIII. századi skolasztikus teológia művelésének harmadik meghatározó tényezője az arisztotelészi filozófiához, pontosabban a Sztagirita természetfilozófiai műveihez és metafizikájához („új Arisztotelész”) való viszontagságos viszonyulás volt, s ez leképeződött az istenismeret kérdéskörében is. Az említett művek és a róluk szóló kommentárok egyetemi előadásának szigorú tiltása először 1210-ben történt meg egy párizsi tartományi zsinaton.³¹ A tiltás közvetlenül a *facultas artium*ot érintette, ahol előadták ezeket az írásokat, de a tiltó dekrétum két teológus, Amauricus de Bena és David de Dinant tanait is elítélte. Ez utóbbi magiszter *Quaternuli* című munkájában Alexandrosz Aphrodisziasz Arisztotelész-kommentárja nyomán a megismerő alany és az ismerettárgy egységét a hülemorfikus séma alapján úgy értelmezte, hogy a léleknek materialitást tulajdonított, s végül eljutott a lélek, Isten és az anyag panteista azonosításához.³² Trottmann szerint erre a helytelen Arisztotelész interpretációra és egyben a keresztény hit alaptételeivel – a lélek szellemi természete, Isten abszolút transzcendenciája – szembemenő felfogásra adott válaszként értelmezhető, hogy a XIII. század első felében a skolasztika az avicennai Arisztotelész-értelmezés felé nyitott, mely a lélek szellemi természetének és Isten transzcendenciájának a biztosítása miatt összeegyeztethetőnek látszott Ágoston

²⁷ 1Tim 6,16.

²⁸ *De divisione naturae*, I, 8. A szöveget Vassányi Miklós fordítása szerint idéztük: JOHANNES SCOTTUS ERIUGENA: *A természetekről (Periphyseon)*. Középkori keresztény írók 8. Szerk. SARBAK Gábor. Szent István Társulat, Budapest 2015, 70köv.

²⁹ «Non enim essentia divina Deus solummodo dicitur sed etiam ille quo se quodam modo intellectuali et rationali creature prout (est) capacitas uniuscuiusque ostendit Deus saepe a sancta scriptura vocitatur». Uo. I, 7. A fogalom részletes kifejtéséhez lásd: Giulio D’ONOFRIO: *Le origini del medioevo teologico*. Giovanni Scoto Eriugena. In *Storia della Teologia nel Medioevo*, vol. I. I Principi. Piemme, Casale Monferrato 1996, 243–304.

³⁰ Marie-Dominique CHENU: *Le dernier avatar de la théologie orientale en Occident au XIIIe siècle*. In *Mélanges Auguste Pelzer: études d’histoire littéraire et doctrinale de la Scolastique médiévale offertes à Monseigneur Auguste Pelzer*. Louvain 1947, 159–181.

³¹ Ezt egy újabb tiltás követte 1215-ben III. Ince pápa legátusa, Robertus Courson részéről, majd 1228-ban és 1231-ben IX. Gergely pápa a párizsi magisztereknek írott levelében szabályozta a teológia művelése és a profán tudományok, illetve az arisztotelészi filozófia használata közötti viszonyt. Vö. Martin GRABMANN: *I papi del Duocento e l’Aristotelismo. I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*. In *Miscellanea Historiae Pontificae*, vol. V. Roma 1941.

³² Nagy Szent Albert keményen bírálta David de Dinant felfogását, s az alapjául szolgáló Arisztotelészt meghamisító értelmezést Alexandrosz Aphrodisziasz részéről. ALBERTUS MAGNUS: *Summa de Creaturis*, II, 5, 2.

teológiájával.³³ A skolasztikus teológusok egy része ennek az „avicennás augusztinianizmusnak” (Gilson) a keretében gondolkodott az Isten megismerésével kapcsolatos kérdésekről, s fejtette ki a boldogító Istenlátásra vonatkozó nézeteit. Ezek a szerzők úgy használtak Avicennától kölcsönzött fogalmakat (pl. *species/forma impressa*), hogy közben át is alakították azok jelentését, arra törekedve, hogy az ágostoni teológiához illessék azokat. Effajta kísérletről tanúskodik például az 1230-as években Anchin apátságában megőrzött ismeretlen szerzőjű, ún. Douai 434 kézirat, mely Isten látásának közvetítőjére (*medium*) vonatkozó kérdésre válaszolva megkülönbözteti a külső hasonlatosságot (*similitudo extranea*) és a belső hasonlatosságot (*similitudo intranea*), melyről állítja: „az effajta hasonlatosság nem elkülönített az igazságtól, hanem magának az elmében – mely Isten képe – jelenlévő igazság által belenyomott forma maga (*forma ipsa impressa*).³⁴ Amint Contenson és Trottmann meggyőzően kimutatják, maga Auvergne-i Vilmos is korábbi műveiben csatlakozott az avicennai ismeretelmélet keresztény-augusztinianus recepciójához,³⁵ ám későbbi írásaiban visszakozott ettől a kísérlettől és visszatért az eredeti Ágostonhoz, akinél a boldogító Istenlátás minden közvetítés és *species* nélkül történik. Az 1230 után nem sokkal keletkezett *De anima* című munkájában már ennek a visszatérésnek a jegyében bírálta azokat, akik a boldogító Istenlátást valamiféle közvetítés révén vélték megvalósulni. Róluk írja, hogy „az intellektusból kiiktatták azt a fő tevékenységet, amiért meg lett teremtve, vagyis a teremtő egészen világos és közvetlen látását (*visio lucidissimo et immediata*) (...) mivel, ha azt mondanánk, hogy az intellektus nem tudja megismerni közvetítő nélkül (*absque medio*) a teremtőt, akkor szükségképpen el kellene ismernünk, hogy a teremtő per se megismerhetetlen, s a »per se« kifejezésen azt értem, hogy természete vagy lényege szerint (...), s ezért szerintük az áldott teremtő nem jelenik meg és nem látható, hacsak nem az univerzum felhője és takarója alatt.”³⁶ Auvergne-i Vilmos közel tíz évvel később, 1241-ben, ezeknek a gondolatoknak a jegyében ítélte el püspöki tekintéllyel az Isten boldogító látásával kapcsolatban tévesnek tartott teológiai nézeteket.

A XIII. századi első felében a boldogító látással kapcsolatos skolasztikus nézeteknek, melyek az 1241-es tanbéli elítélések előzményét képezték, Trottmann által vázolt rekonstrukciója nyomán összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy az arisztotelészi ismeretelmélet David de Dinant-féle, teológiai szempontból elfogadhatatlan, panteista irányú alkalmazása – miután 1210-ben magisztériumi elutasításban részesült – kettős kritikus válaszreakciót váltott ki. Egyfelől átmenetileg felerősítette az istenismeret területén a görög apofatikus szemléletmód befogadásának az igényét a latin teológiába. Másfelől elősegítette az arisztotelészi ismeretelmélet avicennai értelmezése felé történő tapogatózó nyitást. Ugyanakkor a skolasztikus szerzők az ágostoni örökséghez is tartani akarták magukat, s e kettős recepciónak a harmonizálásra törekedtek Augustinusnak az Isten

³³ Vö. TROTTMAN, Ch.: *La vision béatifique*, 115–127.

³⁴ Manoscritto di Douai, q. 9, 152–156. Idézi TROTTMANN, Ch.: *La vision béatifique*, 448.

³⁵ Az 1230 előtt keletkezett *De virtutibus* című munkájának utolsó, a *De retributionibus sanctorum* címet viselő részében egyértelműen kimutatható Avicenna hatása Vilmos gondolkodásmódjára, aki a megismerő értelmet tüikörként értelmezi, amelyen megjelenik az ismerettárgy, köztük Isten képe is. P.-M. CONTENSON: *La Théologie de la vision de Dieu au début du XIII e siècle: le 'De retributionibus sanctorum' de Guillaume d'Auvergne et la condamnation de 1241. Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 46 (1962/3), 409–444.

³⁶ *De anima*, 7. 1. Idézi: NITROLA, A.: *Trattato di escatologia*, 449.

látásáról szóló gondolataival. Amikor azzal kellett szembesülniük, hogy a görög tradíció és az avicennai ismeretelmélet befogadása veszélyezteti a boldogító látás közvetlenségére és tartalmára, vagyis az isteni lényeg közvetlen szemlélésére vonatkozó ágostoni alapelveket, akkor kritikus álláspontot alakítottak ki e két recepcióval szemben. Ennek volt eklatáns példája Auvergne-i Vilmos teológiája és magiszteriumi lenyomata az 1241-ben hozott tanbeli elítélés.

II. ÚTON A DOGMA FELÉ: A DOGMA KÖZVETLEN ELŐZMÉNYEI

1. XXII. János pápa homíliái és a *Ne super his bulla*

Abban a kérdésben, hogy Isten boldogító látása szempontjából az utolsó ítélet napján történő testi feltámadás milyen típusú változást hoz, két nézet kristályosodott ki az érett skolasztikában. Szent Tamás tanítása nyomán³⁷ a dominikánusok véleménye szerint a testi feltámadás csak extenzív értelemben hoz magával növekedést a boldogságban, amennyiben az Isten boldogító látását élvező szellemi lélek boldogsága kiárad a vele újra egyesített dicsőséges testre is. A Szent Ágoston felfogását szorosabban követő ferences teológia a testi feltámadást úgy értelmezte, hogy az intenzív értelemben is a boldogság növekedésével jár, vagyis maga az Isten boldogító látását élvező szellemi lélek boldogsága is növekszik, mivel a testtel való újra egyesülésre és a test formálására irányuló vágyakozása beteljesedik. Ehhez a vitához, a boldogító látás fokozatainak kérdéséhez kapcsolódtak XXII. János pápa (1316–1334) homíliái, melyeket 1331 Mindenszentek ünnepe és 1333 májusa között tartott. A pápa Szent Bernátnak a Mindenszentek ünnepén mondott homíliáinak a gondolatait elevenítette fel, aki a Jel 6,9 szövegét úgy értelmezte, hogy a földi életből távozott szenteknek ugyan már a testtől különvált állapotban is osztályrésze a béke és Krisztus emberségének védelme alatt (vö. oltár alatt) nyugszanak, de csak a dicsőséges testi feltámadás hozza meg számukra Isten boldogító látását és szemlélését.³⁸ János pápa megismétli ezt a gondolatot:

„Az ítélet napja után a szentek nemcsak Krisztus emberségét fogják látni és szemlélni, hanem az istenségét is, ahogy önmagában van (*ut in se est*): látni fogják ugyanis az Atyát, a Fiút és a Szentlelket, amint írva van: »Ez az örök élet, hogy ismerjenek téged egyedül igaz Istent, és akit küldtél, Jézus Krisztust.« (Jn 17,3)»³⁹

³⁷ Megjegyezzük, hogy Tamás álláspontjának hangsúlyai ebben a kérdésben változtak. Míg a szentenciáskommentárjában azt a nézetet képviselte, hogy a feltámadás révén a szellemi lélek boldogsága intenzív értelemben is nő, addig a *Summa theologiae* c. művében inkább az extenzív értelemben vett növekedést állítja. Vö. *In Sent* IV, d. 49, 1, 4; *STh* I-II, 4, 5.

³⁸ Erről így ír a negyedik beszédében: „Testvéreim, abban az örök és tökéletes boldogságban háromféleképpen élvezzük Istent: látva minden teremtményben, önmagunkban bírva és (ami mindennél örvedetesebb és boldogítóbb) egyenesen magát a Szentháromságot önmagában megismerve és szemlélve a szív tiszta szemével minden rejtély (aenigma) nélkül.” BERNARDO DI CLAIRVAUX: *Discorsi nella festa di Tutti i santi*, IV, 3. Idézi: NITROLA, A.: *Trattato di escatologia*, 456.

³⁹ GIOVANNI XXII: *Omelia di Tutti i santi* (1331. november 1.), 94. Idézi: NITROLA, A.: *Trattato di escatologia*, 456köv.

Ágostonhoz kapcsolódóan kifejti:

„Isten látása a teljes jutalmunk. Az egész látása, vagyis az istenségé és az isteni lényegé (*deitatis et divinae essentiae*), mert ez minden vágyunk és minden cselekvésünk célja, mert ezen túl semmire sem vágyakozhatunk.”⁴⁰

Az 1241-es elítélések tanítását követve a pápa tisztában van vele, hogy a boldogító látás tárgya Isten lényege lesz, ám mivel korábban még nem lett tekintéllyel rögzítve ennek a *per essentiam* látásnak a kezdete, úgy véli, hogy az az utolsó ítélet és testi feltámadás utánra helyezhető. Ennek a „véleményként”⁴¹ megfogalmazott álláspontnak ugyanaz volt a motívuma, mint azoké, akik a boldogságnak a feltámadáshoz kapcsolódó intenzív növekedését vallották, ám azzal a lényeges különbséggel, hogy a testtől különvált lélek vonatkozásában tagadta az isteni lényeg boldogító látását. A pápai beszédekért komoly kritikák⁴² hatására XXII. János nyilvános bíborosi konzisztóriumot hívott össze teológusok és kanonisták részvételével a témával kapcsolatos pro és contra érvek megvitatására, melynek eredményeként a pápa visszavonta véleményét a *Ne super his* kezdetű bullájában, melyet 1334. december 3-án, halálos ágyán felolvastatott a bíborosok kollégiuma előtt. A másnap bekövetkezett halála miatt a bullát utódja, XII. Benedek pápa tette közvé néhány hónappal később.⁴³ Ebben a pápai megnyilatkozásban a következőt olvassuk:

„Mert megvalljuk és hisszük, hogy a testtől elvált megtisztult lelkek a mennyben, a mennyek országában és a paradicsomban Krisztussal és az angyalok társaságában gyűlnek össze, és látják az Istent a közös törvény alapján és az isteni lényegét színről-színre tisztán (*divinam essentiam facie ad faciem clare*), amennyire az elvált lélek helyzete és állapota ezt megengedi.”⁴⁴

XXII. János pápa tehát bullájában egyfelől elfogadta a testtől különvált lélek vonatkozásában is Isten lényegének világos látását; másfelől az óvatos megfogalmazással – „amennyire az elvált lélek helyzete és állapota ezt megengedi” – nyitva hagyta a lehetőségét annak, hogy a test feltámadásával növekedhessen a boldogság.⁴⁵

2. Jacques Fournier bíboros eszkatológiai traktátusa

A ciszterci bíboros, a későbbi XII. Benedek pápa (1334–1342), Jacques Fournier (1285–1342) maga is egyik tekintélyes tagja volt annak a bizottságnak, melynek XXII. János pápa megbízásából feladata volt alaposan megvizsgálni az Isten látásával kapcsolatban

⁴⁰ Uo. 96.

⁴¹ Vö. M. DYKMAN: *Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique*. Roma 1973, 138köv.

⁴² Vö. WILLIAM OCKHAM: *Tractatus contra Ioannem*. Továbbá: a párizsi egyetem teológiai karán tanító magiszterek kritikus állásfoglalása: *Chartularium Universitatis Parisiensis*, II, n. 970–987.

⁴³ Vö. NITROLA, A.: *Trattato di escatologia*, 458 köv.; Luis F. LADARIA: *Destino dell'uomo e fine dei tempi*. In *L'uomo e la sua salvezza V–XVII secolo*, *Storia dei dogmi* II. (ed. Bernard SESBOÜÉ), Piemme, Casale Monferrato 1997, 404.

⁴⁴ DH 991.

⁴⁵ Véleményünk szerint ez a lehetőség érthető mind extenzív, mind intenzív értelemben. Ezen a ponton eltérünk Nitrola leszűkítő álláspontjától, aki szerint: „ami [a boldogság növekedése], ezen a ponton, nem lehet más, mint kizárólag extenzív. Vö. NITROLA, A.: *Trattato di escatologia*, 459.

kifogásolt gondolatokat és felvonultatott érveket. János pápa felkérésére a ciszterci bíboros a viták első hónapjaiban Avignonban összeállított egy részletes összefoglalást *De statu animarum Sanctorum ante Generale Judicium* címmel, melyben szisztematikus és organikus módon mérlegelte az érveket és fejtette ki saját álláspontját a boldog látás témakörében.⁴⁶ A bíboros ezen magánteológiai értekezésében XXII. János pápa nézetével ellentétes álláspontot képviselt abban a tekintetben, hogy egyértelműen állította: a szentek már a feltámadás előtt élvezik Isten látását. Ugyanakkor azt is kijelentette, hogy: „a szentek lelkei Isten lényegét tökéletesebben fogják látni és boldogabbak lesznek az ítélet után, mint ahogy előbb látják és élvezik, noha már előtte látják az isteni lényegét”.⁴⁷ A feltámadás előtti és utáni állapot viszonylatában tehát a látás tökéletesedésével és a boldogság növekedésével számolt a bíboros: „A boldogság tökéletesebb lesz, mind extensive – ahogy mindenki hiszi –, mind intenzíve, ahogy én hiszem”⁴⁸ – fogalmazta meg a teológiai hagyomány tekintélyeinek az álláspontját és a személyes meggyőződését. A boldogság nagyobb lesz annak köszönhetően, hogy a feltámadás kiterjeszti a testekre és a misztikus test egészére is azt a boldogságot, amelyet a különvált lelkek addig élveztek, s azért is, mert teljesedik a lélek azon vágya, hogy saját testének kormányzója legyen. Szemmel láthatóan Fournier Ágoston gondolatát követte, aki szerint a különvált léleknek a test kormányzására irányuló vágya elvonja figyelmének egy részét az isteni lényeg boldog és koncentrált szemlélésétől.⁴⁹ Abban is Ágoston nyomán haladt, hogy a szentek boldogsága a feltámadás révén azért is tökéletesebb lesz, mert az értelmes teremtmény egész vágyakozását betölti, hiszen nem egyedül a lélek tökéletesedik majd Isten közvetlen látásának köszönhetően, hanem a test által is hozzájut majd Isten bizonyos ismeretéhez.⁵⁰ Az általános ítélet, melyre a megholtak saját testükkal föltámadnak, szintén növelni fogja a szentek boldogságát, mert Isten ekkor tárja fel előttük közvetlenül mások és saját szívük rejtett szándékait, mások üdvösségéért közbenjáró imáik hatásait, a személyes érdemeket vagy érdemtelenségeket, valamint Isten addig rejtett előretudásának, előrendelésének, gondviselésének és bölcsességének titkos útjait.⁵¹

III. A DOGMA DEFINÍCIÓJA:

XII. BENEDEK PÁPA *BENEDICTUS DEUS* RENDELKEZÉSE

Fournier bíborosnak pápává választása után az egyik legfőbb gondja volt, hogy XII. Benedek pápaként végérvényesen lezárja a boldogító látás körüli vitákat. Ennek csak első lépése volt, amikor 1335. március 17-én nyilvánosságra hozta elődje, XXII János *Ne super his* kezdetű bulláját, amelynek szövegéből fentebb idéztünk. Ennél is fontosabb volt azonban, hogy 1336. január 29-én *Benedictus Deus* kezdetű rendelkezésében apos-

⁴⁶ *Manuscriptum Vat. lat. 4006*. <http://www.bvh.univ-tours.fr/Consult/index.asp?numfiche=162&numtable=XVatLat4006>. A kézirat margóján korrekciók nyomai láthatók, melyek a mű végső másolásának idején, XII. Benedek pontifikátusának kezdetén keletkeztek. Vö. Christian TROTTMANN: *Benedict XII and the Beatific Vision*. In *Pope Benedict XII (1334–1342). The Guardian of Orthodoxy* (ed. Irene BUENO), Amsterdam University Press, Amsterdam 2018, 81–106; itt: 98. A továbbiakban Trottmann ezen tanulmányára támaszkodva haladunk a bíboros értekezésének ismertetése során.

⁴⁷ Jacques FOURNIER: *De statu animarum Sanctorum ante Generale Judicium*, III, f. 54a.

⁴⁸ Uo. III, f. 60d.

⁴⁹ Uo. fol. 61a. Vö. *De Genesi ad Litteram*, XII, 35.

⁵⁰ Uo. fol. 63a.

⁵¹ Uo. fol. 59a–d; 60b–c; 73b–c.

toli tekintélyével dogmaként definiálta Isten boldogító látásával kapcsolatos tanítását. Egy bíborosokból és teológusokból álló testületet bízott meg a konstitúció előkészítésével, akik a pápa nyári rezidenciáján, Pont-sur-Sorgue-ban bő négy hónapig dolgoztak a szövegen, figyelembe véve a pápa bíborosként írt eszkatológiai értekezését is. Az Isten boldogító látásáról a pápa által kihirdetett dogmatikai rendelkezés szerkezete a következő. (1) Első helyen meghatározza azoknak a körét, akik a boldogító látásra juthatnak. (2) Másodsor meghatározza a boldogító látásra jutás idejét. (3) Harmadsor meghatározza, hogy miben áll a boldogító látás tartalma és milyen módon valósul meg. Az első rész így hangzik:

„Ebben az örök időkre érvényes rendelkezésben apostoli tekintéllyel meghatározuk, hogy: Isten általános rendelése szerint az összes szentek lelkei, akik Urunk, Jézus Krisztus szenvedése előtt távoztak el ebből a világból, valamint a szent apostolok, vértanúk, hitvallók, szüzek és más elhunyt hívek lelkei, akik miután Krisztus szent kerestségét fölvtették, és nem volt bennük semmi tisztulásra szoruló, amikor eltávoztak az életről, vagy a jövőre nézve nem lesz bennük ilyen, amikor távozni fognak; vagy hogyha éppen akkor volt, vagy lesz bennük tisztítani való, miután haláluk után megtisztultak, és hogy azoknak a gyermekeknek a lelkei, akik Krisztus ugyanazon kerestségében újjászülettek és a kereszteleendőké, miután megkereszteltek és szabad akaratauk használata előtt meghalnak (...).”⁵²

A rendelkezés a boldogító látás alanyainak a csoportjait a következő szempontok alapján különbözteti meg: (a) üdvtörténet szerint: Krisztus szenvedése előtt és utána meghaltak; (b) életkor szerint: felnőtt megkereszteltek és megkeresztelt kisgyermek; (c) tisztulás szerint: halál utáni tisztulásra nem szoruló és a tisztulásra szoruló; (d) hívők csoportjai: apostolok, vértanúk, hitvallók, szüzek és a többi megkereszteltek. Eszkatológiai értekezésében a bíboros a hagyománnyal együtt állította, hogy a vértanúk, s hozzájuk hasonlóan az apostolok, a hitvallók és természetesen a Szent Szűz a földi életből távozva Isten közvetlen szemlélésére jutottak. A rendelkezés ennél tovább megy és figyelembe veszi a XII. századtól kezdődően a purgatóriumról kifejtett magiszteriumi tanítást, amikor a közvetlen látást azokra a lelkekre vonatkozóan is állítja, akik a halál után befejezték végző tisztulásukat.⁵³ A szöveg nem foglalkozik a keresztelelenül meghalt gyermekek sorával, mint ahogy a keresztség felvétele nélkül meghalt felnőttekével sem.

A boldogító látás kezdetére vonatkozóan így fogalmaz a konstitúció, folytatva a fentebb idézett hosszú mondatot:

„...közvetlenül haláluk után (*mox post mortem suam*), vagy tisztulásuk után azok lelkei, akik az említett tisztulásra rászorultak, még testük újra felvétele előtt és az általános ítélet napja előtt, Üdvözítő Urunk, Jézus Krisztus mennybemenetele után, a mennyben voltak, vannak és lesznek, az égi országban és a mennyei paradicsomban Krisztussal, a szent angyalok társaságával egyesülve, és az Úr Jézus Krisztus kínszenvedése és halála után látták és látják az isteni lényeket (...).”⁵⁴

⁵² DH 1000.

⁵³ TROTTMANN, Ch.: *Benedict XII and the Beatific Vision*, 96.

⁵⁴ DH 1000.

Nyilvánvalóan a dogmának ez a része az, amely egyértelműen és határozottan korigálja XXII. János pápa véleményét, amikor kijelenti, hogy a testtől különvált lélek már az ún. köztes állapotban, azaz a halál, illetve tisztulás és a föltámadás, illetve az általános ítélet közötti helyzetében eljut Isten boldogító látására, nemcsak a föltámadás vagy általános ítélet után. A rendelkezés az egyéni beteljesedés eseményét az üdvtörténet idősíkjá szempontjából is elhelyezi, jelezve azt, hogy Krisztus megváltói halála nyitja meg minden szent vagy megtisztult lélek előtt a boldogító színelátást, és az Úr Jézus mennybemenetele teszi lehetővé a mennybe jutást.⁵⁵

A boldog látás tartalmára, mibenlétére és módjára vonatkozóan az alábbiakat szögezi le a rendelkezés:

„...látják az isteni lényeket, intuitív látással, színről-színre, minden teremtmény közvetítése nélkül, amennyiben nem az mutatkozik látott tárgyként (*vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente*), hanem az isteni lények közvetlenül mutatja önmagát nekik, lepel nélkül, világosan és kítárva (*sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente*), és hogy akik így látnak, azok élvezik ezt az isteni lényeket, s hogy ettől a látástól és élvezéstől azoknak lelkei, akik már meghaltak, valóban boldogok és birtokolják az örök életet és az örök nyugalommal, és azoknak a lelkei is, akik ezután fognak meghalni, ugyanazt az isteni lényeket fogják látni és élvezni az általános ítélet előtt.”⁵⁶

A rendelkezés nyilvánvalóan megerősíti az 1241-es magisztériumi megnyilatkozás kijelentését, mely szerint „Isten az ő lényegében (*in essentia*) és valójában (*in substantia*)” fogják látni a szentek és látják a megdicsőült lelkek, vagyis azt a tételt, hogy a boldog látás tárgya maga az isteni lények. Noha az 1241-es tanítástól eltérően a rendelkezés itt nem említi kifejezetten az angyalokat, mint az isteni lények boldog látásának az alanyait, bennfoglaltan mégis feltételezi a szent angyalok ugyanilyen látását, hiszen fentebb kijelenti a szöveg, hogy a „szent angyalok társaságával egyesülve” jutnak az isteni lények látására a mennyben a szentek. A konstitúció – feltételezve a kérdéskör XIII. század második felében és a XIV. század első évtizedeiben lezajlott teológiai tisztázásainak eredményeit – pontosítja és részletesen kifejti a boldog látás megvalósulásának módját mind a látás alanyának, mind tárgyának szempontjából, a kettő közötti korreláció alapján. Mivel az isteni lények közvetlenül, lepel nélkül, világosan és kítárva mutatja meg magát, ezért lehet a látás is intuitív, színről-színre megvalósuló, tárgyi közvetítés nélküli. Ez egyúttal impikálja a boldog látás abszolút kegyelmi és természetfölötti jellegét is, anélkül, hogy ezt *expressis verbis* kimondaná a konstitúció: a látás nem a látó természetes adottságai, hanem az isteni lények szabad és kegyelmi kinyilvánulása alapján történik. A konstitúció ezzel bennfoglaltan az 1241-es tanbeli elítélések 9. tantételéhez csatlakozik. A látás tárgyának megmutatkozására és a látás módjának leírására alkalmazott határozószók és jelzők részben bibliai gyökerűek – pl. *visio facialis*, vagyis a színről-színre való látás a páli szóhasználatra (1Kor 13,12) utal –, részben a teológiai reflexióban kikristá-

⁵⁵ Ebből következik, hogy a rendelkezés szerint mindazok a Krisztus előtt meghaltak, akiket Krisztus halálával megszabadított az Isten látását nélkülöző állapotból, és azok is, akik Krisztus halála és mennybemenetele között haltak meg, és Krisztus megváltói halála révén szintén megmentettek (pl. a jobb látó), Krisztus mennybemeneteléig, bár már az isteni lények szemlélői voltak, mégis várakozniuk kellett Jézus mennybemeneteléig, hogy vele együtt beléphessenek a mennybe.

⁵⁶ DH 1000.

lyosodott kifejezések, mint pl. az *intuitive* skotista terminus. A tárgyi és alanyi oldalon egyaránt alkalmazott kifejezések egyfelől bibliai fogalmakkal állnak szemben, követve a Pál apostol által használt szembeállítás (1Kor 13,10–12): *in aenigmate, per speculum, ex parte*. Másfelől szemben állnak a páli kifejezéseket az alábbi teológiai terminusokkal megfelelő szóhasználatnak: *per speciem (in specie)*, *per medium (medio)*. A félreértések elkerülése érdekében a boldog látásra a szöveg nem használja sem a *plene*, sem a *perfecta* szavakat.⁵⁷ Jól érzékelhető, hogy a rendelkezés a boldog látás lényegi tartalmának a definiálására törekszik, s több ponton tartózkodik attól, hogy állást foglaljon a további teológiai értelmezések tekintetében. Így többek között feltűnő, hogy a konstitúció nem használja a *lumen gloriae* kifejezést, melynek Aquinói Szent Tamás kidolgozta a fogalmát, noha az 1312-es viennei zsinat már megtette ezt.⁵⁸ A rendelkezés megelégszik annak deklarálásával, hogy a boldog látás „minden teremtmény közvetítése nélkül (történik), amennyiben nem az mutatkozik látott tárgyként (*nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente*)”, s nem megy bele a „medium” kifejezés különböző értelmezési lehetőségeibe. A rendelkezés gondosan megválasztott formulája – *nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente* – tartalmilag összeegyeztethető Szent Tamás *lumen gloriae* fogalmával, amennyiben ez nem a látás tárgyának a közvetítő médiumát (*medium quo*) jelöli, hanem azt a teremtett habitust, amely az *intellectus possibilis* arra képesíti (*mint medium disponens*), hogy Isten teremtetlen lényegét mint formát közvetlenül befogadja. Az az értelmezési lehetőség sem zárható ki azonban, hogy a rendelkezés azért nem használja a *lumen gloriae* tamási fogalmát, mert nem akarja eldönteni azt a kérdést, hogy a megdicsőült lelkeknek önmagát közvetlenül megmutató isteni lényeg hatása a lélekre milyen természetű, teremtetlen vagy teremtett valóságként gondolható-e el. Ebben az esetben a tartózkodó magatartás úgy is értelmezhető, mint tudatos térhagyás a keleti ortodox tradícióval való párbeszédre, legalábbis ezen a ponton. Az kérdéses azonban, hogy vajon a rendelkezés formulájával összeegyeztethető-e az a középkori ferences szerzőknél fellelhető gondolat, mely szerint Isten boldog látásának médiuma (*medium quo*) az isteni szeretettől átformált lélek.⁵⁹ Továbbá, a konstitúció kifejezetten nem foglalkozik sem azzal a kérdéssel, hogy az isteni lényeg közvetlen látása pontosan ugyanolyan boldogságot jelent-e minden szent számára, vagy lehet különbség a boldogság foka tekintetében; sem azzal a Fournier bíboros által is bőségesen tárgyalt kérdéssel, hogy a *visio beatat* kísértő boldogság növekedhet-e például a test feltámadásával.⁶⁰ A rendelkezés mindössze a következőket állapítja meg:

⁵⁷ Megjegyezzük, hogy maga Szent Pál használta az „*ex parte – perfectum*” szembeállítás a földi és az eszkatologikus istenismeret különbségének érzékeltetésére. Vö. 1Kor 13,9.12.

⁵⁸ A viennei zsinat *Ad nostrum qui* kezdetű, 1312. május 6-án kelt rendelkezése a begárdok és beginák tévedéseit ítélte el a tökéletesség állapotával kapcsolatban. A téves nézetek között szerepel a következő: „Hogy bármelyik értelmes természet önmagában, természeténél fogva boldog, és hogy a lélek nem szorul rá a dicsőség fényére (*lumen gloriae*), amely őt Isten látására és boldog élvezetére fölemelné” (DH 895). A zsinat itt a *lumen gloriae* fogalmát úgy használja, hogy az Isten boldogító látására fölemelő funkcióját tartja szem előtt, de nem határozza meg a dicsőség fényének az ontológiai természetét. A dogmaértelmezés szabályai szerint a kifejezés jelentését az elítélt nézettel való szembenállás alapján kell érteni. Következésképpen a *lumen gloriae* fogalma egyszerűen Isten boldogító látásának az abszolút természetfeletti jellegét fejezi ki, szemben a begárdok és beginák felfogásával, mely a boldog látás természetességét állította, a zsinati rendelkezés szerint.

⁵⁹ Vö. NITROLA, A.: *Trattato di escatologia*, 461.

⁶⁰ A konstitúció a tradíció részét képező olyan kérdéseket sem akar tisztázni, mint például az értelem és akarat aktusainak viszonya a boldog látásban, vagy Isten látására irányuló vágy értelmezése.

„...miután bennük ez az intuitív és színről-színre való látás és annak élvezése megkezdődött, vagy meg fog kezdődni, ugyanez a látás és élvezés (*eadem visio et fruitio*) a mondott látás és élvezés bármiféle megszakítása vagy szünetelése nélkül folytonosan létezik, és folytatódni fog a végső ítéletig és azon is túl mindörökké.”⁶¹

Az idézetben szereplő *eadem visio et fruitio* formula értelmezhető szorosabb és tágabb értelemben. Szorosabb értelemben az „eadem” a minden szempontból – vagyis a tökéletességi fok szempontjából is – állított változatlan azonosságát jelentené az isteni lényeg látásának és élvezésének. Tágabb értelemben az „eadem” csupán a lényegi, tartalmi azonosságát jelentené a fentebb jellemzett boldog látásnak valamint a szemlélés aktusának a folytatóságosságát. Véleményünk szerint a rendelkezés megengedi ezt a tágabb olvasatot, sőt a kontextus éppen ezt teszi valószínűbbé, hiszen a továbbiakban kifejezetten pusztán arról van szó, hogy a látás és élvezés nem szakad meg vagy függesztődik fel, hanem örökké megmarad.⁶² Az, hogy a boldog látást nem szakítja meg sem a testi föltámadás, sem a végső ítélet, nem zárja ki azt, hogy ezek az eszkatologikus események extenzív vagy intenzív értelemben növelhetnék a közvetlen látás tökéletességét és a nyomában járó boldogságot.

Végül a konstitúció a boldog látás értelmezése kapcsán kijelenti, hogy

„...ennek az isteni lényegnek a látása, valamint élvezése megszünteti bennük a hit és a remény tetteit, amennyiben a hit és a remény kifejezetten teológiai erények”.⁶³

A kijelentés háttérében ismét Pál apostol tanítása áll, aki a földi zarándoklás és az égi haza ismeretét úgy értelmezi, hogy az előbbi a hitnek, az utóbbi a szemlélésnek az ismerete: „A hitben élünk, a szemlélet még nem osztályrészünk” (2Kor 5,7). A hithez pedig a Zsidókhoz írt levél (Zsid 11,1) kijelentése alapján lényegileg hozzátartozik a remény, hiszen „A hit a remélt dolgok biztosítóka, a nem látható dolgok bizonyítóka.” Mindebből logikusan fakad, hogy az isteni lényeg közvetlen szemlélése mint célba érkezés megszünteti és beteljesíti a cél felé zarándoklás során szükséges hit és remény sajátos aktusait és erényeit. A rendelkezés azért hangsúlyozza ezt, mert XXII János pápa véleménye szerint a szent lelkekben egészen az utolsó ítéletig megmarad a hit és a remény.⁶⁴

⁶¹ DH 1001.

⁶² Ezen a ponton álláspontunk eltér Nitrola véleményétől, aki a szorosabb olvasat mellett teszi le a voksát, de különösebb argumentálás nélkül. Nézete szerint XII. Benedek konstitúciójában elutasítaná saját korábbi bíborosi-teológusi felfogását a közvetlen látás és boldogság tökéletességének a növekedéséről. Vö. ANTONIO NITROLA, A.: *Trattato di escatologia*, 461. A magunk részéről ezt nem tartjuk igazolhatónak, már csak azért sem, mert XXII. János *Ne super his* bullája, melyet XII. Benedek a konstitúció megjelenése előtt szűk egy évvel korábban hozott nyilvánosságra, szintén nyitva hagyta annak lehetőségét, hogy a test föltámadásával növekedhessen a boldog látás tökéletessége. Valószínűtlen, hogy konstitúciójában XII. Benedek elutasítaná most azt, amit bíboros-teológusként állított, s amit elődje igazhitűségének alátámasztására szolgáló dokumentum részét képező kijelentésként pápai tekintéllyel nyilvánosságra hozott.

⁶³ DH 1001.

⁶⁴ TROTTMANN, A.: *Benedict XII and the Beatific Vision*, 97.

IV. A DOGMA UTÓÉLETE A MAGISZTÉRIUMI MEGNYILATKOZÁSOKBAN

A *visio beatifica* dogmáját 1336-ban definiáló *Benedictus Deus* kezdetű pápai rendelkezés előtti közel ezer esztendőben, bár a boldog látás kérdésében az Ágostonra visszanyúló nyugati latin és a kappadókiai atyáktól elinduló keleti tradíció szemléletmódja nem lényegtelen pontokon különbözött, és a különbségek teológiai vitákra is alkalmat adhattak, még az 1054-es egyházszakadást követő századokban sem igen találunk olyan magiszteriumi megnyilatkozásokat a római latin és a keleti (ortodox) egyházak közötti hivatalos kapcsolat síkján, amelyek szóvá tennék a kérdést, kifogásolnák a másik tradíció álláspontját vagy igényt támasztának a saját álláspont kötelező átvételére. Erre még az 1241-es párizsi tanbeli elítélések után sem került sor, sőt az 1274-ben tartott II. Lyoni uniós zsinaton sem. Ez utóbbi zsinat nem követelte meg Bizánctól az isteni lényeg közvetlen látásáról szóló latin felfogás elfogadását, így Paleologosz Mihály császárnak a zsinathoz benyújtott hitvallása sem tartalmazta kifejezetten ezt a tételt.⁶⁵ A változás a római pápák magatartásában csak azután következett be, hogy a *Benedictus Deus* rendelkezésében XII. Benedek pápa dogmaként definiálta a *visio beatifica* tartalmát, mikéntjét és kezdetét. A magatartás megváltozásának történeti kontextusa és kiváltó oka nagy valószínűséggel abban a vitában azonosítható, amely az ortodox keleti teológián belül éppen ebben az időben zajlott. A disputa Konstantinápolyban folyt 1339-től kezdődően, főszereplői két szerzetes, a calabriai Barlaám és az Athosz hegyi Palamasz Gergely voltak. Jézusnak a Tábor hegyi dicsőséges színeváltozásának értelmezése kapcsán, a keleti tradíció nagy teológusaira (Dénés, Maximosz Hitvalló, kappadókiai atyák, Athanasziosz) hivatkozva fejtette ki Gergely az Isten látására vonatkozó tanait, melynek keretében megkülönböztette a teremtetlen és örök isteni lényeket, a teremtetlen és örök isteni energiákat, valamint a teremtetlen és örök három isteni személyt.⁶⁶ Álláspontja szerint Isten kegyelmi, átistenítő, az Istennel való egyesülésben végbemenő, közvetlen (teremtényi közvetítés nélküli) látásának eszköze és tárgya itt a földön – a Tábor hegyén, a feltámadott Jézus megjelenéseiben, ószövetségi teofániákban, szentek látomásaiban –, de a mennyben is az üdvözültek és a szent angyalok számára, a teremtetlen isteni dicsőség, az örök isteni fény, vagyis Isten teremtetlen, sugárzóan fenséges cselekvései, tulajdonságai, melyek kinyilvánítják ugyan Istent, de nem azonosak az isteni lényeggel. Ma-

⁶⁵ A császár hitvallásában egyrészt a purgatóriumról szóló tanításnak, másrészt annak az igazságnak az elfogadása szerepelt csupán, mely szerint: „Azoknak a lelkét, akikre a szent keresztség fölvétele után nem ragadt a bűnnek semmiféle foltja sem, és azokét, akik miután beszenyeződtek, akár testben élve tisztultak meg, akár – mint az előbb említettük – akkor, amikor testükből kiléptek, mindjárt (*mox*) befogadják a mennyt.” (DH 857) A zsinaton nem kívánták meghatározni, hogy a mennyei boldogító látás miben áll.

⁶⁶ „A gondviselés nem Isten lényege, tehát nemcsak egyetlen kezdetnélküli van, az Isten lényege. És egy kezdetnélküli és nem-teremtett előretudás van, az Isten előretudása (...). És egy akarat kezdetnélküli, az Isten akarata (...).” PALAMASZ SZENT GERGELY: *A szentiül élő hészüchaszták védelmében*, III. Triász, Második rész, 6. fejezet. (Collectanea Athanasiana II/14/1., szerk. SZABÓ Péter – VÉGHSEŐ Tamás. Ford. Baán István.) Nyíregyháza 2016, 310. „De mivel Isten mint egész van benne mindegyik isteni tevékenységben, mindegyik alapján megnevezzük Őt, amiből az is kiderül, hogy mindezeket is teljesen felülmúlja. Hiszen ha sok isteni tevékenység van, hogyan létezhetne Isten teljesen osztatlanul mindegyikben, és hogyan lehetne mindegyikből az egész Istent látni és elnevezni az osztatlan egyszerűségének természetfölöttisége miatt, ha nem múltná felül mindezeket?” Uo. III. Triász, Második rész, 7. fejezet, 311köv.

gát az isteni lényeket nem szemlélheti semmilyen teremtmény,⁶⁷ azt egyedül a három isteni személy ismeri. Hamarosan egymást követő zsinatok egész sora foglalkozott a vitatott kérdésekkel. Az 1341-ben összehívott Konstantinápolyi zsinat napirendjén olyan alapvető témák szerepeltek, mint az átistenítő kegyelem természete, az Istennel való valóságos egyesülés, a misztikus tapasztalat lehetősége, a Jézus ima, Isten megismerésének módja, Isten látásának értelmezése.⁶⁸ Végül az 1351-es Konstantinápolyi Zsinat véglegesen elfogadta Palamasz Gergely teológiai álláspontját⁶⁹ és egy évvel később kötelező érvényű tanításként bevezették a *Synedikon*ba, és elítélték az ellentétes nézeteket.⁷⁰ A Keleten zajló vitáknak ez a sora határozta meg azt a közeget, amelyben XII. Benedek és a későbbi pápák a keleti tradícióhoz viszonyultak. Palamasz Gergely tanításának a keleti zsinatokon történt szentesítése kihívást jelentett az isteni lényeg boldogító látását korábban dogmaként definiáló nyugati egyház számára.

XII. Benedek pápa 1341 augusztusában levelet írt az örményeknek *Cum dudum* címmel, mely egy hivatalos felkérés nélkül végzett vizsgálat eredményeként, az örményeknek tulajdonított 117 tévedést tartalmazó összeállítást foglal magában. Az irat ellen az örmények tiltakozást nyújtottak be és 1345-ben (1344?) zsinatra gyűltek össze Sisben, hogy visszautasítsák a vádpontokat.⁷¹ Itt nem szükséges kitérni arra, hogy a pápai levélben szereplő állítások mennyiben tükrözik valóban az örmények felfogását. Mindenesetre a levél 8. cikkelye tévedésként említi a következő nézetet:

„Ugyanígy az örmények azt mondják, hogy a megkeresztelt gyermekek lelkei és a nagyon tökéletes emberek lelkei az általános végítélet után be fognak menni a mennyek országába (...). Mégsem fogják látni Isten lényegét, mivel egyetlen te-

⁶⁷ „A dicsőség és ragyogás pedig sohasem lehet lényeg a teremtmények esetében. Hogyan vélhetné tehát bárki, hogy Isten lényege az Isten dicsősége, azé az Istené, Aki nem részesítő, láthatatlan és érinthetetlen léteire lényegfeletti hatalma szerint részesítővé válik, önmagát nyújtja, megmutatja magát és a szemlélésben egy léleké lesz azokkal, akik tiszta szívvel találkoznak vele (...)” Uo. II. Triász, Harmadik rész, 66. fejezet, 255. „Márpedig Isten lényege nem annyiban nem áll mással kapcsolatban, amennyiben viszony, hanem amennyiben a természetfölötti viszonyokon is túl van. A kegyelem az arra méltatottak mindegyikét sajátos és mindenkinek megfelelő módon részesíti, de Isten lényege az összes részesítőt is túlszárnyalja.” Uo. III Triász, Első rész, 29. fejezet, 292.

⁶⁸ Vladimir LOSSKY: *The Vision of God* (The Library of Orthodox Theology vol. 2.). Eds. B. BOBRINSKOY, O. CLÉMENT, B. FIZE, J. MEYENDORFF, N. STRUVE. The Faith Press, Clayton 1963, 125. A zsinati levél Palamasz Gergely álláspontját jóváhagyva és a császár szavait idézve így fogalmaz a tábor hegyi látás tárgyáról: „Senki közüillünk – mondta ismét az isteni dolgokban bölcs császár – azt hallva, hogy mennyire magasztalják érdeme szerint azt a legistenibb fényt, ne feltételezze, hogy azt mondjuk: látható isten természete. Hiszen ha ilyen magasrendű látványhoz érkeztek is, isteni kegyelmet és dicsőséget láttak, nem pedig magát a természetet, amely a kegyelmet nyújtja. Az isteni igébe beavatva tudjuk ugyanis, hogy (az isteni természet) nem részesít, felfoghatatlan, láthatatlan még a világfölötti és legfelsőbb hatalmak számára is (...)” *Az 1341. június 10-i Konstantinápolyi zsinat levele*, in PALAMASZ SZENT GERGELY: *A szentül élő hészychaszták védelmében*. Függelék, 349–367; itt: 359.

