

TEOLÓGIA

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

A tartalomból:

DÉR TERÉZIA

Szent István király térítő tevékenységének
tükröződése verses zsoltosmájában

DOLHAI LAJOS

Ige és szentség Karl Rahner teológiájában

ROKAY ZOLTÁN

Luxemburgi Zsigmond teológiai „kompetenciája”

RÓZSA HUBA

JHWH az egyetlen Isten (I. rész)

SZÉKELY JÁNOS

Monoteizmus az iszlám és a zsidó misztikában

SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.PRAEM.

A Canones apostolici mint a keleti és
nyugati egyházak közös jogforrása

XXXIX. évf. 2005. 3-4. szám

TEOLÓGIA

Hittudományi folyóirat

XXXIX. évfolyam
2005. 3-4. szám

Laptulajdonos
Pázmány Péter Katolikus Egyetem
Hittudományi Kara

Főszerkesztő
Tarjányi Zoltán

Szerkesztőségi titkár
Kránitz Mihály

Szerkesztőbizottság

Bolberitz Pál
Fodor György
Kránitz Mihály
Puskás Attila
Perendy László
Rokay Zoltán
Rózsa Huba
Tarjányi Béla
Tarjányi Zoltán
Thorday Attila
Török József

Felelős kiadó
Tarjányi Béla

Szerkesztőség
1053 Bp. Veres Pálné u. 24.
Telefon: 318-13-32
(munkanapokon: 9–13 óráig)

HU ISSN 0133-1779

Kiadja a Hittudományi Kar
megbízásából a JEL Könyvkiadó.

Felelős vezető
Babarczy-Gyórfy Andrea

Egy szám ára:
390 Ft
Előfizetés egy évre:
720 Ft

Nyomás
Naszályprint Nyomda, Vác
Felelős vezető
Hemela Mihályné

Tartalom

DÉR TERÉZIA Szent István király térítő tevékenységének tükröződése verses szolozsmájában	101
DOLHAI LAJOS Ige és szentség Karl Rahner teológiájában	111
ROKAY ZOLTÁN Luxemburgi Zsigmond teológiai „kompetenciája”	121
RÓZSA HUBA JHWH az egyetlen Isten (I. rész)	137
SZÉKELY JÁNOS Monoteizmus az iszlám és a zsidó misztikában	153
SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.PRAEM. A Canones apostolici mint a keleti és nyugati egyházak közös jogforrása	165
Könyvszemle	174
A Teológia repertórium (1996–2005)	179

DÉR TERÉZIA

Szent István király térítő tevékenységének tükröződése verses zsolozsmájában



Szent István király verses zsolozsmájának teljes kiépülését a 13. század utolsó harmadára datálja a kutatás. E folyamatot Dobszay László a következőképpen ábrázolja: „A korábbról örökölt canticum antifónákat és a laudes öt antifónáját a matutinum szekuláris felépítésének megfelelően verses invitatoriummal, továbbá kilenc antifónával és kilenc rezponzorióval egészítették ki. Ezzel teljessé vált a historia propria.”¹

Az említett canticum-antifónák az 1083. évi szentté avatásra készült officium néhány proprium tételének alábbi két kiemelkedő darabját jelentik:²

A Ave beate stephane
inclita spes gentis tue
ave doctor et apostole
credulitatis nostre
ave speculum sanctitatis
et iusticie
per te christo credidimus
per te in christo salvemur
ora pro populo
interveni pro clero
ut nullus de tuis
predat(!) fiat hostis

Üdvözlégy Boldog István
néped nemes reménysége,
üdvözlégy hitünk tanítója és apostola,
üdvözlégy szentség és igazságosság tüköre:
általad hittünk Krisztusban,
általad üdvözülünk Krisztusban.
Imádkozz a népért,
járj közben a papságért,
hogy tied közül
senki ne legyen ellenség prédája.
Alleluja.

¹ DOBSZAY LÁSZLÓ, *Corpus antiphonarum*. Európai örökség és hazai alakítás. Budapest 2003. (a továbbiakban: Dobszay 2003) 401.

² *Codex Albensis*. Ein Antiphonar aus dem 12. Jahrhundert von Z. Falvy – L. Mezey. Graz-Budapest 1963. (a továbbiakban: CA) 87-88. TÖRÖK JÓZSEF, *Szentté avatás és liturgikus tisztelet*. In: Művelődéstörténeti tanulmányok a magyar középkorról. Szerkesztette és az előszót írta Fügedi Erik. Budapest 1986. (a továbbiakban: Török 1986) 38-47.; 38. SZENDREI JANKA, *Az István- és Imre-officium zenei rétegei*. In: Uo. (a továbbiakban: Szendrei 1986) 48-53.; 50. Az első Szent István-officium latin szövegrészleteit a CA kiadása alapján, annak helyesírását követve, azok magyar változatait Török József átültetésében (i.m. 36.) hozzuk.

A Sanctissimus rex stephanus
ungarorum apostolus
signis et virtutibus
cottidie declaratur
celitus quem supplices
deposcimus ut nos muniat
a malis omnibus.

Legszentebb király, István,
magyarok apostola,
a magasságból érkező jelek és erők által
mindennap kinyilvánítatik;
mi, könyörgők, állhatatosan hívjuk őt,
erősítsen meg bennünket
minden rosszak ellenében.

A két antifona István király személyében a kereszténység tanítóját magasztalja, azt az uralkodót állítja elének, aki népe számára megteremtette a Krisztusban való üdvözülés lehetőségét. A magyar protorex népének nemes reménysége (*inclita spes gentis*), megterésének doktora és apostola (*doctor et apostolus credulitatis*), a szentségnek és igazságosságnak tüköre (*speculum sanctitatis et iusticie*), a magyarok apostola (*ungarorum apostolus*), aki égi dicsfényben tündököl, s tökéletes szentsége naponta égi igazolást nyer. Az idézett sorokban felsejlenek azonban – mint arra Falvy Zoltán is rámutat³ – az István halálát követő küzdelmek okozta szenvedések és félelmek is. Az első antifona záró sorainak könyörgése valóban átélt, esetleg még mindig fenyegető veszélyt idéz. A *hostis* szó minden bizonnyal több jelentést hordoz. Jelenti a keresztény hit ősi ellenségét, a *diabolust*,⁴ de utalhat a Vata-féle pogánylázadás (1046) résztvevőire is, akiktől Magyarország akkori tíz főpapjából csak három menekült meg, s akiknek áldozatul esett Gellért püspök is.⁵ Azt is meg kell azonban jegyeznünk, hogy azok a hatalmi harcok, amelyek a már kereszténnyé lett uralkodók között bontakoztak ki, szintén nem kímélték a népet, s gyakran az egyházat sem. E helyen elegendő az 1083. évi szentté avatásokat kezdeményező s 1192-ben szintén kanonizált László király korát megemlíteni. Uralma alatt stabilizálódott az ország és a kereszténység helyzete, azok a hatalmi harcok azonban, amelyek Salamon királyá koronázása révén robbantak ki, I. Béla és I. Géza országglásán át I. László uralkodásának jelentős részét is végigkísérték. A helyzet súlyosságát mutatja, hogy I. István király szentté avatásának napjaiban is börtönben sínylődött a trónjától megfosztott koronás király, Salamon. E ténnyt és szabadon bocsátását örökíti meg Hartvik püspök legendája, a protorex sírjáról elmozdíthatatlan kőlap motívumában.⁶ Fontosnak tartjuk megjegyezni, hogy a verses zsolozsma teljes kiépülésének idején, IV. László király uralkodása alatt, ugyancsak aktualizálható volt a *hostis* szó jelentése.