⁶⁹ *Tomus synodalis*, PG 151, 717–763.

⁷⁰ Jean GOUILLARD: Le synedikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire. *Travaux et Mémoires* 2 (1967), 1–316. Megjegyezzük, hogy később is további vitákra adott okot annak megítélése, hogy a palamita álláspont mennyiben jelent újítást a korábbi keleti tradícióhoz képest. Vö. K. T. WARE: The Debate about Palamism. *Eastern Church Review* 9 (1977), 45–63.

⁷¹ Vö. *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*. Ed. J. D. MANSI. Firenze 1759–1827, Paris–Leipzig 1901–1927, vol. 25, 1185–1270.

remtmény sem láthatja azt; hanem az Isten ragyogását fogják majd látni, amely az Ő lényegéből árad ki, amint a napfény árad a napból, és mégsem az a nap.”⁷²

A mi szempontunkból az a fontos, hogy az irat jól mutatja a pápa következetes ragaszkodását a *Benedictus Deus* kezdetű konstitúcióban rögzített dogmához az isteni lényeg közvetlen és boldogító látása kérdésében, s azt az igényét is, hogy az örmények utasítsák el az ennek ellentmondó felfogást. A levél egyik első példája annak, hogy a nyugati latin és a keleti keresztény tradíciók szemléletmódja közötti sok évszázados különbség a dogma pápai definiálása után a hitbeli egység helyreállításának útjában álló akadályként jelent meg a pápai magisztérium szemében. Hasonló igényről tanúskodik VI. Kelemen pápa *Super quibusdam* kezdetű levele, melyet Mekhitharnak, az örmények katolikoszának írt 1351. szeptember 29-én. Ez az irat a hit tartalmaira vonatkozó kérdések hosszú sorát tartalmazza, melyek között szerepel az alábbi is a purgatóriummal való szövegösszefüggésben:

„Hitted és hiszed-e, hogy a tűzben csak ideig tartó kínokat szenvednek el, és hogy tisztulásuk után azonnal, még az ítélet napja előtt, eljutnak arra az igazi és örök boldogságra, amely Isten színről-színre látását és szeretetét jelenti?”⁷³

A továbbiakban kiemelkedő jelentőségű a firenzei zsinat görögök számára hozott *Laetentur caeli* kezdetű, 1439. július 6-án hozott határozata. Az uniós bulla megismételve és egyben kiegészítve a *Benedictus Deus* dogmáját, kimondja:

„Azoknak a lelke pedig, akik a keresztség felvétele után semmilyen vétek szennyébe nem estek, és azok a lelkek is, akik a bünszeny megszerzése után vagy saját testükben vagy a testükből való kiköltözés után, ahogy fentebb mondtuk, megtisztultak, rögtön a mennybe jutnak, és világosan szemlélek magát a Háromságos egy Istent úgy, ahogy Ő van (*in caelum mox recipi et intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est*), ám mégis érdemeik szerint különbözőképpen, egyik a másiknál tökéletesebben.”⁷⁴

XII. Benedek dogmájához képest két új elemmel találkozunk az idézett szövegben. Egyfelől az uniós bulla pontosítja, hogy a boldogok intuitív szemlélésének tárgya maga a Szentháromság, hiszen az isteni lényeg a három isteni személyben létezik; ahogy Isten van (*sicuti est*), az a Háromság, a szemlélés tárgya az egy isteni lényeg a Szentháromságban. A másik új elem annak rögzítése, hogy a szentek érdemeiknek megfelelően, különböző tökéletességi fokon szemlélik a Háromságos egy Istent. Vélhetően ennek a gondolatnak az inspiráló forrása Aquinói Szent Tamás, aki szerint „akinek több a szeretete, az látja tökéletesebben Istent és lesz boldogabb”.⁷⁵

A későbbi magisztériumi megnyilatkozások számára is mérce XII. Benedek pápa dogmája és a Firenzei zsinat azt kiegészítő *Laetentur caeli* bullája. A tanítóhivatali előterjesztések némelyike csupán megismétli a boldogító látásról szóló dogma lényegi tartal-

⁷² DH 1009.

⁷³ DH 1067.

⁷⁴ DH 1305.

⁷⁵ STh I, 12, 6.

mát. Így a II. Vatikáni Zsinat *Lumen gentium* (1964) dogmatikus konstitúciója a *Laetentur caeli* szövegét idézi a következő szavakkal: „ismét mások megdicsőült állapotban vannak, és »tisztán szemlélik magát a Háromságos egy Istent, amint Ő van«”.⁷⁶ A *Katolikus Egyház Katekizmusa* (1997) hosszasan idézi a *Benedictus Deus* rendelkezés általunk elemzett dogmáját, de a bibliai megalapozás jegyében nemcsak az 1Jn 3,2 és 1Kor 13,12 hagyományosan hivatkozott igehelyeire, hanem a Jel 22,4 szövegére is utal.⁷⁷ Rövid magyarázatként mindössze a következő megjegyzést fűzi a dogmához:

„Istent a maga transzcendenciája miatt nem lehet látni úgy, amint van, csak akkor, ha Ő a maga misztériumát föltárja az ember közvetlen szemlélése számára, és erre képességet ad az embernek. Az Egyház Istennek a maga mennyei dicsőségében való látását nevezi »visio beatifica«-nak, boldogító látásnak”.⁷⁸

Az Isten misztériuma tett utalás, amely a föltárulkozás tartalma és a közvetlen szemlélés tárgya, átfogó megfogalmazás, magában foglalja az isteni lényeket, ahogyan az a Szentháromság személyeiben és kölcsönös kapcsolatukban megvalósul. Anélkül, hogy pontosabban meghatározná, vagy a *lumen gloriae* fogalmát használná, csupán általánosságban jelzi, hogy nem természetes adottságok alapján valósul meg a boldogító szemlélés, hanem maga Isten képesíti erre az embert. Nem kívánja tisztázni, hogy ez miként történik, s így nyitva hagyja a keleti tradícióval való párbeszéd lehetőségét ezen a ponton.

A magiszteriumi megnyilatkozások sorában találunk olyat is, amely a dogmával ellentétes nézetet utasít el. A Szent Officium XIII. Leó pápa jóváhagyásával *Post obitum* kezdetű rendeletével 1887. december 14-én Antonio Rosmini-Serbatis tanaiból negyven tételt elítélt, melyek között az utolsó nyilvánvalóan XII. Benedek dogmájával és a *Laetentur caeli* bullával meg szembe, amikor kijelenti:

„Mivel Isten önmagát a véges létezőkkel egészen közölni nem tudja, még a dicsőség fénye által sem, ezért a maga lényegét csak úgy tudja megmutatni és közölni a megértőkkel, ahogy az azok véges intelligenciájának megfelel: vagyis, Isten annyiban nyilvánítja ki magát nekik, amennyiben mint Teremtőjük, Gondviselőjük, Megváltójuk és Megszentelőjük van velük kapcsolatban.”⁷⁹

XII. Benedek dogmájának és a Firenzei zsinat ezt kiegészítő tanításának a továbbértelmezése szempontjából leginkább XII. Piusz *Mystici corporis* kezdetű, 1943. június 29-én kelt körlevele említésre méltó. Enciklikájában a pápa, miután a Szentlélek és a Szentháromság bennünk lakozásának misztériumáról elmélkedett, amely mintegy elővételezése a színről-színre látás boldogító eseményének, ez utóbbiról a következő módon nyilatkozik:

„Márpedig abban az Isten-színelátásban valami teljesen kifejezhetetlen módon alkalmunk nyílik arra, hogy az égi fény által megélesedett elménk szemével szemléljük (*mentis oculis superno lumine auctis contemplari*) az Atyát, a Fiút és a Szentlelket,

⁷⁶ LG 49.Vö. DH 1305.

⁷⁷ KEK 1023. „Látni fogják az ő arcát és a homlokukon lesz a neve” (Jel 22,4).

⁷⁸ KEK 1028.

⁷⁹ DH 3240.

az örökkévalóságon át közletről legyünk jelen az isteni Személyek eredéseinél (*divinarum Personarum processionibus aeternum per aevum proxime adsistere*) és olyan öröm boldogítson bennünket, amely egészen hasonló ahhoz, mely által a szent és osztatlan Háromság boldog.”⁸⁰

Az idézett szakasz a *Benedictus Deus* rendelkezésnek a boldogító és közvetlen Isten-látásról szóló dogmáját úgy értelmezi, hogy tartalmilag csatlakozik a *Laetentur caeli* bulla kijelentéséhez, mely szerint a boldog látás tárgya maga a Szentháromság. Az elme szemét megélesítő égi (magasságbeli) fényre – *mentis oculis superno lumine auctis* – történő hivatkozás általános jellegű megfogalmazás. Az a tény, hogy a pápa nem a Szent Tamás-féle *lumen gloriae* kifejezést használja, amelynek pontosan definiált jelentése van (teremtett habitus), hanem a *superno lumine* tágasabb jelentésű formulát, véleményünk szerint arra utal, hogy a pápa tudatosan nyitva akarta hagyni és a további teológiai megfontolásokra, talán az ortodox tradícióval való párbeszédre kívánta hagyni annak a kérdésnek a megválaszolását, hogy az elme látását megélesítő magasságos fénynek mi a természete: teremtetlen vagy teremtett világosság-e. Ebből a szempontból is követi a dogmát definiáló *Benedictus Deus* és a *Laetentur caeli* szövegét, amelyek szintén nem használták a *lumen gloriae* tamási fogalmát. XII. Piusz tanításának egyik új eleme, hogy nemcsak szemlélésről beszél, hanem közeli jelenlétről a szentháromsági eredéseknél, s ezzel dinamizálja a szemlélés fogalmát és kiküszöböli azt a lehetséges félrevezető elképzelést, hogy a szemlélés egy külső tárgyra irányuló tárgyiasító megismerés lenne. A „közeli jelenlét” kifejezés a szentháromsági életbe történő személyes bevonódás felé nyitja meg a szemlélés fogalmát. A másik új elem az a merész állítás, hogy az ebből a szemlélésből és jelenlétből fakadó boldogság „egészen hasonló” a szentháromsági személyek boldogságához. Ez a gondolat még egyszer megerősíti azt, hogy a boldog szemlélés egyúttal bevonódás a szentháromságos életbe, s ezzel a Szentháromság boldogságába.

⁸⁰ DH 3815.

**Szentírásmagyarázat az Egyházban.
Gondolatok a Pápai Biblikus Bizottság
1993-as dokumentuma 30. évfordulóján**

1993-ban jelent meg a Pápai Biblikus Bizottság *Szentírásmagyarázat az Egyházban* című dokumentuma.¹ Ez a szöveg mintegy megtestesíti a katolikus bibliatudomány 20. századi fejlődését, főleg a különféle bibliaértelmezési módszerek iránti nyitottság szempontjából, számos módszert a teológia szempontjából is értékelve. Másrészt kiemelkedő a jelentősége annak, ahogy a szöveg a történeti-kritikai módszerre, illetve ezen keresztül a Szentírás üdvtörténeti tanúságtételének igazságára tekint. A Biblia tanúságtétel arról, hogy az „egészen más”, világszeletti Isten valóságosan kapcsolatba lépett e világgal emberével, a „végső napokban” pedig elküldte Fiát, hogy általa szóljon hozzánk (vö. Zsid 1,1). Ezt az átfogó teológiai igazságot a maga módján közelíti meg a bibliaértelmezés akkor, amikor a Szentírás egyetlen módszeres megközelítését sem függetleníti a szöveg történeti keletkezését kutató, „történeti-kritikai” módszer eredményeitől.

Az említett dokumentum kezdettől fogva példaértékűnek látszik abból a szempontból is, hogy egy teológiai tudományág képviselői saját módszereikre, ezek értékére és határaitra, illetve egész tudományuk felépítésére, teológián belüli helyére és céljára reflektálnak benne. Maga a dokumentum tehát túlmutat a szűkebb értelemben vett biblikus tudományon, érinti a teológia egészét is.

A 30. évforduló jó alkalom arra, hogy 1. felidézzük a 30 évvel ezelőtti szellemi atmoszférát, 2. röviden bemutassuk a dokumentum felépítését és főbb állításait, 3. végül valamely aktualitást keressünk az addig mondottakban. Számos más kérdést, amelyek a dokumentum fogadtatását, az azóta eltelt idő fontosabb fejleményeit, esetleg a dokumentum kérdéses pontjait érintik, további olvasóknak és elemzőknek kell majd feltárnia.

1. 30 ÉVVEL EZELEŐTT – EREDMÉNYEK ÉS ÚJABB VITÁK

Az 1993-as év jelképes értékű. A *Providentissimus Deus* enciklika kiadásának századik, illetve a *Divino afflante Spiritu* kezdetű pápai körlevél megjelenésének ötvenedik évfordulója nemcsak kerek évszámokat jelez, hanem egy küzdelmes utat és jelentős fejlődést. A két enciklika között és az utána eltelt idő fokozatos megértést hozott, ami a katolikus

¹ Olasz nyelven: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_it.html (Letöltés: 2023. december 26.)

szentírástudomány és a modern történeti tudományok kapcsolatát illeti.² Kétségtelen, hogy a bibliabizottság 1993-as dokumentumát, ha nem is e folyamat végleges lezárásának, de jelentős eseményének és összegzésének kell tekintenünk.

A Pápai Bibliikus Bizottság 1971-es átalakítása után – amikor a korábbi, bíborosokból álló, tanítóhivatali szervből szakértői tanácsadó bizottsággá alakult –, különféle témákkal foglalkozott.³ Ezek közt szerepelt a nők helyzete a Szentírásban, a felszabadítás teológiája, a hit és kultúra, a Biblia és a krisztológia, majd a helyi egyház és az egyetemes Egyház kapcsolata. Ha ezeket a témákat összevetjük a Hittani Kongregációnak a '70-es és '80-as években megjelent különféle nyilatkozataival, azt a megállapítást tehetjük, hogy a bizottság témakörei megfeleltek a kongregáció átfogó kérdéseinek, még akkor is, ha nem minden egyes témakörrel jelent meg önálló, összefoglaló dokumentum a bizottság részéről. Eszerint a korban felmerülő dogmatikai és fegyelmi kérdésekre a Tanítóhivatal biblikusán megalapozott választ igyekezett megfogalmazni.

A II. Vatikáni Zsinat utáni évtizedek katolikus bibliikus kutatása egyfelől igyekezett megfelelni a meghívásnak, hogy írja le a bibliai szövegek történeti fejlődését, mind az Ó-, mind az Újszövetség tekintetében, nyitott párbeszédet folytatva a nem katolikus keresztény felekezetek és a zsidó hagyomány tudósaival, illetve más történészekkel.⁴ Másfelől viszont számos vitás kérdés maradt a történeti tényekre vonatkozóan, illetve ezeknek a hittel és tanítással való összefüggésére nézve. A 19. és 20. század vitái közben mindenesetre valamelyest letisztultak a sajátos előfeltevések és a módszertani kérdések. Érvényes, jól leírható módszertani lépések alakultak ki a szövegek történeti kutatásában.⁵

A 20. század végéhez közeledve újdonságként mutatkozott az irodalmi alkotások szinkron vizsgálatának igénye és ennek fokozatosan alakuló módszertana is. Az ún. „történeti igazság” önmagában egyre kevésbé tűnt megközelíthetőnek, inkább részekre

² Ezt a száz esztendőt lefedő folyamatot másutt bőven ismertették és értelmezték már, most elég lesz néhány utalást tenni. A pápai dokumentumok előbb a Szentírás eredeti nyelveken történő tanulmányozását, majd az egyes műfajok megértését és figyelembevételét is ajánlották az értelmezés során. A *Dei Verbum* kezdetű, kinyilatkoztatásról szóló dogmatikai konstitúció (1965. november 18.) folytatta és valamelyest fejlesztette a Szentírás sugalmazottságáról szóló tanítást, a Szentírás tévedésmenetségét árnyaltabban közelítette meg, és az igazságnak rendelte alá, hagyományos fogalmakkal megerősítette az Ószövetség isteni tekintélyét, illetve kitért az evangéliumok történeti értékére, mindezt elhelyezve a kinyilatkoztatás Krisztus-központú értelmezésében. A zsinat tanította, hogy „a Szentírás Isten szava emberi szóban”, és nemcsak a teológia lelkeként említette a Szentírás tanulmányozását (mint már a *Providentissimus Deus* is), hanem világosabban megmutatta központi jelentőségét az Egyház életében is. A témakörhöz lásd LAGHI, P. – GILBERT, M. – VANHOYE, A. (szerk.): *Chiesa e Sacra Scrittura. Un secolo di magistero ecclesiastico e studi biblici* (Subsidia biblica 17). Editrice Pontificio Istituto Biblico, Róma 1994; MARTOS, L. B.: Mózes a hegyen. A bibliai hermeneutika kérdései és távlatai a Pápai Bibliikus Bizottság munkájában. *Jeromos füzetek* 103 (2016) 11–23; MARTOS, L. B.: 75 éves a *Divino afflante Spiritu* pápai enciklika. *Jeromos füzetek* 113 (2018) 4–21.

³ Lásd a bizottságot bemutató vatikáni oldal leírását: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfait_h_pro_14071997_pcbible_it.html (Letöltés: 2023. november 11.)

⁴ A korszak katolikus bibliikus felfogását jól szemlélteti az angol nyelven 1990-ben megjelent BROWN, R. E. – FITZMYER, J. A. – MURPHY, R. E. (eds.): *The New Jerome Biblical Commentary*. Prentice Hall Inc. Englewood Cliffs, NJ. 1990. Magyarul: *Jeromos Bibliakommentár I–III*. Szerk.: THORNDAY, A. Budapest 2003. Témánkhoz különösen a III. kötet „Modern Ószövetség-kutatás”, „Modern Újszövetség-kutatás”, illetve „Hermeneutika” c. fejezetei nyújthatnak támpontot és illusztrációt.

⁵ Az evangéliumokra nézve már a *Sancta Mater Ecclesia* kezdetű instrukció három lépést állapított meg a Jézusra vonatkozó apostoli hagyomány fejlődésében.

bomlott, s legfeljebb különféle folyamatok egészeként tűnt értelmezhetőnek. Például szociológiai modellek írták le a szövegekben megjelenő csoportokat és ezek értékrendjét, vagy a szereplők pszichológiáját, magatartását. Az így megközelített „tények” relevanciája az egyházi tanítás szempontjából mindenesetre újból vitatható volt. A vita egyre kevésbé arra irányult, hogy mennyire tekinthető hitelesnek az Ó- és Újszövetség történeti szempontból, hanem pl. arra, hogy egyáltalán mit jelent a történelem ismerete, hogyan jelennek meg a tények az emlékezetben. Az egyes emberek megélése csoportfolyamatok részeként jelent meg. Az 1990-es évekre egyre központibb kérdésnek tűnt a kereszténység mint közösség kialakulásának, zsidóságtól való elválásának folyamata is.

A korabeli vitákra és ezek katolikus értékelésére szeretnék reflektálni Joseph Ratzinger néhány gondolatával. A teológia egyházi jellegéről szóló, 1986-ban tartott előadásában egyebek mellett a következőket olvassuk:⁶

„Mit ér el valójában egy olyan exegézis, amely emancipálja magát az Egyháztól? Milyen szabadsággal rendelkezik ezután? Régiségkereskedés lesz belőle. Csak a múltat vizsgálja, és változó hipotéziseket állít fel egyes szövegek eredetéről és a történelmi valósághoz való viszonyokról. Ezek a hipotézisek csak azért érdekelnek minket jobban, mint más irodalmi elméletek, mert még mindig létezik az Egyház, amely azt állítja, hogy ezek a könyvek nemcsak a múlttól tanúskodnak, hanem arról beszélnek, ami a *jelenben igaz*. Egyébként a helyzet akkor sem lesz jobb, ha a Bibliát egyéni filozófiákkal aktualizálni próbáljuk, mert más, jobb filozófiák is gyakran hidegen hagynak bennünket. De milyen izgalmassá válik az exegézis, ha az egész Bibliát egységként meri olvasni! Amikor az exegézis Isten népének egységes megnyilatkozásaként, sőt, ezen keresztül magának Istennek szavaként érti a szöveget, akkor a jelenről beszél. És akkor a szöveg történelmi konstellációinak sokféleségére való rálátás is termékkennyé válik: akkor ebben a sokféleségben kell az egységet felfedezni; a sokféleség az egység gazdagságát nyújtja. A történelmi megismerés hipotézisei és törekvései tág teret kapnak, azzal az egyetlen korlátozással, hogy az egész egysége ne semmisüljön meg, mert ez más szintet képvisel, mint az egyes szövegek kidolgozottsága. Ez az egység más szintet képvisel, ugyanakkor a Biblia irodalmi valóságához tartozik.”

Ratzinger az egész Egyház egységes hitére hivatkozik, amelyben a Biblia, a Szentírás teológiája egységben szólal meg. Úgy látja, hogy az irodalmi fejlődés lépéseinek, a szöveg időbeli alakulásának pontosabb leírása nem mond ellent ennek az egységnek, inkább sajátos gazdagságát, sokrétűségét tárja fel. A Ratzinger által említett „egyéni filozófiák” közé sorolhatjuk a bibliai szöveg nem teológiai értelmezéseit, például a pszichoanalízis gondolatrendszerét a Bibliára értelmezve. Lehetséges, de nem meggyőző történeti rekonstrukciónak látszik például Vermes Géza „zsidó Jézusa”, a karizmatikus csodarabbi.⁷

⁶ Vö. RATZINGER, J.: *Vom Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*. Johannes Verlag, Einsiedeln Freiburg 1993, 56–57. Az itt leírtak egy 1986-ban Torontóban tartott előadásban hangzottak el, illetve elsőként abban az évben jelentek meg: Joseph RATZINGER: *Theologie und Kirche. Internationale Zeitschrift Communio* 15 (1986) 515–533.

⁷ A pszichoanalízist és a karizmatikus csodarabbi elképzelését Eugen Drewermann, illetve Vermes Géza széles körben ismert írásai miatt emlitem.

Ratzinger így folytatja vélekedését:

„Amikor az újszövetségi exegézis elkezdte feltárni előttünk Krisztus tanúságtételének különböző rétegeit, olyan perspektívák nyíltak meg, ahol új módon láthattuk Jézust, és olyan dolgokat tudhattunk meg róla, amelyek korábban ismeretlenek voltak. Ha azonban elkezdjük ezeket a rétegeket egymástól elválasztani, és az igazságot a feltételezett keletkezési korról azonosítjuk, a Krisztusról alkotott kép egyre szegényesebbé válik, míg végül csak néhány hipotézis marad. Milyen izgalmas és szép lenne, ha ismét azt a Jézust keresnénk, akit nem ez vagy az a feltételezett forrás, hanem maga a tényleges Újszövetség ír le. Itt pedig valami váratlan dologra derül fény: a darabokra szakított Biblia újfajta allegóriához vezetett. Már nem a szöveget olvassák, hanem feltételezett közösségek feltételezett tapasztalatait, és ezzel rendkívül kalandos allegorikus értelmezést hoznak létre, amellyel végső soron csak saját elképzelésüket erősítik meg. Sokáig úgy tűnt, hogy a magisztérium, vagyis az Egyház hitének megvallása dogmatikus túlzást erőltetett volna a bibliai szövegre, és megakadályozta annak higgadt történelmi értelmezését. Ma már világos, hogy csak az Egyház hitében való lehorgonyzás védi a szöveg történelmi komolyságát, és lehetővé tesz egy olyan szószerintiséget, amely nem fundamentalizmus. Mert az élő alany nélkül vagy a betűt kell abszolutizálni, vagy ugyanez eltűnik a bizonytalanságban.”

Az említett vágyat, az elképzelést az egész Újszövetség tanúságtételét a történelemben megragadó ábrázolásról Ratzinger legalábbis részben, a saját koncepciója szerint megvalósította a Názáreti Jézusról szóló trilógiájában. Az idézett szakasz második felében pedig azt a sajátos helyzetet látjuk, amely a nagy, igényes és egységes rendszerekkel szembe forduló világunk sajátja: marad az egyéni, a sajátos, töredékes és bizonytalan értelmezések sokasága, vagy ennek ellentéte, valamilyen fundamentalizmus.

Az eddig elmondottak tanulságát a dokumentum címével kapcsolatos megjegyzéssel foglalhatjuk össze. A cím – *Szentírásmagyarázat az Egyházban* – semlegesnek, objektívnek tűnik, valójában annál több. Kezdetből fogva *szükségesnek* látja a Szentírás magyarázatát, ahogy arra a dokumentum bevezetése utal is, mégpedig bibliai utalásokat nyújtva a szöveg magyarázatával kapcsolatban.⁸ A dokumentum nem egyszerűen *katolikus* bibliaértelmezésről beszél, vagyis elkerüli a felekezeti sémák alkalmazását. Végül pedig, amikor egyházi magyarázat vagy értelmezés helyett az *Egyházban* zajló magyarazatot említ, akkor az Egyházban, mint a hit közösségének terében helyezi el a szentírásmagyarazatot. A szentírásmagyarázat, vagyis a kinyilatkoztatás megértésének és továbbadásának tulajdonképpeni alanya az Egyház egésze mint a hit közössége, bár természetesen egyes tagjai és szervei sajátos hivatásuknak és hivataluknak megfelelően szólalnak meg, és végzik ezt a megértést és értelmezést. Az Egyház nem pusztán szociológiai kategória, nem is csak kulturális egység, hanem annak a párbeszédnek valódi alanya, amelybe Isten hívta meg „szeretett Fiának jegyesét”, ahogy a *Dei Verbum* mondja (vö. DV 8).

⁸ A hivatkozott példák: Dán 9,2; ApCsel 8,30–35 (Iz 53,7–8); 2Pt 1,20; 3,16.

2. SZENTÍRÁSMAGYARÁZAT AZ EGYHÁZBAN. NÉHÁNY GONDOLAT A DOKUMENTUM MÓDSZERTANI RÉSZÉRŐL

A bibliabizottság 1993-as dokumentuma a Vatikán honlapján több nyelven elérhető, bár tényleges eredeti nyelve valószínűleg a francia volt.⁹ Magyar fordítása nyomtatásban is megjelent, illetve szintén olvasható az interneten.¹⁰ A szöveg olvasását nem helyettesítheti azon néhány, főként módszertani szempont kiemelése, amelyre itt vállalkozom.

A dokumentum Joseph Ratzinger előszavával jelent meg.¹¹ A történeti-kritikai módszer alkalmazásának megvannak a maga veszélyei, állítja, mivel ez a módszer eltávolíthatja a hívektől a Szentírást. Ugyanakkor alkalmazni kell, mint a valóságban megtartó, elrugaszkodott elképzeléseket féken tartó módszert. A bibliaértelmezés célja az Egyház egész hitének táplálása. Ratzinger egyébként azt is megjegyzi, hogy „a vita, amely a történeti-kritikai módszer alkalmazásának határai és mikéntje tekintetében keletkezett, még egyáltalán nem zárult le”. Úgy látszik, hogy ez a bevezetés többszörösen épül a bíboros korábban idézett gondolataira az Egyház hitének egységéről, s benne a biblikus tudomány helyéről.

A dokumentum bevezetésből és négy fejezetből áll.¹² Az első fejezet a tudományos magyarázat módszereiről és a szöveg különböző megközelítéseiről beszél. A második hermeneutikai elgondolásokat vonultat fel, mégpedig előbb filozófiai rendszereken nyugvókat, majd a hit világán belülieket. A harmadik fejezet a katolikus magyarázat jellegzetességei címet viseli, és külön kitér az Ó- és Újszövetség viszonyára, az Egyház hagyományának szerepére, az exegézis sajátos feladatára az Egyházban, illetve az exegézis és a többi teológiai tudományág kapcsolatára.

A szöveg a bibliamagyarázat módszereit taglalva szinte mindig képes bennük valami jót találni, ugyanakkor mindig felismer valamilyen korlátot, nehézséget, esetleg nemkívánatos jelenséget is. A dokumentum ismertetői leggyakrabban két jellegzetességet emelnek ki belőle: az egyik a történeti-kritikai módszer fontosságának hangsúlyozása, a másik a „módszerek” és „megközelítések” megkülönböztetése. A bibliabizottság a történeti-kritikai módszerben látja azt a tudományos módszert, amely az isteni szó történeti megnyilatkozását a legjobban feltárja, mintegy a legközvetlenebbül rámutat, hogy

⁹ Erre a bizottság vatikáni honlapjának felsorolásából következtethetünk. Vö. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_pro_14071997_pcbible_it.html (Letöltés: 2023. november 12.)

¹⁰ PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG: *Szentírásmagyarázat az Egyházban*. Ford. Székely István. Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest 2001. Az interneten: <http://www.ppek.hu/k225.htm> (Letöltés: 2023. november 12.)

¹¹ A dokumentum előkészületei 1989-ben kezdődtek el. A bizottság elnöke ebben az időszakban végig Joseph Ratzinger bíboros, titkára Henri Cazelles (1985–1989), illetve Albert Vanhoy (1990–2001) volt. A bizottság tagjainak névsorát a Vatikán honlapján olvashatjuk. Az egyes dokumentumok készítésének pontos menete nem nyilvános, ezért az is csak hozzávetőleg állapítható meg, kik vettek részt a dokumentum készítésében. Néhány tagot szeretnék megenlíteni az ismertebbek közül, zárójelbe téve tagságuk időszakát: Brendon Byrne (1990–1996); Joseph Fitzmyer (1985–1996); Jan Lambrecht (1985–1996); Gianfranco Ravasi (1985–1996); Lothar Ruppert (1989–2001); Adrian Schenker (1990–2001); Giuseppe Segalla (1985–1996).

¹² A szöveg kommentált kiadása: FITZMYER, J. A.: *The Biblical Commission's Document "The Interpretation of the Bible in the Church"* (Subsidia biblica 18). Editrice Pontificio Istituto Biblico, Róma 1995. A dokumentum egyes fejezeteit külön-külön értelmezik a *Theoforum* című folyóirat 50., 2020-as évfolyama első fizetének tanulmányai is, amelyek a dokumentum keletkezésének 25. évfordulóját úgy ünnepelelték, mint egy „prófétai évszázad beteljesedését”.

Isten szava valóban megszólalt, ilyen vagy olyan körülmények között, ilyen vagy olyan szerzőn vagy szerzők csoportján át.¹³ A történeti-kritikai módszer annyiban tűnik kötelezőnek a dokumentum készítői számára, amennyiben tényleges támpontokat nyújt az értelmezőknek a szöveg üzenetére, a szerző eredeti szándékára és ennek történeti összefüggésére vonatkozóan.¹⁴ A szöveg történetisége tehát itt nem negatívumot jelent, nem viszonylagosságot és mulandóságot, inkább annak felismerését és megmutatását, hogy a „titok”, a misztérium kinyilvánult, valóságosan, történetileg leírható és valamelyest bizonyítható formában.

A dokumentum „az irodalmi elemzés új módszereinek” mondja a retorikai, narratív és szemiotikai elemzést. Ezek nem a szöveg időbeli alakulásával, hanem a jelentés, a tanúságtétel, az üzenet mibenlétével és megvalósulásának módjával foglalkoznak. E három módszer közül talán a szemiotikai elemzés látszik a leginkább öncélúnak. A másik kettő, a retorika és a narratív kritika könnyebben építhető be a hit továbbadásának megszokott rendjébe, amely az evangelizációt meggyőzősként és tanúságtételként értelmezi.

A szövegben bemutatott következő gondolatrendszerek már nem módszereket, hanem valamilyen megközelítést jelölnek. Egy-egy ilyen megközelítés a fogalma szerint is tágabb, kevésbé kötött, illetve kevésbé tekinthető a szoros értelemben vett biblikum részének. Ezek az értelmezési irányzatok nem a biblikus szövegből indulnak ki, hanem ahhoz közelítenek egy másik, külső gondolatrendszer alapján, amely a bibliai szöveggel hol egyértelmű kapcsolatban áll, hol teljesen semleges, esetleges tárgyaül választja azt. A hagyomány alapján álló, a humán tudományokra támaszkodó, illetve valamilyen gondolatrendszertől függő megközelítések változatos módon, de szintén értéket közvetíthetnek. A „hagyomány” jelenti a Biblia belső hagyományát (kánonkritika), a zsidó értelmezési hagyományt, végül a szöveg hatástörténetét. A humán tudományok között a szociológia, a kulturális antropológia, végül a pszichológia jelenik meg. „Gondolatrendszernek” mutatkozik a feminizmus és a felszabadítás teológiája. Mindegyik bemutatás tárgyilagosságra törekszik, pozitív lehetőségeket és elhajlásokat is megmutat.

A sor végén – illetve a dokumentumban többször másutt – a fundamentalista megközelítésről olvashatunk. A dokumentum a fundamentalizmusban éppen a kinyilatkoztatás történeti mivoltának tagadását fedezi fel. A fundamentalizmus szerint a szövegnek azért kell mindenütt szó szerint érthetőnek lennie, mert a szöveg önmagát magyarázza. A fundamentalizmus elszakítja a szöveget a hagyománytól, és a „sola scriptura”-elvet vallja.

¹³ A történeti-kritikai módszer értékeléséről a dokumentumban lásd BECKMAN, P.: *The Interpretation of the Bible in the Church and the Historical-Critical Method. Theoforum* 50 (2020) 22–34; SPATAFORA, A.: *The Interpretation of the Bible in the Church: Concluding Reflections. Theoforum* 50 (2020) 167–177. A dokumentum felfogásával kritikusan szembehelyezkedve: AYRES, L. – FOWL, S. E.: (Mis)Reading the Face of God: *The Interpretation of the Bible in the Church. Theological Studies* 60 (1999) 513–528. A szerzőpáros szerint a dokumentum következetlenül használja a megtestesülés analógiáját, s ezzel bizonytalanná teszi a szövegértelmezés helyes módját is. Lásd még FARKASFALVY, D.: *Inspiration and Interpretation. A Theological Introduction to Sacred Scripture. The Catholic University of America Press, Washington* 2010, 188–190.

¹⁴ Lásd a záró következtetések néhány mondatát: „(...) a Biblia szövegeinek értelmezéséhez természetesen szükséges a történeti-kritikai módszer alkalmazása, legalábbis fő vonalaiban. A Bibliát ténylegesen nem mint időtől független igazságok közvetlen kinyilatkoztatását ismerjük meg, hanem sokkal inkább mint írásos bizonyítékát annak, hogy Isten ismételten belenyúl az emberi történelembe, és ezáltal nyilatkoztatja ki magát.”

A dokumentum a számos módszer és megközelítés pozitív lehetőségeit sorolva tágas szellemi térben mozog. Ha az imént az Egyház hitének teréről beszélünk, itt kijelenthetjük, hogy az „egységes egész” számos részizgassággal megközelíthető, feltéve, ha az egészet is szem előtt tartják. A módszerek és megközelítések sokasága felveti azt a kérdést, melyik milyen kapcsolatban van a teológiával. Egyáltalán, melyik lehet a teológia része, melyik nem. Ebben az esetben teológia az, amit azért művelnek, hogy Istenről szóljanak vele. Teológia az Egyházban az, ami a mondottak szerint az Egyház hitének terében keresi a kinyilatkoztatás megértését, ahogy az a Szentírásban, illetve a Szentírást olvasó hívőben megnyilatkozik. A dokumentum olyan rendben tárgyalja a módszereket, hogy az objektivitásra, tényekre reflektáló módszerek felől az olvasóra és a befogadásra, szöveg és olvasó kapcsolatára vonatkozó módszerek és megközelítések felé halad.

Jól kapcsolódik mindehhez a filozófiai és egyházi hermeneutika, értelmezés-tan tárgyalása is. Különösen a szövegben ismertetett modern filozófiai hermeneutikák – Bultmann, Gadamer és Ricoeur – teremtenek új meg új egyensúlyt a szöveg magában való érvénye és az olvasóban keletkező aktuális jelentés között. A dokumentum szövege valójában újabb és újabb párbeszédre hív: a hagyomány különféle elemeit, a teológia egyes tudományágait folytonos kérdés-felelet, előzetes megértés és pontosítás összefüggésében ragadja meg. A dokumentum számos konkrét példát sorol fel a Szentírás és a hagyomány világából, s végül azt tekinti helyes szentírásmagyarázatnak, ami a szöveg aktualizálását, az Egyház számára érthetőbbé, a hitet táplálóbbá tételét segíti.

3. NÉHÁNY MAI TANULSÁG

A II. Vatikáni Zsinat utáni Egyház biblikus kutatása a szent szövegre vonatkozó számos értelmezési móddal szembesült. A kérdés egyre kevésbé az volt, hogy szabad-e használni őket, inkább az, hogy hasznosak lesznek-e. A kezünkbe adott dokumentum a történelemben élő Egyház hitére és szükségletére hivatkozik, mert ezt kívánta Isten megszólítani és vezetni – ennek körébe helyezi el, ide kívánja visszavezetni mindazon módszereket és megközelítéseket, amelyekkel találkozik. Ha a történetileg adott, tényleges kinyilatkoztatás által nyitott térbe helyezzük őket, egyik értelmezés és megközelítés sem lesz hiábavaló. Inkább kiegészítik és feltételezik egymást; egész színskála alakul ki belőlük, ahol a színek gazdagsága adja ki az egészet. A történeti kritika, az irodalomtudomány, más módon a humán tudományok és további gondolatrendszer megközelítéseinak leírása objektív alapot teremt arra, hogy a Szentírás kapcsán építő és megalapozott párbeszédet folytathassunk hitüinkről kortársainkkal. Mindeközben a hit megvallása küldetésünk feltétlen része marad.

Az 1993-ban megjelent dokumentumot nagy érdeklődéssel fogadta a katolikus bibliatudomány. A felmerülő kérdéseket több esetben próbálták tovább pontosítani. A dokumentum címét ismételve szervezett szimpóziumot a Hittani Kongregáció, 1999-ben.¹⁵ Ezen többségükben katolikus biblikus tudósok vitatták meg az Ó- és Újszövetség kapcsolatának, a szó szerinti értelemnek, a biblikus teológia mibenlétének, a Biblia és a Biblián kívüli kultúrák kapcsolatának kérdéseit. A Szentírás teológiai értékelésének és egyházi használatának témáit püspöki szinódus tárgyalta 2008-ban, majd ezt a témát

¹⁵ Vö. *L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma, settembre 1999* (Atti e documenti 11). Libreria Editrice Vaticana, Roma 2001.

mélyítette el XVI. Benedek pápa *Verbum Domini* kezdetű szinódus utáni apostoli buzdítása is.¹⁶

A bibliabizottság is tovább pontosított néhány témakört, amelyek az 1993-as dokumentumban valamelyest már megjelentek. 2001-ben jelent meg dokumentum *A zsidók és szent irataik a keresztény Bibliában* címmel, 2009-ben *Biblia és erkölcs. A keresztény erkölcs bibliai gyökerei*, 2014-ben *A Biblia sugalmazottsága és igazsága*, végül 2019-ben *Mi az ember? Körkép a bibliai antropológiáról*.¹⁷ A bibliai szöveg és a zsidó iratok, általában véve a zsidó közösség kapcsolata különösen is kapcsolódik a szöveg történeti kialakulásának eseményeihez és ezek teológiai jelentőségéhez. A sugalmazottság és igazság témaköre az alapvető hittant érinti, a bibliai antropológia a dogmatikát, az erkölcsiség a megfelelő teológiai erkölctant.

Az Egyház ma is szüntelenül reflektál a kinyilatkoztatás szentírási alakjára, mégpedig számos különféle módon. Ezek közé tartozik a Szentírással való tudományos foglalkozás, a katolikus exegézis művelése is. Mindazonáltal úgy tűnik, hogy azok a kérdések, amelyek az egyházi közvéleményt ma foglalkoztatják, jobbra „külvülről” érkeznek, nem a Szentírásból. Egyes elemzők rámutattak, hogy esetenként a teológiában is érvényesül az ún. „advocacy”-gondolkodás, vagyis aktuálisnak tűnő kérdések fókuszba állítása, amely végső soron ideológiává is válhat.¹⁸ A gyors társadalmi változások időszakában számos olyan kérdés merül fel, amelyre a Szentírás nem ad közvetlen választ. Ahogy ma az életünkre tekintünk, az mindenesetre nem képzelhető el a korábbi korok reflexiói és tapasztalata nélkül. Ráadásul a Biblia gyakran ma is közvetlenül megszólít.

A Szentírás alapos elemzése továbbra is tartalmi kritériumokkal szolgál, illetve szükséges referenciaként értelmezhetővé teszi a kinyilatkoztatás irányát, amelyhez a hit mindenkori kérdései viszonyíthatók. A Szentírás fogalomkészlete és története nem vált feleslegessé, ugyanakkor része annak az értelmező folyamatnak, amelynek alanya az Egyház.

A bibliabizottság 1993-as dokumentuma olyan kontextusban született, amely már ismerte a teológia sokféleségét. A dokumentum készítői a Szentírásra mint közös kincsre reflektálva ugyanakkor a hit egész-mivoltát hangsúlyozták. Bár a teológiában is megszoktuk a sokféleséget, nem szabad az igazság feloldásának irányába haladnunk. A Szentírás továbbra is kijelöl egy olyan „teret”, amelyhez viszonyítva lehetnek helytálló vagy helytelen értelmezések. Egy a maihoz hasonló, plurális teológiai közegben újra felértékelődik egy-egy olyan instancia szerepe, mint amilyen a tanítóhivatal, illetve ahhoz kapcsolódva például a bibliabizottság. Egy ilyen közösség a párbeszédet és meghallgatást gyakorolva mutatja fel a hit egységes kincsét. Analógiával azt mondhatjuk, hogy maga a teológia is hasonló küldetést képvisel egy pluralista felfogású egyházban és világban. Feladata a hit mélységének és időszerőségének felmutatása, az igényes hit és erkölcsiség munkálása, nem pedig mindennek feloldása.

Tényleges bibliaismeret és rendszeres bibliaolvasás nélkül az értelmezés módszerei értelmetlenné válnak. A tudományos bibliaértelmezés talajt veszít, ha Isten népének

¹⁶ Magyarul lásd: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=411> (Letöltés: 2023. december 26.) Az eredeti megjelenés éve 2010. A szöveg magyarázatához lásd VALLS, C. A. – PIÉ-NINOT, S.: *Commento alla Verbum Domini. In memoria di P. Donath Herscik, S. I.* (Theologia 4). Editrice Pontificia Università Gregoriana, Róma 2012.

¹⁷ A 2001-es, 2009-es és 2019-es dokumentumok magyarul is megjelentek a Szent István Társulat gondozásában, a Római dokumentumok sorozat 40., 52. és 55. elemeként.

¹⁸ Lásd FITZMYER, J. A.: *The Biblical Commission's Document*, 92.

„sokasága” helyett csak néhány specialista foglalkozik a szent szöveggel. A zsinatot megelőző, zsinati és az azóta eltelt idő dokumentumaiban az Egyház sokszorosan ajánlotta a bibliai szöveg olvasását. Ezt nem helyettesíti semmilyen más eszköz, ugyanakkor nagyon is segíti valamilyen keret és állandóság: pl. a rendszeres egyéni olvasás vagy a liturgia rendje, amelyben valaki szintén előzetes megértésben, mindenképpen az Egyház közösségében találkozik Isten igéjével.

A bibliabizottság 1993-as dokumentuma tág perspektívában, ugyanakkor egységben mutatta be a bibliaértelmezés megközelítéseit. Ma egyfelől sajátos gazdagságot, másfelől némi megtorpanást érzékelünk. Inkább beszélhetünk szélcsendről a biblikus világban, mint viharos időszakról. A 20. század megrendítő felfedezései és fordulatai egyelőre felülmúlhatatlannak tűnnek. A qumráni leletek feldolgozása, a II. Vatikáni Zsinat majd az utána következő egyházi megnyilatkozások hermeneutikai finomságai, XVI. Benedek pápa Jézus-trilógiája, a Biblia, majd Szent Pál éve újra meg újra reflektorfénybe helyezte a bibliakutatást. Az újdonságok helyett most inkább arra van szükség, hogy ebben a tágra nyílt térben mozogni tanuljunk. Aprómunkával elsajátítsuk és szeretni tanuljuk, ami a miénk. El ne veszítsük, illetve újra meg újra megtanuljuk a Szentírás tudományos értelmezése és a mindennapi egyházi élet közti kapcsolatot. Isten igéje az Egyházban ma is szólít, erőt és életet ad.

A Dei Verbumtól a Verbum Dominiig. **A bibliaértelmezés kérdései** **a zsinat utáni egyházi megnyilatkozásokban**

A 20. század derekán több olyan kérdés is mozgatta az Egyházat, amelynek nyomán sokan vélték úgy, ideje van egy új egyetemes zsinatnak. Nemcsak az antimodernizmus vagy a természetfölöttiről folytatott dogmatikai vita hullámzásaira kell gondolnunk, de egy sor olyan problematikára, amely a legelterjedtebb kontextusokban merült fel, a teológia és a szaktudományok viszonyától kezdve egészen a társadalmi tanítás kérdésköréig. Van azonban egy sajátos terület, amelynek kapcsán Joseph Ratzinger úgy vélte, *szükségszerű* volt a legfelsőbb tanítói tekintély megnyilatkozása: a kinyilatkoztatásról, a Szentírásról és a Szentagyományról (illetve ezek viszonyáról) van szó.¹ Volt ennek a szükségszerűségnek egy objektív történeti oka: az *Assumptio*-dogma XII. Piusz általi kihirdetése, ami felvetette – túl a dogma megalapozhatóságán – a helyes Tridentinum-értelmezés problémáját is, különös tekintettel arra, hogy a kinyilatkoztatott üdvös igazság miként tartalmaztatik az írott könyvekben és az írás nélküli hagyományokban (*in libris scriptis et in sine scripto traditionibus*, lásd DH 1501). A kibontakozó Geiselman–Lennerz-vita² (amely a két szélső érték között természetesen megannyi árnyaló álláspontot is hozott magával) ugyanakkor nem légiures térben zajlott: a katolikus szentírás-értelmezés ekkor már akut gondokkal küzdött. Legalább három olyan tengelyt megnevezhetünk, amely kiemelt jelentőségre tett szert és egyházi reflexiót igényelt:³ 1. a hagyomány mint eleven folyamat szemlélete (ezzel együtt a hagyomány mint bibliainterpretációs norma kérdése), 2. a történetkritikai módszer(ek) alkalmazása a szentírás-tudomány és -értelmezés terén, 3. a biblikus mozgalom eddigre már beérett gyümölcsei.

A fentiek alapján azt gondolhatnánk, hogy a zsinat diadalmenete lett a kinyilatkoztatásról szóló dogmatikai konstitúció – ám ez koránt sincs így. Hatalmas viharok, megtorpanások és újraindulások jellemezték az 1965-ig tartó esztendőket, amelyek során alakot öltött a *Dei Verbum*. Ugyan Peter Hünermann sajátosan a hagyományértelmezés kapcsán fogalmazza meg a következő értékelést, ám *mutatis mutandis* a *Dei Verbum* teljes tanítására (beleértve a szentírás-értelmezést) is érthetjük sorait: „*A kinyilatkoztatásról szóló első séma tervezetei (...) és a zsinati tanácskozások végső eredménye közötti különbözőség*

¹ Lásd RATZINGER, J.: *Einleitung zur dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung*. In LThK² K2, 498–503, itt: 498k.

² Erről lásd TÖRÖK, Cs.: *Írás és Hagomány. Kísérlet egy megújult katolikus értelmezésre*. Új Ember, Budapest 2016, 155–165.

³ Lásd uo. 166k.

tanúskodik arról az áttörésről a hagyományértelmezésben, amelyre a II. Vatikánumon sor került.”⁴ Jelen írásunkban azonban nem a dokumentumig tartó, hanem a dokumentummal kezdődő mozgást szeretnénk vázlatosan megmutatni. Úgy véljük, ez még inkább meg fogja mutatni, hogy a *Dei Verbum* valóban mérföldkővé vált a (fundamentális) teológiában.

1. EVANGELII NUNTIANDI

A zsinat utáni pápai megnyilatkozásokat vizsgálva érdekes jelenségre figyelhetünk fel: míg a 19. század végétől kezdve minden pápa jelentkező biblikus-egzegetikai tartalmú önálló dokumentumokkal, addig a zsinat utáni időszakban ez már messze nincsen így. Vannak ugyan kisebb volumenű pápai megnyilatkozások (beszédek, üzenetek stb.), amelyek erős szentírás-értelmezési fókusszal bírnak, ám kifejezetten ilyen tematikájú enciklikákkal nem találkozunk. Vélhetjük úgy, hogy ez a *Dei Verbum* sikerének a bizonyítéka: a zsinat olyan tanítást tudott adni az Egyháznak, amely lezárta a hosszas és olykor nyers, terméketlenné váló disputák korát, s elhozta a gyümölcsöző biblikus tudományos fejlődés új korszakát. Hogy ez mennyire van így, azt nem a mi tisztünk megállapítani, ám a kétségtelen kibontakozás mellett azt sem feledhetjük, hogy a II. Vatikánum nyomán radikálisan átalakult a Tanítóhivatal és a biblikus-teológiai szaktudományok viszonya, ez pedig kifejeződést nyert a Pápai Biblikus Bizottság megújult működésében.⁵ Jelen tanulmányunkban három olyan pápai dokumentumra szeretnénk hivatkozni, amelyekeken keresztül *pars pro toto* megmutatható a fejlődés íve, s amelyek segítségével azt is megvizsgálhatjuk, adódtak-e komolyan veendő hangsúlyeltolódások a magisztérium tanításában.

VI. Pál értékes teológiai örökségéből – talán meglepő módon – szinódus utáni, evangelizációval foglalkozó apostoli buzdítását szeretnénk röviden görcső alá venni. Ezt ugyan ritkán szokták biblikus tematikájú dokumentumnak tekinteni, mégis figyelemre méltó. Christoph Theobald „a II. Vatikáni Zsinat első szintetikus értelmezésének”⁶ nevezte ezt a szöveget. Mivel az 1974-es szinódus témája az evangelizáció volt, bizonyos értelemben a DV II. fejezetének (*A kinyilatkoztatás továbbadása*, nr. 7–10) applikált olvasatát, vagy ahogy Theobald fogalmazott, a II. Vatikánum „*körülményekhez alkalmazott újraírását*” nyújtotta e szöveg.⁷

A dokumentum 1. fejezete – visszahangozva a DV 1-et – leszögezi: „A legfőbb »Jó Hír«, az evangélium lényege az üdvösség” (EN 9). Majd további értelmezési kulcsként még hozzáfűzi: „»Isten Országá« és »üdvösség«: ez a két szó kulcsfontosságú, ha meg akarjuk érteni Jézus tanítását” (EN 10). Ezt követően VI. Pál a Krisztusban megvalósuló kinyilatkoztatás-teljességet a szó és a jelek, a verbális és a reális kinyilatkoztatás kettős egységében mutatja fel.⁸

⁴ HÜNERMANN, P.: Tradition – Anspruch und Neugewinn. Versuch eines Problemaufrisses. In GABRIEL, K. – HEINE, S. – HÜNERMANN, P. – POTTMAYER, H. J. – TRAEGER, J. – WIEDENHOFER, S.: *Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozeß der Kirche*. Hrsg. WIEDERKEHR, D. (Quaestiones Disputatae 133), Herder, Freiburg i.Br. 1991, 45–68, itt: 45.

⁵ Ehhez lásd TÖRÖK, Cs.: Bibelherneneutische Fragen in den nachkonziliaren kirchlichen Verlautbarungen. In BENYIK, Gy. (Hrsg.): *Hermeneutik oder Versionen der biblischen Interpretation von Texten*. 33. Internationale Bibelkonferenz in Szeged von 23. bis 25. August 2022. SZNBKA, Szeged 2023, 821–830, itt: 824–828.

⁶ THEOBALD, C.: *La réception du concile Vatican II*, vol. I: *Accéder à la source*. Cerf, Paris 2009, 558k.

⁷ A kifejezés forrása: uo. 559, 4. lábjegyzet.

⁸ Vö. DV 2: „E kinyilatkoztatás rendje egymással bensőleg összefüggő tettekből és szavakból áll...”.

„Az Isten Országát Krisztus szüntelenül hirdeti, máshoz nem fogható szavakkal. (...) Krisztus szavai ugyanis Isten titkait nyilvánítják ki, az ő terveit és ígéreteit: ezért képesek arra, hogy átalakítsák az ember szívét és életének alakulását” (EN 11).

„Krisztus az evangélium hirdetését számos jellel kíséri, melyek felkeltik a tömegek érdeklődését: látni-hallani kívánják őt, készek megváltoztatni életüket. (...) Kiemelkedik a »jelek« közt az, amelynek ő a legnagyobb fontosságot tulajdonítja: a kicsinyeknek, azaz a szegényeknek hirdetik az evangéliumot, tanítványokká lehetnek, »az ő nevében« jönnek össze, így jön létre a benne hívők nagy közössége” (EN 12).

A szintézis koronája azonban a következő rész:

„Az Egyház annak a Jó Hírnek letéteményese, amelyet hirdetni kell. Rá vannak bízva Jézus Krisztus Újszövetségének ígéretei, az Úr és az apostolok tanítása, az élet ígéje, a kegyelem és Isten ajándékainak forrásai, az üdvösség útja. Az evangélium tartalmát, és így az evangelizáció tartalmát is, mint életadó drága kincset őrzi, nem azért, hogy lakat alatt tartsa, hanem hogy minden embernek hozzáférhetővé tegye” (EN 15).

Ezt felfoghatjuk úgy is, mint a DV II. fejezetének összefoglalását: az Egyházra lett bízva az Újszövetség, az Úr és az apostolok tanítása (vö. DV 7), amely az élet ígéje, az üdvösség eleven útja (vö. DV 8). Az Egyház feladata, hogy őrizzze és (a tanítás, hiteles értelmezés és hirdetés által) az emberek számára hozzáférhetővé tegye ezt az evangéliumi kinyilatkoztatást (vö. DV 9–10). Amikor pedig így cselekszik, akkor az Egyház tulajdonképpen a saját küldetésének és tevékenységének dimenzióra „fordítja át” a kinyilatkoztatás lényegét: ahogy Isten társalog a kinyilatkoztatásban az emberrel (DV 2), úgy kezd párbeszédbe az Egyház a világgal, miközben a *revelatio* lényegi vonásait bontakoztatja ki minden cselekedetében (az evangelizációban folytatva a DV 1-ben olvasható kinyilatkoztatás-teológiai „ősmanifesztumot”: „...*hogyan az üdvösség üzenetét az egész világ hallván higgye, a hitben remélje, és remélvén szeresse*”). Ily módon VI. Pál nem egyszerűen az evangelizáció fényében olvassa újra a II. Vatikáni Zsinat kinyilatkoztatásról szóló dogmatikus konstitúcióját, de sajátos, kreatív és szintetikus módon újraépíti-értelmezi is azt, a krisztocentrikus szempontot összekötve az üdvrendi gondolkodás kériugmatikus látásmódjával. Ez az EN tipikus bibliai hermeneutikája: az evangelizációban aktualizálódó szentírás-értelmezés sajátos megfogalmazása.

Mindezzel azonban nem az volt a célja VI. Pálnak, hogy úgymond feloldja a kinyilatkoztatás doktrinális magját (az objektív hitletétemény gondolatát). Az igazság fogalma mérővessző marad, s ha az Egyház „nem hangoztatná (...) a kinyilatkoztatás teljességét, amelynek letéteményese”, „súlyos mulasztást követne el” (EN 35).⁹ Bár szükséges a korra, az emberre való érzékenység és fogékonyság, ám mégsem feledhető: „Az első, amit az evangelizáció munkásától elvárnak, hogy tartsa tiszteltben az igazságot. Annál is inkább, mert ez az

⁹ Ez a szakasz a Katolikus Egyház és a nem katolikus keresztény közösségek viszonyára vonatkozik, ezzel együtt az alpmeglátás, a kinyilatkoztatásteljességben foglalt igazság képviselőjének szolgálata másutt is visszatér az EN-ben.

igazság kinyilatkoztatásból ered, és ezért magában a legfőbb Igazságban, Istenben gyökerezik” (EN 78). Ez az igazság pedig nem tehető alku tárgyává (lásd uo.).

VI. Pál *Evangelii nuntiandi* kezdetű szinódus utáni apostoli buzdítása a DV teológiájának kiváló és egyedi szintézise, az evangelizáció kulcsában való újraolvasása, ami erőteljesen kihatott a z abban foglalt hermeneutikai vízióra is. Egészen az Isten Igéjének szentelt 12. általános püspöki szinódusig (2008) ez volt a Tanítóhivatal részéről a DV-recepció legjelentősebb dokumentuma. Lehet, hogy egyesek szerint a dokumentumban található elvek kevésbé szolgálnak eligazítással az egzegézis terén, mi mégis úgy véljük, tévedés lenne ezt vélelmezni. Az egyházi szentírás-értelmezés ugyanis soha nem öncélú tevékenység – ahhoz tehát, hogy helyesen ragadjuk meg és tárjuk fel elvi alapjait, szükségés a cél tisztán látása. Amikor az „Isten Országa” és az „üdvösség” kifejezések abszolút fókuszba kerülnek, VI. Pál tulajdonképpen üdvrendi kulcsot ad az írott kinyilatkoztatás hagyományfolyamatban beteljesedő interpretációjához. Ezzel pedig akarva-akaratlanul elvárast támaszt a szentírás-tudománnyal szemben, lévén hogy annak egyházi beágyazottsága nem pusztán helymeghatározást, de még inkább küldetésben és szolgálatban való részesedést jelent. Ha pedig így van, akkor mindenkinek, aki az Egyházban a Biblia magyarázatába fog, az első perctől tudatosítania kell magában, hogy nem valamiféle intellektuális kíváncsiságot igyekszik kielégíteni, hanem az egész kinyilatkoztatás-esemény ős-okához és végcéljához (vö. DV 1) rendeli hozzá emberi erőfeszítését.

2. FIDES ET RATIO

II. János Pál *Fides et ratio* kezdetű enciklikáját¹⁰ legtöbbször a teológia és a filozófia viszonylatában, a fundamentális teológia hittudományi ismeretelmélet-alapozása kapcsán vizsgálják. Ugyanakkor nem szabad elfeledkezni arról, hogy a dokumentum első fejezetében (nr. 7–15) a DV első fejezetének az új szempontú olvasatát nyújtja. Az FR 7 a DV 2-ből indul ki:

„Istennek a maga jóságában és bölcsességében úgy tetszett, hogy kinyilatkoztatja önmagát, és tudtunkra adja akaratának szent titkát (vö. Ef 1,9), mely szerint az embereknek Jézus Krisztus, a megtestesült Ige által a Szentlélekben útjuk nyílik az Atyához, és az isteni természet részesei lesznek.”

A pápai kommentár a kinyilatkoztatás szeretetből fakadó voltát emeli ki, majd hozzákapszolja ehhez a GS 22,1-ben felvázolt távlatot: „az ismeret, amit az ember Óróla szerez, magával hozza az emberi lét értelmére vonatkozó minden ismeret tökéletességét, amit az elme (mens) csak elérhet”. Ekként a kinyilatkoztatás- és szentírás-teológiában megerősítést nyer az igazság klasszikus, racionálisnak vagy intellektuálisnak is nevezhető fogalma, ami által az értelmezés útja is erősebben kötődik a tudományosság objektív igényéhez (ezzel egyszersmind ellene hatva a bibliai interpretációt kifejezetten egyénközpontúan vagy szubjektív hermeneutikai keretben szemlélő elgondolásoknak).

Ezt a hatást erősíti, hogy a szöveg a DV 4-ben foglalt kifejezőmódra támaszkodva kijelenti: Krisztus „elmondja Isten titkait”. Ennek kapcsán II. János Pál kiemeli, hogy a kinyilatkoztatás természeténél fogva meghaladja a töredékes emberi megismerést, éppen

¹⁰ II. JÁNOS PÁL: *Fides et ratio*. Szent István Társulat, Budapest 1999.

ezért megköveteli az embertől a hit engedelmességét (FR 13; vö. DV 5). A pápa azonban nem pusztán a doktrinális tanítás metaracionális voltát hangsúlyozza, hanem azt is, hogy a kinyilatkoztatás végső célja az, hogy részesedjünk Isten életében (hivatkozva a DV 2-re). Összegezve tehát azt mondhatjuk, hogy a FR I. fejezete igyekszik a DV I. fejezetének organikus és dinamikus kinyilatkoztatás-szemléletét átvenni. A sajátos hangsúly a következőkben áll:

„A hit igazságainak megerősítésével korunk emberében ismét fölébreszthetjük az igazi bizalmat tulajdon megismerőképességei iránt, s kihívást intézhetünk a filozófiához, hogy nyerje vissza és bontakoztassa ki teljes méltóságát” (FR 6).

C. Theobald találóan jegyzi meg: „a hangsúly áthelyeződött (...), mivel a XX. század végén az Egyház már nem ugyanúgy fogja fel az ember helyzetét, mint az 1960-as években”.¹¹ Vagyis míg a DV-ben kiemelten fontos volt annak kimondása, hogy – az istenemberi kinyilatkoztatás-teljesség dinamikájában állva – az ember és az Isten között megvalósulhat a hit és a megértés egysége, addig a FR szövegezésekor már nem ez az újkori-felvilágosult kinyilatkoztatás-kritikára jellemző problematika a legfontosabb, hanem az, hogy az értelemben immár nem bízó posztmodern ember éppen a kinyilatkoztatás által találhat vissza a belé oltott *ratio* erejének, lehetőségeinek és transzcendens távlatainak a felismeréséhez. Ez elképzelhetetlen objektív alapokra helyezett és határozott igazságigénnyel fellépő szentírási hermeneutika nélkül. Ezt megerősíti a FR 34, amikor így ír:

„[Krisztus] az örök Ige, akiben minden teremtetett, s ugyanakkor a megtestesült Ige, aki a maga teljes személyében (vö. DV 4) kinyilatkoztatja az Atyát (vö. Jn 1,14,18). Amit az emberi ész keres, »anélkül, hogy tudná« (ApCsel 17,23), csak Krisztusban található meg: ami ugyanis benne nyer kinyilatkoztatást, az minden Őbenne és Őáltal teremtett és így Őbenne létező (vö. Kol 1,17) teremtmény számára az »igazság teljessége« (vö. Jn 1,14–16).”

A FR 55-ben a DV II. fejezete köszön vissza, ezután pedig *A Tanítóhivatal ítéletei filozófiai kérdésekről* címet viselő 5. fejezetben (nr. 49–63) megkapjuk a DV 9–10 egyfajta kompendiumát: „Az Egyház nem csak a Szentírára hivatkozik. »Hite legfőbb szabálya« (DV 21) a Szent Hagymány, a Szentírás és az egyházi Tanítóhivatal egységéből származik, melyeket a Szentlélek oly szorosan összekapcsolt, hogy a három közül egy sem állhat meg a másik kettő nélkül (vö. DV 10)”.¹² Joggal jegyzi meg C. Theobald:

„Az igazság kérdése felé való eltolódás (amelyet az 1993-as *Veritatis splendor* enciklika már meghirdetett) elvezet egyrészt az I. Vatikánumnak a hit és értelem közötti kapcsolatokra vonatkozó tanításának a reaktiválásához, amely a *Dei Verbum* első fejezetében látens módon volt csak jelen, másrészt a két zsinat és a kinyilatkoztatásra s hitre vonatkozó felfogásuk közötti különbségek jelentős minimalizálásához.

¹¹ THEOBALD, C.: *La réception du concile Vatican II*, vol. I, 733.

¹² II. János Pál pápa számára különösen fontossá vált az a DV-betoldás, amelyet VI. Pál votuma alapján – egészen sajátos zsinattörténeti kontextusban – fogadtak el az atyák, kijelentve egyrészt a konstitutív hagyomány fennállását (aminek léte kapcsán a Tridentinum alatt és után is folytak viták), másrészt egyedi szerepet juttatva a Tanítóhivatalnak (amely szerep túlnőtt a pusztá felügyeleten van tiszteleti elsőségén). Ehhez lásd Török, Cs.: *Írás és Hagymány*, 271–273 és 299–300.

(...) Intertextuális szempontból a két nővér-enciklika, a *Veritatis splendor* és a *Fides et ratio* egyaránt az I. Vatikánum és a II. Vatikánum tanításainak az új keretbe, összképbe való foglalását [récadrage] képviselik: valójában újraolvassák a *Dei Filius* tanítását a »természetes észről« és a *Gaudium et spes*-ét (nr. 16) a lelkiismeret és a törvény közötti konstitutív *kapcsolatról*, amely a »természet« kezdetébe van beleírva, s ezt a kapcsolatot az Írások újraolvasása »objektív« elvének tekintik.¹³

Összegezve tehát azt mondhatjuk, hogy a FR-val a pápai Tanítóhivatal egyértelműen elmozdult afelé, hogy a kinyilatkoztatást az igazság (tartalmi) fókusza köré szervezve szemlélje. Ez szükségszerűen magával hozta a hermeneutikai alapállás változását is, lévén hogy ily módon (miként erre még kitérünk) a hit szabálya olyan értelmezési alapelvvé vált, amely kapcsán okkal számolhatunk a kritikai egzegézissel fennálló viszony terén fellépő feszültségekkel. A magisztérium szerepének II. János Pál-i meghatározása és az objektív igazság képviselőjének igénye pedig azt is magával hozza, hogy – miként erre utalást találunk a *Szentírásmagyarázat az Egyházban* című dokumentumban¹⁴ is – már nemcsak szorosán véve teológiai, de (szak)tudományos, tudományelméleti, módszertani, sőt akár világnézettől függő kérdések is felmerülnek akkor, amikor a katolikus egzegézisről, a biblikus tudományhoz való viszonyáról szól a Tanítóhivatal.

3. VERBUM DOMINI

2008. október 5. és október 26. között került megrendezésre a 12. Általános Püspöki Szinódus Isten Igéjéről.¹⁵ Október 6-án hétfőn reggel XVI. Benedek elmélkedése vezette be a szinódusi munkálatokat. Gondolatait az aznapi zsolozsma alapján a 118. zsol-tárhoz kötötte, s kiemelte: „*Isten Szava mindenknek az alapja, az igazi valóság*”. Elmélkedése végén még hozzátette: „*Az Igének arca van, személy, Krisztus. (...) Az Úr testet készített magának, hogy eljöhessen. Megtestesülésével ezt mondta: a tiéd vagyok. (...) Az Ige útján, belépve megtestesülésének, velünk valóságának a misztériumába, el akarjuk sajátítani az ő lényét, ki akarunk lépni a mi saját létezésünkéből, odaadva önmagunkat Neki, aki értünk adta Önmagát*”.¹⁶ Valóság és igazság, személyesség és megtestesülés: bizonyos értelemben már itt egészen konkrét hermeneutikai elvekkkel találkozunk, amelyek kifejtése komoly figyelmet igényel.

A pápa október 14-én felszólalt a szinódusi aulában. Megnyilatkozásának a középpontjában ekkor egyértelműen a Szentírás helyes értelmezésének a kérdésére állt. XVI. Benedek teljességgel a DV tanítására támaszkodott. Felmutatta az egzegézisben meglévő kettős cselekvési szintet: az emberét és az Istenét.

„A *Dei Verbum* 12 két módszertani útbaigazítással szolgál a megfelelő egzegetikai munkához. Első helyen megerősíti a történeti-kritikai módszer alkalmazásának a szükségét, amelynek röviden leírja lényegi elemeit. (...) A történelmi tény [a meg-

¹³ THEOBALD, C.: *La réception du concile Vatican II*, vol. I, 733–734.

¹⁴ Online: <https://katolikus.hu/dokumentumtar/szentirasmagyarak-az-egyhazban> (2024. 03. 11.)

¹⁵ A pontos cím *La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa* volt.

¹⁶ BENEDETTO XVI: *Meditazione nel corso della prima Congregazione Generale*. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20081006_sinodo_it.html (2013. 03. 01).

testesülés elve okán – a szerző megjegyzése] a keresztény hit konstitutív dimenziója. (...) Mindazonáltal ennek a történelemnek van egy másik dimenziója, mégpedig az isteni cselekvésé. Ennek következtében a *Dei Verbum* szól egy második módszertani szintről, amelyre szintén szükség van a szavak helyes értelmezéséhez, amelyek egyszerre emberi szavak és isteni Igék. A zsinat azt mondja (...), hogy a Szentírást ugyanabban a Lélekben kell értelmezni, mint amelyben íródott, és ennek következtében kijelöl három alapvető módszertani elemet azért, hogy szem előtt tartsuk a Biblia isteni, pneumatikus dimenzióját: 1. a szöveget a teljes Szentírás egységének szem előtt tartásával kell értelmezni (...); 2. szem előtt kell tartani a teljes Egyház élő Hagyományát, és végül 3. figyelembe kell venni a hit analógiáját.”¹⁷

Ezzel XVI. Benedek a DV azon egzegetikai alapelveit erősítette meg és fejtette ki, amelyek őt *A Názáreti Jézus* című trilógiája elkészítése során is vezérelték.¹⁸ Ez jele annak, hogy a DV-ben ajánlott szentírás-értelmezési irányvonalak mennyire kikerülhetetlenül alapul szolgálnak a hiteles egyházi egzegézis területén.

A püspöki szinódusi záróüzenete¹⁹ inkarnatorikus szöveggörnyezetbe helyezte a helyes szentírás-értelmezés DV alapján való kifejtését, ezáltal nemcsak recipiálta, de egzsersmind újra is olvasta és kiegészítette a zsinati örökséget:

„A keresztény hagyomány gyakran párhuzamba állította az isteni Igét, amely megtestesül és ugyanezt az Igét, amely könyvvé lesz. (...) A II. Vatikáni Zsinat egybe gyűjti ezt az ősi hagyományt, mely szerint »a Fiú teste a számunkra áthagyományozott Írás« – miként kijelenti Szt. Ambrus (*In Lucam* VI, 33) –, és világosan kijelenti: »Isten emberi nyelveken kifejezett igéi ugyanis hasonlóná váltak az emberi beszédhez, amint egykor az örök Atya Igéje a gyöngye emberi test fölvételével hasonlóná vált az emberekhez« (DV 13). A Biblia valóban maga is »test«, »betű« (nr. 5).

„Íme, »az egész Egyház élő Hagyományának« (DV 12) és a hitnek a szükségessége a Szentírás egységes és teljes megértéséhez. Ha megállunk a pusztá »betűnél«, akkor a Biblia csak a múlt egy ünnepélyes dokumentuma lesz, egy nemes erkölcsi és kulturális tanúság. Ha pedig kizárjuk a megtestesülést, akkor a fundamentalista egyértelműségbe vagy az üres spiritualizmusba vagy pszichologizmusba eshetünk. Az egzegetikai megismerésnek ezért tehát szétválaszthatatlanul egyesülnie kell a lelkeségi és teológiai hagyománnyal, hogy ne törjön meg Jézus Krisztus és az Írások isteni és emberi egysége” (nr. 6).

A szinódusi munkálatok eredményeit a 2010. szeptember 30-án aláírásra került *Verbum Domini* címet viselő szinódus utáni apostoli buzdítás összegezte és tárta az Egyház kö-

¹⁷ BENEDETTO XVI: *Intervento alla quattordicesima Congregazione Generale*. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20081014_sinodo_it.html (2021. 11. 30.).

¹⁸ Magyarul a Szent István Társulatnál jelent meg Budapesten a három kötet. I: *A Jordánban való megkeresztelkedéstől a színeváltózáig* (2008). II: *A jeruzsálemi bevonulástól a feltámadásig* (2011). III: *A gyermek-ségtörténet* (2013).

¹⁹ XII ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI: *Messaggio al Popolo di Dio*. http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20081024_message-synod_it.html (2021. 11. 30.).

zössége elé.²⁰ A teológiai hangsúlyok, amelyek a DV legfőbb értékét jelentik, a VD 3 szerint a következők: a kinyilatkoztatás szentháromságos és üdvtörténeti szemlélete; a krisztocentrikus kinyilatkoztatás-felfogás; valamint Krisztus mint a kinyilatkoztatás teljessége.²¹

A VD 17 határozottan kijelenti, hogy a Szentírás mint Isten Igéjét az Egyház élő Hagyományában lehet helyesen megérteni. Ugyanakkor leszögezi, hogy „Isten Igéje megelőzi és meghaladja a Szentírás”, utalva ezzel egyrészt arra az üdvtörténeti tényre, miszerint az bibliai könyvek írásbeli rögzítése a Szentlélek sugalmazása alatt csak egy második időpontban, a szóbeli igehirdetést követően zajlott le; másrészt nem engedi feledni, hogy a Szentírás nem azonos az isteni kinyilatkoztatás teljes terjedelmével, hiszen az nemcsak szóban, hanem „*verbis gestisque*” érte el teljességét Jézus Krisztusban (vö. DV 4).

AVD 18 megismétli a szinódusi atyák záró üzenetének gondolatát a megtestesülés és a Szentírás párhuzamos szemléletéről. A pont második (és egyben utolsó) bekezdése összegzi a DV 10-et, hangsúlyozva a Tanítóhivatal szerepét. „Végeredményben a Szentlélek műve által és a Tanítóhivatal vezetése alatt az Egyház minden nemzedéknek átadja mindazt, ami Krisztusban kinyilatkoztatásra került” (VD 18). Ily módon megkapjuk – a megtestesülés elvének kiemelt hangsúlyával – az egyházi (katolikus) szentírás-értelmezés hermeneutikai koordinátáit, amelyek külön pontban rögzítésre is kerülnek (lásd VD 34).

A dokumentum következetes, hiszen a fentiek fényében vizsgálja a „szekularizált hermeneutikával” kapcsolatos egyházi ellenvetéseket. Kimondja, hogy a Bibliához pusztán mint ősi, ókori szöveghez való viszonyulás nem megengedhető. Ezzel ugyanis – a *duplex veritas* mintájára – kétszintű, kétsíkú értelmezés lépne színre, ami megengedhetetlen. A helyes interpretációhoz a „hit hermeneutikájára” van szükség, amelynek hiánya „...a Szentírás esetében nem légi teret jelent; a helyére elkerülhetetlenül belép egy másik hermeneutika, egy pozitívista szekularizált hermeneutika, melynek kulcsa az a meggyőződés, hogy az isteni valóság nem jelenik meg az emberi történelemben” (VD 35). Ez a megközelítés árt az egyház életének, a lelkipásztorkodásnak. Saját szinódusi beszédére utalva a pápa kijelenti: „ahol az egzegézis nem teológia, ott a Szentírás nem lehet a teológia lelke, és viszont, ahol a teológia az Egyházban nem lényege szerint a Szentírás magyarázata, ennek a teológiának nincs többé alapja” (uo.).

Összességében azt mondhatjuk tehát, hogy a szinódus és a VD összefoglalja a DV tanítását, s igyekszik szintetizálni azt és még határozottabban érvényre juttatja a hívő szempontot, vagy ha úgy tetszik: a „hit hermeneutikájának” határozott igényét. Komoly kérdés, hogy miként érthetők meg helyesen e szavak. Mindenképpen érződik bennünk egy újfajta feszültség, amely a teológia (a tanítóhivatal) részéről a tudományos egzegézissel szemben fellépett. Ennek a valóságát alátámasztja a Pápai Bibliikus Bizottság dokumentumainak az elemzése is.

²⁰ Magyarul is megjelent: XVI. BENEDEK: *Verbum Domini*. Szent István Társulat, Budapest 2011. Fundamentálteológiai kommentárt nyújt: *Commento alla Verbum Domini* (szerk. Aparicio Valls, C. M. – Pié-Ninot, S.). Gregorian and Biblical Press, Roma 2012. Magyar nyelven ajánljuk a következő elemzést: VÁRNAI, J.: *A Dei Verbum a Verbum Domini fényében. Folia Sapientiana* 6 (2013/1), 1–19.

²¹ Érdekes megjegyezni, hogy a kommentárok mindannyiszor kiemelnek egy szempontot a zsinati kinyilatkoztatás-teológia értékelésekor, amely a dokumentumban itt külön nem kerül nevesítésre: a kinyilatkoztatás dialogikus természetét, vö. VÁRNAI, J.: *A Dei Verbum a Verbum Domini fényében*, 5 (s a lábjegyzetekben több helyütt is hivatkozott tanulmányok).

4. ÖSSZEZÉS

Nem kérdéses, hogy a *Dei Verbum* konstitúció alapvetően határozta meg a zsinat utáni viszonyulást a helyes, egyházi hiteles szentírás-értelmezéshez. Ám azt egyáltalán nem jelenthetjük ki, hogy az elmúlt bő hatvan esztendő ne hozott volna változásokat, hangsúlyeltolódásokat. Ezek közül az alábbiakat kettőt tartjuk kiemelésre érdemesnek:

– VI. Pálnál egyfajta egzisztenciális-ökonómiai hermeneutikai kerettel találkozunk (melynek kulcsfogalmai az „Isten országa” és az „üdvösség”). II. János Pálnál és XVI. Benedeknél azonban egyértelműen az ismeretelméleti súlypontú hermeneutika kerül a középpontba (az „igazsággal” és a „valósággal” mint hívószavakkal). Ennek okát egyfelől a posztmodern gondolkodás színre lépésében, másfelől (és ezzel együtt) az objektív igazsággal szembeni egyre nagyobb fokú ellenérzésben (vagy másként a *pensiero debole*ban) kereshetjük.

– A zsinati és közvetlenül zsinat utáni szövegek erőteljes optimizmussal tekintettek a tudományos egzegézisre. Mára azonban megjelent többfajta kérdőjel és tartózkodás. Konkrét helyzetek (pl. a női papság kérdése kapcsán kibontakozott ellentét a Pápai Bibliikus Bizottság és a tanítóhivatal között), valamint számos újabb tudományos eredmény, belátás (kiemelten a *Third Quest* módszertana, eredményei és Jézus-képe) egyházi bizalmatlanságot szült, ami végül a tanítóhivatal szerepének az egyre fokozódó hangsúlyozását hozta magával. Az a benyomásunk támadhat, mintha a szaktudomány instabilitást és megkérdőjelezést hozna magával, miközben az egyháznak (és a kortárs embernek) sokak véleménye szerint stabilitásra és szilárd válaszokra van szüksége, amit csakis a magisztrérium garantálhat.

A fenti két mozgás együttesen nyilvánvalóvá tette, hogy a szent szövegek hívó hermeneutikája és szaktudományos értelmezése között nem egy esetben valós feszültség lépett fel, az interpretáció eltérő síkjai között pedig objektív ellentétek bontakozhatnak ki. Erre a tanítóhivatali megnyilatkozások a maguk módján reagáltak (erre vonatkozólag mi csak három konkrét példát mutattunk fel, igen töredékesen). Úgy véljük, korunkban hatalmas a kihívás: nem lenne jó visszazuhanni a zsinat előtti állapotokba, amikor – az antimodernista harc keretében – elburjándzott a szentírástudomány és a hivatalos egyházi tanítás akut konfliktusa. Mindkét fél számára veszedelmes volt ez a helyzet. A szentírástudomány a hagyományelv és az egyházi értelmezési keretek hűján olykor ma már furcsának ható, de mindenképpen sokszorosán meghaladott álláspontokra jutott el. Amilyen újnak és frissnek hatottak bizonyos meglátások, annyira gyorsan öregedtek s váltak súlytalanná. Az Egyház mint közösség sem járt jobban: a tudományos egzegézis ugyanis az Isten élő és éltető szavához való értelmi hozzáférés, ily módon az *intellectus fidei* mással nem pótolható eszköze. A tudományossággal szembeni bizalmatlanság, vagy egyenesen a tudomány démonizálása ártalmára van a hitnek. Ma ugyan mások a körülmények, ám bizonyos alaptendenciák mégis ugyanúgy érvényre juthatnak. A feszültségek feloldása nem történhet pusztán hierarchikus -tekintélyelvi módon, valamiféle hatalommechanikai megoldással. „Éppen ezért nagyon határozottan vissza kell térnünk oda, hogy nagyobb figyelmet szenteljünk a Dei Verbum dogmatikus konstitúció ide vonatkozó irányelveinek” (VD 35). Eljutottunk a *Verbum Domini*ig, ám valójában még mindig a *Dei Verbum* recepciójának a rögs útját járjuk, azon fáradozva, hogy a megújult kinyilatkoztatás-teológia forrásává váljon egy minden korban újra elevenné válni képes egyházi szentírás-magyarázatnak.

BENYIK GYÖRGY

A bibliai hermeneutikák kézikönyve
Órigenésztől napjainkig című kötet bemutatása*

A PROTESTÁNS HERMENEUTIKAI HAGYOMÁNY

A katolikus köztudatban a bibliai hermeneutika protestáns megközelítésmód, amely a *sola Scriptura* elv egyik megvalósulásaként is felfogható, azaz túllépés a hitvallások által korlátozott bibliai szövegértelmezésen; ezt támasztja alá az is, hogy az első magyar nyelvű bibliai hermeneutikát Varga István protestáns lelkész adta ki 1821-ben. A modern hermeneutika atyjának pedig Friedrich Schleiermacher (1768–1834) német lutheránus teológust tartják, aki a hermeneutika fogalmát mindenféle szövegre kiterjesztette és a beszéd általános „megértésművészetévé” formálta. Jelenünk legismertebb magyar bibliahermeneutika-kutatója, Fabiny Tibor professzor – aki 1993-ban hozta létre a Hermeneutikai Kutatóközpontot¹ – szintén evangélikus, és igen gazdag forráskiadásai túlnyomó részt protestáns hermeneutikusok írásaira koncentrálnak, kiemelt érdeklődést tanúsítva Gerhard Ebeling Luther-értelmezése iránt. De aztán – történetileg szemlélve – a bibliai hermeneutikáról egyre inkább levált az értelmezéstudomány: Wilhelm Dilthey (1833–1911) a hermeneutikát immár a humán tudományok alapvető módszerének tartotta; Martin Heidegger (1889–1976) a megértést nem csupán egy filozófiai módszernek, hanem az ember önértelmezése eszközének tekintette; Hans-Georg Gadamer (1900–2002), az *Igazság és módszer* című művében pedig az irodalmi művek, sőt a világ megértése lehetséges eszközeként tekintett a filozófiai hermeneutikára.

A BIBLIAI HERMENEUTIKÁK KÉZIKÖNYVÉNEK A SZERKEZETE

Oda Wischmeyer kötete meghaladja az előbb a felvázolt erősen protestáns alapú, illetve egyre inkább filozófiai szemléletmódot. Több, mint negyven munkatársával összeállított monumentális művének eredeti, a De Gruyter kiadónál 2016-ban megjelent kiadása 1015 oldalas opus – magyar fordítása nagyjával százal még ennél is több –, amely széleskörű nemzetközi együttműködéssel, teológiai, filozófiai és kultúrtörténeti szakembe-

* Oda WISCHMEYER (szerk.): *A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenésztől napjainkig*. Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia Alapítvány, Szeged 2022.

¹ Lásd <https://hermeneutika-btk.eu/hermeneutikai-kutatokozpont/>

rek bevonásával készült.² Konkrétan bibliai hermeneutikáról a Biblia antik fordítói ugyan még nem beszéltek, de nagyon intenzíven művelték a filológiai hermeneutikát, és többek között használták a bibliai szövegek elemzésére a már korábban az alexandriai gondolkodásban a Homérosz-magyarázatokra alkalmazott szabályokat is. Kézikönyvünkben számos „szabályról” és megközelítésről olvashatunk kezdve Tyconius 4. századi „szabálykönyvétől” egészen a 20. századi Gerhard Ebelingig, de mindannyiuk hermeneutikai szabályai azt a célt szolgálták, hogy megőrizték a magyarázót vagy az olvasót attól, hogy pusztán „szubjektív érzéseit” olvassa bele a szent szövegbe, és abban akartak segíteni, hogy a kinyilatkoztatott tanítást a lehető legteljesebb formájában ragadja meg akár a fordító, akár a magyarázó.

A kötet tanulmányai visszanyúlnak a keresztény teológia kezdetéig, nyolc nagy fejezetre, időrendi tömbre osztva a majd kétezer évet. Az elsőben az ókori korszak tíz tanulmánya adja szűk válogatását a gazdag patrisztikus anyagnak; a szükségszerű megválogatás miatt például kimarad Jeromos hermeneutikájának az ismertetése is, aki pedig számos ilyen témájú utalást tett leveleiben és bibliafordításainak a bevezetőiben. A végül tárgyalásra kerülő szerzők:

Órigenész, Tyconius, Tarszoszi Diodoros, Ágoston, Lyoni Eucherius, Hadrianosz, Junillus Africanus, Cassiodorus, Nagy Szent Gergely.

A középkori egzegézis és hermeneutika bemutatása grandiózus ugyan a maga tíz tanulmányával, de a korszak bevezetője szerint nyilván ez is csak szűk merítés tud lenni. Azokra a szerzőkre koncentrál a szerkesztő, akik hermeneutikának nevezhető írásokat tettek közzé, így aztán kimarad például Alkuin, Beda Venerabilis, Hrabanus Maurus, Remigius vagy Szent Bernát. A tárgyalt szerzők:

Szentviktori Hugó, Chobhami Tamás, Alexander Halensis, Szent Bonaventura, Aquinói Tamás, Henri de Gand, Petrus Joannis Olivi, Nicolaus a Lyra, John Wyclif.

A humanizmus és reformáció korára jellemzője a „vissza a forrásokhoz” szemlélet, ami új hermeneutikák születését eredményezi. A következő szerzőket ismerteti az e fejezetben közölt 11 tanulmány:

Faber Stapulensis, Rotterdami Erasmus, Andreas Bodenstein von Karlstadt, Luther Márton, Hans Hut, Bernhard Rothmann, William Tyndale, Kálvin János, Sebastian Franck, Matthias Flacius Illyricus.

Nyolc a 16–18. századi szerzőt tárgyal a „korai modern protestáns hermeneutikák” címet viselő fejezet; ekkortájt a protestáns tudományosság igyekezett eleget tenni mind a humanizmus, mind a konfesszionális teológia elvárásainak:

Richard Hooker, Johannes Cocceius, Philipp van Limborch, Campegius Vitringa, John Locke, Jean LeClerc, Robert Lowth.

² Az egyes korszakok felelősei, akik a szekcióbevezetőket írták: Karla Pollmann, Thomas Prügl, Anselm Schubert, Mark. W. Elliott, Leonhard Hell, Marianne Schröter, Eve-Marie Becker és Hans-Peter Großhans.

A katolikus hermeneutikákat tárgyaló fejezet igen széles időkeretet fog át (16–20. század), ezért a 14 tanulmány inkább kevés, mint sok. E négy évszázad alatt a Katolikus Egyház helyzete és teológiája ugyanis sokat változott, kezdve a humanizmustól, a reformációra adott reakción keresztül, a modernista eretnekségekkel folytatott küzdelmeken át egészen a Pápai Biblikus Bizottság megalapításáig. Talán érdekesebb lett volna a XIII. Leó pápával kezdődő korszakot külön fejezetbe rendezni és gyarapítani számos más szerzővel; jómagam például nagyon hiányolom J. H. Newman és Augustin Bea hermeneutikai szemléletének bemutatását, hogy csak két ikonikus személyt említsék. Olvashatunk viszont a következőkről:

Santes Pagninus, Melchior Cano, Martín Martínez de Cantalapiedra, Sixtus Senensis, Roberto Bellarmino, Richard Simon, Pierre-Daniel Huet, Augustin Calmet, XIII. Leó pápa, Alfred Loisy, Marie-Joseph Lagrange, XII. Pius pápa, II. Vatikáni Zsinat.

Talán a legismertebb szerzők a felvilágosodás és a pietizmus korát tárgyaló következő fejezetben találhatóak, a protestáns hermeneutikatörténet ugyanis ezzel a korszakkal foglalkozik a legrészletesebben:

Siegmund Jacob Baumgarten, Johann August Ernesti, August Hermann Francke, Johann Georg Hamann, Johann Gottfried Herder, Georg Friedrich Meier, Johann Jakob Rambach, Johann Salomo Semler, Christian Wolff.

A 19. századi hermeneutikai gondolkodás a protestáns egyházakban és a filozófiában alapvető munkák sorát hozta létre. E korszakot a következő hat ikonikus szerző egy-egy írásán keresztül mutatja be a kötet:

Friedrich Schleiermacher, Friedrich Lücke, David Friedrich Strauß, Henrik Nikolai Clausen, Johann Christian Konrad (von) Hofmann, Franz Overbeck.

A 20. századi protestáns teológusok (illetve Rosenzweig mint a kötetben szereplő egyetlen nem keresztény szerző) hermeneutikai szemlélete már katolikus körökben is jobban ismert, legalább is az itt közölt öt tanulmány főszereplőie:

Karl Barth, Franz Rosenzweig, Frederik Torm, Rudolf Bultmann, Gerhard Ebeling.

A kézikönyvet Arie W. Zwiep hatalmas tanulmánya zárja a 20. század közepétől született hermeneutikai irányzatok vázlatos, mégis adatgazdag összefoglalójával, immár nem egy-egy szerző egyetlen művét tárgyalva – mint a kézikönyv eddigi fejezeteiben –, hanem általános kitekintést nyújtva a különböző szemléletmódokra. E korszak jellemzője, hogy nem csupán a bibliai hermeneutika hat az irodalmi és filozófiai hermeneutikára, hanem – irodalmi szöveggént kezelve a Bibliát – az irodalmi és filozófiai hermeneutikai koncepciók is jelentősen visszahatnak a bibliaértelmezésre. Igen dicséretes, hogy áttekintését Zwiep éppen a Szentírás teológiai hermeneutika szempontú (újra)felfedezésének bemutatásával zárja. E hat-hét évtizedet átfogó, szinte napjainkig nyúló időszakból csak néhány ismert nevet említünk meg itt:

Ernst Käsemann, Hans-Georg Gadamer, Emilio Betti, Eric Donald Hirsch, Jürgen Habermas, Paul Ricoeur, Hans Robert Jauss, Umberto Eco, Stanley Eugene Fish, Roland Barthes, Michel Foucault, Jacques Derrida, Henri Nouwen, Hans Wilhelm Frei.

Figyelemre méltó, hogy a kötet külön fejezetet szentel a II. Vatikáni Zsinat *Dei Verbum* konstitúciójának, amelyet aztán a magyar kiadásban Török Csaba külön összegzésében a II. Vatikáni zsinat óta született tanítóhivatali megnyilatkozások összegzésével és elemzésével egészítettünk ki.