Az idézett két antifóna sorai – az *Ave beate* kezdetű ének említett, a mindennapokra is vonatkoztatható mozzanatai ellenére – alapjában véve univerzális gondolatokat tartalmaznak, amelyeknek érvényessége, időszerűsége az évszázadok során sem avult el.

³ CA 95-96.

⁴ A *hostis* = *diabolus* jelentésre egy korai példa Hilarius himnusza (In: JOSEF SZÖVÉRFY, *Die Annalen der lateinischen Hymnendichtung*. Ein Handbuch. I-II. Berlin 1964. I. 72.), amelyben a *hostis fallax* és *dirae mortis artifex* kifejezések jelölik az ördögöt.

⁵ SZEGFŰ LÁSZLÓ, *Gellért püspök halála*. In: Acta Universitatis Szegediensis de Attila József nominatae. Acta Historica 66 (1979) 19-28.

⁶ *Scriptores rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum*. Edendo operi praefuit Emericus Szentpétery. Volumen I-II. Budapestini 1938. Reprint kiadás Függelékkel és Előszóval bővítve: Szovák Kornél – Veszprémy László. Budapest 1999. (a továbbiakban: SRH) II. 433-434.

Úgy gondoljuk, ez nagymértékben hozzájárult ahhoz, hogy mindkét antifona kitüntetett helyet kapott a későbbi officiumokban is.

A Codex Albensisben található harmadik antifona, amelyben a harcias király képe áll előttünk, csupán egy szepesi antifónaléban maradt ránk. Az említett ének a következőképpen hangzik:⁷

A Gloriosus cultor dei
rex stephanus
ungarorum doctor egregius
ferocitatem gencium perdomuit
mores crudelium superavit
victor in christo
populum acceptabile
domino preparavit.

Isten dicsőséges imádója, István király,
magyarok jeles tanítója,
a pogányok szilajságát megszelídítette,
a kegyetlenek hagyományait kiirtotta,
Krisztusban győztes,
az Úr előtt kedvessé tette a népet.

A verses officium ezt az éneket nem vette át, ábrázolásmódja ennek ellenére későbbi mondandónk szempontjából is figyelmet érdemel.⁸ Az első antifónával szemben, amelyben István királynak népe térítésében szerzett érdemei elvontabban, lelki, szellemi síkon jelennek meg, e helyen feltűnik a térítés másik oldala: az a kemény küzdelem, amelyet a keresztény hit terjesztése jelentett. Ebben a strófában felsejlik a Koppány felett diadalmaskodó uralkodó alakja. Istvánnak véres háborúkat kellett vívnia a saját népéhez tartozókkal, olykor rokonaival is, hogy uralmát a Kárpát-medence egészére kiterjessze, s ezzel együtt a nyugati kereszténységet meggyökereztesse. Az állam- és egyházszervezet kiépítése csak igen komoly áldozatok árán valósulhatott meg, a néptől és a királytól egyaránt nagy árat követelvén. Mindezek emléke tükröződik vizsgált énekünkben.

A verses zsolozsmába beépített öt laudes antifónát illetően Mezey László 1948-ban írott tanulmányában Guido Maria Dreves megállapításához csatlakozva úgy foglalt állást, hogy ezek a strófák a szorosan vett verses históriánál korábban keletkeztek.⁹ A zene-történészek a 13. század elejére datálják az említett antifónákat. A kutatás azt is feltárta, hogy az első antifóna szövege nem önálló alkotás, hiszen egy ciprusi kódex Szent Hilarion nevét beillesztve hozza a strófát. A zenei stíluskritikai vizsgálatok által megadott datálást utóbb megerősítette egy kora 13. századi töredékes forrás, amelyet Mezey László talált meg.¹⁰ Az öt antifóna a 12. században divatba jött verses officiumok technikájának megfelelően 8+7-es trocheusokban íródott. Török József rámutat, hogy a hajnali dicséret énekeinek keletkezéséhez az ösztönzést Szent István király

⁷ CA 88-89., 100. 32., 33. és 38. jegyzet; Szendrey 1986. 50., 307.; TÖRÖK JÓZSEF, *Szent István tisztelete a középkori magyarországi liturgiában*. In: Államalapítás, társadalom, művelődés. Szerkesztette Kristó Gyula. Társadalom- és Művelődéstörténeti Tanulmányok, 27. Budapest 2001, 107-111.; 111.