A BIBLIAI HERMENEUTIKÁK KÉZIKÖNYVE ELŐZMÉNYEI

A német kézikönyv 2016-os megjelenését több korábbi konferencia, német kiadvány készítette elő. Az egyik legfontosabb a 2009-es *Lexikon der Bibelhermeneutik*, amely módszertanilag és szemléletmódjában igen szoros kapcsolódik a hét évvel később megjelent bibliahermeneutikai kézikönyvhöz. Aztán a 2012-ben megjelent (Eve-Marie Becker és Stefan Scholz által szerkesztett) *Handbuch: Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion* szintén ebbe az összefüggésbe tartozik bele. Ezek és más „előkészítő” munkák módszertani „felvezetésként” szolgáltak a 2016-os kézikönyvhöz. Utóbbiban mindegyik tanulmány a választott szerző egyetlen kiválasztott művére koncentrálna, egy rövid életrajz után ezt a művet elemzi alaposan, bemutatva forrásait, majd végül kitérve hatástörténetére. A főszerkesztő Oda Wischmeyer külön kiemeli (4. oldal), hogy a kötetnek nem egy hermeneutikatörténet megírása a célja, merthogy szerinte sok-sok alap kutatás elvégzése még bizony várat magára. E még nyitott kutatási feladatokra legrészletesebben Leonhard Hell tér ki a katolikus bibliai hermeneutikákat tárgyaló fejezet bevezetőjében (533–540), felsorolva azokat a szerzőket, akiknek szerinte helye lenne a kötetben, ám terjedelmi és szerkesztési szempontból ki kell maradjanak. A teljesség igénye nélkül említi Johan Hoffmeister, Michael Arneht nevét, de ugyanígy kimaradt Szent Bernát, valamint a „janzenista” szerzők csoportja is (Jean Martinay vagy az oratoriánus Jacques Joseph Douget). Arra az alapvető szemléletváltásra is felhívja Hell a figyelmet (533), hogy míg 1730-ban Johann Franz Buddeus az általa szerkesztett hatalmas enciklopédiában még felsorolta mind a katolikus, mind a protestáns szakirodalmat, ám ez a későbbi szerzőkről már jóval kevésbé mondható el. Merthogy Hell szerint a legtöbb hermeneutikai összefoglaló – akár teológiai, akár filozófiai – csak Erasmust, Luthert, Hugo Grotiust és Flaciust emlegeti a 16. századból, aztán már ugrik is a felvilágosodásra és a romantikára, mintha például Richard Simon és más katolikus szerzők nem is léteztek volna.

NÉHÁNY PÉLDA A KATOLIKUS HERMENEUTÁK UTÓLAGOS ELISMERÉSÉRE

Terjedelmi okok miatt itt eltekintünk a kötet teljes bemutatásától, így némileg szubjektív módon az általunk érdekesebbnek tartottakra hívjuk fel a figyelmet. Azonnal meg kell említeni, hogy hiányzik a kötetből Jeromos hermeneutika szemléletét bemutató tanulmány. Ezt talán azzal lehet indokolni, hogy Jeromos maga nem írt önálló bibliahermeneutikai munkát – márpedig a kötet szerkesztői módszertanilag ilyen összefogla-

lőkből indultak ki (jóllehet aztán a kötet maga is időnként eltért e maga szabta korlátozástól). Igen hasznos lehet a magyar olvasónak, hogy például Bellarmin Róbert hermeneutikáját részletes tanulmányban tárgyalja Thomas Dietrich (583–594). A katolikus körökben sokáig támadott Richard Simon kritikai gondolkodását nem csak részletesen elemzi a kötet, hanem arra is kitér (606), miként rehabilitálja részben a szerzőt a II. Vatikáni Zsinat *Dei verbum* konstitúciójának 11. pontja.

Különösen figyelemre méltó XIII Leó Pápa *Providentissimus Deus* enciklikájának méltatása Klaus Unterburger írásában (633–643); megjegyezzük, ezt az enciklikát Magyarországon csak Gájer László elemezte ilyen alaposan 2013-as disszertációjában. Hasonlóan részletesen tárgyalja a kézikönyv Alfred Loisy hermeneutikai szemléletét (amelyről katolikus írás magyarul korábban csak Sereghy László tollból született, de az is elég régen: 1942-ben). Loisy tragédiája az volt – írja Claus Arnold (645–656) –, hogy írásait egykor jórészt csak a „modernizmus” eretnekségének összefüggésében vizsgálták, mivel a maga korában a Tanítóhivatal neoskolasztikus szemléletével került szembe, jóllehet világosan elhatárolódott a német protestáns egzegézistól (Julius Wellhausen és Johannes Wiess elképzeléseitől); késői elismerést számára a II. Vatikáni Zsinat hozott, számos kérdést Loisy szellemében oldva meg (655–656). Utolsóként a modernista vádak egyik legnagyobb áldozatát, Marie-Joseph Lagrange domonkos szerzetest említem, akinek hermeneutikai munkásságról tudomásom szerint eddig egyetlen magyar nyelvű tanulmány sem született. Ennek oka talán az lehetett – fejtegeti a kézikönyvben (657–666) a téma 2018-ban, majd százévesen elhunyt szakértője, Bernard Montagnes –, hogy Lagrange-t az akkoriban befolyásos jezsuita professzorok igen rossz színben tüntették fel X. Pius pápa előtt, kiprovokálva a *Pascendi* enciklika elítélését (664); mindez annak ellenére történt így, hogy XIII. Leó a *Providentissimus Deus* enciklikájában már rehabilitálta Lagrange-t és – ahogy erről maga Lagrange számol be egy későbbi levelében – kifejezetten kinyilvánította iránta jóindulatát (665).

A 20. ÉS 21. SZÁZADI IRODALMI HERMENEUTIKÁK VISSZAHATÁSA A BIBLIAI HERMENEUTIKÁRA

A kötet utolsó olyan fejezetében, amelyben az „egy szerző egy műve” alapelv szerint tárgyalja a kézikönyv az illető bibliai hermeneutikai szemléletét, a 20. század első feléből származó hermeneutikákról olvashatunk: az ismert és katolikusok által is sokat idézett – részben elfogadott, részben opponált – protestáns szerzővel találkozunk, hogy csak Karl Barth, Rudolf Bultmann és Gerhard Ebeling nevét említsen.

A kötet utolsó fejezete a 20. század második felének hermeneutikai folyamatait mutatja be igen tárgyyszerűen, immár nem egy-egy szerző működésére és művére koncentrálva, hanem irányzatokra, gondolkodásmódokra figyelve. Az ekkortájt zajló hermeneutikai folyamatok egyik tézise, hogy a bibliai hermeneutikának ugyanazokkal a tézisekkel kell dolgoznia, mint minden más irodalmi hermeneutikának. Így válik egy időre divatossá a biblikusok körében a strukturalista hermeneutika, valamint szaporodnak el az olyan kontextuális hermeneutikák, mint a feminista vagy a fekete teológia, vagy a felszabadítás teológia által ihletett bibliahermeneutikák. Bár az olvasói dekódolás vizsgálatának valóban van komoly alapja, de tragikus jelentésvesztéshez vezethet az, ha a Biblia szent szövegét – pusztán az emberi szerzőkre való hivatkozással – mindenestől úgy kezeljük, mint más profán irodalmi szövegeket. Korunk bibliai hermeneutikáinak mű-

velői nem téveszthetik szem elől azt a célt, hogy a Biblia szövege vizsgálatának esetében a megértés végső célja Isten üzenetének mélyebb megértése, nem pusztán valamiféle emberi írói technikák konvertálása az olvasói megértés kategóriáiba. Ilyenekről ír a zsidó Franz Rosenzweig is *A megváltás csillaga* (1921) című, a Wischmeyer-féle kézikönyvben is tárgyalt (931–944) művében (részben a Luther-bibliafordítás jelentőségéből kiindulva): „a nyelv nem csak központi filozófiai tárgygyá lett, hanem maga a megszólalás vált a gondolkodás módszerévé.” Rosenzweig azzal a kérdéssel viaskodik, miért kell, miért muszáj újra meg újra lefordítani a Bibliát, és hogy e lefordítás mit is jelent. A bibliai szöveg lefordításához és megértéséhez az szükséges, hogy a fordító és befogadó ugyanolyan hittel és érzellemmel közeledjen a fordítandó szöveghez, mint amilyennel a Biblia emberi szerzője létrehozta azt. „És akkor egy napon megtörténik a két nyelv-szellem egybekelésének csodája.” Rosenzweig szent házasságnak, „hierosz gamosz”-nak nevezi ezt. Majd így folytatja: „Egy mai ember nem hívő, vagy hitetlen: a hit és a hitelenség megtörténik vele. Semmi más dolga nincs a mai embernek, mint nem elfutni e megtörténés elől, és ha megtörtént, akkor engedelmeskedni neki”. A hívő elfogadás és döntés mintegy alapvető hermeneutikai kritériummá válik, úgyhogy Rosenzweig szerint az Írás teljes értelme nem tárul fel azoknak, akik nem hittel közelítenek ahhoz.

A MAGYAR FORDÍTÁS KIHÍVÁSAI ÉS SAJÁTOSÁGAI

Oda Wischmeyer³ erlangeni kutató professzor asszony nemzetközi hírét nem csak az általunk lefordított kézikönyv megszerkesztésével szerezte meg. Elismertségét már korábban megalapozta kiterjedt oktatói és kutatói tevékenységével, melynek során megfordult a jeruzsálemi egyetemen is, sőt a római Pápai Bibliikus Intézetnek is volt vendég-előadója.

A kézikönyv magyar fordítói *Hamvas Endre, Kocziszký Éva, Nemes Krisztina, Németh Attila, Szabó Miklós és Tóth Béla* voltak. Ők ültettek át magyar nyelvre az eredetileg leginkább német, de részben angol és pár esetben francia nyelvű tanulmányokat. A fordítók munkája eredményeként, majd a lektorálások révén megszületett a magyar nyelven eddig talán legszélesebb kutatói együttműködéssel létrejövő bibliahermeneutikai tanulmánygyűjtemény: a fordításokat mintegy harminc teológus, filozófus, irodalomtudós egyetemi oktató, kutató lektorálta. Együttműködésükért ez úton is szeretnék köszönetet mondani nekik.⁴

³ Oda Wischmeyer (szül. 1944. augusztus 20., Köslin [ma Koszalin], Észak-Lengyelország) protestáns teológus, 1993 és 2009 között az Erlangeni Egyetem Újszövetség-professzora volt. Oda Wischmeyer protestáns teológiát tanult Göttingenben és Heidelbergben (1963–1968). 1973-ban doktorált (1Kor 13 témában), 1993-ban pedig habilitált Heidelbergben (a Sirák fia könyvet tárgyalva). Oda Wischmeyer Erlangenben a teológiai kar dékánja volt (2005–2007); a Lundi Egyetem Bölcsészettudományi és Teológiai Közös Karán a Tudományos Tanácsadó Testület tagja (2009–2012), ahol 2008/2009-ben tagja volt a Tudományos Tanács „Teológiák, vallástudományok” munkacsoportjának. 2015-ben a Lundi Egyetem tiszteletbeli doktori címet adományozott neki. Főbb kutatási területei: az újszövetségi hermeneutika, Pál levele és munkássága, Márk evangéliuma, Jakab levele és a korai judaizmus, különösen Sirák fia könyve.

⁴ Név szerint: Aracs Ervin János (Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Bp.), Baán Izsák OSB (Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Bp.), Bácskai Károly (Evangelikus Hittudományi Egyetem, Bp.), Bacsó Benjamin (Debreceni Református Hittudományi Egyetem), Benyik György (Gál Ferenc Egyetem, Szeged), Borsi Attila (Károli Gáspár Református Egyetem, Bp.) Czire Szabolcs (Ko-

A kézikönyv gazdag bibliográfiai információkat tartalmaz az elemzett művekről és szerzőkről. A német bibliográfiát igyekeztünk kiegészíteni a vonatkozó magyar szakirodalommal. Amennyiben a kötetben elemzett főbb művek magyar fordításban már megvoltak, ezek szövegét emeltük be fordításunkba; a tanulmányokban tárgyalt szerzői főművek magyar kötetét, valamint a másodlagos irodalmat „Magyar bibliográfia” alcímen illesztettük az egyes tanulmányokat bevezető bibliográfiai gyűjtemény végére. E magyar másodlagos irodalom kiterjed a jelentősebb cikkek vagy a témában megjelent magyar tanulmányok felsorolására is. A német kézikönyvben latinul, angolul, franciául vagy középelnémet nyelven idézett (szakirodalmi) szövegeket lefordítottuk magyarra, de legtöbb helyen meghagytuk az eredeti nyelvű idézetet is. Az Oda Wischmeyer által szerkesztett eredeti kötetben nem található névjegyzék, mi azonban a jobb használhatóság érdekében – Szőnyi Etelka szerkesztő áldozatos munkája révén – a magyar kötetet ezzel is kiegészítettük (a főszövegben szereplő neveket hozva).

A FORDÍTÁS HATÁSA

A magyar kötet létrehozása során tapasztalt széleskörű együttműködés rámutat a magyar egyetemi kutatóknak azon népes táborára, amely érdeklődik a bibliai hermeneutika iránt; e szerzők közül számosan írnak egy-egy korszakról, auktorról tanulmányokat is, ami elősegíti e hiánypótló mű szerves beépülését a magyar egyetemi oktatásba. A nagy lelkesedéssel végzett közös munka egyben ahhoz is lökést adhat, hogy a bibliai hermeneutikát kiemeljük a pusztán teológiai oktatás kereteiből, együttműködésre bírva a bölcsész tudományokkal foglalkozók tágabb körét is. Az ilyen irányú széles együttműködési készség hozta létre a Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia 2022. évi tudós összejövetelét a bibliai hermeneutika témájában. E konferencia egyrészt a Wischmeyer-kézikönyv szükségyszerűen hiányos voltát igyekezett némely ponton kiegészíteni, másrészt szeretne volna bemutatni a nemzetközi érdeklődőknek a sajátosan magyar hermeneutikai vitákat és műveket. E konferencia összes előadása már meg is jelent rendezett tanulmányok formájában, német és angol nyelven: *Hermeneutik oder Versionen der biblischen Interpretation von Texten* (Szeged, 2022). Az e kötetben megjelent 68 tanulmány a világon nagyjából 70 egyetemre továbbította a magyar hermeneutikai gondolkodás eredményeit.

lozsvári Protestáns Teológiai Intézet), Enghy Sándor (Sárospataki Református Teológiai Akadémia), Fabiny Tibor (Eötvös Loránd Tudományegyetem, Bp.), Farmati Anna (Magyar Irodalomtudományi Intézet, Bp., Babes-Bolyai Egyetem Kolozsvár), Ferencz Árpád (lelkész), Fröhlich Ida (Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Bp.), Heidl György (Pécsi Tudományegyetem), Geréb Zsolt (Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet) Hoványi Márton (Eötvös Loránd Tudományegyetem, Bp.), Kocsi György (Gál Ferenc Egyetem, Szeged), Kocsis Imre (Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Bp.), Kormos Erik (Adventista Teológiai Főiskola, Pécel), Kustár György (Sárospataki Református Teológiai Akadémia), László Virgil (Evangélikus Hittudományi Egyetem, Bp.), Marjovszky Tibor (Debreceni Református Hittudományi Egyetem), Martos L. Balázs (Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Bp.), Németh Áron (Debreceni Református Hittudományi Egyetem), Pecsuk Ottó (Károli Gáspár Református Egyetem, Bp.), Petneházi Gábor (Szegedi Tudományegyetem), Rokay Zoltán (Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Bp.), Schmal Dániel (ELTE BTK Filozófiai Intézet, Bp.), Tóth Beáta (Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Bp.), Whitehous Domonkos OFM (Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola), Zsengellér József (Károli Gáspár Református Egyetem, Bp.), Zamfir Korinna (Babes-Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár).

A kötetet a magyar katolikus bibliikum egyik legszerényebb, de legszorgosabb professzorának, Dr. Kocsis Imre professzor úrnak ajánlottuk. 2024-ben e kötetet magyarul is megjelentetjük.

KORÁBBI RECENZÍÓK

Bodnár Dániel (*Magyar Kurír*, 2022. november 5.: objektív ismertetést közölt, jól összefoglalva a kötet tartalmát)

Kocsis Imre a *Teológia* című folyóiratban (*Teológia* 56 3–4, 135–138) 2022-ben közölt egyik első szakmai recenziójában joggal jegyzi meg, hogy a kötet olvasása feltételez némi egyháztörténeti műveltséget is.

Zamfir Korinna 2023-ban (*Református Szemle* 2023/116.1) terjedelmes ismertetésben elemezve a művet ezt írja: „A kézikönyv szerkesztése protestáns kezdeményezés, viszont tartalmát és szerzőit tekintve igazán ökumenikus vállalkozás. Éppen a hermeneutika és az exegézis a legökumenikusabb diszciplína, amelyben már sok évtizede láthatjuk, hogy a Biblia nemcsak az elvek szintjén, hanem tudományos tanulmányozása révén is valóban összeköti a keresztyén egyházakat, és megalapozza az ökumenikus párbeszédet és teológiát.”

Igen érdekes és lelkes Nagy Róbert recenziója is, amely Czire Szabolcs irányításával született (*Keresztény Magvető*, 2023, 359–361.).

A teológiai hermeneutika esélyei

E rövid tanulmányban a 2023-ban megjelent *Túl a literalizmuson. Gondolkodó párbeszéd a teológiai hermeneutikáról* című könyv¹ keletkezéséről és az abban megfogalmazott „teológiai röpirat” tartalmáról szeretnék szólni.

A kereszténység történetének minden korszakában és a hívők szinte minden felekezetében megfigyelhető két egymással ellentétes, egymásnak feszülő teológiai mozgás. Az egyiket nevezhetjük konzervatívnak, ortodoxnak, régimódinak, retrográdnak, zártnak vagy akár klasszikusnak. A másikat pedig modernnek, újítónak, reformátorinak, haladónak, nyitottnak, vagy akár romantikus lázadónak. Évszázadok óta néznek egymással farkasszemet a hitvédők és a hitújítók. Különösen a reformáció – ellenreformáció (mai kifejezéssel „katolikus reformáció”) korában élesedett ki ez az ellentét.

Anglistaként az első példám az angol újkori egyháztörténetből veszem. A 16–17. századi Angliában az egyik oldalon állt a hivatalos anglikán egyház, a másik oldalon a puritánok, akik elégedetlenek voltak a mérsékelt reformációval. A 18. században a hivatalos egyház ellenében indultak el az evangélikál mozgalmak, például a metodizmus. A 19. században a liturgikus katolizáló nagy egyház „high church” került szembe a szabadegyházakra emlékeztető „low church”-el. Az ilyen ellentétek sokszor szakadással is fenyegettek, s néha valóban egyháztörést eredményezett a „szeparatisták” kezdeményezése. Nem volt ritka az az eset, amikor a kiszakadt egyháztestek újabb és újabb részekre szakadoztak, s az újak mindig önmagukat vélték az „igaz egyháznak”.

Így volt és van ez szerte a világon és Magyarországon is. Könnyű lenne az egyik vagy a másik oldalt minősíteni, hogy az egyik jó, a másik rossz, vagy fordítva. Talán szükség van az egyházban erre a benső feszültségre, akár konfliktusra is, hiszen éppen ettől, az értelmezések konfliktusától lüktet az élet. Ezek az ellentétes értékek minden esetben kontextus-függők. Olyan helyzetben, amikor a szektásodás vagy az eretnokség veszélye áll fenn, a konzervatív, hitvédő magatartás, mint *status confessionis* indokolt. Van olyan szituáció, amikor egy változásra nem hajlandó hatalmi struktúra betonozza be önmagát, s körülötte állóvíz keletkezik. Ilyenkor pedig reformációra, megújulásra van szükség. Ekkor ezt diktálja a hitvalló helyzet.

¹ FABINY TIBOR: *Túl a literalizmuson. Gondolkodó párbeszéd a teológiai hermeneutikáról*. L'Harmattan, Budapest, 2023. A tanulmány a könyv egyes részeinek (29–50. oldal) rövidített és átdolgozott változata.

Felismerhetjük, hogy amiképp a valódi törésvonalak a politikában sem az egyes politikai pártok, úgy a kereszténységben sem a különböző felekezetek között figyelhetők meg, hanem inkább a konzervatív és a progresszív irányultságok között.

A magyarországi protestantizmus történetében is évszázadokra nyúlik vissza a presbiteriánusok és a puritánok, a liturgikusok és a pietisták közötti feszültség. Így van ez napjainkban is. Tapasztalom ezt a Magyarországi Református Egyházban, amelynek az egyetemén tanítok és a Magyarországi Evangélikus Egyházban, amelynek a tagja vagyok. Az ellentétek sokszor kibékíthetetlennek tűnnek. Olyan hermeneutikai irányzatok, mint a fundamentalizmus vagy a liberalizmus szitokszóvá degradálódtak. Az úgymond liberálisok sokszor már a rendszeresen Bibliát olvasó hívő keresztényeket is csóllátású fundamentalistának nevezik, amíg az úgymond fundamentalisták a liberális teológusokat pedig (egymás között különösen) hitetlennek mondják. Társadalmi kérdésekben ugyanez a helyzet: a liberálisan gondolkodók számára a melegek megkülönböztetése, a konzervatíván gondolkodók körében a melegek egyházi megáldása elleni tiltakozás vezet *status confessionis*-hoz. A magyarországi egyházakban és a társadalomban is egyre sűrűbben jelentek meg egymással ellentétes, önmagukat egyaránt hitvallónak tartó deklarációk, nyilatkozatok.

2022 júniusában a Magyarországi Evangélikus Egyház elnöksége zsinati vitanapot rendezett az egyházban megmutatkozó konzervatív és progresszív hermeneutikai és etikai kérdések megvitatására. Az elhangzott hat rövid előadás után a felmerült kérdéseket a résztvevők csoportokban beszéltek meg. A hermeneutikai blokk utolsó előadója én voltam: egy (úgymond) konzervatív(abb) és egy úgymond liberális(abb) előadó után én tartottam a harmadik referátumot. A három hermeneutikai és a három társadalom-etikai előadás megjelent a *Lelkipásztor* evangélikus teológiai folyóirat 2023/8–9. számában. Saját előadásomból egy olyan cikket állítottam össze, amely egy teológiai-hermeneutikai pamfletnek is tekinthető. Elhatároztam, hogy egy felkérő levéllel együtt ezt az iratot elküldöm olyan hazai teológusoknak, akiket feltehetően érdekel a kérdésfeltevés. A bibliai hermeneutikai kérdések ugyanis (akárcsak a teológia) ma már nem felekezeti függők.

Több mint harminc választ kaptam. Így állt össze az említett könyv: a cikkemre írt hozzászólásokra válaszoltam, s a válaszaimra több alkalommal viszontválasz is érkezett. A párbeszéd így lényegében köztem és a hozzászólók között zajlott. A könyv témájáról 2024 februárjában vitafórumot rendeztünk a harmincéves Hermeneutikai Kutatóközpont jubileumi konferencia keretében. Ezúttal már egymás között is folytatódott a párbeszéd.

A teológiai értelmezés egyszerre régi és új megközelítése a Biblia értelmezésének. Az egyház mindig is gyakorolta, sőt ma is gyakorolja (például a liturgiában) a teológiai értelmezést; de az elmúlt évszázadokban a kizárólagosan tudományosnak tekintett történeti megközelítés miatt háttérbe szorult. A teológiai értelmezés ugyanakkor nem elmentés a történetkritikai módszerrel, csak számára a „teológiai érdek” megelőzi a „történeti érdek”², amennyiben mindkettő tudományos megközelítést jelent.²

A teológiai értelmezés szembenéz azzal a veszteséggel is, ami a biblikus tudományok és a rendszeres teológia szétválásával, valamint a prekritikus (főleg patrisztikus)

² VANHOOPER, Kevin, J.: *First Theology: God, Scripture and Hermeneutics*. Knox Press, Louisville–Westminster 2005.

hagyomány figyelmen kívül hagyása következtében keletkezett.³ Az irányzat képviselői rendszeresen jelen vannak az SBL (Society of Biblical Literature) konferenciáin, kommentár-sorozatok (pl. Brazos, *Two Horizons*) is születtek e teológiai értelmezés fényében. Megjelent már egy komoly kézikönyv is *Dictionary of Biblical Interpretation*, amelyet Kevin Vanhoozer szerkesztett.⁴

A teológiai szentírás-értelmezésnek 2007-től megjelenő folyóirata: *Journal of Theological Interpretation* így határozta meg célkitűzését:

A tizennyolcadik század közepe óta kialakult kritikai bibliatudomány jelentős és örvendetes szerepet játszott annak felismerésében, hogy a bibliai szövegeket saját keletkezésük és különböző kontextusaik alapján vegyük komolyan.

A posztmodern fordulattal azonban újabb kérdések merültek fel – köztük a bibliai értelmezés teológiai és egyházi kontextusa, a kánon és a hitvallások jelentősége a bibliai hermeneutikában, a bibliai szövegek hatástörténete, s további hangsúlyos teológiai érdekek. Miként lehet úgy értelmezni a keresztény Szentírást, hogy meghalljuk Isten hangját, és elsődlegesen arra figyeljünk?⁵

A szövegértelmezés Isten igéjének megértéséért van, Isten igéje a hirdetésért; a hirdetés, mint magvetés a hitnek az emberi szívben történő megfogadásáért; a megfogant hit annak továbbadásáért, a továbbadott hit az egyház közösségének születéséért, az egyházba, mint a Krisztus-testbe való beoltódás pedig a Szentháromság szent közösségébe való visszavételünkért. Nevezhetjük ezt üdvösségnek, mennyországnak, Isten országának vagy talán leginkább örök életnek. Ezért van minden. Minden a mi üdvösségünkért, örök életünkért. Ezért lett az Isten emberré, hogy mi ismét a szent közösség részesei legyünk.⁶

Isten beszéde, a Dabar, a Logosz volt kezdetben, ez a beszéd teremtett minket a semmiből. Ezt a Hangot, a Lélek Hangját hallották meg Isten emberei, a Lélek által megragadottak, hogy ők másokat is megszólítsanak. A Szóval hirdetett Igét Írásba foglalták, Könyvbe kötötték, de ez az Ige nem bír sem az Írásban, sem a Könyvben bezárva maradni, hanem ki akar abból ugrani, azt akarja, hogy hirdessék. Aztán ismét leírják, nyomtassák, hirdessék újra és újra.⁷ Ez az igazi, a Szentlélek által mozgásba hozott hermeneutikai kör.

A Biblia értelmezése nem csupán szolgálat, szemlélet vagy szenvedély, hanem szenvedés is. A Biblia igaz értelméért küzdeni kell, sőt, birkózni, mint Jákób az angyallal. Jákób e birkózásban megsérült, de csak e küzdelem és szenvedés által lett Izráel, azaz az Istennel küzdő. Luther is tusakodott Isten Igéjének megértéséért, ezért van a *tentatio*

³ STEINMETZ, David C.: A prekritikai írásmagyarázat elsődlegessége. In *Paradigmaváltások a Biblia értelmezésében*. Hermeneutikai Füzetek 1. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 1994, 6–20.

⁴ VANHOOZER, Kevin J. (szerk.): *Dictionary for Theological Interpretation for the Bible*. SPCK, London; Baker, Grand Rapids 2005.

⁵ <https://www.jstor.org/stable/10.5325/jtheointe.15.2.issue-1> (Letöltve: 2023. 07. 06.)

⁶ „Krisztus volt az, aki mindezt véghez vitte: azokat, akiket az Atya nekik adott, bevitte Isten országába, hogy Atyja és népe egy közösség, egy család legyen; hogy az egyház is a Szentháromság áldott közösségének részese lehessen.” In Jonathan EDWARDS: *Oroszlán és Bárány. Krisztus szépsége*. Hermeneutikai Füzetek 34. Hermeneutikai Kutatóközpont Budapest 2013, 53.

⁷ EBELING, G.: *Isten és szó*. Hermeneutikai Füzetek 7. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1995.

az *oratio* és a *meditatio* között.⁸ E harc és küzdelem sokszor vita formájában történik. Perlünk Istennel, mint Jób is tette; nem értjük, hogy miért rejti el Önmagát. Ez a dráma újra és újra megmutatkozik és kitapintható a ma sokszor félretolt „üdvörtörténet”⁹ kettős drámai performanciájában, ami először Isten cselekedete, emberré létele, megváltó műve, másodsor a mi küzdelmünk, hitre jutásunk és örök életünk. Mindkettő az időben történő drámai folyamat.¹⁰ Mert a történelem és az ember is folyamat, s nem állapot. Akárcsak a Teremtő, aki nemcsak van, hanem volt és lesz, s a teremtett ember is több mint a van, ő az is, aki lesz.

Mi is a teológiai hermeneutika?¹¹ Mennyiben különbözik a korábbi hermeneutikai irányzatoktól? Az alábbiakban – a teljesség igénye nélkül – néhány jellemző vonását fogom bemutatni.

1. A bibliai szövegnek, mint szövegnek a komolyan vétele, s a legújabb szövegelméleti felismerések¹² alkalmazása, miszerint a szöveg nem egy „átlátszó üveglak”, ami „mögött” megláthatjuk a „történelmi” valóságot, hanem „színes üveglak”, ahol a szövegnek rétegei vannak (mint egy palimpszesztnak), és sokszor maga a szöveg is értelmezés. Az újszövetségi szöveg „szövet”, amelyben ószövetségi motívumok láthatók és hallhatók. Ezt nevezik intertextualitásnak¹³: a korábbi szövegek egyes motívumai beépülnek egy új szövegbe, s ezáltal az új környezetben a régi szövegek (vendégszövegek) új jelentést is nyernek. Ha közelíték a szöveghez, felismerem, hogy a szöveg „dolgozik”, értelmez, s megteremt egy jelenléte.

2. A Biblia szövege ugyanakkor nem akármilyen, hanem „szent” szöveg. Bár nem azonos a kinyilatkoztatással, de hordozza és tartalmazza a kinyilatkoztatást, Isten igéjét. Egy amerikai szerző a szakrális szöveg hét ismérvét sorolja fel: 1. isteni ihletettség; 2. a kinyilatkoztatás hordozója; 3. kódolt (fátyolozott), ezért dekódolást igényel; 4. avatott (ihletett), értelmezőt kíván; 5. életet átalakító (transzformatív); 6. egy vallási rítus megalapozását szolgálja; 7. felidéli az isteni jelenléte.¹⁴

⁸ EBELING, G: *Luther. Bevezetés a reformátor gondolkodásába*. Magyar Luther Könyvek 7. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest 1997.

⁹ CULLMANN, Oscar: *Krisztus és az idő*. Hermeneutikai Füzetek 22. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 2000.

¹⁰ VANHOOZER, Kevin J.: *The Drama of Doctrine*. John Knox Press, Louisville–Westminster 2005.

¹¹ CHILDS, Brevard: *Toward Recovering Theological Exegesis*. *Pro Ecclesia* 6 (1997); FOWL, E.: *Mi a Szentírás teológiai értelmezése?* Hermeneutikai Füzetek 41. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 2020; ZIMMERMANN, Jens: *Recovering Theological Hermeneutics; An Incarnational – Trinitarian Theory of Interpretation*. Baker Academic, Grand Rapids 2004; WEBSTER, John: *Holy Scripture. A Dogmatic Sketch*. Cambridge University Press, Cambridge 2003; TREIER, Daniel: *Introducing Theological Interpretation of Scripture. Recovering Christian Practice*. Baker Academic, Grand Rapids 2008; LUZ, Ulrich: *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*. Neukirchener Verlagsgesellschaft, Neukirchener-Vluyn 2014; CRAIG G. BARTHOLOMEW – HEATH A. THOMAS (eds.): *A Manifesto for Theological Interpretation*. Baker Academic, Grand Rapids 2016; FARKASALVY, Denis: *A Framework for Theological Interpretation*. In BARTHOLOMEW–THOMAS (eds.): i. m. 218–236.; BRIGGS, R. S.: *Theological Hermeneutics and the Book of Numbers as Christian Scripture*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN. 2018; SARISKY, Durren: *Scriptural Interpretation: A Theological Account, Challenges in Contemporary Theology*. Wiley–Blackwell, Oxford 2013; SARISKY, Durren: *Reading the Bible Theologically*. Cambridge University Press, Cambridge 2019.

¹² RICOEUR, Paul: *Mi a szöveg? Magyarítani és megérteni*. In *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Osiris Kiadó, Budapest 1999; 9–33.

¹³ GERŐFINÉ BREBOVSZKY ÉVA: *Intertextualitás és bibliaértelmezés*. Hermeneutikai Füzetek 40. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 2020.

¹⁴ DETWEILER, Robert: *What is a Sacred Text?* *Semeia* 31 (1985) 213–230.

3. A keresztény olvasás krisztológiai olvasás, ahogy azt Luther megfogalmazta: *was Christum treibet*.¹⁵ Jézus Krisztus a megtestesült Ige, aki Luther szerint ugyanúgy él a Bibliában, mint Krisztus a jászolban. A reformátorok által képviselt princípium, – amely szerint a Szentírás önmagát értelmezi – nem formális elv, hanem dinamikus mozgás, amely lerombolja az isteni és annak megértése közé ékelődött „saját” értelmet, és megteremt annak jelenlétét, akire a szöveg vonatkozik, most mondom ki: Jézus Krisztust.¹⁶

4. Az ihletettség rehabilitálása. Újra értelmet nyer a Biblia sugalmazottsága. Nem a verbálinspiráció által, hanem annak a felismerésével, hogy a Szentlélek munkája nélkül nincs lelki olvasás, megértés. A Szentlélek megérintette a Biblia könyvének a szerzőit, az általuk leírt szöveget, és meg kell érintenie, el kell találnia az olvasót. Ez tehát trinitárius olvasás és hermeneutika: a Szó, amellyel az Atya teremt; a Krisztus, aki az Ige, aki szól; a megértés pedig a Szentlélek munkája.¹⁷

5. A rendszeres teológia (tanítás) rehabilitálása: a 18. században a biblikus tárgyak elszakadtak a teológiától.¹⁸ A teológiai hermeneutika teológiai érdekléssel, a „hit szemüvegén” keresztül történő, a „regula fidei” elvének figyelembevételével történő olvasás.¹⁹ Tehát ne egyoldalúan, „történeti érdekléssel” közelítsünk a szöveghez, amely mögött az úgymond „igazi” valóságot, a történelmet felfedezhetem, ahogyan ezt a modernitás történetkritikai módszere tette; de ne is úgy, hogy a szövegben önmagunk ideológiájának igazolását kutassuk. A Bibliát akkor olvassuk önmaga szelleméhez hűségesen, ha „beállunk abba az irányba”, amelyben a tanúságtévők is álltak.

6. A kánon rehabilitálása: a történetkritika a kánont „dogmatikai rácsként” fogta fel, amitől meg kell szabadítani a régebbi szövegeket. Új felismerés, hogy a kánonnak hermeneutikai szerepe volt a szövegek egymáshoz illesztésében: a kanonizálás folyamán a régi szövegek új jelentést nyertek. Az egyoldalú kritikai paradigma dezintegrált, dekanonizált, s így végső soron dekrisztianizált.²⁰

7. Az egyház rehabilitálása: a Biblia értelmezése nem egyénileg, hanem az egyház lelki közösségében történik. A történettudomány kisajátította a Szentírást; de most az

¹⁵ ITZÉS GÁBOR: *Christum treiben. Luther bibliaértelmezése a Szentírás könyveihez írt előszói alapján*. Magyarországi Luther Szövetség, Luther Kiadó, Budapest; Nyugati (Dunántúli) Evangélikus Egyházkerület, Győr 2009.

¹⁶ GAVENTA, Beverly Roberts – HAYS, Richard B. (eds.): *Seeking the Identity of Jesus. A Pilgrimage*. William B. Eerdmans, Grand Rapids 2008; MOBERLY, R. W. L.: *The Bible, Theology and Faith. A Study of Abraham and Jesus*. Cambridge University Press, Cambridge 2000; SEITZ, R. Christopher – RICHARD, Kent Harold (eds.): *The Bible as Christian Scripture. The Work of Brevard S. Childs*. Society of Biblical Literature, Atlanta 2013.

¹⁷ KÖRTNER, Ulrich: *Az ihletett olvasó. Hermeneutikai Füzetek 19*. Budapest. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 1999; FARKASALVY, Denis: *Inspiration and Interpretation. A Theological Introduction to Sacred Scripture*. The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2010; KUSTÁR Zoltán (szerk.): *Inspiráció az ókorban és a keresztény hagyományban*. Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen 2023.

¹⁸ GREEN, Joel B. – TURNER, Max (eds.): *Spanning New Testament Studies and Systematic Theology*. William B. Eerdmans, Grand Rapids 2000.

¹⁹ HAYS, Richard B.: Reading the Bible with the Eyes of Faith. *Journal of Theological Interpretation*, 2007/1. 5–21.

²⁰ CHILDS, Brevard: *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Fortress Press, Philadelphia 1979; CHILDS, Brevard: *Biblical Theology of the Old and New Testaments*. SCM Press, London 1992.

egyház „visszaperli” azt.²¹ A katolikus egyház ezt mindig hangsúlyozta,²² újabban immár a teológiai hermeneutika képviselői is. Nem „egy” egyházzól van szó, nem egy felekezetről, hanem az „egy”, „szent”, „apostoli”, „egyetemes” (katolikus) egyházzól. A bibliaértelmezés elválaszthatatlan a hit megvallásától. Ez az olvasás a bűnbánatra (megtérésre) való nyitottsággal való olvasás. Ha a Bibliát úgy tesszük le, hogy „éppen ez volt, amit vártunk”, akkor nem ér bennünket meglepetés. Ilyenkor nemcsak rosszul olvastunk, hanem bűnt követtünk el, mivel az Írást saját előfeltevéseink igazolása céljából tanulmányoztuk, nem fogadtuk el, hogy Isten mindig új módon szól hozzánk.

8. Az „egészséges” (a szövegtől nem elszakadó) hagyomány rehabilitálása a következő szempont, hiszen az egyháztörténelem a Szentírás értelmezésének a története.²³ Különbség van a tradicionalizmus és a tradíció között: az előző az élők holt hite, az utóbbi a holtak élő hite (Jaroslav Pelikan). Így a felvilágosodás óta elutasított hagyományból számos értéket lehet és kell átmentenünk. Ezt képviselik a *Hermeneutikai Füzetek*ben az egyházatyák képviselői (Órigenész, Augustinus/Tyconius), majd a reformáció korának teológusai: Luther, Tyndale és Kálvin írásai. A 20–21. századi teológusok munkái között a teológiai hermeneutika „holisztikus” projektjét felvállaló teológusok (Karl Barth, Rudolf Bultmann, Gerhard Ebeling, Oscar Cullmann, Paul Ricoeur, Ulrich Luz, George Lindbeck, Brevard Childs, Hans Frei, David Steinmetz, George Hunsinger, Richard Hays, Richard Briggs, a fiatalabb nemzedékből John Webster, Kevin Vanhoozer) írásait adtuk ki magyar fordításban.²⁴

9. A hatástörténet megjelenése: a szövegnek nemcsak „előtörténete”, hanem „utótörténete” is van. Nemcsak a szövegek keletkezésének folyamata, hanem azoknak a hatása is tudományos tevékenység, ami jobban elősegíti a szövegek értelmezését, nevezetesen, hogy mit jelentett az egyháztörténet nagy alakjainak egy-egy bibliai könyv? Az ő olvasatuk a mi olvasatunkra is hatást gyakorolhat, ez válik lehetségessé az exegézistörténet tanulmányozása által. Augustinus, Luther, Edwards, Newman és mások bibliamagyarázó munkái a mai olvasók számára is kincseshányát jelentenek. Nagyszerű felismerés, hogy mi ugyanabban a kórusban énekelhetünk, mint ők. A hatástörténet tanulmányozása felekezeti, ökumenikus tevékenység.²⁵

10. Az Ószövetség keresztény olvasása: az Ószövetség nem csupán a Héber Biblia, de nekünk, keresztényeknek a Krisztusról szóló tanúságtétel, amelyet „visszafelé”, figurálisan (tipológiailag) a beteljesedés felől szabad nekünk olvasni.²⁶ Ez nem „megkeresztelése” a Héber Biblia szövegeinek, hanem olyan olvasás, amelyet a keresztény egyház kétezer éve gyakorol, amit a liturgiában meg is jelenít. Az Ószövetség iratai jelentették Jézusnak és az Újszövetség szerzőinek is az Írásokat, ők „visszafelé” olvasva értették meg, hogy az Ószövetség próféciai, előképei, áldozati ünnepei is a Messiás eljövetele felé mu-

²¹ BRAATEN, Carl E. – JENSON, Robert W. (eds.): *Reclaiming the Bible for the Church*. W. B. Eerdmans, Grand Rapids 1996.

²² PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG: *Szentírásmagyarázat az Egyházban*. Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest 2001.

²³ EBELING, Gerhard: Az egyháztörténet mint a Szentírás értelmezésének története. In *Értelmezéstörténet mint egyháztörténet*. Hermeneutikai Füzetek 2. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 1994, 5–22.

²⁴ https://hermeneutika-btk.eu/wp-content/uploads/2023/08/herm_fuz_2023_08_31.pdf.

²⁵ LUZ, Ulrich: *Evangélium és hatástörténet*. Hermeneutikai Füzetek 8. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 1996; LUZ, Ulrich: *Máté Jézustörténete*. Hermeneutikai Füzetek 21. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 2000.

²⁶ HAYS, Richard: *Visszafelé olvasás. Figurális krisztológia és a négyszeres evangéliumi tanúságtétel*. Hermeneutikai Füzetek 38. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 2019.

tattak. Hasznos ugyanakkor a Bibliát a mai zsidósággal dialógusban is olvasni. Nemcsak mi, keresztények olvassuk „hittel” az Ószövetséget. A hívő zsidóság hittapasztalatát is vegyük figyelembe a Biblia olvasásakor! Ám ne gondoljuk azt, hogy a zsidóságnak feltétlenül imponál, ha mi, keresztények az Ószövetséget, mint „nem nekünk szóló levelet” olvassuk.²⁷

11. A Biblián átívelő, annak koherenciáját megteremtő narratíva újra felfedezése.²⁸ Neves irodalomtudósok segítettek meglátni a Biblia egységét az egységes narratívában, a szimbólumok, a képi nyelv, a metafora és a mítosz szerepét, mint például Northrop Frye.²⁹ Részint nekik is köszönhető, hogy a bibliaértelmezésben megtörtént a figurális-tipológiai szemlélet rehabilitása.³⁰

12. A keresztény olvasás, a meglepetésre való nyitottság, amelynek megtapasztalása: öröm.³¹ Nehemiás könyvében a babiloni fogságból hazatérő zsidóság számára Ezsdrás pap felolvassa a megtalált törvénykönyvet, Isten ígését. Egy gyönyörű istentiszteletről, egy liturgikus hermeneutikai folyamatról kapunk tudósítást: Ezsdrás mindenki szeme láttára kinyitja a könyvet, a nép feláll, Ezsdrás áldja az Urat (liturgia): „Szakaszokra osztva olvasták a könyvet, Isten törvényét, és úgy magyarázták, hogy a nép megértette az olvasottakat.” (Neh 8,8) A felolvasás (ez legalább olyan fontos, mint az olvasás) után a nép először sír, majd örvendezik. Íme, az Isten Szentlelke által „mozgásba hozott” hermeneutika! Csodálkoznék, ha ebben Luther nem látta volna meg a törvény és az evangélium feszültségét. A hívő megértés mindig örömmel jár. Elég, ha az etióp kincstárnok örömeire gondolunk: „és továbbment az ő útján örömmel”, de eszünkbe juthat az emmausi tanítványok gerjedező szíve is.³²

Mindezekkel a szempontokkal azt kívánom hangsúlyozni, hogy a teológiai érdekekkel, a hit szemével is történő tudományos olvasás nemcsak kiegészíti a történeti olvasást, hanem a Biblia értelmezésének kiindulópontja is lesz. Helyet cserél az alap és az épület; nem a történelmi kutatás érdeke épül a teológiára, hanem a történelmi érdek a teoló-

²⁷ DAVIES, E. F. – HAYS, R. B. (eds.): *The Art of Reading Scripture*. William B. Eerdmans, Grand Rapids 2003; FABINY Tibor: Uzurpáció vagy appropriáció? A Héber Biblia (LXX) egyes textusai mint vendégszövegek az Újszövetségben. In TOLCSVAI Nagy Gábor (szerk.): *A szövegértés kérdései*. Gondolat Kiadó, Budapest 2022, 319–344.

²⁸ FREI, Hans: *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. Yale UP, New Haven, 1974. FREI, Hans: A bibliai elbeszélések értelmezése a keresztény tradícióban: feszíthető, vagy elpattan? In *A sensus literalis hermeneutikai kérdései*. Hermeneutikai Füzetek 25. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 2001, 43–83.; FREI, Hans: A teológia és az elbeszélés értelmezése. Hermeneutikai megfontolások. In HORVÁTH Imre – THOMKA Beáta (szerk.): *Narratívák. Narratív teológia*. Kijárat Kiadó, Budapest 2010, 123–146.; BAUCKHAM, Richard: Hogyan olvassuk a Szentírást koherens történetként? In HORVÁTH Imre – THOMKA Beáta (szerk.): *Narratívák. Narratív teológia*. Kijárat Kiadó, Budapest 2010, 104–122.

²⁹ FRYE, Northrop: *Kettős tükrök. A Biblia és az irodalom*. Európa Kiadó, Budapest 1996.

³⁰ RADNER, Ephraim: *Time and the Word. Figural Reading of the Christian Scriptures*. William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI 2016; FABINY Tibor: *Az eljövendő árnyékai. A figurális-tipológiai olvasás*. L'Harmattan – Károli Gáspár Református Egyetem, Budapest 2016.

³¹ https://livingwittily.typepad.com/my_weblog/2007/12/for-a-while-now.html (Letöltve: 2024. 01. 09.)

³² HORVÁTH Orsolya: A 'gerjedező szív' Lukács evangéliuma 24. fejezetében. In HORVÁTH Orsolya: *A leplező ige. Hermeneutikai helyzetek az Újszövetségben*. Hermeneutikai Füzetek 35. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 2013, 44–59.

giaira. Ezt a régi-új hermeneutikai irányzatot, mint „bölcshibliaolvasást”³³ át lehet adni a teológiai oktatásban, a plébániai-gyülekezeti alkalmakon; a prédikációkban, a bibliaórákon is érdemes figyelembe venni. A teológiai hermeneutika: „túl a literalizmuson és a liberalizmuson” éppen azt a szakadékot akarja áthidalni, ami egyrészt a szakteológusok tudománya és a gyülekezeti tagok hite, részint a konzervatív és a liberális nézetek közé ékelődött.

Nem állítom, hogy a teológiai hermeneutikának nincsenek hiányosságai vagy vitatható oldalai. Mindössze az elmúlt évszázadokban kizárólagosan tudományosnak tekintett történeti megközelítés mai korrektívumaként kívántam bemutatni.

³³ BRIGGS, Richard: *Bölcshibliaolvasás. Hogyan vegyük komolyan az Írást?* Hermeneutikai Füzetek 35. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 2015; BRIGGS, Richard: A bölcshibliaolvasás a teológiai hermeneutika kontextusában. *Credo*, 2015/3, 29–38.

„Saját Testének temploma”. Megfontolások a szentmise teréről

Izajás próféta végidőről szóló jóvendölése egy olyan lakoma képében jelenik meg, amelyben nemcsak tartalmas étkekben részesül a megváltottak sokasága, a „minden nép”, hanem nagy felismerésekben, kinyilatkoztatásokban, és a szenvedésen és a halálon átemelő vigasztalásban is: „Készít majd a Seregek Ura minden népnek ezen a hegyen zsíros lakomát, lakomát színborokból, zsíros, velős falatokból, letisztult színborokból. Ezen a hegyen leveszi a leplet, a leplet, amely minden népre ráborult, és a takarót, amely minden nemzetre ráterült. Az Úr Isten eltávolítja örökre a halált, és letörli a könnyet minden arcról, népe gyalázatát elveszi az egész földről. Bizony, az Úr szólott!” (Iz 25, 6–8) A megváltás e hármásának (lakoma, kinyilatkoztatás, vigasztalás) helyszíne egy „hegy”, amely a zsidó nép hitében alapszimbólum, hiszen a történelmében megjelenő jelentősebb „hegyek” (Sínai-Hóreb, Sion, Kármel) egyszerre bírnak történelmi-földrajzi és hitbéli-spirituális jelentéssel, üzenettel. A „hegy” tehát – Izajás most idézett teológiai összefoglalásának értelmében – az Úrral megélt hittapasztalat összetett valósága. A „hegy” ugyanis az a konkrét, „fizikai helyszín” (!),

- ahol létrejött Isten és a népe közötti jegyesi szövetség (Sínai);
- ahol Isten feltárta népének önmagát (Sínai);
- ahol az ő örök szavát/törvényét adta (Sínai);
- ahol megmutatja, hogy rajta kívül nincsen más Isten (Kármel);
- ahol neki az igaz istentiszteletet (áldozatbemutatást) végezni kell (Sion és Kármel);
- ahol látni lehet őt, találkozni vele és közben „enni és inni” (Sínai);
- ahol ő közöttünk lakik (Sion);
- és ahol átélhető az ő gyengéd jelenléte (Hóreb).

A középkorban, a kármelita lelkiség a hegy teológiai ikonját egyértelműen Krisztusra alkalmazta mind a teológiai-aszketikus hagyományában,¹ mind a liturgikus életében.²

¹ Keresztes Szent János több művében is megjelenik e tartalom, de kiváltképpen a *Kármelhegy útja* című művében. Magyarul: *Keresztes Szent János művei*, 1. kötet: *A Kármelhegy útja*. Győri Kármelita Rendház, 1995.

² Lásd a Kármelhegyi Boldogasszony ünnepi collectája: „Urunk Istenünk, segítsen minket a Kármelhegyi Boldogasszonynak, a dicsőséges Szűz Máriának áldott közbenjárása, hogy oltalmazó kezétől vezetve eljussunk ahhoz a hegyhez, amely maga Krisztus.” In *Római Miskönyv*, 654.

Az Atya „hegye”, ahol önmagát feltárja, ahol vigasztal és ahol az örök élet kenyerét nyújtja az ő Fia, Jézus Krisztus. Ez az igazság a Jézusban megjelent messiási korszak kultikus-liturgikus igazsága is, ahogyan ezt ő maga kijelenti a samariiai asszonynak: „Hidd el nekem, asszony, hogy eljön az óra, amikor sem ezen a hegyen, sem Jeruzsálemben nem fogjátok imádni az Atyát. Ti azt imádjátok, amit nem ismertek, mi azt imádjuk, amit ismerünk, mert az üdvösség a zsidóktól van. De eljön az óra, és már itt is van, amikor az igazi imádók Léleekben és igazságban fogják imádni az Atyát, mert az Atya ilyen imádókat keres magának. Az Isten lélek, és akik őt imádják, Léleekben és igazságban kell őt imádniuk.” (Jn 4,21–24)

Amikor a Krisztus-követők közössége, az Egyház liturgikus tereket hoz létre, vagyis templomokat épít, azt nem azért teszi, hogy mintegy „körbe falazza” az Isten jelenlétét,³ hanem mindenekeelőtt ezt a krisztusi igazságot akarja megjeleníteni, hiszen ő, Jézus „az Új Szövetség igazi és tökéletes Temploma”⁴. A *Katolikus Egyház Katekizmusa* a liturgia teréről szóló tanításában a legelső helyen említi a templomok alapvetően krisztológiai valóságát, jellegét: „Az Újszövetség »léleekben és igazságban« (Jn 4,24) folyó kultusza nincs egyetlen helyhez kötve. Az egész föld szent, és az emberek fiaira van bízva. Amikor a hívek összejönnek egy helyen, elsősorban az fontos, hogy »mint élő kövek, lelki házzá épüljenek« (1Pt 2,4–5). A föltámadt Krisztus teste lelki templom, melyből élő vizek forrása fakad. A Szentlélek által Krisztusba beletestesülve mi magunk vagyunk »az élő Isten temploma« (2Kor 6,16).”⁵ Az Egyház a templomtér megépítésével tehát valójában az Úr Jézusba vetett hitét építi meg, vagyis hogy milyenek szemléli, látja őt, milyen a vele való hitbéli és „misztikus” (vagyis átélt, tapasztalati bázisú) kapcsolata, és teszi ezt a megépítés korának vallási-történelmi körülményei, és művészeti ízlése és formanyelve szerint. A templom tehát egy imádságos és teológiai szemlélődés, kontempláció gyümölcszeként létrejött Krisztus-credo, Krisztus-hitvallás.⁶ A *Katekizmus* ugyanakkor megjegyzi azt is, ahogyan a fenti idézetből is kiténik, hogy erre a Krisztus-ikonra attól el nem választható módon az Egyház mintegy önmaga ikonját is ráfesti, tehát a templomépületben Krisztushoz kapcsolatan önmagát is megjeleníti – teológiai értelemben is (a templom mint Egyház-ikon) és konkrétan is (egy konkrét közösség, helyi egyház liturgikus épülete ez a templom): „Krisztusba beletestesülve mi magunk vagyunk az élő Isten temploma”.⁷

³ Emlékezzünk Szent Pál Athénban mondott szavaira: „Isten, aki a világot alkotta, és benne mindent – mivel ő a mennynek és a földnek ura –, nem lakik kézzel épített templomokban” (ApCsel 17,24).

⁴ *Ordo Dedicacionis Ecclesiae*, Praenotanda, n. 1. In *Pontificale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli pp. VI promulgatum, Ordo Dedicacionis Ecclesiae et Altaris*. Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, 1977, 21. (E kötet rövidítése a továbbiakban: ODEA.)

⁵ KEK 1179.

⁶ A liturgikus tér és felszerelésének megkomponálása már az Ószövetségben is kontemplatív eredetű; az Úr ugyanis ezt kéri Mózesztől a Szent Sátor megépítésekor: „Aztán állítsd fel a hajlékot a szerint a minta szerint, amelyet a hegyen mutattam neked” (Kiv 26,30 és lásd még: Kiv 27,8).

⁷ Számos nyelv pontosan ezért ugyanazt a szót alkalmazza a templomépületre és magára az Egyházra mint közösségre; például az angol „church”, a német „Kirche”, az olasz „chiesa”.

A Templom tehát Krisztus és Egyháza „nászháza”, és ezért közös „családi” (!) háza,⁸ vagyis az ő egységük („egybekelésük”) helye,⁹ amolyan „kettős portré egyetlen alakban”, de a Krisztus-hitvallás elsődlegességével.¹⁰ Szent Pál apostolnak az Egyházzól szóló tanításában ez az igazság a templomépitészetünk egyik legfontosabb elvévé vált: „apostolok és próféták alapjára rakott épület (vagyatok), melynek szegletköve maga Krisztus Jézus. Benne illeszkedik egybe az egész építmény, és szent templommá növekszik az Úrban. Ti is benne épültök egybe Isten lakóhelyévé a Lélekben” (Ef 2,20–22). Ez az „egy portrén két arc” kompozíció a templom felszentelésekor a falak krizmával való megkenésében mutatkozik meg. A felszentelő püspök a templom falait tizenkét helyen megkeni krizmával, vagyis azzal az aromával vegyített illatos olajjal, amelyet ő nagycsütörtökön szentel meg. A görög krizma (χρῖσμα) szóból származik a Krisztus (Χριστός) kifejezés, amely „krizmával megkent” személyt jelent (ennek héber megfelelője a „messiás”). Amikor a liturgikus cselekményeinkben krizmát használunk,¹¹ akkor a krizmált személy vagy dologi valóság jézusi arcvonásait, vagyis az Úr és a megkent személy vagy dolog bensőséges egységét kell meglátnunk. A krizmált személyben vagy dologban az élő Krisztus maga áll itt és cselekszik. A templom krizmációjában az Úr Krisztus a tőle elválaszthatatlan Egyházával jelenik meg: a templom falainak megkenésekor a szentelő püspök imát mond, amely szerint e megkenés célja, hogy „Krisztusnak és az Egyháznak a misztériuma” e látható jel által nyilvánvaló legyen.¹²

Az első keresztyének „magánházakban ünneplik a szentmisét” (lásd ApCsel 2,46), az eucharisztia ugyanis teret igényel magának:

- praktikusán is: a közösség férjen el a „közös asztal” körül;
- és teológiai értelemben is, hiszen az eucharisztikus tér (a templom) a közösségekben jelen lévő Krisztus „körülölelése”: „ahol ketten vagy hárman összegyűlnek az én nevemben, ott vagyok közöttük” (Mt 18,20).

Az eucharisztia ünneplésének a tere, a templom tehát alapvetően Krisztust szemlélő, rá fókuszáló „személyfüggő” tér, vagyis mind teológiai koncepciójában, mind funkcionalitásában krisztológiai valóság. Az evangéliumok tanítását szemlélve e hitbéli valóság főbb igazságai a következők lehetnek (egy templom megértéséhez érdemes, tehát e szimbólumrendszer megfigyelésével kezdenünk szemlélődésünket):

⁸ Érdekes megfigyelnünk, hogy a görög nyelvű ószövetségi Szentírás, a *Septuaginta*, a jeruzsálemi templomot szinte mindig (!) az oikoσ, „ház, lakás” szóval nevezi, és nem a szakrális terekre alkalmazott iepov (szentély) vagy ναος (templom) kifejezésekkel.

⁹ A keresztyén szentségileg a „templomban születik meg” (itt keresztelik, bérmálják), aztán itt kapja meg a közössége „pecsétjét” az Istennek adottsága, hivatása (templomban történik a házasságkötés, a papszentelés, a szerzetesi fogadalomtétel), és végül a testben való léte földi dimenziója is liturgikusan itt zárul le (sok helyen a templomokban történik az elhunytak felravatozása és olykor az eltemetése is).

¹⁰ Erre a liturgikus és egyháztani valóságra a II. Vatikáni Zsinat liturgikus konstitúciója is felhívja a figyelmet: „Valóban e nagy műben, amely Istent tökéletesen dicsóti és megszenteli az embereket, Krisztus mindig maga mellé veszi szeretett menyasszonyát, az Egyházat, mely Urának hívja Őt és általa tiszteli az örök Atyát.” (*Sacrosanctum Concilium*, 7.)

¹¹ A kereszteléskor, a bérmáláskor, a püspök- és papszenteléskor, a templom- és oltárszenteléskor.

¹² „Ut Christi et Ecclesiae mysterium visibili expriment signo”. *Ordo Dedicacionis Ecclesiae*, n. 64. ODEA, 47.

1. *A liturgikus tér mint Jézusnak, az „Atya templomának” a szimbóluma:* „Templomot nem láttam benne (– írja a látnok a mennyei Jeruzsálemről), mert az Úr, a mindenható Isten a temploma, és a Bárány.” (Jel 21, 22)
2. *A liturgikus tér mint a feltámadt Krisztus szimbóluma:* „Jézus azt felelte nekik: Bontsátok le ezt a templomot, és én három nap alatt fölépítem azt! A zsidók erre így szóltak: »Negyvenhat esztendeig épült ez a templom, és te három nap alatt fölépítenéd?« De ő a saját testének templomáról mondta ezt.” (Jn 2,19–21) A keresztény templom ezért mindig a halálon túlmutató vigasztalás tere, az örök élet világossága megtapasztalásának a helye, mind fizikai-kozmosz, ¹³ mind erkölcsi-egzisztenciális értelemben. ¹⁴
3. *A liturgikus tér mint az Ige megtestesülésének szimbóluma:* „Az Ige testté lett, és köztiünk lakott, és mi láttuk az ő dicsőségét, mint az Atya egyszülöttének dicsőségét, aki telve volt kegyelemmel és igazsággal.” (Jn 1,14) A templomok belső tereinek festményekkel, faragásokkal/szobrokkal való díszítéséhez a figurális ábrázolások mellett mindig hozzátartozott a Szentírás egy-egy szavának vagy mondatának (betűkkel történő) megjelenítése vagyis felírása is. A liturgia terében a szent szavak is építőkövek, hiszen az Isten igéje a liturgiának magának az „építőköve” is.
4. *A liturgikus tér mint Krisztus Lelkének „erőműve”:* Az apostolok Jézus mennybemene-
telét követően visszatérnek az utolsó vacsora „emeleti termébe”, hogy ott várják az „Úr ígérését”: „Mikor elérkezett pünkösöd napja, mindannyian együtt voltak, ugyan-
azon a helyen. Hirtelen zaj támadt az égből, olyan, mint a heves szélvész zúgása. Be-
töltötte az egész házat, ahol ültek. Majd pedig szétoszló nyelvek jelentek meg nekik,
olyanok, mint a tűz, és leereszkedtek mindegyikükre. Ekkor mindnyájan beteltek
Szentlélekkel.” (ApCsel 2,1–4a) E fizikailag körülhatárolt, véges teret teljesen betölti
önmagával a végtelen Istennek, az „Úrnak a Lelke” ¹⁵. A templom falainak krizná-
ciója ezt az értelmet is hordozza, hiszen Jézust a Szentlélek tette Krisztussá, Felkenté. ¹⁶
A liturgikus tér Szentlelkes telítettségéről egyébként már az ószövetségi liturgia
is beszámol, mégpedig a jeruzsálemi templom felszentelésekor: „Amikor pedig el-
kezdték dicsérni az Urat és ismételni, hogy: »Dicsérjétek az Urat, mert jó, mert irgal-
massága örökkévaló« – a felhő betöltötte az Isten házát, úgyhogy a papok a felhő
miatt nem tudtak szolgálatba állni s szolgálni, mert az Úr dicsősége teljesen betöltöt-
te az Isten házát.” (2Krón 5,13–14)
5. *A liturgikus tér mint Krisztus Testének, vagyis az Egyháznak a szimbóluma:* „Az apostolok
és próféták alapjára rakott épület vagytok, melynek szegletköve maga Krisztus Jézus.
Benne illeszkedik egybe az egész építmény és az Úr szent templomává növekszik.
Ti is benne épültök egybe Isten lakóhelyévé a Lélekben.” (Ef 2,20–22). ¹⁷

¹³ Sok helyen a temetési szertartást a templomban kezdik el, mivel itt történik az elhunyt személy fel-
ravatalozása is.

¹⁴ A templom a „lelki halálból” való feltámadás helye is, hiszen itt végzik el a hívek a gyónásukat.

¹⁵ Az általunk használt magyar nyelvű Biblia-fordítás (az ún. Káldi-Neovulgáta) szövegében hatvankét
helyen szerepel ez a kifejezés, így – minden elmélyültebb szövegkutatás nélkül is – állíthatjuk, hogy
ez az Isten Szentlelkének egyik legsajátosabb szentírási megnevezése.

¹⁶ „Az Úr Lelke rajtam, azért kent fel engem. . .” – olvassa Jézus a názáreti zsinagógában Izajás prófétának
a messiásról szóló jóvondolását, majd hozzá teszi: „Ma teljesedett be ez az Írás a ti fületek hallatára”
(lásd Lk 4,16–21; Izajás szövege: Iz 61,1–2).

¹⁷ Pál apostol gyakorta nevezi a konkrét egyházi közösségeket az Úr templomának (lásd például 1Kor
3,16–17 és 2Kor 6,16), de olykor az egyes hívő keresztényt is: „testetek a Szentlélek temploma, aki
bennetek van” (1Kor 6,19).

6. *A liturgikus tér mint Krisztus kegyelmet adó emlékezetének szimbóluma* (amolyan „*monumentum memoriae Christi*”): (Az Úr mennybemenetele után a tanítványok) „visszatértek Jeruzsálembe a hegyről, amelyet Olajfák hegyének hívnak, s amely Jeruzsálem mellett egy szombatnapi járásra van. Amikor beértek, felmentek a felső terembe, ahol időzni szoktak” (ApCsel 1,12–13). A Szentföld bazilikáit a konstantini fordulat után, ennek a bibliai tapasztalatnak megfelelően Jézus megváltói misztériumainak konkrét, történelmi és földrajzi helyszínein építik fel, mert „itt” van annak a konkrét evangéliumi misztériumnak, üdvözítő eseménynek a „kapuja” vagy „kútja”. A templom épülete, tehát mintegy „rányílik” az Úr misztériumára, ugyanakkor hordozza is azt.
7. *Krisztus követésének szimbóluma*: Szent István diakónust a megkövezése után „istenfélő férfiak eltemették, és nagyon megsiratták.” (ApCsel 8,2) A Konstantin császártól kapott szabadságot követően a keresztények a templomépítéssel az üldözések vértanúinak, s a későbbiekben a hitvalló szenteknek is emléket akarnak állítani, mégpedig e szentek egykori háza, vértanúságuk helyszíne és/vagy sírja helyén (a legismertebb ilyen templomunk a vatikáni Szent Péter-bazilika). Ennek megfelelően a templomoknak „titulusa”, „címe” lett (ez így van mindmáig), vagyis egy szentről vagy Jézus misztériumának valamelyik eleméről kapnak nevet. Ez a „cím” a templombelső ikonográfiájában is megjelenik – vagyis ez az elnevezés nemcsak egy jogi valóság –, ezért például a templom szentélyében vagy az oltárképen ilyenkor mindig a névadó szent szerepel, és természetesen hatással van ennek a templomnak a közösségére, az ő spiritualitásukra is.
8. *A liturgikus tér mint Krisztus várásának szimbóluma*: A klasszikus templomépítéset az orientálás jellemezte, vagyis a tér irányának kelet felé „fordítása”, a napkelte irányába, mivel amiként a nap keleten „kel fel”, úgy Krisztus, az „Igazság napja” is onnét jön el (lásd Lk 1,78) majd „ítélni élőket és holtakat”.
9. *A liturgikus tér, mint a kereszten dicsőségesen uralkodó Krisztus szimbóluma*: „Akkor láttam, hogy íme, a trón és a négy élőlény között és a vének között a Bárány állt mintegy megölve.” (Jel 5,6) A kora középkortól kezdve a templomok tornyainak csúcsán, vagy azok híján a templom homlokzatán vagy tetővégein keresztet helyeznek el, mindig korpusz nélkül és gyakorta aranyozva vagy más módon díszítve. Itt van a bűnön és a halálon győztes Uralkodó trónjának helye.
10. *A liturgikus tér mint Krisztus népe iránti szolidaritásának szimbóluma*: „Mert ki nagyobb: az, aki az asztalnál ül, vagy az, aki felszolgál? Nem az, aki az asztalnál ül? Én mégis úgy vagyok köztetek, mint aki szolgál.” (Lk 22,27) A templom épülete mutatja meg, miként osztozik az Úr annak a közösségnek a sorsában, amelyik azt a templomot gondozza, használja. Egy települést (és annak lakóit!) elpusztító háború rendszerint a helyi templomot sem kíméli meg, a közösséggel együtt az is megsemmisül.
11. *A liturgikus tér belső elrendezésben alapvetően „Krisztus-követő”,* vagyis a teológiailag lényeges berendezési tárgyai mindig Krisztust jelenítik meg. „Ő az oltár”; az ő felátadását hirdeti az ambó; ő az Egyháza feje, így övé a „papi szék”.

12. A liturgikus tér tehát mindig az „imádság háza” is, vagyis Jézus Atyjának háza (vö. Jn 2,16), ahol (akinél) mindig megtalálható Jézus, az Ő Fia,¹⁸ vagyis ahol a szent-háromságos Istennel találkozni lehet, ahol a vele való intim egység átélhető, vagyis ami valóban az „az imádság házává” (lásd Mk 11,17) teszi az épületet.

A templom tehát Krisztus-ikon, és az Egyház, átélve (és ünnepeelve) a vele való egységét, vagyis „belakva” e teret önmaga is templommá, vagyis – ahogyan azt az iménti felsorolásból is látjuk – az eucharisztia terévé is válik. A templomtér e most felsorolt krisztusi koordinátái az Egyház identitásának (létének és feladatának/küldetésének) mozaikjai is (liturgikus-eucharisztikus hangsúlyokkal is). A teljesség igénye nélkül szemléljük itt azokat az egyház-szimbólumokat, amelyek az újszövetségi iratokban, és az azokra épülő patrisztikus írásokban, dokumentumokban, valamint az ókori Egyház szakrális-liturgikus művészetében (ikonográfiájában) jelennek meg. A keresztény templom tehát:

- Isten Háza, ahol az Ő Neve lakik;
- az imádság háza;
- a ház, ahol megtörik az eucharisztia Kenyerét;
- az „új Betlehem”, vagyis az eucharisztikus „Kenyér Háza”;
- az atyai ház, ahová hazaérkezünk, és ahol kiengesztelődünk az Atyával;
- a világban vándorló Egyház enyhet és felfrissülést adó Oázisa;
- a mennyország Kapuja;
- a hit Kapuja;
- a „megmentettek” Bárnakája;
- az „új Sion”, ahol együtt áll a Tábor-hegye és a Golgota;
- az utolsó vacsora és a püünkösi Lélekáradás „emeleti terme”;
- az Üres Sír tapasztalata.

A templom a szakralitását, tehát nemcsak azzal nyeri el, hogy az elkészült épületet ünnepelesen felszentelik, hanem már a kialakítása, felépítése során is, annak szinte minden fázisában „megszentül”:

- A megépítendő templom helyét ugyanis meg kell „imádkozni”;
- a templomot „megálmodók” (a közösség, annak papja/i, az illetékes egyházi elöljáró/k, az építész) keressék és szemléljék azt a Krisztust, akit ábrázolni, sőt megjeleníteni akarnak e szent térben;¹⁹
- vagyis a tervezést (az általános „ötletelést” és a konkrét „megrajzolást” is) közösségi és egyéni imádsággal és böjtöléssel ötvözött szemlélődés ölelje körül;

¹⁸ (Amikor a tizenkét éves Jézust keresi Mária és József): „És történt, hogy három nap múlva megtalálták őt a templomban, amint a tanítók közt ült, hallgatta és kérdezte őket. Mindnyájan, akik hallották, csodálkoztak okosságán és feleletein. Mikor meglátták őt, elcsodálkoztak, és anyja ezt mondta neki: »Fiam! Miért tetted ezt velünk? Ímé, apád és én bánkódva kerestünk téged.« Ő pedig ezt felelte nekik: »Miért kerestetek engem? Nem tudátok, hogy nekem az én Atyám dolgaiban kell lennem?«” (Lk 2,46–49).

¹⁹ Az eddigiekből világosan következik, hogy elengedhetetlen egy templom megtervezésénél és építésénél, hogy annak (vezető) építészé hívó ember legyen!

– valamint az építési és művészi kivitelezést is kísérje ima, és az esetleges műszaki és/vagy gazdasági jellegű nehézségek, problémák (vagy hibázások!) során a „még nem kész” liturgikus helyszín váljék a bűnbánat terévé.

A keresztény ókor első háromszáz évében az Egyháznak alig-alig voltak mai értelemben vett templomai, mégis közösségileg is és liturgikusan is az élete virágzott. Liturgikus cselekményeink, amint azt az eddigiekből láthatjuk nem „térfüggetlen” liturgiák, így a szentmise ünneplése sem, vagyis a templom – bár az az eucharisztia „lakása” – nem feltétlenül kötelez: „Isten népe az Eucharisztia megünneplésére templomba jön össze, vagy annak hiányában, vagy annak szűkös volta miatt más helyre, amely azonban méltó a főnséges misztériumhoz.”²⁰ Az eucharisztia misztériuma (vagyis a szentmise maga) Krisztusban van, tehát a vele való szentségi és egzisztenciális egységünk ünneplése, és az ezen egységben való további mélyülésünk és kiteljesedésünk nemcsak az áldozás valóságához kapcsolódik, hanem már akkor elkezdődik, amikor belépünk a templomba: „Valóban az Úr van ezen a helyen, és én nem is tudtam!” (Ter 28,16)

A szentmise helyszíne, a templom az Úr akarata, az ő választása; és, ahogyan mondani szokás, nem mi választjuk ki, hanem az választ ki (és hív meg) minket. „A kovásztalan kenyerek első napján odamentek a tanítványok Jézushoz, és azt mondták: Hol akarod, hogy elkészítsük neked a húsvéti vacsorát?” (Mt 26,17) A szentmisét az Úr cselekszi nekünk és velünk, ez a cselekmény elsősorban az övé a maga egészében és minden részletében is. Így tehát a helyszín kiválasztását és szentségi alkalmasságát is átjárja az ő üdvözítő döntése és akarata: az Atya a Fiára mutat, hiszen „ő az élő kenyér, amely a mennyből szállt alá” (Jn 6,51), és ő az „Isten bölcsessége” (1Kor 1,24), aki „házat épített magának, kifaragta hét oszlopát, leölte áldozatait, elegyítette borát, és megerítette asztalát” (Péld 9,1–2).

²⁰ *A Római Miskönyv Általános Rendelkezései*, 288. Ehhez még: *Egyházi Törvénykönyv*, 932. kánon, 1.§: „Az eucharisztikus ünneplést szent helyen végezzék, hacsak egyes esetekben a szükség mást nem kíván; ilyenkor az ünneplésnek illő helyen kell történnie.” Ez a szükség lehet lelkipásztori jellegű is: e szükséghelyzet fennállhat a résztvevők nagy létszáma miatt (ezért például szabadtéren tartják a szentmisét), a szentmise ünneplésében résztvevők sajátos körülményei miatt (tábori szentmise cserkész-táborban vagy egy katonai támaszponton), vagy például klimatikus okokból (a templomot nem lehet télen fűteni, és emiatt a résztvevők egy az egyházközség rendelkezésére álló nagyobb fűthető közösségi teremben, imaszobában tartják hideg időben a szentmisét).

A hit továbbadása az oktatásban.

Ferenc pápa *Christus vivit* kezdetű apostoli buzdítása (2019)

1. A MESTER ÉS A TANÍTVÁNY KÖLCSÖNHATÁSA A MAI VILÁGBAN

Életünk jelentős részét „iskolapadban” töltjük, vagyis – ha még az óvodát is beleszámítjuk –, akkor bő másfél évtizedet nevelők és tanárok keze alatt formálódunk. Természetesen az elsődleges nevelő a család, de a társadalomban, a világban való szocializációt nagymértékben elősegíti az iskola is, nem beszélve az osztálytársak hatásáról, akikkel szintén hosszabb időt tölt el az oktatás alanya. Sokszor beszélünk arról is, hogy egy gyermek lelke olyan, mint egy fehér lap, amelyre az élmények, a találkozások, az újabb és újabb ismeretek, valamint ezek bizonyos feldolgozása írja a sorokat. Így lesz életünknek egy története, ha tetszik, egy regénye, amelyet bizonyos kóddal olvashatnak mások is: szülők, barátok, ismerősök, akik tudják, hogy „miből áll össze” az ember.

Aki pedig tanításra vállalkozik, és arra, hogy egy új nemzedéket próbál vezetni és elhelyezni a társadalom megfelelő szintjein, annak ismernie is kell a pedagógiai vagy pszichológiai szakmai hozzáértésen túl az egyes személyek sajátosságait. Az oktatás különböző szintjein nem termelési verseny zajlik, nem futószalagon készülnek a kiművelt emberfők, hanem előttünk áll a megismételhetetlen személyt, aki keres, kutat, kérdései vannak, és ha bizonytalanul is, de halad valamilyen irányba. Ha összefoglaljuk az életünket, akkor ezt egyszerű tőmondatokban is megtehetjük: született, óvodába, általános iskolába, gimnáziumba, egyetemre járt, itt dolgozott, ott dolgozott, családot alapított, gyermekeket nevelt... stb. Ez azonban még túl kevés lenne egy ember bemutatásához, mert ezek az adatok mindenkire jellemzőek, hiszen emberek vagyunk. A tanárnak nevelői hatása van, egyénisége, egész magatartása, mentalitása, tudása, másokhoz való hozzáállása, és még az is, amit a diákok nem látnak, vagyis akár saját családjá, és rokoni, baráti köre mégiscsak átsugárzik az egyéniségén, és egyfajta „nem verbális” kommunikációban közvetíteni tudja önmagát.¹

Jól tudjuk, hogy a XX. század egyik nagy magyar oktatási minisztere Klebelsberg Kunó (1875–1932) volt. Az 1930-as évekre neki volt köszönhető, amit célként meg is valósított, hogy „minden magyar gyerek iskolába járhasson, megtanuljon írni, olvasni, számolni, viselkedni és elvégezze a népiskolát”. Túl azon, hogy ezek a követelmények sok helyen még ma is aktuálisak, tulajdonképpen hálásak lehetünk neki, és mind azok,

¹ Az ókori és egyházi iskolák és nevelés alapjairól lásd KRÁNITZ, M.: Szent Pál és az ősegyház iskolái. *Mester és tanítvány* (2023/1), 109–115.

akiknek az egyéniségét a tanár formálta, a nevelő felkészültsége és tudása. Később már az egyéni adottságokkal és tehetséggel alakíthatja az ember a saját életét. Nagyon fontosak tehát az alapok, amelyekre az egyes tudásszintek ráépülnek, és valamiképpen kiegészíthetik egymást. Természetesen fontos a sorrend, mert minél nagyobb és értelmesebb valaki, a lemaradást is behozhatja. Később pedig, ha valaki szülő lesz, természetes módon közvetíti ezt gyermekének. Nemcsak a jó pap, hanem a jó tanár is holtig tanul. Ez azt jelenti, hogy az elsajátított tárgy rutinja mellett mindig figyelünk az összefüggésekre és azokra a személyekre, akiknek a tudásunkat szeretnénk átadni és közvetíteni. Most ennek a megfontolását végezzük el, segítségül hívva Ferenc pápa *Christus vivit* kezdetű írását, amely épp a fiatalokról és a hit továbbadásáról szól.²

2018-ban zajlott az ifjúsággal foglalkozó szinódus Rómában. Az apostoli buzdítás formájában megjelent pápai irat, különleges nyíltsággal és részletességgel szól arról, hogy mit tud mondani egy keresztény intézmény oktatói, pedagógusai számára az egyház, amely együtt él a világban lévő emberekkel, mert ő is ott van, és egyfajta kölcsönhatásként tanul is tőlük. Az egyház elnevezése a II. Vatikáni Zsinat óta a „vándorló egyház”.³ Mi is így vándorlunk abban a történelemben, amely számunkra adatott, és mint felnőttek és értelmiségiek, szeretnénk megragadni ennek a kornak az üzenetét, átlátni az összefüggéseit, és a bennünk lévő bölcsességet megosztani oktatóként, de úgy is, mint szülők vagy mint Krisztus mai apostolai.⁴

2. A FIATALOK REMÉNYE MINDIG KRISZTUS

Ferenc pápa *Christus vivit* (Krisztus él) kezdetű apostoli buzdítása a fiatalokról, a nevelésről szól, és nagyon fontos már az elején leszögezni, hogy ez az írás nem az íróasztal mellett született, hanem egy nagy tanácskozást, egy szinódust követően püspökök, papok és szerzetesek, sőt maga a pápa – fiatalok százaival együtt gondolkodva – írták le meglátásaikat az új nemzedékkel való kapcsolatról.⁵

Érdeemes áttekinteni a hit továbbadásának szempontjából ennek a dokumentumnak az útmutatásait, hogy lássuk egészében azt a tanítást, amelyet az egyház nyújt. A szöveg kilenc fejezetből áll. Az első fejezetben a Bibliából, az Ó- és az Újszövetségből kapunk impulzusokat fiatal életek bemutatásához. Ezekből érdemes néhány példát kiemelni. Az Ószövetségben találjuk a fiatal Dávid személyét, az Újszövetségben pedig a tékozló fiú és a gazdag ifjú alakját. Mivel mind a személyiségben, mind a megnyilvánulásokban típusok és karakterek vannak, érdemes ezekre néhány pillantást vetni, mert segítségünkre lehetnek épp a fiatalokkal való kapcsolattartásunkban a hit közvetítésében.

² FERENC PÁPA: *Christus vivit* (Krisztus él) apostoli buzdítás. Szent István Társulat, Budapest 2019.

³ Vö. *Lumen gentium* 8. In *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*. Szent István Társulat, Budapest 2000, 147–148.

⁴ A zsinaton tágasabb horizonton tárgyaltak a nevelésről „figyelembe véve minden felelős résztvevőt a nevelésben: nemcsak a családot és az egyházat, hanem a társadalmat, az államot, az egész emberiséget kellő tisztelettel a népek különféle kultúrái és vallásai iránt.” Vö. TÓZSÉR, E.: *Gravissimum educationis*. Nyilatkozat a keresztény nevelésről (1965). In *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából. 1962–2002. A zsinati dokumentumok áttekintése és megvalósulása*. Szent István Társulat, Budapest 2002, 243.

⁵ Az apostoli buzdítás alcíme: *A fiatalokhoz és Isten egész népéhez*.

Dávid királyt gyermekkorában választották ki. Amikor Sámuel próféta kereste Izrael leendő királyát, egy ember nagyobb és tapasztaltabb fiait mutatta be neki. A próféta azonban azt mondta, hogy a fiatal Dávid a választott, aki a juhokat legeltette,⁶ mert „az ember a külsőt nézi, az Úr azonban a szívet”.⁷ A fiatalság dicsősége inkább a szívben, mint a testi erőben vagy a másokban keltett benyomásban rejlik.⁸ Emeljük ki a „kiválasztás” és a „belső adottságok”, vagyis a „szív” kifejezést, amely voltaképpen minden embert meghatároz. Ugyanis mindenki a hivatását keresi, de azt is mondhatnánk, hogy a hivatás megtalálja az embert, és hogy kiből mi lesz, azt senkiről nem lehet megmondani a születése pillanatában. Ezért mondhatjuk azt is, hogy a hivatásunkat, munkákat kapjuk, és ez a jó esetben megfelel annak a belső adottságnak, képességnek, amit a „szívnek” is nevezhetünk.

Az Újszövetségből pedig a tékozló fiú alakját vizsgáljuk meg közelebbről: Jézus egyik példabeszéde⁹ elmondja, hogy a „fiatalabb” fiú az atyai házból el akart menni egy távoli országba,¹⁰ de önállóságról szóló álmai kicsapongássá és züllöttségévé változtak,¹¹ és megtapasztalta az elhagyatottság és a szegénység kegyetlenségét.¹² Azonban képes volt meggondolni magát az újrakezdesre,¹³ és úgy döntött, hogy útra kel.¹⁴ A fiatal szívre jellemző, hogy hajlandó a változásra, képes fölkelni a földről, és okulni az életből. Miért ne követhetnénk a fiút ezen új vállalkozásában? Az idősebb testvérnek azonban már megöregedett a szíve, és hagyta, hogy a kapzsiság, az önzés és az irigység hatalmában tartsa.¹⁵ Jézus inkább a tékozló fiút dicséri, aki elindult a jó úton, mint azt, aki hűségnek gondolja magát, de nem szerető és irgalmas lélekkel él.¹⁶

3. A FIATAL NEMZEDÉK NYITOTTSÁGA AZ ÚJRA: A HIT ELŐFELTÉTELE

Ebből a szövegből is emeljünk ki két fogalmat: az egyik az önállóság, a másik pedig a hűség. Mondhatnánk, hogy ez egy kibontakozó életnek a két fázisa, és abban a folyamatban, amelyet az ifjúsággal töltünk, ez a kettő nagyon is megfigyelhető. Ugyanakkor az is megállapítható, hogy nem hiábavaló a munkánk, mert az eredmények nem azonnal foghatók és láthatók. Későbbi osztálytalálkozók sora mutatja, hogy kiből mi lett, hogyan tudta kamatoztatni az iskolában kapott talentumokat, és milyen személyes életutat járt be, amely a lázadástól vezethette el az illetőt a felismerésig, és tulajdonképpen a hűségig.

Nézzük meg még a gazdag ifjú történetét is, amely kiegészítheti az eddigieket: Máté evangéliumában egy fiatal jelenik meg,¹⁷ aki azért közeledik Jézushoz, hogy vala-

⁶ Vö. 1Sám 16,6–13.

⁷ 1Sám 16,7.

⁸ *Christus vivit*, 9.

⁹ Vö. Lk 15,11–35.

¹⁰ Lk 15,12–13.

¹¹ Lk 15,13.

¹² Lk 15,14–16.

¹³ Lk 15,17–19.

¹⁴ Lk 15,20.

¹⁵ Lk 15,28–30.

¹⁶ *Christus vivit*, 12.

¹⁷ Vö. Mt 19,20.22.

mi többet kérjen¹⁸ a fiatalokra jellemző nyitott lélekkel, mely új horizontokat és nagy kihívásokat keres. Valójában a lelke nem volt annyira fiatal, mert már kötődött a gazdagsághoz és a kényelemhez. Az ajka azt állította, hogy valami többre vágyik, de amikor Jézus azt kérte tőle, hogy legyen nagylelkű és ossza szét a javait, kiderült, hogy nem képes elszakadni attól, amit birtokolt. Végül „hallván ezt a szót, az ifjú szomorúan elment.”¹⁹ Lemondott a fiatalságáról.

Az itt lévő kulcsszavak: a nyitottság és a nagylelkűség. Hány olyan szorgalmas és okos növendékünk van, aki kész azonnal mindannak az elsajátítására, amit kérünk tőle, de ez csak a kötelesség szintjén teljesül, és nem jut el egy olyan belső érettségig, amikor személyesen tudna dönteni? Így vagy kötelességtudó és mindenben eleget tevő polgár lesz a fiatal, vagy pedig tényleg felismeri saját életének összefüggéseit, és hivatásként tudja élni, amit választott.

Ferenc pápa írásának második fejezete Jézusról mint tanítóról szól, vagyis rólunk.²⁰ Mivel fiatalok között élünk, ezért magunk is fiatalok maradunk, ami a nyitottságot, az érdeklődést és a helyzetmegoldást illeti. Mi nem egyszerűen kívülről beszélünk a fiataloknak, nemcsak oktatjuk, vagy alkalmasint kioktatjuk őket, hanem valamiképpen egy baráti kapcsolatba is bevonjuk a ránk bízottakat, akik így a mester és a tanítvány összefüggésében tudják magukat elhelyezni. Valójában az egyház is annak köszönheti „fiatalságát”, bár már kétezer éve fennáll, hogy mindig vissza tudott térni ahhoz a forráshoz, amely őt létrehozta. Ez annyiban vonatkozhat ránk, hogy ne engedjünk azoknak az ígéretéseknek, amelyek a modernizáció alatt tulajdonképpen elszakítanak minket a gyerekektől, és csökken a személyre való figyelés. Legyen meg bennünk az a bátorság, amely egy fiatalban is megvan, aki jó esetben nagylelkűségről, szolgálatról, a közjóért való küzdelemről álmodik, és szeretné jobbá tenni a világot. A fiatalok segíthetnek minket abban, hogy ne veszítsük el a lelkesedést, és tudjunk mindig örülni annak, ami most kezdődik egy-egy fiatal életében.²¹

Ugyanakkor az idők jeleit is figyelniünk kell, és néha alázattal beismerni, hogy bizonyos dolgokban változtatnunk kell. A tanár, az oktató a hit továbbadásában mindig példakép marad, ezért nem mindegy, hogyan élünk. Ez nemcsak a felkészültségre vonatkozik, hanem életünk egészére is. Ha csak állandóan kiigazítjuk a fiatalokat, akkor elmulasztjuk a meghallgatást.

4. AZ OKTATÓ ÉS A HALLGATÓ KÖZÖS FELADATA A HITRŐL VALÓ TANÚSÁGTÉTEL

A harmadik fejezet a fiatalokról mint „jelen időről” beszél²² és ez is hozzájárulhat ahhoz, hogy felmérjük saját helyzetünket. Ne csak előre gyártott válaszaink legyenek, hanem

¹⁸ Mt 19,20.

¹⁹ Mt 19,22.

²⁰ *Christus vivit*, 22–63.

²¹ A hit közösségi jellegéről XVI. Benedek pápa írt: „Aki hisz, soha nincs egyedül, s ezért törekszik a hit terjedni, másokat is meghívni a maga örömére. Aki megkapja a hitet, felfedezi, hogy kitágulnak saját „énjének” terei, új kapcsolatok keletkeznek benne, amelyek gazdagítják az életet.” A körlevelet lemondása miatt utóda jelentette meg, lásd FERENC PÁPA: *Lumen fidei*, 39 (A hit világoossága) enciklika, Szent István Társulat, Budapest 2013, 39.

²² *Christus vivit*, 64–110.

vonjuk be a ránk bízottakat is a közösség tudatos építésébe. A tanítás mellett látnunk kell a mai fiatalság alapproblémáit, hogy néha menekülnek a családból, nemzedéki konfliktus jön létre fiatalok és idősek között, s előfordulhat az is, hogy a fiatalokban csalódásokat, sebeket találunk. Mivel közel állunk ehhez a nemzedékhez, feladatunk a gyógyítás, a helyes útmutatás és a hitről való tanúságtétel is.²³

Látnunk kell azt is, hogy egy digitális környezetben vagyunk, amely a mai világot jellemzi, melyben az emberiség széles tömegei rendszeresen és folyamatosan elmerülnek. Itt nemcsak a kommunikációs eszközökről van szó, hanem arról is, hogy egy digitalizált kultúrában élünk, melynek hatása van a térre, az időre és mindannyiunk világfelfogására. A fiatalok már ebbe születnek bele, nincs tapasztalatuk további életformákról, és kevésbé tudnak válogatni, kevésbé tudják megkülönböztetni az igazat a hamistól. A digitális környezet ugyanis a manipuláció, a kizsákmányolás és az erőszak területe is. A digitális médiumok veszélyt is jelentenek a függőségre, az elszigetelődésre és a valóság elvesztésére. Ebben a helyzetben kell kiutat mutatnunk, és megmenteni azt, aki rászorul. Egy jó és helyes emberismerettel felvértezve, megfelelő módon és módszerekkel kihozhatjuk a fiatalokból a legtöbbet, ami bennük rejlik.