⁸ A liturgikus énekek Szent István-portrójával kapcsolatban: DÉR TERÉZIA, *A liturgikus énekek Szent Istvánja*. In: Tiszatáj, 2003, 8., 85-92.

⁹ MEZEY LÁSZLÓ, *Szent István XIII. századi verses históriája*. In: Magyar Századok. Irodalmi műveltségünk történetéhez. Budapest 1948. 41-52. (a továbbiakban: Mezey 1948) 42-43.

¹⁰ SZENDREI, 1986, 50-51., 307. 17. és 18. jegyzet. DOBSZAY, 2003, 400.

kultuszának megélenkülése jelentette, amely I. László 1192-ben történt kanonizációjával függ össze.¹¹

A liturgikus költészet általánosan elterjedt formakincséből építkező laudes antifónának az első magyar király megdicsőüléséről (1-3. antifóna), valamint jótékonykodásáról és evangelizációs tevékenységéről énekelnek. Jelen vizsgálódásunk szempontjából a 4. és 5. ének bizonyul figyelemre méltónak.¹² E helyen ugyanis megjelenik a szegények között „a hit vigaszát terjesztő”, személyesen ígét hirdető király alakja.

<i>A</i>	Pauperes dono iuuabat nunc pecuniario, hos euangelizabat salutis alloquo.	Szegényeknek pénz, ajándék tőle mindig dúsan szállt, s közöttük tanítva járt még, vitte a hit vigaszát.
<i>A</i>	Sapienter dispensare norat donum domini, et mensuram erogare pro tempore tritici.	Mivel Isten megáldotta, bölcsen osztogatta szét, gabonájából megadta mindnek a szükségését.

Mezey László alapos elemzésnek veti alá a verses officiumot, s Dereves véleményével egyetértve úgy foglal állást, hogy a zsolozsma eredetileg kilenc antifónából és nyolc responsoriumból állt, s a Dankó által közölt kilencedik responsoriumot utólag csatolták hozzá. A zsolozsma közvetlen mintájaként Szent Anna officiumát, szerzőjeként Miklós perjelt jelöli meg, aki az esztergomi ágostonos kolostorban élt.¹³ Dobszay László ezzel szemben azon a véleményen van, hogy a mű eredetileg is kilenc responsoriumot tartalmazott, tehát nem a nyolc responsoriumos kuriális zsolozsmatípus, hanem a kilenc responsoriumos egyházmegyés zsolozsmatípus szabályai szerint íródott. A szerző személyével kapcsolatban a következőket jegyzi meg: „Azóta tudjuk már a szerző nevét is, csak kiletét fedi továbbra is homály: az antifónák versfői a *Raimundus* nevet adják ki”.¹⁴ Az officium keletkezési körülményeit illetően Mezey László a Kun László korában kialakult és Kézai Simon *Gestájában* tükröződő Attila-kultuszt, valamint az ifjú király féktelen, keresztényietlen magatartását emeli ki. Véleménye szerint Lodomér esztergomi érsek ösztönzésére született a zsolozsma a klerikus réteg befolyásolásának céljával, s azért, hogy IV. László elé példaként állítsák immáron két évszázada szentté avatott állam- és egyházalapító elődét.¹⁵ Dobszay László a fenti datálással egyetértve igen találóan állapítja meg: „Mezey a Kun László politikájával szembeforduló esztergomi érseki szék törekvéseinek liturgikus tükröképét látta az officiumban”.¹⁶

¹¹ TÖRÖK, 1986, 39., 304. 14. jegyzet.