A negyedik fejezet a legnagyobb örömhírnek, Krisztus feltámadásának az üzenetét írja le,²⁴ kinyilvánítva, hogy mindennek és életünknek is a lehetőségi feltétele Isten, aki elküldte Fiát, és ő nemcsak Isten szeretetét mutatta meg, hanem tanításával azt az életmódot is, amely igazából az emberhez illő és Isten számára is kedves. Ez azt jelenti, hogy az ember nincs egyedül, sem a fiatal, sem az idős, hiszen útjaink hasonlóak: valaki előrébb jár, valaki mögöttünk, vagy épp most kezd csak elindulni. A hit átadásának az értelme is voltaképpen az, hogy tanulásunkat, tanításunkat és egész életünknek a keresését és minden helyzetét átadhatjuk Istennek, a mennyei Atyának. A hit kegyelme pedig egy olyan ajándék átvételét jelenti, amelyben nem kevesebbet kapunk, mint azt, hogy *Krisztus él, és ezért jelen lehet az életünkben.*

Az ötödik fejezet a fiatalok feladataira irányítja a figyelmet,²⁵ amelyre nekünk kell rávezetni őket, terhelni őket mindig a maguk szintjén, mert majd az lesz a dolguk, hogy a jövőbe tekintsenek a gyökerek eltépése nélkül, felépítsék önállóságukat anélkül, hogy magányossá válnának.²⁶ A fiatalok amellet, hogy szárnyalni szeretnének, azt látjuk, hogy vég nélkül nyújtják a döntéseket, ami tehetetlenséget szül. Ferenc pápa ebben a dokumentumban egy nagyon klasszikus képet használ, amikor így szólítja meg a fiatalokat: „Fiatalok, ne mondjátok le arról, ami a legjobb a fiatalságtokban, ne erkélyről szemléljétek az életet! Ne tévesszék össze a boldogságot egy heverővel, és ne töltsétek egész életeteket egy heverőn a képernyő előtt. De ne korlátozzátok magatokat egy elhagyott jármű szemlélésére sem. Ne legyetek parkoló autó, inkább hagyjátok forrásként feltörni az álmokat, és hozzatok döntéseket. Kockáztassatok, még ha hibáztok is. Ne akarjátok elkábított lélekkel túlélni, és ne úgy szemléljétek a világot, mintha turisták volnátok.

²³ A hit és a kétségek összefüggéséről lásd Pierangelo Sequeri (1944–), a II. János Pál Pápai Teológiai és Házasság- és Családtudományi Intézet dékánjának tanulmányát: SEQUERI, P.: Fede e dubbio. La dialettica è una faccenda molto seria. *Credere Oggi* (2/2023), 135–141.

²⁴ *Christus vivit*, 111–133.

²⁵ *Christus vivit*, 134–178.

²⁶ *Christus vivit*, 137. Ferenc pápa már első, „Az evangélium öröme” (*Evangelii gaudium*) kezdetű apostoli buzdításában rámutatott a fiatalok útkereséseire és velük kapcsolatban a közösség feladataira, hogy „a hit vándorai” legyenek „a Föld minden zugában.” Vö. FERENC PÁPA: *Evangelii gaudium*, 105–106, Szent István Társulat, Budapest 2014, 64–65.

Legyetek érzékenyek! Űzzétek el a félelmeket, amelyek megbénítanak, nehogy mumifikált fiatalokká váljatok. Éljetek! Adjátok oda magatokat az élet legjavának! Nyissátok ki a kalitka ajtaját, és repüljete el! Az Isten szerelmére, ne vonuljatok nyugdójba idő előtt!”²⁷ Mindennek ellensúlyozására Ferenc pápa a barátságot ajánlja: barátság Istennel, barátság Krisztussal és barátság egymással is. Ferenc pápa emellett az imádság hatására is rámutat, a növekedés és a kibontakozás igazi jelentőségére.

5. A KÖZÖSSÉG SZOLGÁLATA A LELKI ÉRTÉKEK ÁTADÁSÁBAN

Ferenc pápa az ötödik fejezetben a „*Mi a teendő?*” kérdés alatt figyelmeztet arra, hogy ne zárkózzunk magunkba vagy kiscsoportba, és ne az ellenségeskedés legyen a kapcsolattartás szempontja, hanem inkább a keresztény hit alapján a közösség szolgálata. Ez utóbbi Ferenc pápa egy ajánlásában is megmutatkozik: „Hála Istennek, ma a fiatal – plébániai, iskolai, mozgalmi vagy egyetemista – csoportok szokása lett, hogy öregeket és betegeket kísérnek, meglátogatnak szegénynegyedeket, vagy együtt segítenek rászorulókon az úgynevezett „szeretet éjszakáin”. Gyakran elismerik, hogy ezekben a tevékenységekben többet kapnak, mint amennyit adnak, mert nagyon sokat tanulnak és érlelődnek, amikor van bátorságuk kapcsolatba lépni mások szenvedésével. Továbbá a szegényekben lakik valami rejtett bölcsesség, és ők egyszerű szavakkal tudnak segíteni olyan értékek felfedezésében, amelyeket mi nem látunk.”²⁸

Mindehhez még egy nagyon lelkesítő buzdítást fűz a szentatya, amikor kimondja, hogy a fiatalok küldetése páratlan dolog: „Barátaim, ne várjatok holnapig, hogy energiákkal, merészségekkel és kreativitástokkal együtt munkálkodjatok a világ átalakításáért! A ti életek nem »átmeneti jellegű«. Ti vagytok Isten jelen ideje, aki azt akarja, hogy termékenyek legyetek. Mert »önmagunkat elfeledve találjuk meg önmagunkat«, a jobb jövő előkészítésének legjobb módja odaadással és nagylelkűséggel jól megélni a jelent.”²⁹

A hit továbbadásában Ferenc pápa a hatodik fejezet során a „gyökérrel rendelkező fiatalokra” épít, akik a hit továbbadásával a találkozás kultúráját alakíthatják ki.³⁰ A fiatalokat gyakran veszélyezteti a gyökértelenség a múlttal való szakítás és a különböző ideológiák, amelyek a hitet és a kultúrát is lerombolhatják. Ezért nagyon fontos, hogy az oktatásban résztvevő fiatalok becsüljék a történelmet és az egyház által őrzött spirituális és emberi gazdagságot, és ahhoz ragaszkodjanak.³¹

A dokumentum külön hangsúlyt fektet az idősek tapasztalatának a megosztására, amelyre az új nemzedéknek figyelnie kell, hiszen ez tartja össze magát a társadalmat. Az időseknek is voltak álmaik, látomásaik, amelyek megvalósulhatnak a jelen korban is. Együtt kell a társadalom minden rétegének működnie ahhoz, hogy az álom valóság legyen. Tanulnunk kell egymástól, mert ez ösztönzi a szívünket és az evangélium világosságával kell gondolkodnunk, hogy új erőt adjunk kezeinknek.³²

²⁷ *Christus vivit*, 143.

²⁸ *Christus vivit*, 171. Ferenc pápa a szinodalitás fogalmának bevezetésével új lendületet adott a hitről való párbeszédnek és a hit terjesztésének. Vö. KRÁNITZ, M.: Szinódus kezdődött Rómában a szinodalitásról. Megbeszélés a Lélekben. *Teológia* (2023/3–4), 50–62.

²⁹ *Christus vivit*, 178.

³⁰ *Christus vivit*, 183.

³¹ *Christus vivit*, 181.

³² *Christus vivit*, 199.

ÖSSZEZGÉS

Csak egy-két szempontot emeltünk ki ebből a fiatalokról szóló pápai dokumentumból a hit továbbadásának sürgető igénye alapján, de érdemes mintegy kézikönyvként át-olvasni a tanítóhivatali iratot, s a nevelők és oktatók számára megfontolni, mert szó van még a hivatásról és annak felismeréséről, valamint a tanárok és lekipásztorok részéről a meghallgatásról és a kísérésről (7–9. fejezet).

Az apostoli buzdítás lehetőséget ad arra, hogy átgondoljunk nevelői munkákat, és gazdagítsuk ezekkel a gondolatokkal, ami nem csak nekünk lesz hasznos, hanem éppen azoknak, akiknek a hitet közvetítjük és a nevelését ránk bízta.³³

³³ XVI. Benedek pápa (1927–2022) különösen is fontosnak tartja korunkban a hit elmélyítését és átadását: „Fokozni kell a hitre való reflexiót, hogy segítsük az összes Krisztus-hívőt abban, hogy tudatosíthassák és fölleveníthessék az evangéliumhoz tartozásukat ezekben az időkben, amikor az emberség oly mély változásokat él át. Teremtünk alkalmat a Föltámadott Úrban való hittünk megvallására székesegyházainkban és a világ minden templomában; otthonainkban, a családokban, hogy mindenkiben fölbredjen a vágy az evangélium mélyebb megismerésére és továbbadására a következő nemzedékeknek.” Vö. XVI. BENEDEK PÁPA: *Porta fidei*, 8. (A hit kapuja) motu proprio apostoli levél, amely meghirdette a Hit Évét, Szent István Társulat, Budapest 2012, 14.

A szentmise bemutatásának a liturgikus szövegei a 12–15. századi latin kánonjogi gyűjtemények kézírataiban*

BEVEZETÉS

Az Eucharisztia fogalmára, ünneplésére és kiszolgáltatására vonatkozóan, az apostoli kortól kezdve folyamatosan biztos és világos írott forrásaink vannak, melyekben a teljes azonosság az átváltoztató szavakban jelenik meg.¹ A 11–12. századi kánonjogi gyűjtemények eredeti szövegtanúin – kézirati és töredékállományán – 2000 és 2024 között végzett alap kutatásaim során számos esetben sikerült olyan, a kánonjogi anyagot kiegészítő részleteket tartalmazó exemplárt azonosítani, amelyben ez a többlet liturgikus szövegrészletet, azon belül a szentmise bemutatásához szükséges valamely lényegi egységet jelentett.² A vizsgált kánonjogi gyűjtemények kézíratai a császári reformmozgalom kiemelkedő munkáját, a *Decretum Burchardi Wormatiensis*-t (1008–1022)³; a gregoriánus reform időszakát – amelyet VII. Gergely pápa uralkodásától (1073–1085) datálunk –⁴; Gratianus mester munkájának módszertani előfutárait – elsősorban Chartres-i Szt. Ivó és Liège-i

* A VI. Scriptorium Konferencián (Veszprém, 2023. április 10.) *A Missale szövegtanúai a 12–15. századi latin kánonjogi kéziratok állományában* címmel elhangzott előadás átdolgozott és bővített változata. Készült az *International Canon Law History Research Center*-ben (Budapest), a *Biblioteca Apostolica Vaticana*-ban (Vatikán), a *British Library*-ben (London), a *Cambridge University Library*-ben (Cambridge, UK), az *Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, Departamento de Ciencias Jurídicas Básicas*-on (Las Palmas), valamint a *Wilmington Community of St. Michael's Abbey of the Norbertine Fathers*-ben (Los Angeles, CA), a *Fundación Derecho y Europa* (Madrid – Coruña) támogatásával.

¹ Vö. KURTSCHIED, Bertrand, *Historia iuris canonici. Historia institutorum ab Ecclesiae fundatione usque ad Gratianum*, Romae 1951, 290–305. RADÓ, Polycarpus, *Enchiridion liturgicum*, I. Romae – Friburgi Brig. – Barcinone 1961, 292–311. VANYÓ László, *Az ókeresztény kor dogmatörténete*, II. Budapest 1988, 205–206. BEINERT Wolfgang (Hrsg.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Leipzig 1989, 146–152. AUER, Johann, *Il mistero dell'eucharista*, Assisi 1989, 307–314. IMBERT, Jean, *Les temps Carolingiens (741–891). L'Église: les institutions* (Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident, V/1), Paris 1994, 59–60. SZUROMI Szabolcs Anzelm, *Az egyházi intézményrendszer története* (Szent István Kézírókönyvek, 15), Budapest 2017, 29–30, 91, 154–156, 269–273

² Összefoglalásához pl. SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *Pre-Gratian Medieval Canonical Collections. Texts, Manuscripts, Concepts* (Aus Religion und Recht, 18), Berlin 2014.

³ HOFFMANN, Hartmut – POKORNY, Rudolf, *Das Dekret des Bischofs Burchard von Worms. Textstufen – Frühe Verbreitung – Vorlagen* (Monumenta Germaniae Historica, Hilfsmittel, 12), München 1991.

⁴ GILCHRIST, John Thomas, *Canon Law Aspects of the Eleventh Century Gregorian Reform Programme*, in *Journal of Ecclesiastical History* 13 (1962) 21–38.

Alger munkáját⁵; valamint magának a *Decretum Gratiani*-nak a szövegét jelentik⁶. Az utóbbi gyűjteménnyel kezdődő időszakot, vagyis a 12–16. századot, a kánonjogtörténet hagyományos felosztása szerint a „klasszikus kánonjog időszakának” is szoktuk nevezni.⁷ Ez szűk értelemben a *Corpus iuris canonici* hat joggyűjteményét öleli fel, azaz a *Decretum Gratiani*-t (1140), a *Liber Extra*-t (1234), a *Liber Sextus*-t (1298), a *Clementinae*-t (1317), az *Extravagantes Ioannis*-t (1325/1500), és az *Extravagantes Communes*-t (1500/1503). A felsoroltak közül, az első négy gyűjtemény kéziratos állománya, vagy az azokat tartalmazó ún. *colligatum*-ok esetében szintén feltűnnek a kánonjogi anyaghoz kapcsolt liturgikus, leginkább a keresztelésre és a szentmise bemutatására vonatkozó kiegészítések. Természetesen azt sem szabad elfelejteniünk, hogy a kánonjogtudomány a liturgikus előírásokat – beleértve a liturgikus könyveket és szövegeket is – jogszabályoknak tekinti, mivel azok a szentség és szentelmény kiszolgáltatás érvényességét hivatottak biztosítani.⁸

1. A 12–16. SZÁZADI LATIN KÁNONJOGI GYŰJTEMÉNYEK SAJÁTÓSÁGAI

Az évszázadok során számos módszer alakult ki a fokozatosan összeállított kánoni normák értelmezésére, oktatására és alkalmazására. Ez már az egyetemi tanítási rendszer megjelenése előtt is így volt, például az európai székesegyházi iskolákban. Az egyetemek aranykorának idején (a 12. század közepén), miközben a kánonjogi tudomány ismereteinek használata széles körben elterjedt a mindennapi egyházi gyakorlatban, a kánonjogi oktatás a székesegyházi és egyetemi oktatás szintjén erősödött.⁹ A kánonjogi oktatás keretében¹⁰ a hallgatók a Gratianus nevéhez fűződő *Decretum Gratiani* (1140 körül) szövegét sajátították el¹¹, a hozzákapcsolódó magyarázatokkal¹². Ezek hatására szilárdult

⁵ SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *From a reading book to a structuralized canonical collection – The Textual Development of the Ivonian Work* (Aus Recht und Religion, 14), Berlin 2010. SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *Recherches récentes sur les relations entre le «Decretum Gratiani» et la collection «De misericordia et iustitia» d’Alger de Liège*, in *International Canon Law History Research Center: Videoconference on Canon Law History CLXXIX* (Los Angeles, CA–Ciudad de México–Paris: February 9th 2024).

⁶ SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *Liturgical Discipline at the Early Councils and their Effect on the Canonical Collections up to the Decretum Gratiani*, in BENYIK, György (ed.), *Sacrifice and Ritual from Abraham to Christ: 31st International Biblical Conference Szeged, 24–26 August, 2020*. Szeged 2021, 397–410.

⁷ ERDŐ Péter, *Az egyházjog forrásai. Történeti bevezetés* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae I/1), Budapest 1998, 165–216.

⁸ Vö. SZUROMI Szabolcs Anzelm, *A kánonjogtudomány módszerének vázlatja*, in SZUROMI Szabolcs Anzelm (szerk.), *A tudományos módszer* (Pázmány Könyvek 9), Budapest 2013, 85–95.

⁹ HASKINS Charles Homer, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge Mass.–London 1993, 212–222.

¹⁰ BRUNDAGE, James A., *The Teaching and Study of Canon Law in the Law Schools*, in HARTMANN, Wilfried – PENNINGTON, Kenneth (ed.), *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234. From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX* (History of Medieval Canon Law 5), Washington DC. 2008, 98–120.

¹¹ Kritikai szövegkiadása: FRIEDBERG, Aemilius (ed.), *Corpus iuris canonici*, I. Lipsiae 1879 (repr. Graz. 1955).

¹² VIEJO-XIMÉNEZ, José Miguel, *Decreto de Graciano*, in OTADUY, Javier – VIANA, Antonio – SEDANO, Joaquín (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, II. Pamplona 2012, 954–972 (részletes bibliográfiával).

meg az a glossza, amelyet *Bartholomaeus Brixiensis*¹³ állított össze és vált a joggyűjteménnyel együtt másolt magyarázattá (vö. *Glossa Ordinaria*). A kánonjogi oktatás bolognai megindulásától kezdve a kimagasló bolognai tanárok készítették el summáikat a *Decretum Gratiani*-hoz, közülük a legjelentősebbek Paucapalea¹⁴, Rolandus¹⁵, Stephanus Tornacensis¹⁶, Ioannes Faventinus¹⁷ és Huguccio.¹⁸ Ugyanakkor egyes kánoni kézikönyvek használata a mindennapi plébániai munkához is nélkülözhetetlenné vált.¹⁹ Ez az a fordulópont az egyházjogtudományban, amikor a korábbi források és a gyűjtemények szintézise egy világos módszertani rendszer kialakítása irányában mozdult el, amely nemcsak a tanítás alapjává vált, hanem új – jól rendezett – alapelveket rögzített az új dekretális gyűjtemény, azaz a *Liber Extra* (1234) összeállításához. Ez az új dekretális gyűjtemény elvi szinten változtatta meg a kánonjog oktatásának és alkalmazásának hagyományos szerkezetét, köszönhetően a IX. Gergely pápa (1227–1241) által történt kihirdetésének. Ettől a konkrét időponttól kezdve már csak a kánonszöveg körül elhelyezett értelmező glosszák anyagában történhetek különböző módosítások, de a felsorolt jogszabályok szövegének tartalmi bővítésre már nem volt lehetőség. Mielőtt Peñafort-i Szent Raymund összeállította volna a IX. Gergely pápa által elrendelt dekretális gyűjteményét, már bolognai professzorként megalkotta kánonjogi művét, *Summa iuris canonici* címmel. E korábbi művében már kikristályosodott saját módszere, valamint a tárgyalt kánoni anyag szerkezeti jellemzői. A munka jelenleg ismert formája 1221-re datálható.²⁰ Raymund, mint képzett professzor, aki a bolognai egyetemen a *Decretum Gratiani* és a *Compilationes antiquae* kommentálásával mutatta be a kánonjogot, átfogó és jól rendezett szerkezetben foglalta össze az egyházi joganyagot, amelyet a következő hét részre

¹³ OSLE, Rafael Domingo, *Bartolomé de Brescia*, in OTADUY, Javier – VIANA, Antonio – SEDANO, Joaquín (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, I. 625–626.

¹⁴ ERDŐ, Péter, *Storia della scienza del diritto canonico. Una Introduzione*, Roma 1999, 42. VIEJO-XIMÉNEZ, José Miguel, *Paucapalea*, in OTADUY, Javier – VIANA, Antonio – SEDANO, Joaquín (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, VI. 42–45.

¹⁵ Vö. WEIGAND, Rudolf, *Magister Rolandus und Papst Alexander III*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 149 (1980) 3–44. SORICE, Rosalba, *Rolando [Maestro]*, in OTADUY, Javier – VIANA, Antonio – SEDANO, Joaquín (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, VII. 50–52.

¹⁶ Vö. WEIGAND, Rudolf, *Studien zum kanonistischen Werk Stephanus von Tournai*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 72 (1986) 349–361. VIEJO-XIMÉNEZ, José Miguel, *Esteban de Tournai*, in OTADUY, Javier – VIANA, Antonio – SEDANO, Joaquín (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, III. 762–765.

¹⁷ HÖHL, Norbert, *Wer war Johannes Faventinus? Neue Erkenntnisse zu Leben Werk eines der bedeutendsten Dekretisten des 12. Jahrhunderts*, in CHODOROW, Stanley (ed.), *Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Canon Law, San Diego 1988* (Monumenta Iuris Canonici C/9), Città del Vaticano 1992, 189–203.

¹⁸ CREMASCOLI, Giuseppe, *Ugucione da Pisa: saggio bibliografico*. *Aevum* 42 (1968) 123–168. ERDŐ, Péter, *Storia della scienza del diritto canonico*, 51–56. MARTÍNEZ ALMIRA, Magdalena, *Huguccio de Pisa*, in OTADUY, Javier – VIANA, Antonio – SEDANO, Joaquín (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, IV. 355–357.

¹⁹ SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *Medieval Canon Law, Sources and Theory* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/12), Budapest 2009, 100.

²⁰ Az első kritikái kiadása: RIUS SERRA, José (ed.), *Sancti Raymundi de Penyafort Opera omnia*, I: *San Raymundo de Penyafort, Summa iuris*. Barcelona 1945; vö. KUTTNER, Stephan, *The Barcelona edition of St. Raymond's first treatise of canon law*, in *Seminar* 1 (1950) 52–67, különösen 54, 56–67. Új, modern kiadása: OCHOA, Xaverio – Díez, Aloisio (ed.), *Summa de iure canonico* (Universa Bibliotheca Iuris I-A), Roma 1977; vö. KUTTNER, Stephan, *On the method of editing medieval authors*, in *The Jurist* 37 (1977) 385–386. GARCÍA Y GARCÍA, Antonio, *La canonística ibérica (1150–1250) en la investigación reciente*, in *Bulletin of Medieval Canon Law* 11 (1981) 41–76, különösen 44.

osztott fel: I) *Varie species et differentie iuris*; II) *De ministris canonum, differentiis et officiis eorundem*; III) *De ordine iudiciario*; IV) *De contractibus et rebus tam ecclesiarum quam clericorum*; V) *De criminibus et penis*; VI) *De sacramentis*; VII) *De processione spiritus sancti*. A felsorolt témák fényében is teljesen világos, hogy a korabeli egyetemi oktatás különös hangsúlyt fektetett a klerikusok elleni vádak megítélésének magyarázatára, valamint a szentségi fegyelem aprólékos bemutatására, továbbá az egyházi per alapvető normáinak kifejtésére. A *Summa* és a *Liber Extra* felépítésének összehasonlító elemzését José Miguel Viejo-Ximénez végezte el 2017-ben²¹. Ha a *Liber Extra* szerkezetére és tartalmára fordítjuk figyelmünket, akkor az új dekretális gyűjteményen belül is megtaláljuk Szt. Raymund világos kategóriáit és koncepcióját, akárcsak a korábban említett *Summa* esetében²². Magáról a *Liber Extra* összeállításáról folyamatáról nem tudunk túl sokat, azt azonban igen, hogy a gyűjteményt IX. Gergely pápa *Rex Pacificus* bullájával hirdette ki, 1234. szeptember 5-én²³. A gyűjtemény öt könyvre oszlik, amelyek címeiket (*titulus*) és fejezeteket (*capitulum*) tartalmaznak. Az I. könyv (*Liber Primus*) negyvenhárom címet tartalmaz (a *De summa trinitate et fide catholica*-tól a *De arbitris*-ig); a II. könyv (*Liber Secundus*) harminc címet (a *De iudiciis*-tól a *De confirmation utili vel inutili*-ig); a III. könyv (*Liber Tertius*) ötven címet (a *De vita et honestate clericorum*-tól a *Ne clerici vel monachi saecularibus negotiis se immisceant*-ig); IV. könyv (*Liber Quartus*) huszonegy cím (a *De sponsalibus et matrimoniiis*-tól a *De secundis nuptiis*-ig); és V. könyv (*Liber Quintus*) negyvenegy cím (a *De accusationibus, inquisitionibus et denunciationibus*-tól a *De regulis iuris*-ig)²⁴. A teljes anyag 1965 fejezetet ölel fel²⁵. Ez a szerkezet jelentős hatással volt a további dekrétumgyűjtemények szerkesztési elveire és szerkezetére, azaz a *Liber Sextus*-ra (amelyet VIII. Bonifác pápa [1294–1303] 1298-ban hirdetett ki)²⁶, a *Clementinae*-re (amelyet XXII. János pápa [1316–1334] 1317-ben hirdetett ki)²⁷, az *Extravagantes Ioannis XXII*-re (1325/1500)²⁸ és az *Extravagantes Communes*-re (1500/1503)²⁹. Mindezek a *Decretum Gratiani*-val és a *Liber Extra*-val együtt alkotják az egyházjogi ‘corpus’-t, amelyet nyomtatott formában először 1582-ben adtak ki Rómában, majd 1671 óta *Corpus iuris canonici* néven említenek³⁰.

Éppen a kánonjoggyűjtemény pápai kihirdetésével beállt – fentebb említett – elvi szintű változás teszi különösen is figyelemreméltóvá azoknak a szentség és szentelmény kiszolgáltatásra vonatkozó liturgikus rubrikáknak a kollekciókba történő beillesztését, amellyel nemcsak a *Decretum Gratiani* néhány szövegtanújában (pl. az ún. schäftlarn-i

²¹ VIEJO-XIMÉNEZ, José Miguel, *Raymund of Penyafort Decretalist*, in *Folia Theologica et Canonica* VI (28/20) [2017] 119–147, különösen 121–123, 126–129.

²² Vö. BERTRAM, Martin, *Decretales de Gregorio IX*, in OTADUY, Javier – VIANA, Antonio – SEDANO, Joaquín (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, II. 916–923.

²³ GREGORIUS IX, *Bulla, Rex Pacificus*: AUVRAY, Lucien (ed.), *Les registres de Grégoire IX*, Paris 1896, I. n. 208; vö. FRIEDBERG, Aemilius (ed.), *Corpus iuris canonici*, II. Lipsiae 1881 (repr. Graz. 1955; továbbiakban: FRIEDBERG II.) 1–4.

²⁴ Kritikai szövegkiadása: FRIEDBERG II. 5–928. Szerkezeti elemzéséhez vö. SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *The Pius – Benedict Code’s relation to the first promulgated canon law collection, the Liber Extra*, in *Folia Theologica et Canonica* VIII (30/22) [2019] 193–202.

²⁵ I. könyv, capp. 439; II. könyv, capp. 418; III. könyv, capp. 499; IV. könyv, capp. 165; V. könyv, capp. 444.

²⁶ Kritikai szövegkiadása: FRIEDBERG II. 937–1124.

²⁷ Kritikai szövegkiadása: FRIEDBERG II. 1133–1200.

²⁸ Kritikai szövegkiadása: FRIEDBERG II. 1205–1236.

²⁹ Kritikai szövegkiadása: FRIEDBERG II. 1237–1312.

³⁰ SEDANO, Joaquín, *Dal Corpus Iuris Canonici al primo Codex Iuris Canonici: Continuità e discontinuità nella tradizione giuridica della Chiesa Latina*, in *Folia Theologica et Canonica* IV (26/18) [2015] 215–238.

kézirat)³¹, de a *Corpus iuris canonici* kihirdetett egységeinek több kéziratában is találkozunk. Ez a jelenség önmagában is kellőképpen jelzi, hogy ugyan a kihirdetés megjelenése lezárja az egyes gyűjtemények kánoni szövegfejlődését, valamint egyúttal új dekretális gyűjteményeket eredményez, azonban a mindennapi használat hatása a kéziratokra továbbra is megmarad. Különösen is igaz ez a megállapítás az egyes szentségek és szentelmények liturgikus előírásaira, sajátosan is magára a szentmise állandó részeinek a szövegére. Az ilyen jellegű kiegészítések nem illeszkednek integránsan a kánoni joganyagba, de a másoló – vagy a kódex összeállítója – tematikusan a megfelelő szentségre vonatkozó egyházfegyelmi rendelkezések mögé helyezi el közvetlenül azokat. A kánonjogi kollekciók szövegantúiban megjelenő kiegészítő liturgikus anyag egyedülálló fegyelmi és egyháztörténeti írott emlék a liturgiátörténet számára.

2. MEGJEGYZÉSEK A SZENTSÉG- ÉS SZENTELMÉNY KISZOLGÁLTATÁSRA VONATKOZÓ KIEGÉSZÍTÉSEKRŐL

A szentség és szentelmény kiszolgáltatási kiegészítések a 11. századtól összeállított középkori kánongyűjtemények kézírataiban, általánosan az adott téma szerinti könyvben kapnak helyet. Számos olyan szövegantú ismert, ahol a bővítvények önálló kánonként az eredeti kánoni anyag közé kerültek beillesztésre. Ilyen esetekben, amikor jelentősebb – az egyes kéziratcsoportokban eltérő mértékű – állománynövekedés azonosítható, akkor a konkrét kánonjogi kollekció szövegvariánsairól szoktunk beszélni (vö. recenzio, redakció, szövegváltozat, szövegcsalád). Ettől eltérnek azok, a szöveg növekedés későbbi fázisára jellemző esetek, amikor a kiegészítő kánonállományt tematikusan, az egyes könyvek végéhez kapcsolódnak. Ilyen esetben a bővítvény nem rendezi át a gyűjtemény eredeti kánonállományának a szerkezetét, azaz nem eredményez önálló szövegvariáns. Mindkét kiegészítés mögött ugyanazt az általános szándékot találjuk: a meghatározott témához kapcsolódó egyházfegyelmi rendelkezések minél teljesebb körének az összegyűjtését. Ennek a szándéknak a gyakorlati megvalósulását lényegileg befolyásolja az egyes szövegantúknak az egyházi intézményrendszeren belüli használati helye és célja (püspöki hivatal, oktatás, egyházi bíróság, plébánia)³².

Mivel e helyütt a szentségekre és szentelményekre, elsődlegesen pedig a szentmisével kapcsolatos kiegészítésekre fordítjuk a figyelmünket – legyenek azok akár további kánoni előírások, vagy akár liturgikus rubrikák, illetve magának a liturgiának a konkrét szövegei –, így először három meghatározó pre-Gratianus kánoni kollekciót szeretnék említeni. Mindháromban közös, hogy 11. századi joggyűjteményről van szó, valamint, hogy önálló könyvben, azon belül több kánonon keresztül folyamatosan foglalkoznak az Eucharisztia liturgikus bemutatásával. Kronologikusan az első, a *Decretum Burchardi Wor-*

³¹ A schäftlarn-i kézirat, azaz a München, Bayerische Staatsbibliothek, lat. 1761-es kézirat pontos meghatározása és részletes leírása: SZUROMI Szabolcs Anzelm (München, 2019. június 2.); a kézirat kánonjogi vonatkozásaihoz vö. VIEJO-XIMÉNEZ, José Miguel, *Anotaciones marginales en la Discordantium canonum concordia del monastero de Schäftlarn (München, Bayerische Staatsbibliothek, lat. 1761)*, in *Folia Theologica et Canonica* (2016/Supplementum) 245–273.

³² A 'zárt irodalmi mű' elmélet cáfolatához és a 'folyamatosan fejlődő mű' elmélet (*work in progress*) részletes kifejtéséhez vö. SZUROMI Szabolcs Anzelm, *Törekvés a régi egyházi kánonok összegyűjtésére, mint a középkori egyetemes kánonjoggyűjtemények sajátossága (8–12. század)* [Bibliotheca Institutii Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae, III/11], Budapest 2009.

matiensis.³³ Burchard kollekciónak V. könyve sorolja fel az Eucharisziára és a szentmise bemutatására vonatkozó kánonokat (vö. BW 5. 1–53). A második gyűjtemény a *Collectio canonum Anselmi Lucensis* (1081–1083), mely a gregoriánus reform szigorú irányzatához köthető legkiemelkedőbb kánonjogi munka.³⁴ Itt a IX. könyvet szenteli az összeállító az Oltáriszentséggel kapcsolatos kérdéseknek, azon belül pedig tíz kánont a szentmise bemutatásának (vö. Ans. 9. 1–10). A harmadik kollekción pedig Chartres-i Szt. Ivó kánongyűjteménye (1093–1095) *Panormia* szövegcsaládjá.³⁵ A nyolc könyvre felosztott anyagon belül az I. könyvben olvashatjuk a hitről, a különböző eretnekségekről, a keresztiségről, és a bérmlásról szóló kánonok után az Eucharisziára és a szentmisére vonatkozó joganyagot (IP. 1. 123–162).

Áttérve a *Corpus iuris canonici*-re és az Oltáriszentséggel összefüggő liturgikus cselekmények gyakorlati végzését tárgyaló kánonokra, a *Decretum Gratiani* esetében jelentős számú, mindösszesen 136 kánont tudunk felsorolni (D.25 c.1; D.71 c.7; C.1 q.1 cc.77–78; D.1 cc.2, 11, 41–73 de cons.; D.2 cc.1–97 de cons.). A *Liber Extra* ehhez képest jóval szerényebb számú – bár jelentős hangsúlyokat tartalmazó – kánonban foglalkozik a kérdéssel (X 1.1.1; X 1.6.28; X 1.31.14; X 3.41.3–14; X 5.28.2). A *Clemeninae* és az *Extrava-gantes Communes* pedig egy – egy kánont szentel rá (Clem. 3.14.1; Extrav. Com. 3.11. un.).

3. A MISSALE SZÖVEGE

A *missale* műfajának megjelenése (700 körül) előtt a szentmiséhez kötődő szövegek több kötetben kaptak helyet. A biblikus szövegek az *evangelarium*-ban és az *epistolarium*-ban, a rubrikák az *ordo*-ban vagy *directorium*-ban³⁶, a liturgikus szövegek pedig – különös tekintettel a könyörgésekre és az imádságokra – a *sacramentarium*-ban voltak megtalálhatóak, melyeket az *antiphonarium missae* egészített ki³⁷. A *missale* műfaja a 10. századtól különül el a *sacramentarium*-tól, és 12. század végére tisztul le. Ennek eredménye az 1223-ra datált és a Római Kúriában használt első *missale*.³⁸ Az egész Egyház számára összeállított – a szerzetesi propriumok kivételével egységesített – és a korábban már megnevezett kritériumokat követő első ún. *Missale Romanum* kihirdetésére 1570. július 19-én

³³ WILL, Johanna B., *Die Rechtsverhältnisse zwischen Bischof und Klerus im Dekret des Bischofs Burchard von Worms. Eine kanonistische Untersuchung* (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, 12), Würzburg 1992. AUSTIN, Greta, *Shaping church law around the year 1000. The Decretum of Worms* (Church, Faith and Culture in the Medieval West), Aldershot 2009. SZUROMI Szabolcs Anzelm, *Peculiarities of the Decretum Burchardi Wormatiensis especially regarding the discipline about bishops and their duties*, in *Revista Española de Derecho Canónico* 71 (2014) 469–482.

³⁴ CUSHING, Kathleen G., *Papacy and Law in the Gregorian Revolution. The Canonistic Work of Anselm of Lucca*, Oxford 1998. SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *Anselm of Lucca as a Canonist* (Adnotationes in Ius Canonicum, 34), Frankfurt am Main 2006. SZUROMI Szabolcs Anzelm, *Anselmo de Lucca*, in OTADUY, Javier – VIANA, Antonio – SEDANO, Joaquín (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, I. 353–355.

³⁵ SZUROMI Szabolcs Anzelm, *Chartres-i Ivó és kánonjoggyűjteményének szövegcsaládjai: Egy egységes nemzetközi tudományos álláspontra letisztulása*, in *Teológia* 55 (2021) 216–225.

³⁶ MARTIMORI, Aimé Georges, *Les « Ordines », les ordinaires et les cérémoniaux* (Typologie des sources du Moyen-Age occidental, Fasc. 56.), Turnhout 1991, 123.

³⁷ CHAVASSE, Antoine, *Les plus anciens types du Lectionnaire et de l'Antiphonaire romains de la messe*, in *Revue bénédictine* LXII (1952) 3–94.

³⁸ A *missale* kialakulási folyamatához vö. DELISLE, Léopold M., *Mémoire sur les anciens Sacramentaires*, Paris 1886. PALAZZO, Eric, *Histoire des livres liturgiques, le Moyen-Age: des origines au XIII^e siècle*, Paris 1993.

került csak sor, a Trienti Zsinat (1545–1563) lezárulása után hét évvel. Ez a szöveg is számos módosításon ment keresztül: 1604-ben, 1634-ben, 1888-ban, 1900-ban, 1911-ben, 1920-ban, és végül 1960-ban (amelyet 1962-ben hirdetett ki XXIII. János pápa).³⁹

4. ITÁLIAI KÉZIRATOK

Megvizsgálva a pre-Gratianus kánonjoggyűjtemények 12–15. században keletkezett szövegterveit, négy olyan releváns példát szeretnék megemlíteni, amelyekben világosan azonosítható a joggyűjtemények szentség- szentelmény kiszolgáltatási részének kibővítése a „sacramentarium” egyes részeivel. Mind a négy kódex Luccai Szt. Anselm kánonjogi munkájának szövegváltozatai közé tartozik. Elsőként a Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottob. lat. 224-et említem. A kézirat a *Collectio Anselmi Lucensis* ‘C’ recenziójának a 13. század legelejéről származik, melyet minden bizonnyal Firenzében másoltak. A 749 főlőből álló kézirat szerkezete (foll. 1r-749v) a gyűjteményre jellemző hagyományos tizenhárom könyvbe rendezett felosztást követi, amely számos kiegészítés Chartres-i Szt. Ivó kánonjogi művének *Panormia* szövegcsaládjából.⁴⁰ Az alapos szövegkritikai vizsgálat után azonosítható az Ans. 9.2 – amely a szentmise bemutatásáról szóló – és az Ans. 9.3 – a szentmise méltó bemutatására való alkalmasságot tárgyaló – kánon közé beillesztett, illuminált iniciáléval díszített kiegészítés, ami az I. eucharisztikus kánon szövegét tartalmazza.⁴¹ A második kiemelésre érdemes kézirat, a Biblioteca Apostolica Vaticana Vat. lat. 4983-as kódexe. Ez szintén a *Collectio Anselmi Lucensis* ‘C’ recenziójának a szövegterve, amelyet Rómában másoltak, a 15. század első évtizedében. Az exemplár 625 főlő terjedelmű (foll. 1r-625r)⁴², amelyben a kánongyűjtemény VIII. könyvének anyag lezáró Ans. 8.34 után egy hat bifőlőből álló kiegészítő ívfűzet található. Ebben a szentmise-áldozat bemutatásához kötődő könyörgéseket (vö. *oratio*) és a Jn 1,1–14 szövegét olvashatjuk.⁴³ A harmadik kódex a Venezia Biblioteca Nazionale Marciana Ms. CI IV. 55. A kézirat a *Collectio Anselmi Lucensis* úgynevezett ‘vegyes’ verziója, vagyis a német iskola által megkülönböztetett ‘A’, ‘B’, ‘C’, és ‘Bb’ recenzió egyikébe sem sorolható szövegterv, amely Velencében keletkezett, az 1350-es években. A 296 főlő terjedelmű exemplár (foll. 1r-296v) megtartja a megszokott tizenhárom könyvre történő felosztást, azonban jelentős számú kiegészítést tartalmaz mind a könyvek kánonjai közé, mind azok elejére és végére illesztve. Ezek a szövegek elsődlegesen Szt. Ambrus (†397), Szt. Jeromos (†420), és I. Ince pápa (†417) műveiből származnak. A IX. könyv (*De sacramentis*), a többi recenziótól eltérően itt a szentmise bemutatásának leírásával kezdődik, amelyet a Szt. János Evangéliumából származó kivonat (vö. Jn 1,1–14), a szentmise felépítse, és további liturgikus szövegek követnek. A könyv mindez után, csak a keresztre vonatkozó fejelemről idézi a megszokott kánonokat (ez utóbbi állomány megegyezik az ‘A’ recenzió-

³⁹ Vö. SZUROMI Szabolcs Anzelm, *Az Eucharisztia bemutatására és tiszteletére vonatkozó hatályos latin egyház-fegyelem*, in *Iustum Aequum Salutare* XVI/1 (2020) 121–135, különösen 127–132.

⁴⁰ Legújabb részletes leírása: SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *Anselm of Lucca as a Canonist. Critical summary on importance of the Collectio Anselmi Lucensis*, in *Rivista internazionale di diritto comune* 16 (2005) 225–239, különösen 228.

⁴¹ BAV Ottob. lat. 224, fol. 487v.

⁴² Legújabb részletes leírása: SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *Anselm of Lucca as a Canonist. Critical summary*, 228.

⁴³ BAV Vat. lat. 4983, foll. 403r–414v.

val).⁴⁴ Utolsóként a Biblioteca Mediceo-Laurenziana di Firenze, S. Marco Ms. 499-es kéziratra hívnám fel a figyelmet. A valószínűleg Rómában másolt, és a 12. század második évtizedére datálható exemplár a *Collectio Anselmi Lucensis* 'A' recenziójának kiemelkedő szövegtanúja. A 209 fólióból álló kéziraton belül a kánonjoggyűjtemény a foll. 10va-185va-n olvasható.⁴⁵ A számos kiegészítő egységen túl (vö. *De peregrinorum*⁴⁶; *De basilicarum et altarium consecratione*⁴⁷; *De Sacrilégio*⁴⁸; *Ysidorus episcopus hispalensis, Epistola*⁴⁹; *Exempla Bonifacii pape ad episcopos galliae*⁵⁰; *Ex concilio cartaginensi cap. vii*⁵¹; *De originali peccato et remediis eius*⁵²), a kollekció anyagán belül is több kánoncsoportból álló bővítmény található az egyes könyvek végén. Ezek közül a szentségek kiszolgáltatása tekintetében figyelemreméltó a IX. könyv (*De sacramentis*) végéhez illesztett hosszabb részlet Szt. Ágoston *De bono coniugali* című művéből⁵³, valamint a X. könyv (*De coniugiis*) kánonjait követő kiegészítő állományba beillesztett, a szentmise bemutatására vonatkozó szakasz⁵⁴.

5. GALLIAI (FRANCIA) KÉZIRATOK

Érdeemes a felsorolt itáliai pre-Gratianus exemplárokat e helyütt további két kézirattal kiegészíteni. Mindkettő olyan kihirdetett dekretális gyűjtemény szöveganyaga, amely a jelenlegi Franciaország területén keletkezett és került használatra az egyházi intézményrendszeren belül. Az említett kódexek jelenleg a cambridge-i (Egyesült Királyság) *Gonville and Caius College* kéziratállományához tartoznak. Az első, a Cambridge, Gonville and Caius Ms. 62 (156), amely a *Liber Sextus* kéziratosa emléke Laon-ból, a 14. és 15. század fordulójáról. Az exemplár 311 fólióból áll (foll. 1r-311v). Tartalmát tekintve magában foglalja a gyűjtemény mind az öt könyvének teljes kánonállományát. A kéziratban belül világosan megkülönböztethető tíz eltérő kéznek a másoló munkája. A belső sajátosságok alapján az is egyértelmű, hogy az egyetemi oktatásban használták. A VI 1.10 un.-t követően (*De aetate et qualitate et ordine praeficiendorum*) négy (öt bifólióból álló) ívfűzet szakítja meg a gyűjtemény belső egységét.⁵⁵ A tartalmi kiegészítés gyönyörű aranyozott és illuminált iniciálé vezet be, amely a szentmise állandó részét tartalmazó rész kezdetét jelzi.⁵⁶

⁴⁴ Legújabb részletes leírása: SZUROMI Szabolcs Anzelm (Velece, 2003. január 22.).

⁴⁵ Legújabb részletes leírása: SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *Anselm of Lucca as a Canonist*, Appendix II.; vö. SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *Some observations on the developing of the different versions of the collectio canonum Anselmi Lucensis (a comparative analysis of biblioteca mediceo-laurenziana S. Marco 499 with other manuscripts of Anselm's collection)*, in *Ius Ecclesiae* XIV (2002) 425–449.

⁴⁶ Biblioteca Mediceo-Laurenziana di Firenze, S. Marco Ms. 499, foll. 1r–2r.

⁴⁷ Biblioteca Mediceo-Laurenziana di Firenze, S. Marco Ms. 499, foll. 2v–7v.

⁴⁸ Biblioteca Mediceo-Laurenziana di Firenze, S. Marco Ms. 499, fol. 8ra.

⁴⁹ Biblioteca Mediceo-Laurenziana di Firenze, S. Marco Ms. 499, fol. 8rb–8vb.

⁵⁰ Biblioteca Mediceo-Laurenziana di Firenze, S. Marco Ms. 499, fol. 9rb–9vb.

⁵¹ Biblioteca Mediceo-Laurenziana di Firenze, S. Marco Ms. 499, fol. 9vb.

⁵² Biblioteca Mediceo-Laurenziana di Firenze, S. Marco Ms. 499, foll. 186ra–206rb.

⁵³ Biblioteca Mediceo-Laurenziana di Firenze, S. Marco Ms. 499, foll. 137vb–138rb.

⁵⁴ Biblioteca Mediceo-Laurenziana di Firenze, S. Marco Ms. 499, fol. 144ra–144rb.

⁵⁵ JAMES, Montague Rhodes, *A Descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Gonville and Caius College*, I. Cambridge 1907, 57–58. Legújabb részletes leírása: SZUROMI Szabolcs Anzelm (Cambridge, 2014. november 27.).

⁵⁶ Cambridge, Gonville and Caius Ms. 62 (156), p. 12a.

A második példát – nem a kronologikus, hanem a katalógusszámok sorrendjét követve – a Cambridge, Gonville and Caius Ms. 252 (496) jelenti. Ez a kézirat, amely 308 fólióból áll, és minden valószínűség szerint Párizsban másolták a 14. század végén, a *Liber Extra* töredékes szövegemléke.⁵⁷ A kódex nem tartalmazza a gyűjtemény mind az öt könyvét, mivel véget ér a IV. könyv XXI. címének kifejtésével, azaz a házasságjog tárgyalásának utolsó kánonjával (X 4. 21. 5).⁵⁸ Az exemplár nem kolligátum. Ennek ellenére, az X 1. 14. 1–15-öt követően (*De aetate et qualitate et ordine praeficiendorum*), megszakítás nélkül folytatva a szöveget, a szentmise állandó részét tartalmazza.⁵⁹ Hasonló, szövegszerű kiegészítés olvasható az X 1. 15. 1 után is (*De confirmatio*), ahol a bérmálás szentsége kiszolgáltatásának liturgikus rubrikáit találjuk.⁶⁰ Az X 3. 42. 1–3 (*De Baptismo*) után újabb kiegészítés kap helyet, ezúttal az ünnepélyes formában végzett keresztség kiszolgáltatásának liturgikus előírásai.⁶¹ Az utolsó bővítmény az X 3. 28. 1–14-et (*De sepulturis*) követi közvetlenül a teljes temetési szertartás szövegét bemásolva a szövegtanúba, azonos kézzel.⁶²

KONKLÚZIÓ

A példákkal alátámasztott fenti rövid kánonjogtörténeti áttekintés alapján öt fontos következtetést tudunk levonni a kánonjogi kollekciók egyes szövegtanúiban megjelenő, leginkább a szentmiseáldozat bemutatásának állandó részeit – azaz magát a liturgikus szöveget – tartalmazó kiegészítések kapcsán: 1) A liturgikus könyvek párhuzamos fejlődést mutatnak – egészen a 8. századig visszatekintve – a kánongyűjteményekkel, továbbá az egységes rendszerbe foglalásnak az igénye egyre erőteljesebben megfigyelhető mindkettő vonatkozásában; 2) A szentségekre vonatkozó egyházfegyelem elválaszthatatlan kapcsolatban van szentégek tényleges kiszolgáltatásának előírásaival; 3) Ez az általános állítás különösen is igaz a szentmisére, sajátosan pedig annak a középpontjában álló eucharisztikus imára; 4) A megvizsgált példák székesegyházi, szerzetes-káptalani, és egyetemi szkriptóriumokból származnak, amelyek mindegyikében megvolt a kánoni normáknak és a liturgikus szövegeknek az egységben történő kezelésére irányuló igény (akár másolás, akár utólagos beillesztés által); 5) Az áttekintésben említett exemplárok állagán felfedezhető a tényleges liturgikus használat nyoma.

Nem kétséges, hogy az 1234-gyel megjelenő kihirdetett, és az egyetemek számára megküldött kánongyűjtemény lényegi változást jelent mind a kánonjog oktatása, mind művelése terén, beleértve a jogalkotást, a jogértelmezést, és a jogszolgáltatást is. Azonban a fennmaradt szövegtanúknak, a kánoni joganyagtól elkülöníthető módon, de ahhoz tematikusan kapcsolódóan beillesztett liturgikus előírások – a szentség és szentelmény kiszolgáltatás érvényességéhez szükséges szakaszok – világosan kifejezik az Egyház megszentelő működésének és egyházfegyelmi rendszerének egymást feltételező, elválaszthatatlan belső egységét.

⁵⁷ JAMES, Montague Rhodes, *A Descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Gonville and Caius College*, I. 307. Legújabb részletes leírása: SZUROMI Szabolcs Anzelm (Cambridge, 2014. november 28.).

⁵⁸ Cambridge, Gonville and Caius Ms. 252 (496), fol. 168ra.

⁵⁹ Cambridge, Gonville and Caius Ms. 252 (496), fol. 6ra.

⁶⁰ Cambridge, Gonville and Caius Ms. 252 (496), fol. 6vb.

⁶¹ Cambridge, Gonville and Caius Ms. 252 (496), fol. 146rb.

⁶² Cambridge, Gonville and Caius Ms. 252 (496), fol. 126va.

Rabbinikus és patrisztikus exegetikai interakció a Ter 3,16–21 fényében

Az ókori exegetikai interakció és a gondolkodók közötti kölcsönhatás kérdése magában foglalja azon bonyolult kapcsolatokat és kapcsolódási pontokat, melyeknek lenyomatai a rabbinikus és patrisztikus szerzők biblikus interpretációinak örökségében, a szövegmagyarázati hasonlatosságokban és különbségekben megjelennek.¹ Az egyházatyák és a rabbik az *Ószövetség*, illetve a *Tanakh* könyveinek tekintetében ugyanazon Írást értelmezték és magyarázták, melyben közös örökségként jelennek meg a biblikus és korai (zsidó) posztbiblikus értelmezések, amelyek az utókorra hagytak konkrét szövegekhez kapcsolódó szövegmagyarázati hagyományokat és teológiai kérdéseket.² A keresztény és rabbinikus olvasat különbségeit egyrészt az exegetikai eszköztárak és technikák különbözőségei határozták meg, másrészt a vallási identitásból fakadó meghatározottságok. Előbbi tekintetében fontos számot vetni az eltérő szövegvariánsokkal, ugyanis a rabbinikus szerzők a héber szövegeket interpretálták, mely során észlelhető az arámi hagyomány visszhangja is (például a héber szavak értelmezésének esetében), ugyanakkor az egyházatyák értelmezését a *Septuaginta*³ határozta meg. Mindez felveti a kérdést: az egyházatyák és a rabbik valóban ugyanazt a szöveget értelmezték? A különböző szövegvariánsok vizsgálatának fontosságát mutatja, hogy a fordítások sok esetben új interpretációs utakat nyithattak meg; az eltérő értelmezések alapjául szolgálhattak a fordítási nehézségek, a kifejezésekben rejlő kétértelműségek, illetve a szövegben megjelenő interpretációs űr is, míg alapvetően az exegetikai hagyomány meghatározóbbnak látszik a különböző variánsokkal szemben (így például a héber szöveget kommentáló Szent Jeromos is elkötelezett a keresztény olvasat mellett). A teológiai meghatározottságok tekintetében megállapítható, hogy míg a rabbinikus olvasat a Tóra felől értelmezi a szö-

¹ Vö. GRYPEOU, E. – SPURLING, H.: *The Book of Genesis in Late Antiquity. Encounters between Jewish and Christian Exegesis*. Brill, Leiden–Boston 2013, 1–38.

² Ilyen kérdésként jelenik meg a Ter 2,16–17 értelmezése, mivel Ádám bűne nem nyerte el a megígért büntetést („amely napon eszel róla, meghalsz”), hiszen „Ádám egész életkora 930 esztendőt tett ki, akkor halt meg” (Ter 5,5). *Siráok fia* könyvének megállapítása nyújt megoldást erre a kérdésre, mellyel a halált a halandósággal azonosítja: „asszonytól indul el útjára a vétek, az ő bűne miatt halunk meg mindnyájan” (Sir 25,24). Mindennek Ádám utódaira való hatását vizsgálják azok a szövegek, melyek a bűnösség (4Ézd 3,21–22; 4,31; 7,118; *Vita Adae et Evae* 44,2) vagy a halandóság (Bölcs 1,13) örökletességéről értekeznek. Vö. KUGEL, J. L.: *Traditions of the Bible. A Guide to the Bible as It Was at the Start of the Common Era*. Cambridge, London 1998, 98.

³ A „Hetvenes fordítás” (LXX) ókeresztény korban betöltött szerepéről lásd VANYÓ L.: *Az egyházatyák bibliája és az ókeresztény exegézis módszere, története*. Jel Kiadó, Budapest 2002, 26–143.

veget (melyben a szóbeli Tóra komplementer jellege segítséget nyújt), addig az egyház-
atyák a krisztológiai olvasatot veszik alapul, s az Ószövetséget az Újszövetség fényében
értelmezik. Az antiokhiaai és alexandriai iskola⁴ szövegmagyarázati különbségei mutatják,
hogy nem beszélhetünk egyfajta *standard* keresztény értelmezésről, ugyanakkor közös
interpretációs paradigmaként jelenik meg az az üdvtörténeti kontextus, amelyben
Krisztus és Ádám mint *típosz* és *antitíposz* jelenik meg, s a teremtés és újjáteremtés en-
nek a fényében nyer értelmezést.⁵ Így a *Teremtés könyvének* 3. fejezete, illetve az első
emberpár bűnbeesésének következtében megjelenő isteni ítélet központi helyé vált a
keresztény üdvtörténet értelmezésében, melyhez a születendő Egyház szintén az Éden-
történet korai, zsidó interpretációs hagyományát vette alapul (mint például a Sir 25,24).
Ezen szövegrész (Ter 3,16–21) keresztény olvasatban megjelenő kiemelt jelentősége
kiváló alapot szolgáltat a rabbinikus hagyományban megjelenő kölcsönhatások megviz-
sgálásához.⁶

További metodológiai kérdésként merül fel, hogy beszélhetünk-e ilyen (exegetikai)
interakcióról, vagy – csupán – a különböző hagyományokban hasonló értelmezést inspi-
rált a rögzített bibliai szöveg, mely textusában megőrzött bizonyos nyitott kérdéseket.
A rabbinikus és patrisztikus szövegmagyarázati interakció kutatásában kiemelt jelentősé-
ggel jelennek meg az exegetikai „találkozások”, azaz a megjelenő hasonlatosságok a
közös értelmezési motívumok és teológiai vonatkozások vonatkozásában (tehát amikor
a rabbinikus és a patrisztikus értelmezési hagyomány meglepően közel került egymás-
hoz) – melyben különösen érdekes kérdés, hogy a keresztény olvasat hatott-e rabbinikus
exegézisre, s ha igen, milyen mértékben –, ugyanakkor hasonló fontosságúak, s talán még
többet is elárulnak a lehetséges zsidó és keresztény kölcsönhatásról azon különbségek,
melyek az „interpretációs út” szándékos megváltoztatásáról tanúskodnak, s így a rabbi-
nikus értelmezés egyfajta preemptív válaszként válik értelmezhetővé a keresztény inter-
pretációra.⁷

A fenti meglátásokból kiindulva a Ter 3,16–21 szakasz vizsgálatát tűzi ki célul jelen
tanulmány. A héber (maszoréta szöveg), a görög (LXX, Aquila, Symmachus, Theodo-
tion), a latin (Vetus Latina, Vulgata) szövegek és a targumokban (Onkelosz, Pseudo-Jona-
than, Neofiti) megjelenő rabbinikus értelmezés adta interpretációs keretet,⁸ s annak
interakcióját Vak Didymos *Teremtés könyvéhez írt kommentárjának* (alexandriai iskola) és
a *Genézis Rabba* szövegének vizsgálatával igyekszem megvilágítani és értelmezni.

⁴ Vö. SÆBO, M.: *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation I.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996, 478–568.

⁵ Jn 19–20 több párhuzamot mutat a Ter 2–3 szakaszban megjelenő Éden-történettel: ahogy Jézus Krisztusnak megnyitották az oldalát a keresztben, úgy származott élet Ádám oldalbordájából, illetve a feltámadt Urat Mária Magdolna kertésznek gondolta, amely – mélyebb értelemben – az új Ádám képét idézheti fel mint a Paradicsom új őrzőjét. Vö. REULING, H.: *The Christian and the Rabbinic Adam: Genesis Rabba and Patristic Exegesis of Gen 3:17–19.* In GRYPEOU, E. – SPURLING, H. (eds.): *The Exegetical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity.* Brill, Leiden–Boston 2009, 65.

⁶ Vö. REULING, H.: *After Eden. Church Fathers and Rabbis on Genesis 3:16–21.* (Jewish and Christian Perspectives Series 10.) Brill, Leiden–Boston 2006, 23–24; REULING, H.: *The Christian and the Rabbinic Adam,* 63–66.

⁷ Vö. ALEXANDER, P. S.: Pre-Emptive Exegesis: Genesis Rabba's Reading of the Story of Creation. *Journal of Jewish Studies* 43 (1992), 230–244.

⁸ Ehhez bővebben lásd FENYVES, K.: *A bűnbeesés következménye a patrisztikus hagyományban.* In MARTOS L. B. – KOCSIS I. (szerk.): *Kísértés a Bibliában. A Bibliikus Kutatócsoport konferenciakötete.* Szent István Társulat, Budapest 2023, 118–120.

PATRISZTIKUS ÉRTELMEZÉSEK

A vizsgált szentírás szakasz patrisztikus értelmezését Vak Didymos szövegmagyarázati tevékenysége alapján mutatom be: a *Téremtés könyvéhez írt kommentára* alapján, mely során az Órigenés nevével fémjelzett alexandriai iskola exegetikai hagyománya is reflexió alá kerül. Előljáróban elmondható, hogy az alexandriai *didaszkaieion* mellett az antiokhiai iskola elsősorban teológiai irányzatot, exegetikai módszert (nem szervezett intézményt) jelöl, melyet az alexandriai „allegorikus” értelmezéssel szemben a „szó szerinti, történeti” exegézis jellemezte;⁹ miközben ez a sematikus megkülönböztetés vitatható abból a szempontból, hogy az antiokhiai biblikus teológia sem korlátozódott a szó szerinti értelmezésre és az alexandriai exegézis sem tekintett el a szöveg történelmi értelmétől, megállapítható, hogy alapvető különbségek rajzolódnak ki a két iskola exegetikai megközelítésében. Míg az antiokhiai moralista olvasat Ádám és Éva bűnében az emberre jellemző kudarc lehetőségét látja, amely kapcsán Isten büntetése egyfajta segítségként és útmutatóként jelenik meg a helyes, erényes életre való visszatérésben, melynek tökéletessége nem a Paradicsomban, hanem a Krisztusban megígért mennyek országában fog megvalósulni, addig az alexandriai teológia az Ádám vétke következtében elveszített paradicsomi, anyagi (szellemi) létezés visszaszerzését állítja középpontba a „második” Ádámnak, azaz Krisztusnak köszönhetően.¹⁰

VAK DIDYMOS ÉS AZ ALEXANDRIAI ISKOLA

Didymos (310/313–398) az alexandriai katekétaiskola méltán híres tanáráként¹¹ – tanítványai között tudhatta többek között Jeromost, Rufinust és Palladiust is – és Órigenés szellemi örököséként¹² az egyik legértékesebb forrásként szolgál a *Téremtés könyve* elemzett szakaszának alexandriai értelmezéstörténetéhez. Szövegmagyarázataiban az órigenési megközelítést követve igyekszik feltárni a literális (πρὸς / κατὰ τὸ ῥητόν; καθ’ ἱστορίαν) és allegorikus (ἀναγωγή, ἄλληγορία, θεωρία, τροπολογία, διανοία) értelmet is; míg Bienert¹³ szerint az anagogikus értelmezés a Szentírás értelmezéséhez kötődik a didymosi használatban, mivel az Isten spirituális valóságáról beszél, s ebben az allegorikus értelmezésnek egyfajta „filozófiai” előkészítő szerepe van, addig Tigcheler¹⁴ a *Zakariás-kommentár* elemzése alapján úgy véli, hogy négy szinten bontja ki az alexandriai tudós a szöveg értelmét: a szavak és kifejezések szintjén (πρὸς ῥητόν), a történelmi események és az érzékelhető valóság síkján (καθ’ ἱστορίαν), végül figuratív, szimbolikus szinten (κατ’ ἄλληγορίαν), melynek további interpretációja által jut el az Írás „mélyebb

⁹ Vö. VANYÓ L.: *Az ókeresztény egyház irodalma I.* Jel Kiadó, Budapest 2000, 317–330.

¹⁰ Vö. REULING, H.: *The Christian and the Rabbinic Adam*, 63–66.

¹¹ Lásd LAYTON, R. A.: *Didymus the Blind and His Circle in Late-Antique Alexandria*. University of Illinois Press, Urbana–Chicago 2004; VANYÓ L.: *Az ókeresztény egyház irodalma II.* Jel Kiadó, Budapest 1999, 515–516.

¹² A *praexistentia animarum* és *apokatasztaszisz* órigenési tanok átvétele miatt Didymost is elítélte a II. Konstantinápolyi Zsinat 553-ban. Erről bővebben lásd SIMONETTI, M.: *Didymiana. Vetera Christianorum* 21 (1984), 129–155.

¹³ Vö. BIENER, W. A.: „Allegoria” und „Anagoge” bei Didymos dem Blinden von Alexandria. (Patristische Texte und Untersuchungen 13.) Walter de Gruyter, Berlin – New York 1972.

¹⁴ Vö. TIGCHELER, J. H.: *Didyme l’Aveugle et l’exégèse allégorique: étude sémantique de quelques termes exégétiques importants de son Commentaire sur Zacharie*. Dekker v.d.Vegt, Nijmegen 1977.

jelentéséig” (κατ’ ἀναγωγήν). Simonetti¹⁵ átfogó tanulmánya arra a következtetésre jut, hogy jelentős különbségeket vehetünk észre mind az öt fennmaradt didymosi értekezés exegetikai gyakorlatában, s megállapítja, hogy *Genesis-kommentárban* az emberi lélekre vonatkozó tanítás dominál elsősorban („la prediletta interpretazione psicologica individuale”). Ezen kategóriáktól eltekintve az elemzés során Didymos szövegmagyarázatának felosztását követem: a Ter 3,16–19 szakaszt, majd a következő két verset külön-külön mutatom be, először a szöveg szerinti értelmet, majd az allegorikus jelentést kiemelve. Didymosnak a *Teremtés könyvéhez írt szövegmagyarázata*,¹⁶ melynek elsődleges forrásai feltehetően Órigenés (mára elveszett) kommentára és Philón művei voltak,¹⁷ a bibliai könyv első 17 fejezetét kommentálja; annak ellenére, hogy az 1941-ben Tourában fellelt 6–7. századi papirusz több helyen hiányos, ezen mű fontos tanúként szolgál az alexandriai kommentáirodalom kutatásához.¹⁸

A Ter 3,16–19 értelmezését Didymos a literális jelentés (ἐπι τῶν λεξέων τούτων) kifejtésével kezdi, amely megfelel Tigcheler καθ’ ἱστορίαν kategóriájának: az emberi élet nehézségeit tárgyalja, melyben hangsúlyosan megjelenik a férfi és női összetartozás, s a férfi kettős fáradozása, mivel a fizikai munka mellett a női és családi terhekben is osztozik. Philónnal ellentétben¹⁹ a férfi egyedüli fáradozását nem a kenyérkeresésben látja, s – érdekes módon – mindezt nem hozza összefüggésbe a bűnnel és a bűn következményével; mindazonáltal előzetesen már kifejtette a kommentárban Didymos, hogy az engedetlenség következtében az első emberpár elveszítette a spirituális létállapotát, így az itt felsoroltak a testi valóság fájdalmas és szomorú következményeiként jelenhetnek meg. A szöveget elemezve (πρὸς ῥητόν) a kígyó és Éva direkt, személyét érintő büntetésével szemben Ádám indirekt büntetését emeli ki és értelmezi a *Timóteushoz írt első levél* alapján: *Ádámot nem vezették félre, de az asszony hagyta, hogy félrevezessék, s bűnbe esett* (1Tim 2,14). Éva felelősségének hangsúlyozásával és Ádám felmentésével a krisztológiai olvasatot támasztja alá Didymos: Ádám önmagát megalázva, tudatosan követte feleségét a vétekben, hogy magára véve bűnét a megmentésére szolgálhasson, s ne hagyja magára az Édenből való kiűzetés után, hasonlóan ahhoz, ahogyan ezt Krisztus is megtette az Egyház javára (Ádám-Krisztus, illetve Éva-Egyház tipológia). Philón *Legum Allegoriae* művében hasonlóan tárgyalja a férfi és női felelősséget, mely ugyanakkor az antropológiai interpretációját támasztja alá:²⁰ a férfi által reprezentált νοῦς a nő – mint vele adott αἴσθησις – által lett megtévesztve, melynek szerepe, hogy visszakerüljön az értelem irányítása alá. A „föld vagy és a földbe térsz vissza” (Ter 3,19 LXX) szó szerinti értelmezésénél az alexandriai tudós kiemeli, hogy mindez a testi létezés sajátossága (τῆς σωματικῆς οὐσίας τὸ ἴδιον), továbbá anélkül, hogy szót ejtene a test halandóságáról,

¹⁵ Vö. SIMONETTI, M.: Lettera e allegoria nell’esegesi veterotestamentaria de Didimo. *Vetera Christianorum* 20 (1983), 341–389.

¹⁶ Az elemzett szakasz kritikai kiadását lásd NAUTIN, P.: *Sur la Genèse I (Gn 1–4). Texte inédit d’après un papyrus de Toura* (SC 233). Les Éditions du Cerf, Párizs 1976, 236–254.

¹⁷ Jelen tanulmány kereteit meghaladja Philón patrisztikus recepciójának áttekintése; ehhez lásd SCHENCK, K.: *Bevezetés Philón életéhez és írásaihoz*. L’Harmattan, Budapest 2010, 109–140.; Didymus tekintetében különösképpen lásd RUNIA, D. T.: *Philo in Early Christian Literature. A Survey*. Van Gorcum-Fortress Press, Assen-Minneapolis 1993, 197–204.

¹⁸ Vö. REULING, H.: *After Eden. Church Fathers and Rabbis on Genesis 3:16–21*, 49–80.

¹⁹ Vö. *De Opicio Mundi* 167, lásd PHILO: *On the Creation. Allegorical Interpretation of Genesis 2 and 3* (trans. COLSON, F. H. – WHITAKER, G. H.), LCL 226. Harvard University Press, London 1981, 132–133.

²⁰ Vö. *Leg. 3,56–58.*, lásd PHILO: *On the Creation. Allegorical Interpretation of Genesis 2 and 3* (trans. COLSON, F. H. – WHITAKER, G. H.), LCL 226. Harvard University Press, London 1981, 336–341.

a lélek romolhatatlanságát nyomatékosítja, s nem ad megoldást arra, hogy a halandóság a bűn következményeként értelmezhető-e. A szövegmagyarázatban korábban említést nyert, hogy a véték elkövetése előtt a lélek a testtől függetlenül és szabadon létezett, mindazonáltal – mivel a Ter 2,7 magyarázatát tartalmazó rész, mely segíthetne a test megteremtésének értelmezésében, elveszett a kommentárból – nem kapunk választ, hogy a halandóság mennyiben hozható összefüggésbe a bűnbeeséssel; ugyanakkor Philón az emberi test megalkotását nem hozza összefüggésbe a bűnnel, illetve a teremtéstől fogva haladónak tekinti az embert.²¹

Az előbb áttekintett szakasz allegorikus értelmezését az Ef 5,32 alapján (*nagy titok ez, én Krisztusra és az Egyházra vonatkoztatom*) a tipológiát kibontva interpretálja: az Egyház fájdalomban és (bűn)bánatban hozza világra gyermekeit, akik Krisztusban újjászületnek és fősege alatt élnek. A szövegben megjelenő tövissel és bojtortjással (*ἀκάνθας καὶ τριβόλους*), valamint a mező fiújával (*χόρτος*) kapcsolatban újszövetségi idézeteket sorakoztat fel Didymos a kifejezések megegyezése alapján (Lk 8,14; Mt 13,7; Zsid 6,7–8; Mk 4,28), mellyel az erények megszerzésének nehézségére hívja fel a figyelmet (*ἐπιμοχθον οὖν ἡ ἀρετή*), illetve azon szellemi táplálékra hivatkozik, melyre a tövises és bojtortjánok kigyomlálásával, az erényekben növekedve tehetiünk szert (*χόρτος, στάχυς, σῖτος*). Így míg Philónnál a mező fiúja és a kenyér azon oktan ember táplálékát jelképezi, akinél az érzelmek uralkodnak az értelmén,²² addig Didymosnál pozitív konnotációval párosulnak ezek a képek. A Ter 3,19 allegorikus magyarázata a földbe visszatérést nem a halállal hozza összefüggésbe, hanem – figyelemre méltó módon – a feltámadásra irányítja a figyelmet; az Éden-kert földjéből való teremtést egyfajta paradicsomi szubsztanciából származtatja, s ez a bűnbeesés előtti szellemi test (*σῶμα πνευματικόν*) lesz az osztályrésze a feltámadottaknak is: ebben az értelemben azonosítja az Éden-kert „földjét” és az eszkatologikus „földet” azzal a megígért földdel, melyet a szelídek örökölnek (vö. Mt 5,5), s a mennyek országának polgáraként (vö. Fil 3,20: *τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει*) a kezdeti tökéletes állapotnak fognak örvendeni.

A Ter 3,20 esetében Ádám jövőbelátását emeli ki Didymos, hiszen a még meg nem született gyermekek ellenére „Életnek” nevezi feleségét, ugyanakkor az utódok természetét illetően kizárja azt az értelmezést, hogy a „minden élő” az állatokra vonatkozhatna. Az anagogikus értelmezés a már ismert tipológiát bontja ki ismét, mely szerint az Egyház az anyja minden Krisztusban élőknek, s az „Életben” – aki maga Krisztus (vö. Jn 14,6) – részesíti gyermekeit. Érdemes megjegyezni, hogy a kommentárban uralkodó, s kidolgozott tipológiai értelmezés mellett (itt sem) nem jelenik meg antropológiai allegória, mely Philón műveiben dominál, ahol az asszony az érzéki észlelés metaforája, s így – mivel ez különbözteti meg az élőt a halottól – „Életnek” nevezhető.²³

Az emberpár bőrruhába való öltöztetésével kapcsolatban (Ter 3,21) a kommentár elutasítja a szó szerinti értelmezést, melyet többen (*οἱ φιλιστορες*) hangsúlyoznak; nem utalhat állati bőrből készült ruhára a szöveg, hiszen az Írás kiemeli, hogy Isten maga öltöztette fel az embert és a feleségét. Philón az első ismert szerző, aki ezen bibliai verset az emberi testbe való öltöztetésként értelmezi a *Quaestiones in Genesim* művében,²⁴ vi-

²¹ Vö. Leg. 3.252, 470–474.

²² Vö. Leg. 3.222–251, 452–571; QG 1.50, lásd PHILO: *Questions on Genesis* (trans. MARCUS, R.), LCL 380. Harvard University Press, London 1993, 28–29.

²³ Vö. QG 1.52, 30.

²⁴ Vö. QG 1.53, 31.

szont Didymossal ellentétben elfogadja a literális értelmezést is, illetve a $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ és $\alpha\iota\sigma\theta\eta\varsigma$ „testbe öltöztetését” nem hozza összefüggésbe Ádám és felesége bűnével, hanem az ember megteremtésének harmadik, szükségszerű lépéseként értelmezi.²⁵ Ennek az értelmezésnek szentírási alapjául Jób 10,11 szolgál a kommentárban: *Bőrbe meg húsba nem te öltöztettél, s csontokkal, inakkal nem te szőttél át?* Gázai Procopius utal olyan „allegorizáló szövegmagyarázókra”, akik együtt értelmezik a Ter 3,21 verset az előbb említett Jób 10,11 szakasszal;²⁶ Procopius megállapítása szerint ezen exegeták az Isten képmására való teremtést (Ter 1,26–27) a lélekre vonatkoztatják, a földből való teremtést (Ter 2,7) a paradicsomi környezetnek megfelelő ragyogó, „kifinomult” testtel ($\tau\omicron$ λεπτομερὲς σῶμα), a bőrruhákat pedig a testi, anyagi valósággal hozzák kapcsolatba, melyet Didymos a *Jób-kommentárban* úgy mutat be, mint $\tau\alpha$ σώματá ἐστίν ταῦτα τὰ παχέα. Origenés a *Homiliae in Leviticum* írásában azzal a homályos megjegyzéssel határozza meg a bőrruhákat, hogy „indicium mortalitatis et fragilitatis”, továbbá a *Catena*e által tartalmazott töredékek három lehetséges interpretációt sorolnak fel: (1) az állati bőrből készült ruha, melyet ostoba értelmezésként elvet az alexandriai teológus; (2) az emberi test, mely paradox, nem helyén való ($\alpha\iota\omicron\pi\omicron\varsigma$), hiszen Ádám úgy fordul a feleségéhez, mint aki *csont az ő csontjából és hús az ő húsából* (Ter 2,23); végül (3) utalhat a halandóságra, mely ugyanakkor Istenhez, és nem a bűnhöz kötné a mortalitást, s azt sejtetné, hogy a test *per se* nem halandó. Simonetti meglátása szerint²⁷ Origenés már a Ter 2,7 alapján a bukott lélek testbe költözéséről gondolkodott, így – Beatrice gondolatát követve²⁸ – a Ter 3,21 alapján értelmezhetette Origenés az anyagi testet és a bűnbeesés utáni ember állapotát is. Didymos exegézise – bár a Ter 2,7 értelmezése elveszett – valószínűsíthetően a paradicsomi test megalkotását olvasta ki a „földből való megteremtésből”, a „bőrből készült ruhák” tekintetében pedig hangsúlyozza, hogy Isten külön alkotta meg az embernek és a feleségének a bőrruháját, vagyis a férfi és női test karakterisztikumainak és a nemeknek megfelelő rendeltetéssel. Ezt támasztja alá a Bölcs 9,15 értelmezésével, mely szerint „a romlandó test gátolja a lelket, és a földi sátor ránehezedik a sokat tűnődő elmére”, így a „földi sátrat” (vö. Ter 2,7) a romlandó test (vö. Ter 3,21) váltotta fel a bűn következményeként, s így lehetetlenné vált a Paradicsomban való maradás.

Összefoglalásul elmondható, hogy a biblikus szöveg szisztematikus feltárásában Didymos két szinten interpretálja a történetet: a literális értelemnek megfelelően beszél az emberi élet megpróbáltatásairól (ugyanakkor nem reflektál az utódnemzés, valamint a földművelés kezdetének kérdésére), az anagogikus olvasata pedig számot vet az erények megszerzésének nehézségével, az Egyház anyaságával és Krisztusnak való alávetettségével, különleges módon – a Ter 3,19 alapján – a feltámadással, valamint azzal, hogy a lelket a bűn következményeként Isten testbe „öltöztette”. A szövegmagyarázatban gyakran felfedezhető philóni gondolatokat, s azok antropológiai keretét Didymos a tipologikus

²⁵ A bőrruháknak mint a bűnbeesés utáni ember testi valóságának kifejeződése jelenik meg abban a régi keresztelési gyakorlatban, mely során kecskebőrt öltöttek magukra a jelöltek, hogy szimbolikusan kifejezzék bűnös állapotukat. Philón mellett ez a gyakorlat is hatással lehetett Didymosra, amellyel a bőrruhákat a bűnnel kapcsolta össze. Vö. BEATRICE, P. F.: *Le tuniche di pelle. Antiche letture di Gen. 3,21.* In BIANCHI, U. (ed.): *La tradizione dell'enkrateia: motivazioni ontologiche e protologiche.* Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985, 433–484.

²⁶ Vö. PROCOPUS GAZAEUS: *Commentarium in Genesisim.* In *Patrologia Graeca* 87. Migne, Petit-Montrouge 219–222.

²⁷ Vö. SIMONETTI, M.: *Alcune osservazioni sull'interpretazione Origeniana di Genesi 2,7 e 3,21.* *Acvum* 36 (1962), 370–381.

²⁸ Vö. BEATRICE, P. F.: *Le tuniche di pelle,* 448–454.

és krisztológiai olvasatnak megfelelően alakította, ahogy az például az Ádámot érintő indirekt büntetés értelmezésében látható volt. Végezetül a kommentárt áthatja egyfajta parainetikus jelleg is: megszólítja és buzdítja a közösséget, hogy a test bűnös hajlandósága ellenére (ἀκάνθας και τριβόλους) küzdjön és munkálkodjon az erényes élet megvalósításán.

GENEZIS RABBA

A *Genezis Rabba* midrásgyűjtemény – a *Midrás Rabba* részeként és a *Talmud* mellett – elsődleges forrásként jelenik meg a *Téremtés könyvének* rabbinikus értelmezéséhez. A patrisztikus művekkel szemben nem egy szerző koherens argumentációjával találkozunk ebben a gyűjteményben, hanem különböző rabbinikus olvasatokat sorakoztat fel, mely a bibliai szövegek alapján felmerülő kérdésekre adott különböző magyarázatokkal nem lezárja a felmerült problémákat, hanem a kérdéseket nyitva hagyva a további dialógushoz újabb és újabb meglátásokkal gazdagítja azt.²⁹ A *Genezis Rabba*³⁰ a legkorábbi és legnagyobb terjedelmű midrásgyűjtemény az amórák korából, redakciója az 5. század első felében, Palesztinában történt, így – az elemzett patrisztikus írások keletkezésével való közelsége miatt – értékes forrásként szolgál az exegetikai interakció tekintetében.³¹ A kutatók által megállapítást nyert, hogy a *Genezis Rabba* nem csak összegyűjtötte a különböző midrásokat a Szentírás első könyvével kapcsolatban, hanem egy bizonyos szerkesztői intenció is megmutatkozik a rabbinikus hagyományok integrációjában: Neusner a teológiai karakterét emeli ki,³² mellyel Izraelt helyezi a bibliai szöveg értelmezésének középpontjába, ugyanakkor rabbinizáló szándék és polemizáló hangvétel is jellemzi, mely – ahogy az látható lesz – a keresztény értelmezéssel szemben egy eltérő interpretációs paradigma felhasználásában is tetten érhető.³³

A *Téremtés könyvének* 3. fejezetét három *parashot* (szakasz), a GenR 19–21 értelmezi,³⁴ illetőleg a *parashah* 20 interpretálja a Ter 3,14–21 szakaszt, melyet két *petichtot*, azaz homiletikus anyag vezet be, ami a Zsolt 140,12 és Péld 16,28 alapján a veszekedést keltő és barátok közé éket verő álnok nyelvű és a ravaszkodó ember képével vezeti fel a tárgyalt versek értelmezését, amelyet versről versre analizál és exegetizál. A vizsgálat tárgyául kijelölt Ter 3,16–21 verseket a GenR 20,6–12 része értelmezi, melynek multi-

²⁹ Vö. HEZSER, C.: Classical Rabbinic Literature. In GOODMAN, M. (ed.): *The Oxford Handbook of Jewish Studies*. Oxford University Press, Oxford 2002, 115–140.

³⁰ A „*Rabba*” értelmezésére több megoldás is lehetséges: utalás lehet R. Oshaiára, aki a könyv elején említést nyer, egy lehetséges rövidebb kommentárral szemben jelezheti ennek a gyűjteménynek a nagyobb terjedelmét, illetőleg a *Téremtés könyvének* kiterjedtebb (a rabbinikus *relecture*-rel bővült) változatát is meghatározhatja. Vö. HERR, M. D.: *Genesis Rabbah*. In *Encyclopedia Judaica* 7. Keter Publishing Company, Detroit 1978, 339–401.

³¹ Vö. HEIDE, A. V. D.: Midrash and Exegesis. In FRISHMAN, J. – VAN ROMPAY, L. (eds.): *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation*. Peeters, Leuven 1997, 43–56.

³² Vö. NEUSNER, J.: *Genesis Rabbah. The Components of the Rabbinic Documents. From the Whole to the Parts IX*. Scholars Press, Atlanta 1997, xliii–liii.

³³ Vö. ALEXANDER, P. S.: *Pre-Emptive Exegesis*, 230–244; REULING, H.: *After Eden. Church Fathers and Rabbits on Genesis 3:16–21*, 221–277; MORRIS, P.: *Exiled From Eden: Jewish Interpretations of Genesis*. In MORRIS, P. – SAWYER, D. (eds.): *A Walk in the Garden. Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden*. Sheffield Academic Press, Sheffield 1992, 117–166.

³⁴ Lásd *Midrash Rabbah I* (trans. FREEDMAN, H. – SIMON, M.). Soncino Press, London 1961.

fokális exegézise – miközben a szöveg minden részletére reflektálni igyekszik – negligálja a narratív kontextust, mely a bűn következtében megjelenő isteni büntetést tárgyalja. Ezt példázza a Ter 3,17 magyarázata, ahol Ádám vétkére Éva tevékenységére helyeződik át a fókusz: R. Simlai szerint szavaival érte el az asszony, hogy Ádám kövesse példáját (szavaival, miszerint egyedül és utódok nélkül marad, ha nem követi őt a gyümölcs elfogyasztásában), egy másik meglátás szerint a gyümölcsből készült itallal tévesztette meg, az általános vélemény viszont az, hogy – a szent szöveg állításával összhangban – „hangjával” (קוֹל) vö. Ter 3–17), vagyis hangos kiáltásával vette rá Ádámot, hogy egyen a tiltott fából (מִמֶּנּוּ).³⁵ Mindebből R. Abba hasonlóképpen nem Ádám bűnös tettét, a gyümölcs elfogyasztását emeli ki, hanem a fa ehető voltából (ugyanis a fából [מִן] evett) következett arra, hogy citromfa (etrog) lehetett. Összességében elmondható, hogy az itt található midrások mitigálják a bibliai szöveg büntető kataraktát; a büntetés helyett Isten irgalma és áldása jelenik meg, amikor – a targumokhoz (Tg Neofiti, Tg PsJon) hasonlóan – arról értekeznek, hogy miután az ember hallotta az ítéletet, miszerint a mező fiúvet kell ennie, s így méltósága az állatokéval lett egyenlő, verejtékezni kezdett, tehát megbánta tettét és Istenhez fordult (teshuvah), aki irgalmából megajándékozta őt a munka áldásával, hogy arcának verítékével ehessen kenyerét, s így munkájának eredménye megkülönböztesse őt az állatoktól.³⁶ Ennek fényében a munka nem a bűnre való válaszként, büntetésként és a teremtés rendjében való radikális változásként jelenik meg, hanem Isten gondviselő áldásának köszönhetően. A Ter 3,19 esetében R. Simeon ben Johai álláspontja – Didymoshoz hasonlóan (In Genesim 104,17–22) –, hogy a Tóra ezen bibliai verse a feltámadás ígéretét hordozza, hiszen a „visszatérés” (שׁוּבוֹ) a lélek és a test újbóli egyesülésének ígéretére utal; így nem halandóság büntetéseként és isteni átokként, hanem az eljövendő messiási korszakra üdvös mivoltjára való utalásként értelmezi a „porba való visszatérést”.

Mindazonáltal a *Genesis Rabba* egészének tágabb kontextusában elmondható, hogy megjelenik az eredeti dicsőség, s azon dicsőség elvesztésének témája, ahol a Ter 3,17 és 19 versek a GenR 20 magyarázatával ellentétben büntető karakterrel jelennek meg. A Ter 2,4 תולדות szavát Rut 4,18 versével hozzák összefüggésbe a rabbik, mivel ezen a két helyen teljes formájában jelenik meg a „toledot” kifejezés, míg más helyeken a szóban rejlő második waw nem található meg; ebből arra a következtetésre jutnak, hogy Ádám miatt az emberiséget hat olyan veszteség érte – a waw numerikus értékének megfelelően –, amely a Dávid családjából származó Messiás napjaiban áll helyre: a ragyogó fény, mely az emberpár paradicsomi, dicsőséges ruháját idézi (כתנות אור),³⁷ a hallhatatlanságot, a

³⁵ A לא תאכל ממנו értelmében a לאמר kifejezést úgy értelmezi, hogy Ádám arra kapott parancsolatot, hogy az állatoknak „mondja el”, hogy nem ehetnek a fáról, s így engedetlenségének oka az állatok halandósága is, míg egy másik hagyomány szerint Éva nem csak Ádámnak, hanem az állatoknak is adott a fa gyümölcséből. A *Genesis Rabba* más részein viszont azzal az értelmezéssel találkozunk, hogy a (potenciális) hallhatatlanság az embereknek és az angyaloknak van fenntartva (GenR 8,11).

³⁶ A verejtékezés üdvös voltát alátámasztja az is, amikor összekapcsolja a beteg ember gyógyulásának folyamatával (GenR 20,10).

³⁷ Itt a héber אור (bőr) helyett az אור (fény, világosság) szó szerepel. Vö. GOTTSTEIN, A. G.: The Body as Image of God in Rabbinic Literature. *Harvard Theological Review* 87 (1994), 171–195; ALTMANN, A.: A Note on the Rabbinic Doctrine of Creation. In ALTMANN, A. (ed.): *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*. Routledge, London 1969, 128–140; ANDERSON, G. A.: The Garments of Skin in Apocryphal Narrative and Biblical Commentary. In KUGEL, J. L. (ed.): *Studies in Ancient Midrash*. Harvard University Center for Jewish Studies, Cambridge 2001, 101–143.

hatalmas méretét (ugyanis a bűn után a fák között is el tudott rejtőzni), a föld gyümölcsét, a fa gyümölcsét (amellyel az élet fájára utal), és az eredeti világosságot, mely az isteni *hokhmah* vagy *logosz* szimbólumaként jelenik meg. Megfigyelhető, hogy Ádám bűne és büntetése büntető karakterrel az eredeti dicsőség első szombatán való elvesztésével kapcsolatban (GenR 11–12), illetve az Édenből való kiűzetés kontextusában jelenik meg. Továbbá a bűn és a helyreállítás dialektikája figyelhető meg azon midrásokban (GenR 19,7), mely a Ter 3,8 verse alapján a *sekina*, vagyis Isten jelenlétének és dicsőségének világból való eltávolításáról beszél a bűnnek köszönhetően, ugyanakkor hangsúlyozza, hogy Ábráhámmal fordulat történik, s a Mózesig terjedő hét generáció igaz embereinek köszönhetően a *sekina* ismét visszatér a földre. Látható, hogy ezen értelmezésekben Ádám szerepe limitált, a bűne miatt megjelenő veszteség pedig az érdemeknek köszönhetően visszanyerhető (*teshuvah*). Végül megállapítható, hogy Ádám helyett Izrael került az interpretáció középpontjába: amint Ádám helyet kapott az Éden földjén, majd a kapott parancsot megszegve száműzetésbe került, hasonlóképpen Izrael vonatkozásában is a parancsolatok be nem tartása miatt valósult meg a *galut* (GenR 21); ugyanakkor Ádám egyfajta *antitípus*ként jelenik meg: amit Ádám lerombolt, azt Izrael helyreállítja, hiszen van reménye arra, hogy a Tóra megtartásával visszanyerheti az eredeti dicsőséget.

Ennél fogva értelmezhető, hogy Ádám bűne és büntetése a teremtés a kiűzetés kontextusában jelenik meg, s a bűn következményeinek értelmezése – mint például a halhatatlanság elvesztése – nem a tanulmány által elemzett Ter 3 szövegének interpretációja során nyer kifejtést.³⁸ Az elidegenedés és helyreállítás fentebb bemutatott dinamikus modellje rámutat, hogy a midrások antropológiai nézőpontja szerint az ember kettős (angyali és állati) természete, testi létezése és a rosszra való hajlama a teremtéssel együtt adott valóság és nem az őszülők bűnének köszönhető.³⁹

R. Tifdai R. Aha nevében mondta: „A Szent, áldott legyen, mondta: »ha mennyei alkotóelemekből teremtem meg őt [az embert], élni fog és nem hal meg, és ha a földi alkotórészekből teremtem meg, meghal és nem fog élni. Ezért a felsőbb és alsóbb részekből teremtem meg: ha vétkezik, meghal, míg ha nem követ el bűnt, élni fog.“ (GenR 8,11)⁴⁰

KONKLÚZIÓ

Mint látható volt, a Ter 3,16–21 keresztény, patrisztikus értelmezése – bár különböző mértékben és hangsúlyokkal – Ádám büntetésének maradandó és egyetemes voltát fogalmazta meg, míg a *Genesis Rabba* ezt az értelmezést – különös tekintettel az elemzett bibliai versekkel kapcsolatban – elhárítani igyekszik. A rabbinikus értelmezés különbözőségét indokolhatta egyrészt az a teológiai nehézség, mely a *teshuvah* rabbinikus kon-

³⁸ Vö. REULING, H.: *The Christian and the Rabbinic Adam*, 66–71.

³⁹ A földi létezés következményeként értelmezi a midrás a prokreációt is, ugyanakkor a halandóságot általánosan a bűn következményeként értelmezi (GenR 16,6; 19,6; 20,10; 19,8; 20,5; 21,5).

⁴⁰ Lásd *Midrash Rabba I*, 62 (saját fordítás):

רבי תפקאי בשם רב אחא אמר, אמר הקדוש ברוך הוא, אם בורא אני אותו מן העליונים הוא חי ואינו מת, מן התחתונים הוא מת ואינו חי אלא הרי אני בורא אותו מן העליונים ומן התחתונים, אם יחטא ימות, ואם לא יחטא יחיה

cepcióját kibékíthetetlennek látta Ádám bűne kivételes és egyetemes jelentőségének elismerésével, valamint az a vallási identitásból származó megalapozottság, melynek hermeneutikai keretében Izrael jelenik meg középpontként, s így nem az egyházatyák által hangsúlyozott ontológiai törésre helyezi a hangsúlyt a bűnbeesés vonatkozásában, hanem a száműzetésre, mely Izrael történelmi tapasztalatát, világon belüli helyét és miszsióját is meghatározza. Ugyanakkor vallásközi polémia is hatással lehetett az isteni büntetés eltérő rabbinikus interpretációjára: egyrészt a gnosztikus értelmezéssel, mely megvetette a testi létezést, másrészt a keresztény tipológiai értelmezéssel, mely Ádámban Krisztus *antitíposzát* látta, s így – egyfajta ellenreakcióként – a *Genézis Rabba* értelmezési stratégiája más hangsúlyokat keresett,⁴¹ preemptív exegézisével elvonta a figyelmet a bűn és büntetés kontextusáról és más interpretációs utakat keresett, illetve a keresztény értelmezéssel kevésbé „terhelt” bibliai alapokon fejtette ki gondolatait.

Már a zsidó és keresztény kölcsönhatásról tanúskodnak azon előbb említett különbségek is, melyek az „interpretációs út” szándékos megváltoztatásáról tanúskodnak, ugyanakkor közös exegetikai motívumok és teológiai vonatkozások is tanúskodnak az interakcióról, melyben nemcsak a zsidó hagyomány kereszténységre való hatását, hanem a patrisztikus szövegmagyarázati hagyomány rabbinikus értelmezésekre való hatását is felfedezhetjük. A kongenialitást mutatja egyrészt a rabbinikus és antiokhiai értelmezés (melyet hűen tükröz Aranyszájú Szent János két homília-sorozat,⁴² a *Sermones* és *Homiliae in Genesim*) rokonsága, mely Ádám bűnének egyedülállósága helyett a morális mondanivalóját emeli ki a bibliai szövegnek, másrészt ahogyan a *teshuvah* rabbinikus koncepciója az isteni átok helyett a helyreállítás reményét fogalmazza meg, hasonlóképpen beszél Szent Ambrus a *conversio* általi restauráció lehetőségéről a Ter 3,18–19 alapján.⁴³ Figyelemre méltó hasonlóságot fedezhetünk fel a Ter 3,19 értelmezése kapcsán is, hiszen a *porból vagy és a porba térsz vissza* verset – melyhez alapvetően a halandóság gondolata társult – Didymos kommentára és a GenR 20,10 is a feltámadásra vonatkoztatja; mindazonáltal nem zárható ki, hogy e motívum megegyezése az alexandriai zsidóság (közös) örökségének köszönhető. Az itt megemlített hasonlóságok valóban sokszor alapvető különbségeket is magukban rejtene, ugyanakkor Hanneke Reulinggal szemben, aki belső teológiai indokokkal magyarázza a zsidó és keresztény értelmezésben megjelenő hasonlóságokat és különbözőségeket (vagyis arra következtetésre jut, hogy a független tradíciókban hasonló – illetve teológiai nehézségeknek megfelelően különböző – értelmezést inspirált a rögzített bibliai szöveg, melynek alapja az Éden-történet egy korai, zsidó interpretációs hagyománya),⁴⁴ arra a megállapításra juthatunk, hogy mind mikro-

⁴¹ Megfigyelhető az a tendencia, hogy a rabbik tartózkodóbbak lettek, s kevésbé kommentálták azokat a bibliai helyeket, melyeket a keresztény értelmezés „kisajátított”, illetőleg átalakították az azzal kapcsolatos elképzeléseket (például Ábrahámra vonatkoztattak a korábban nem-izraelitákra vonatkozó attribútumokat). Lásd BASKIN, J. R.: *Pharaoh's Counsellors. Job, Jethro, and Balaam in Rabbinic and Patristic Tradition*. (Brown Judaic Studies 47.) BJS, Chico CA 1983.

⁴² Vö. ROMPAY, L. v.: *Antiochene Biblical Interpretation: Greek and Syriac*. In FRISHMAN, J. – ROMPAY, L. v. (eds.): *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation*. Leuven 1997, 103–123.; REULING, H.: *After Eden. Church Fathers and Rabbis on Genesis 3:16–21*, 115–158.

⁴³ *De Paradiso* 14,72: „ut ad virum suum conversa serviret”, illetve GenR 20,10. Lásd REULING, H.: *The Christian and the Rabbinic Adam*, 71–73.

⁴⁴ Vö. REULING, H.: *After Eden. Church Fathers and Rabbis on Genesis 3:16–21*, 331–342; REULING, H.: *The Christian and the Rabbinic Adam*, 72–73.

szinten, exegetikai motívumok tekintetében, mind pedig makroszinten, az értelmezést meghatározó interpretációs paradigma tekintetében is példát találhatunk egy lehetséges zsidó és keresztény exegetikai interakcióra.⁴⁵

⁴⁵ Az interakció alatt alapvetően a patrisztikus (keresztény) szövegmagyarázat zsidó értelmezésre való hatásának újdonságát értem, ugyanakkor – annak ellenére, hogy mind a *Genesis Rabba*, mind *Tg Neofiti* és *Tg PsJon* redakciója a vizsgált ókeresztény írások után keltezhető – a zsidóság (ezen kéziratokban megőrzött) exegetikai anyagának pontosabb datálása nehézségbe ütközik. Vö. BODOR, A.: Istenképiség az arámi targumokban. *Varia Theologica* 10. (szerk. PUSKÁS, A. – PERENDY, L.) Szent István Társulat, Budapest 2019, 22–39.

KÖTELESSÉGTUDAT ÉS HUMOR

Gájer László nekrológja DDr. Rokay Zoltán professzorról*

2024. április 6-án, 77. életévében Szabadkán elhunyt *DDr. Rokay Zoltán* nyugalmazott egyetemi tanár, pápai káplán, címzetes prépost. Rokay professzor a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának 2-es számú Keresztény Bölcséleti Tanszékét vezette 1997-től nyugdíjba vonulásáig, 2018-ig. Nyíri Tamás professzor tanszékét vette át, és elődjéhez méltón, magas szinten folytatta a keresztény filozófia oktatását.

Ezer szál kötötte Szabadkához. Ott született 1947. július 20-án, és ott is halt meg. Nekünk, a hallgatónak nagyon sokat mesélt Bácskáról. Legalább annyit, mint a német kultúráról; Innsbruckban és Kielben tanult ugyanis. A keresztény filozófia és a szentírás-tudomány doktora volt. Ahogy az német nyelvterületen szokás, kettős doktori fokozatát legtöbbször feltüntette a neve előtt: DDr. Rokay Zoltán az innsbrucki Leopold-Franzens Egyetemen licenciázott röviddel 1973-as pappá szentelése előtt. Teológiai doktorátust ugyanitt 1989-ben szerzett biblikus témából, filozófiai doktorátusát pedig hét évvel később a kielii Christian Albrechts Egyetemen. Mindez már nem sokkal a budapesti megbízatása előtt volt. Szabadka és a német kultúra voltak és maradtak életének gyújtópontjai. Papi viseletében is mindig a német nyelvterület szokásait követte, fehér inget hordott dependenciával.

Miközben tíz féleven keresztül jártam a filozófia szemináriumaira, és én voltam az egyetlen, aki a vezetése alatt szereztem doktori fokozatot, visszavonulása után a tanszékét is átvehettem tőle. Sőt, nemcsak az általa oktatott tárgyak tanítását adta át nekem, de úgy alakult, hogy a szolgálati lakásába is én költöztem, elfogadva a Táltos utcai Szent Kereszt Templomigazgatóság közösségét, akiket Budapesten élve két évtizeden át kísért lelkipásztori munkájával. Ezer szálon kötődöm tehát hozzá, a tanárhoz, a paphoz, a filozófushoz, a lelkipásztorhoz.

* Megjelent: *Magyar Kurír*, NÉZŐPONT, 2024. április 9. <https://www.magyarKurir.hu/hirek/kotelessegtudat-es-humor-in-memori-am-rokay-zoltan>

Amit filozófiából tudok, azt először tőle tanultam

Ma is nehéz úgy oktatnom, hogy elkerüljem a szófordulatait, a meglátásait, és hogy ne az ő viszonyát rekonstruáljam az egyes szerzők értékelésekor. A 2-es számú Keresztény Bölcséleti Tanszék a történeti filozófiai tárgyakat öleli fel, szemben az 1-es számú, a spekulatív tárgyakat oktató kolléga tanszékével. Rokay professzortól filozófiatörténetet, etikát és filozófiai antropológiát tanultam, majd ezeket a tárgyakat kezdtem magam is oktatni. Aztán az évek alatt a szemináriumi foglalkozásokon előkerült Diogenész Laertiosz, Luther és Rotterdami Erasmus, John Locke, Immanuel Kant és Johann Gottlieb Fichte, Pázmány Péter és Matthias Flacius Illyricus is – talán ők voltak a legkedvesebb szerzői. Olvastunk. Rengeteg Platónt görögül, magyar filozófiai szövegeket és egy éven keresztül karoling filozófiát latinul. Aztán kortársakat: Jacques Derridát, Karl Popper-t vagy Niklas Luhmannt. Szép lassan megértettem ezt az egész folyamat mélyebben.

Megértettem valamit abból, hogy mi a filozófia. Miközben soha nem hiányoztak a szabadkai és a Táltos utcai történetek. És persze a humor, rengeteg humor. „Na, akkor térjünk a tárgyra. Semmivel sem komolyabb, mint amiről eddig beszéltem...” – kezdte néha az órát, néhány anekdota után. „Döglött ló lábára patkót...” – nyugtázta máskor.

*Miközben mélyebben értettünk meg egyre több filozófiai igazságot,
tudott távol maradni az egésztől és nevetni, néha saját magán is:
„Már annyian beharangozták, hogy most kezdődik az igazi filozófia,
aztán még mindig sehol semmi...”*

2023 októberében találkoztam vele utoljára, jöllehet éppen most, a napokban látogatta meg őt Kránitz Mihály professzor úr, majd pedig Matolcsy Kálmán atya is, akiktől ugyancsak kaptam híreket róla. Októberben egy remek hosszú estét töltöttünk együtt, sok sétával, régi történettel, nevetéssel. Az utolsó hónapokban is dolgozott még. Egy hatszáz oldalas *Antik etika*, egy Schelling-könyv, egy Fichte-könyv... a nyugdíjas évek alatt született nagy filozófiai munkák. Miközben Budapest, Szabadka, Óbecse vagy egyes német városok hely- és kultúrtörténetével is előszeretettel foglalkozott. Gyakran gyűjtőszüvedéllyel tette ezt: újságcikkek, képek, levéltári anyagok kutatásával.

Rengeteg kézirat, feljegyzés, jegyzet maradt utána; nem szerette a számítógépet. Nem is írt gépen, hanem leginkább csak kézzel, mások segítségét kérve a gépelésnél. Eközben pedig sorra megjelentek a biblikus témájú könyvei is Jóbról, Mózesről vagy a Márk-evangélium szenvedéstörténetéről. Ő fordította XVI. Benedek Jézus-könyvének első kötetét. Prédikációi megjelentek A, B és C év vasárnapjaira, illetve lelkigyakorlatos elmélkedései, konferenciabeszédei és a májusi litániáról elmélkedéssorozata. Nem szerette különösebben az új egyházi mozgalmakat és a gitáros zenét. Valahogy másként élte meg a hitét és a papságát. Mélyen, őszintén, feltűnősködés nélkül. Annál jobban szerette azonban a nagy klasszikusok egyházi darabjait. Heinrich Schütz és Joseph Haydn *Krisztus hét szava a kereszten* című műveit magam ajándékoztam neki egy-egy CD-n a doktori védésem után, szeretett professzorom nagy örömére. Volt benne valami erős bizonyosság: soha nem emésztette a kétely, ezért valahogy soha nem is bocsátkozott nagy ideológiai vitákba.

*Tudta, hogy a dolgok jól vannak úgy, ahogy vannak,
és hogy a válaszok néha nagyon egyszerűek*

Míg a hallgatók biztosan a humorára emlékeznek majd leginkább, addig a Táltos utcai templomigazgatóság hívei a felkészült prédikációkra és a rend, a fegyelem szeretetére a templomban. Én a mesteremként őrzöm meg az ő emlékét.

■ WINROTH, ANDRES – WEI, JOHN C. (eds.):

Medieval Canon Law

(Cambridge History),

Cambridge University Press, Cambridge 2022, pp. 617

A XX. század második felétől – a XIX. század végének és XX. század elejének mindmáig mértékadó szerzői után (pl. Hermann Wasserschleben [†1893]; Paul Hinschius [†1898]; Emil Friedberg [†1910]; Friedrich von Schulte [†1914]) – újabb lendületet vett a kánonjogtörténet tudományos kutatása. Ez különösen is jól látható a középkori kánonjogtörténet minél szerteágazóbb feltárására irányuló törekvésben. A szisztematikus vizsgálatok megerősödésében mindenképpen meghatározó szerepet szükséges tulajdonítani Stephan Kuttner (†1996) tudományos munkájának, oktatási és szervezési tevékenységének, aki méltán nevezhető a XX. századi kánonjogtörténet-tudomány legmeghatározóbb személyiségének. Hatására, a már korábban is létezett itáliai, német, francia és spanyol „iskola” jelentős mértékben átrendeződött, egyfelől tanítványi körének köszönhetően (vö. Peter Landau [†2019]; Kenneth Pennington), másfelől az *International Congress of Medieval Canon Law* világkongresszus-sorozat útra indítása következtében, amelyre 1968 óta négyévente kerül sor, felváltva Észak-Amerikában és Európában (a soron következő, immár 17. kongresszus Canterbury-ben kerül megrendezésre 2024. július 7–13-ig). Nem kétséges, hogy az utóbbi intézményesült keret hatására újabb generációk kezdtek meg tudományos munkájukat, egyúttal pedig új „iskolák” tudtak létrejönni, amelyek a kánonjogtörténeti kutatásokat nemzetközi kutatói együttműködési keretben valósítják meg. Így mostanra a német – amerikai, az olasz – francia, a spanyol, és az angol „iskoláról” is beszélhetünk, amely nem jelenti feltétlenül azt, hogy az „iskolához” sorolható kutatók mindegyike a megnevezés szerinti országban dolgozik, vagy onnan származik. Szintén jelentős változás, hogy mostanra jobban elkülönül a kánonjogtörténet, mint szenttudomány művelésének a formája (akár egy „iskolán” belül is), azoktól a formáktól és alkalmazott módszerektől, amelyek elsődlegesen a világi jogtörténet, a történelemtudomány, vagy a társadalomtudomány oldaláról közelítik meg a középkori kánonjogi anyagot. Látható, hogy a hagyományos forrás-, intézmény-, és tudománytörténeti felosztás már csak ritkán található meg a kutatási programokban, így a megjelenő művek – saját metodológiájukat érvényesítve – főként a komplex elemzésre és tárgyalási formára törekszenek.

Ebben a tudománytörténeti milióban, hosszú várakozás után jelent meg, a Cambridge-i Egyetem nagytekintélyű történeti kézikönyv sorozatában, a középkori kánonjogot tárgyaló átfogó munka, 2022-ben. Jól látható, hogy a kötet szerkesztésére nagy hatással volt a Wilfried Hartmann és Kenneth Pennington által szerkesztett középkori kánonjogtörténeti sorozat koncepciója (*History of Medieval Canon Law*, Washington D.C. 1999skk.). A *Medieval Canon Law* címet viselő mű két összeállítójának eddigi munkássága is erről a szemléletről tanúskodik. Andres Winroth a Yale Egyetem középkori kánonjogtörténet tanára volt 1998 és 2020 között (New Haven, CT), majd az Oslo-i Egyetem tanára lett. Kutatási területe elsődlegesen a *Decretum Gratiani* és Gratianus mester személye. Nagy visszhangot váltott ki *The Making of Gratian's "Decretum"* című művével (Cambridge 2000). John C. Wei szintén a Yale Egyetemhez kötődik, hiszen ott védte meg PhD fokozatát is, és komoly elismerést szerzett a nemzetközi szakmai társaságon belül *Gratian the Theologian* (Washington, D.C. 2016) című művével.

Ha végig tekintünk a kötet felépítésén, akkor azonnal szembetűnik, hogy nem egy hagyományos történeti kézikönyvvel állunk szemben, sem szerkezetileg, sem tartalmilag. A tagolás tekintetében figyelemre méltó, hogy először egy kronologikusan tárgyalt részt olvashatunk (pp. 9–170), majd a középkori kánonjog hatástörténetének egy-egy releváns területét bemutató részt (pp. 171–322), végül a kánonjog témáit szisztematikus rendben kifejtő rész következik (pp. 323–570). Az is megállapítható, hogy az egyes fejezetek fogalmazási stílusa nem a kézikönyv műfajt követi, hanem kellően kidolgozott, önálló tanulmányok egymáshoz kapcsolt egységét jelenti, ahol jól érvényesül a szerzők saját tudományos irányzata és „iskolája”. Az is tény, hogy a munkához az egyes szakterületek legrelevánsabb szakértőit sikerült felkérnie a szerkesztőknek, és ezáltal a jelenleg alkotó mindhárom tudományos kutatói generáció eredménye kifejtésre kerül a kötetben. A nagyszámú szerző közül mindenképpen szükséges kiemelni Martin Bertram, Andreas Meyer, Erdő Péter, Norman Tanner, Wolfgang P. Müller, Thomas M. Izbicki, Franck Roumy, és Peter Landau nevét. Az általuk jegyzett fejezetek olyan kiegyensúlyozott és mértékadó önálló munkát jelentenek, amely egyedülállóvá teszi az egész kötet tudományosan magas értékét.

A középkori kánonjog angol nyelven napvilágot látott legújabb nemzetközi kézikönyve minden szempontból egyedülálló összegzése annak az utóbbi hat évtizedben végzett intenzív kánonjogtörténeti kutatásnak, amely a lehető legtöbb szempont figyelembevételével törekedett és törekszik az egyházi jogalkotás, jogértelmezés, és jogalkalmazás történetének és máig tartó hatásának a bemutatására.

Szuromi Szabolcs Anzelm, O.Praem.

■ ERDŐ PÉTER:

Egyházi közösségeink

Szent István Társulat, Budapest 2024, pp. 196

Immáron a harmadik kötetét tartja a kezében az olvasó annak a sorozatnak, amely Erdő Péter bíboros Már ia Rádióban elhangzott, Lukovics Milán OFM-mel folytatott beszélgetéseinek, egy-egy fő téma köré rendezett anyagát tartalmazza, írott formában (a korábbiak: *Beszélgetések az imádságról és a szentségekről*, 2021; *Beszélgetések az hitvallásról és a tízparancsolatról*, 2021). A jelen kötet, a XX–XXI. században a katolikus hívő érdeklődés homlokterében elhelyezkedő kérdéskört, az egyházi közösség jelentését, sajátosságait, formáit, és jelentőségének területeit mutatja be. Vagyis ebben a kötetben a korábbi témák módszertana némileg módosul, hiszen a szentségek, a hitvallás, és a tízparancsolat kapcsán felvetődő kérdések, hagyományosan a katekézis és a katolikus hitbe történő bevezetés alapvetése körébe tartoznak. Az egyházi közösség vizsgálata, akár történelmi, teológiai, egyházjogi, lelkeségi, de akár a körülöttünk létező, és egyre erősödő szekularizált társadalommal való összevetése is, már feltételezi a meghatározott tartalmú hitvallást, a tízparancsolat normáinak a követését, az Egyház szentségeinek felvételét és a szentségi életbe történő bekapcsolódást, valamint a hitletétemény őrzéséért sajátosan is felelős, a római pápával egységben lévő apostolutódokkal való közösség hűséges megtartását. Ebből jól látható, hogy a 2022–2023-ban elhangzott beszélgetések tartalma integriánsan ráépül a sorozat előző két kötetében kifejtett gondolatokra, és mintegy, az azokból fakadó külső cselekvési kereteket tárja fel.

Az Egyházzól, mint közösségről, és annak az egyedi jellegzetességeiről, belső és külső tevékenységéről, a katolikus identitás megjelenítéséről, megőrzéséről és átadásáról, és mindennek a körülöttünk lévő világ felé megfogalmazott világos üzenetéről, csakis a krisztushívők kötelességeinek és jogainak az ismeretében tudunk pontos képet felvázolni. A „kötelességek és jogok” rendszere a Katolikus Egyházban nem valamilyen szerződésből, vagy valamilyen emberi hatalmi forma által előírt normarendszerből származik, hanem magának, Jézus Krisztusnak az Egyházat megalapító tettéből, az apostolokra és utódaikra bízott hitletéteményből. Az „Isten népe” kifejezés pontosan szemlélteti mindennek a teológiai háttérét. A Krisztust a keresztségben megváltójául elfogadó hívő ennek a népnek – ha tetszik, közösségnek – a tagjává válik és az üdvösség elérésére irányuló tetteit ebben a keretben, szabadon, a közösség és minden ember megszentelődésén fáradozva végzi. Ebből az is nyilvánvaló, hogy az egyén szabadsága nem veszélyeztetheti a közösséget és annak legfőbb célját, a lelkek üdvösségét. Ilyen összefüggésben érthetővé válik az a jelentős eltérés, amely az egyházi közösségben megtalálható normákat megkülönbözteti a világi társadalom által, a pozitív jogalkotás keretében létrehozott normarendszertől: az egyházi közösség élete és tevékenysége mindig összhangban kell, hogy legyen az Isten által a teremtésben és a megváltás művében adott tanítással.

Erdő Péter mindennek a különböző szempontok szerinti megvilágítását hét fejezetben foglalta össze (pp. 15–135). Ezekben kifejtésre kerül az Egyház mint közösség – bemutatva a helyi közösségek és az egyetemes Egyház belső, szoros, és elválaszthatatlan kapcsolatának fontosságát és lényegi elemeit; az egyházmegyék és a plébániák egyedi feladatait és nélkülözhetetlen szerepét a krisztushívőkkel való közvetlen kapcsolat, a szentségek és szentelmények kiszolgáltatása, és a tanítás átadása területén. Külön érdekessége a kötetnek az egyházmegyei és plébániai határok, valamint az egyes régiókban működő hívőközösségek egyediségének, egymás kölcsönös segítésének a plasztikus ér-

zékeltetése, amely ténylegesen az Egyházon belüli valódi közösségi gondolkodás és gondoskodás kereteinek történelmi példáit sorakoztatja fel. Hasonlóan jelentős és aktuális kérdésekre mutat rá a Szerző a szerzetesrendek, a lelkeségi mozgalmak, és az egyházi egyesületek szerveződésének és munkájának az ismertetésekor. Itt komoly hangsúllyal jelenik meg a közösségben és a közösségért való élet egyedisége, úgy, hogy az egyúttal összhangban van és gazdagítja – nem pedig gátolja – az Egyház területileg meghatározott és egyetemes közösségi életét. Ezt a kérdést további szempontokkal egészíti ki a kisközösségekről szóló fejezet.

A kötet végén öt függelékben olyan – nem interjú formájában készült – rövid tanulmányt olvashatunk, amelyek az egyházi közösségnek a XXI. századi társadalom leg-égetőbb problémáinak megoldásában való közreműködési lehetőségeit, a világi közösségre gyakorolt hatását, felelősségét és lehetőségeit mutatják be, mind nemzeti, mind egyetemes összefüggésben (pp. 136–192).

Erdő Péter *Egyházi közösségeink* című műve, a Krisztus által megalapított Egyház belső működésének, és azon belül a krisztushívők különböző csoportjainak a jelentőségét, felelősségét, és küldetésük fontosságát áttekintő munka. A „jövő közössége” témával a Szerző kifejezett útmutatást nyújt a hívő ember számára, hogy miként tudja a Katolikus Egyházban elfogadott meghatározott tartalmú hitvallását és a lelkek üdvösségének előmozdításán való fáradozását az saját közösségében, másokkal együttműködve, és az Egyház egységét gazdagítva szolgálni a XXI. század új-szekularizációval szembesülő társadalmi közegében.

Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.

■ PALUMBO, PAOLO – FODERARO, ANTONIO (a cura di):

Diritto canonico: Persone, comunità, missione.

A 40 anni dalla promulgazione del Codice per la Chiesa Latina

Editoriale Scientifica, Napoli 2024, pp. 302

A XIX. század elejétől fogva elfogadottá vált a kontinentális jogrendszerekben a kodifikáció szükségessége, amit a meglévő hatalmas joganyag áttekinthetlensége és a számos joghézag tett indokolttá. Az ilyen formában megjelenő jogforrás a jogszabályi hierarchia legfelső szintjén, mindenki által megismerhető formában került megfogalmazásra. Ez az igény merült fel a Katolikus Egyházon belül is a kánonjog sajátosságait hangsúlyosan figyelembe véve, vagyis azt, hogy rendelkezései közvetlen vagy közvetett kapcsolatban vannak az isteni joggal. Szt. X. Piusz pápa 1904-ben indította el a kodifikációs folyamatot, amelynek az eredményeként megszülető első *Codex iuris canonici*-t XV. Benedek pápa hirdette ki 1917. május 27-én. Negyvenkét évvel később, Szt. XXIII. János pápa, 1959. január 25-én, a római egyházmegyei zsinat és az új egyetemes zsinat (vö. II. Vatikáni Zsinat) összehívása mellett bejelentette a kánonjog reformját és az Egyházi Törvénykönyv megújítását. Ehhez 1963-ban létrehozta a Pápai Kódexrevíziós Bizottságot, amely úgy döntött, hogy munkáját a zsinat befejeződése után kezdi meg. A II. Vatikáni Zsinat alapvető céljai között kapott helyet a keresztény élet megújítása, és ezzel meghatározta az új Kódex jellegzetességeit is. Nem véletlenül nevezte tehát 2013-ban Velasio De Paolis bíboros az új Egyházi Törvénykönyvet a II. Vatikáni Zsinat „utolsó dokumentumának”. Az új Kódexet Szt. II. János Pál pápa 1983. január 25-én Szt. II. János Pál pápa hirdette ki a *Sacrae disciplinae leges* kezdetű apostoli konstitúcióval. A CIC (1983)

szövege eredeti kihirdetése óta több változtatáson ment keresztül. Ezek közül kiemelkedik XVI. Benedek pápa 2009. október 26-án kiadott *Omnium in mentem* kezdetű motu proprioja, amely a hatályos Egyházi Törvénykönyv több kánonját módosította, pontosítva ezáltal az egyházi rend három fokozatának (diakónus, presbiter, püspök) sajátos küldetését, viszonyát és lényegi teológiai elemeit, valamint megszüntetve az egyházból formális aktussal történő távozás lehetőségét. A leglényegesebb változtatásokat már Ferenc pápa hajtotta végre, amely módosítások a CIC számos könyvére terjednek ki.

Az új Egyházi Törvénykönyv egészéves évfordulói mindig jó alkalmat jelentenek a nemzetközi kánonjogász szakma számára, hogy visszatekintsenek a kodifikáció folyamatára, céljaira és hangsúlyaira; valamint, hogy előre tekintve bemutassák a Kódex szövegében végrehajtott módosítások okait, eredményeit, és hatását a kánoni jogalkalmazás területén. Ebbe a sorba illeszkedik a Paolo Palumbo és Antonio Foderaro által szerkesztett *Kánonjog: Személyek, közösség, küldetés* címet viselő munka, amelyet a CIC (1983) kihirdetése negyvenedik évfordulója tiszteletére adtak ki. A kötet anyaga emlékkonferencia keretében hangzott el 2023. december 18–19-én. Ennek első napjára az *Università Giustino Fortunato di Benevento*-n, másodikra a *Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale di Napoli*-n került sor. A tudományos eszmecsereét Filippo Iannone, O.Carm. érsek, a Katolikus Egyház Törvényszövegek Dikasztériumának prefektusa nyitotta meg előadásával, Beneventóban.

A kötetben helyet kapó tanulmányok a CIC 1983-ban történt kihirdetését követően, az elmúlt negyven évben bekövetkezett, és a Kódex szövegét érintő főbb reformok és módosítások vizsgálatának vannak szentelve. A hatályos kánonjog tudományos művelésében kiemelkedő szerepet játszó tizenöt szerző közül (vö. Filippo Iannone, Juan Ignacio Arrieta, Paolo Palumbo, Luigi Ortaglio, Giorgio Giovanelli, Massimo del Pozzo, Luigi Sabbarese, Giuseppe D'Angelo, Maria d'Arienzo, Antonio Foderaro, Ludovica Decimo, Erasmo Napolitano, Anna Gianfreda, Raffaele Santoro, Mario Ferrante) feltétlenül meg kell említeni Juan Ignacio Arrieta-t, aki munkájában a kánonjognak az Egyház lelkipásztori életére és pasztorális gyakorlatára kifejtett nélkülözhetetlen szerepével foglalkozik (pp. 39–54). Hasonló módon érdemes utalni Massimo del Pozzo írására, amely úgy mutatja be a hívők jogai végzésének a kiegyensúlyozott biztosítását, és az abban rejlő további lehetőségeket, mint ami a Kódex egészének „gerincét” jelenti (pp. 105–130). Nagyon fontosak Erasmo Napolitano gondolatai, amelyeket az Egyház megszentelő tevékenysége és annak pontos kánonjogi biztosítékai – különösen a pápai jogalkotás jelentősége – kapcsán vázol fel (pp. 209–224). Végül szintén megkerülhetetlen alapelvetek fogalmaz meg Mario Ferrante az egyházi eljárási normák maradéktalan megtartásának tárgykörében, amelyek követése elengedhetetlen a törvényesség és az igazságosság védelme érdekében (pp. 283–301).

Az új Egyházi Törvénykönyv kihirdetésének negyvenedik évfordulójára Paolo Palumbo és Antonio Foderaro által közreadott kötet tematikája és tartalma alapján, nem egy rideg, a krisztushívők mindennapi életétől távol álló normarendszer rajzolódik ki előttünk, hanem a megszentelődésre, az egyén és a közösség sajátosságaira folyamatosan figyelő jogalkotói tevékenység, amely minden korban, a Krisztus által rábízott küldetés hiteles és maradéktalan teljesítésén fáradozik a jogértelmezés és a jogalkalmazás terén.

Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.

- 2023. november 15-én a szakmai napon megrendezett konferencia témája a következő volt: *Szentírásmagyarázat az Egyházban. Az exegézis és a biblikus teológia útkeresései a XXI. században*. A rektori megnyitó után négy előadásra került sor: Martos Levente Balázs: *Szentírásmagyarázat az Egyházban. A bibliabizottság dokumentumának méltatása*; Török Csaba: *Üdvösség és igazság. Változó hangsúlyok a szentírás-értelmezésre vonatkozó tanítóhivatali megnyilatkozásokban*; Benyik György: *Hermeneutika vagy Bibliai teológia – megjegyzések Oda Wischmeyer: A bibliai hermeneutika kézikönyve kapcsán*; Fabiny Tibor: *Túl a literalizmuson. Gondolkodó párbeszéd a bibliai hermeneutikáról*. Az előadásokat Kocsis Imre, Kránitz Mihály, Puskás Attila, Laurinyecz Mihály és Kajtár Edvárd részvételével kerekasztal-beszélgetés követte.
- Karunkon folytatódott a *Kitárta a hit kapuját* című előadássorozat a Hitvallásról és a hit alapkérdéseiről. December 4-én Török Csaba előadása hangzott el, *Harmadnapon feltámadt a halottak közül* címmel, március 11-én pedig Martos Levente Balázs adott elő: *Fölment a mennybe és ül az Atyának jobbján*. Kocsis Imre április 13-i előadásának címe: *Hiszek a Szentlélekben*.
- December 15-én Puskás Attila Párizsban részt vett a *Communio*-szerkesztőségek nemzetközi tanácskozásán.
- 2024. január 18-án Kránitz Mihály *Európa és a kereszténység* címmel rendezett kerekasztal-beszélgetésen vett részt a Károli Gáspár Református Egyetemen, a Károli oktatójának, dr. Nádor Koppány Zsombornak, karunk volt hallgatójának könyvbemutatóján (*Új Evangelizáció és kultúra*, 2023).
- Január 22-e és 26-a között Kocsis Imre részt vett a Pápai Biblikus Intézet által szervezett továbbképző online konferencián, amelynek témája volt: *Il Nuovo Testamento nel contesto greco-romano*.
- Január 25-én a Paulus Hungarus Erkölcssteológiai Munkacsoport ülést tartott Laurinyecz Mihály vezetésével Budapesten, amelyen határon túli kollégák és külföldi erkölcssteológiai doktori tanulmányokat végző leendő kollégák is részt vettek (online). Az ülésen szóba került többek között Monostori László, karunk óraadó tanára által gondozott szakmai kézikönyv fordítása, kiadása, mely azóta meg is jelent: Renzo Gerardi: *A szeretet öröme* – Szent István Társulat – Szent István Társulat Könyvtárház (szitkonyvek.hu). Ezt a könyvet mind a határon túli magyar nyelvterületen, mind pedig a hazai erkölcssteológia oktatásban felhasználják a Munkacsoport tagjai.
- Január 28-án Kránitz Mihály a felvidéki Marcellháza előadást tartott a keresztények egységéért végzett ökumenikus imahét keretében. Február 19-e és 22-e között ugyanő tanulmányúton vett részt a belgiumi Malines-ban (flamand neve: Mechelen).

Az érseki levéltárban és a Leuveni Katolikus Egyetem könyvtárában végzett kutatásokat a 100 évvel ezelőtti Conversations de Malines-ről, vagyis az anglikánok és a katolikusok közötti megbeszélésekről.

- Februárban Kránitz Mihályt a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa (MEÖT) szoros közreműködésre kérte fel, így az Ökumenikus Tanács lapjának, a *Theológiai Szemle* szerkesztőbizottságának és a *Keresztény Egység* bizottságnak is tagja lett.
- Idén január 25-én és 26-án került sor a Teológia Tanári Konferenciára. Kuminetz Géza rektor megnyitó beszéde után csütörtök délelőtt a következő előadások hangzottak el: Martos Levente Balázs (PPKE HTK): *A békének ára van. Néhány öszövszéki belátás és történet a kiengesztelődésről*; Oláh Zoltán (Kolozsvár–Gyulafehérvár): *Néhány megfontolás a héber sálóm – görög eiréné béke fogalommal kapcsolatban*; Kocsis Imre (PPKE HTK): *Krisztus mint békeszerző és a keresztények mint a béke munkásai a páli levélgyűjteményben*; Armand Puig i Tarrech (Barcelonai Egyetem Teológiai Kara): *The Gospel of Peace and the Mission of the Church. The experience of the Sant'Egidio community*; Jan De Volder (KU Leuven, Teológiai Kar): *The Geopolitics of Pope Francis*. A délután folyamán elhangzott előadások: Sály Pál (Miskolci Egyetem, Állam- és Jogtudományi Kar): *Az ókori egyház szerepe a rabszolgák konfliktusainak megoldásában*; Gájer László (PPKE HTK): *Erőszakmentesség, polgári ellenállás és a szegények melletti kiállás Isten Szolgája Dorothy Day életében*; Gárdonyi Máté (PPKE HTK): *Pacem in terris – A modern kor pápái mint a béke szószólói és békeközvetítők*. A konferencia második napján délelőtt elhangzott előadások: Fabiny Tamás (Evangélikus Hittudományi Egyetem): *Az evangélikus egyház a béke szolgálatában*; Ujházy Lóránd (PPKE, Szent II. János Pál Pápa Kutatóközpont): *Az egyház szerepvállalása a regionális és globális társadalmi problémák kezelésében*; Damir Šehić (Zadari Egyetem, Teológiai Kar): *La prospettiva teologica sul processo di riconciliazione dopo la guerra nazional croata. Difficoltà, opportunità, risultati*; Dejan Komatina (Nemzeti Közszerzési Egyetem, Vízstudományi Kar): *Transboundary Water Cooperation in the Sava River Basin – Contribution to peace building after the Balkan wars*. A délutáni előadások: Papp Miklós (Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola): *A belső béke. A pszichológia és a teológia interdiszciplináris megközelítése*; Kránitz Mihály (PPKE HTK): *Az emlékezet megtisztítása és a keresztény egységőrekvés. A sebek gyógyításának folyamata a testvéri kapcsolatokban*; Tahyné Kovács Ágnes (PPKE, Szent II. János Pál Pápa Kutatóközpont): *Harc a természet ellen – az okocídium egyházi és világi felfogása*; Nobilis Márió (Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola): *Kiengesztelődés a Teremtővel, harmónia a teremtéssel. A teremtett világ iránti felelősség és a béke*.
- Február 13-án került sor Ádám Miklós doktori szigorlatára. Értekezésének címe: *A próféta hivatal és a közbenjárás kapcsolata. Feladata-e a prófétának a közbenjárás?*
- Február 16-án Szuromi Szabolcs Anzelm DSc. kutatói kinevezést kapott a *Tópkapi Research Team* tagjai közé (*Hungarian – Turkish Codex Research Program*: Budapest–Istanbul). Karunk Kánonjogi Tanszékének és az *International Canon Law History Research Center*-nek a vezetője – az elmúlt évekhez hasonlóan – 2023 novemberre és 2024 áprilisa között is kimagasló számú külföldi és hazai konferencián tartott előadást és vett részt szervezőként is. Ezek közül a legjelentősebbnek tekinthetők a következők: *Dialogue interconfessionnel et coexistence au Moyen-Orient et en Afrique du Nord* konferencia (2024. február 6.: Paris–Beirut–Baabda); *The Theological Thinking of Pope Shenouda III* (2024. január 17. – 2024. február 28.: Kairó), *International Canon Law History Research Centre: Textual Development of Medieval Canonical Collections* (2023.

december 4. – 2024. február 12.: Róma), *Los escritos del Papa León Magno como fuentes de teología y derecho canónico* (2024. február 23. – április 22.: Budapest – Los Angeles, CA – Ciudad de México – Lima – Trujillo). Világviszonylatban is megkerülhetetlen új alapkutató (szövegkritikai, datálási és lokalizációs) eredményeket ért el több kézíratos emlék azonosításával Olaszországban, Angliában és Franciaországban.

- Március 21-én és 22-én Luxemburgban rendezték meg az Európai Katolikus Teológiai Társaság (ESCT) idei konferenciáját, amelynek témája az Egyházban megtapasztalható egység és pluralitás volt. 23-án ült össze a Társaság kuratóriuma. Perendy László és karunk doktorandusza, Fenyves Krisztián mindkét rendezvényen részt vett.
- Március 25-én Veszprémben mutatták be a *Szent Mihály veszprémi egyháza. A veszprémi püspökség (1993-tól érsekség) története* című könyvet, amelynek egyik szerkesztője és szerzője Gárdonyi Máté.
- Április 8-án Kránitz Mihály, az Ut Unum Sint Ökumenikus Kutatócsoport vezetője konferenciát szervezett *Esterházy János tanúságtétele és a keresztény egység* címmel, amelyen megtekinthető volt karunk volt hallgatójának, Dávid Zsuzsannának képműve is.
- Április 6-án hunyt el karunk emeritus dékánja, Rokay Zoltán, akinek lelki üdvéért 8-án délután mutattunk be szentmisét, amelynek főcelebránsa a prodékán volt. A 2-es számú Keresztény Bölcséleti Tanszék egykori vezetőjét április 11-én Óbecsén helyezték örök nyugalomra. A temetésen a Kart többen képviselték.
- Április 11-én sikerrel zárult Kajtár Edvárd habilitációs eljárása. Előadásainak címe: *A műsztagógia mint liturgikus teológiai módszer – egy lehetséges út; Gli aspetti cristologici dell'edificio della chiesa.*
- Április 18-án karunk végzett hallgatói számára továbbképzést rendeztünk. A Paulus Hungarus Erkölsteológiai Munkacsoport bemutatta Renzo Gerardi: *A szeretet öröme* című erkölsteológiai tankönyvét, amely a Szent István Társulatnál jelent meg. A munkacsoport tagjainak előadásai: Monostori László: *Miért és hogyan vált fontossá a könyv a magyar erkölsteológusok számára?*; Papp Miklós: *A könyv helye a mai magyar teológiai palettán*; Laurinyecz Mihály: *Elgondolkodtató szempontok és érdekességek a könyv kapcsán.* A könyvbemutató utáni Alumni-találkózón Kránitz Mihály beszélt a 2022-ben Karlsruheban megrendezett keresztény világtalálkózóról, majd Vizvárdy Rita előadása hangzott el, *Mi van a tanítványaink fejében? A konstruktív tanulásemélet és a katekézis* címmel. A találkozó vesperással zárult.
- Április 29-én Kránitz Mihály az Ut Unum Sint Ökumenikus Kutatócsoport vezetőjeként konferenciát szervezett *Párbeszéd és misszió* címmel, a hasonló című vatikáni dokumentum emlékére (1984), amelyen előadást is tartott: *Hit és tanúságtétel az ökumenikus kapcsolatokban.* Laurinyecz Mihály *A mesterséges intelligencia a hitoktatásban – eszköz vagy fenyegetés* címmel tartott előadást. A rendezvényt dr. Bábel Balázs kalocsai-kecskeméti érsek nyitotta meg.
- Május 21-én Kránitz Mihály előadást tartott *A keresztények közössége és a Szentlélek az ökumenikus párbeszédben* címmel a debreceni Görögkatolikus Metrópólia Székházban a Szentlélekről rendezett Ökumenikus Konferencián („Mit mond a Lélek az egyházaknak?” Jel 3,22).

ÚJDONSÁGOK A SZENT ISTVÁN TÁRSULATNÁL

DESIDERIO DESIDERAVI



FERENC PÁPA
VÁGYVA VÁGYTAM
KEZDETŰ APOSTOLI LEVELE

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

FERENC PÁPA: DESIDERIO DESIDERAVI

Ferenc pápa *Vágyva vágytam* kezdetű apostoli levele a püspököknek, papoknak, diakónusoknak, a megszentelt személyeknek és a világi hívőknek Isten népének liturgikus képzéséről

(*Pápai Megnyilatkozások, 60. kötet*)

Melléklet: Ferenc pápa *Traditionis custodes* kezdetű motu proprioja és annak kísérőlevele.

☞ 54 oldal, puhafedelel. Ára: 900 Ft.

SUBLIMITAS ET MISERIA HOMINIS



FERENC PÁPA
AZ EMBER NAGYSÁGA ÉS NYOMORÚSÁGA
KEZDETŰ APOSTOLI LEVELE

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

FERENC PÁPA: SUBLIMITAS ET MISERIA HOMINIS

Ferenc pápa *Az ember nagysága és nyomorúsága* kezdetű apostoli levele

Blaise Pascal születésének négyszázadik évfordulóján

(*Pápai Megnyilatkozások, 61. kötet*)

☞ 24 oldal, puhafedelel. Ára: 800 Ft.

LAUDATE DEUM



FERENC PÁPA
DICSÉRJÉTEK ISTENT
KEZDETŰ APOSTOLI BUZDÍTÁSA

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

FERENC PÁPA: LAUDATE DEUM

Ferenc pápa *Dicséritek Istent* kezdetű apostoli buzdítása minden jóakarató embernek a klímaválságról

(*Pápai Megnyilatkozások, 62. kötet*)

☞ 32 oldal, puhafedelel. Ára: 750 Ft.

C'EST LA CONFIANCE



FERENC PÁPA
A BIZALOM
KEZDETŰ APOSTOLI BUZDÍTÁSA

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

FERENC PÁPA: C'EST LA CONFIANCE

Ferenc pápa *A bizalom* kezdetű apostoli buzdítása az Isten irgalmas szeretetében vetett bizalomról, a gyermek Jézusról és a Szent Arcról nevezett Szent Teréz születésének százötvenedik évfordulója alkalmából

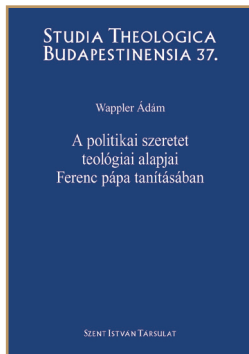
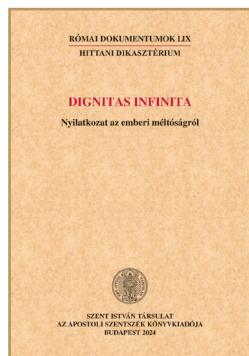
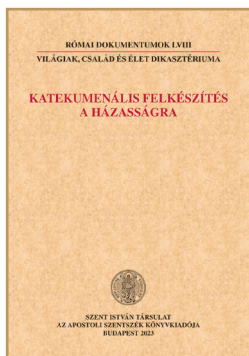
(*Pápai Megnyilatkozások, 63. kötet*)

☞ 28 oldal, puhafedelel. Ára: 750 Ft.

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT, 1053 Budapest, Veres Pálné utca 24. Telefon: 318-6957; 317-1049

POSTAI RENDELÉS: Szent István Társulat Vevőszolgálati Iroda, 1364 Budapest, Pf. 277.

E-MAIL: vevoszolgalat@stephanus.hu; STEPHANUS INTERNETES KÖNYVÁRUHÁZ: szitkonyvek.hu



CHRISTUS VIVIT
Ferenc pápa *Krisztus él* kezdetű
szinódus utáni
apostoli buzdítása
a fiatalokhoz
és Isten egész népéhez
(Pápai Megnyilatkozások, 54. kötet)
155 oldal, puhafedeles.
Ára: 1800 Ft



VILÁGIK, CSALÁD ÉS ÉLET DIKASZTÉRIUMA:
KATEKUMENÁLIS FELKÉSZÍTÉS A HÁZASSÁGRA
Lelkipásztori iránymutatások a részegyházak számára
(Római Dokumentumok, 58. kötet) 80 oldal, puhafedeles. Ára: 1400 Ft

HITTANI DIKASZTÉRIUM: DIGNITAS INFINITA
Nyilatkozat az emberi méltóságról
(Római Dokumentumok, 59. kötet) 56 oldal, puhafedeles. Ára: 1400 Ft

WAPPLER ÁDÁM:
A POLITIKAI SZERETET TEOLÓGIAI ALAPJAI
FERENC PÁPA TANÍTÁSÁBAN
(Studia Theologica Budapestinensia, 37. kötet) 251 oldal, puhafedeles. Ára: 2500 Ft

HOLLAI ANTAL:
MINDEN NAPRA EGY GONDOLAT
Elmélkedések az év 365 napjára
167 oldal, puhafedeles. Ára: 2400 Ft

Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT • LVIII. ÉVFOLYAM, 2024/1-2

Ára: 1800 Ft