¹² Az antifónák szövegét Dankó József *Vetus hymnarium Ecclesiasticum Hungariae* (Budapestini 1893. /a továbbiakban: *Vetus hymnarium*/ 201) kiadása alapján, annak helyesírását követve, a magyar változatot Gerézy Rabán (Szent István zsolozsmájának himnuszai. In: *Pannonhalmi Szemle* 1938. 54) fordításában hozzuk.

¹³ MEZEY, 1948, 42.

¹⁴ DOBSZAY, 2003, 401. és uo. 1718. jegyzet.

¹⁵ MEZEY, 1948, 49.

¹⁶ DOBSZAY, 2003, 401.

A következőkben azt vizsgáljuk, milyen képet alkotnak a verses officium saját antifonái és rezponzoriumai az első magyar király térítő tevékenységéről. E vonatkozásban figyelmet érdemel az első nocturnus 2. antifónája, amely a következőképpen hangzik:¹⁷

A	Iste sanctus predicator hungarorum primitus, cristiane legis lator factus est diuinitus pro binis tradens bis bina duplicato precio: uel pro quinque dans bis quina reportando domino.	E szent első prédikátor A magyarok közepett, Írt az Isten hagyásából Keresztény törvényeket. Két talentumért cserébe Kétszer kettőt forgatott, Hoz urának öt helyébe Kétszer öt talentumot.
---	---	--

István király tehát a magyarok első szent prédikátora, igehirdetője, valamint a keresztény törvény megalkotója (*cristiane legis lator*) volt. Utóbbi tevékenységére utalnak legendái, s kiemeli azt a *Gaude mater ungaria* kezdetű 13. századi keletkezésű Szent István-himnusz is: *Hic tibi verus lucifer / lumen fidei prebuit. / datus est ad hoc legifer / viam salutis docuit*.¹⁸ A magyarok első királyának törvényalkotása új korszakot jelentett a nép történetében. István ugyanis apjával, Gézával ellentétben megvetette a magántulajdonon alapuló feudális rend alapjait, közigazgatást hozott létre, adókat szedett, okleveleket adott ki, püspökségeket alapított, s törvényekkel szavatolta az állam működését, az egyház jogait, a mindennapi élet biztonságát, valamint saját királyi hatalmát.¹⁹ Ezt a tevékenységet méltán emelték ki a liturgikus költészet egyes alkotásai. A *sanctus predicator* kifejezés további méltatásként azt állítja, hogy a magyarok első királya népének személyesen hirdetett ígét. Ez a kép általánosan elterjedt a magyar protorex tiszteletére készült liturgikus költeményekben. A kutatásban olyan álláspont is kialakult, amely az igehirdető, népet keresztelő István király portréját egy régebbi hagyományt tartalmazó úgynevezett „legrégebb életírat”-ban keresi.²⁰ A verses officiumban a magyar protorex igehirdető tevékenysége négy helyen tűnik fel. Az említett passzuson kívül a második nocturnus első antifónájában, amelyben a legteljesebb ábrázolását találjuk e gondolatkörnek: az Úr I. István személyében *regem predicatorem / misit et apostolum*, a második nocturnus 3. rezponzoriumában (*rex erat et predicator*),

¹⁷ A verses officium vonatkozó helyeinek latin szövegét Dankó József kiadása (Vetus hymnarium. 195-201) alapján, annak helyesírását követve, a magyar változatot Sík Sándor (Himnuszok könyve. Budapest 1943. 486-497) fordításában hozzuk.

¹⁸ SRH II. 384., 396., 415.; Vetus hymnarium 205. Az idézett himnusszal részletesebben foglalkozunk az alábbi dolgozatunkban: *Megjegyzések egy középkori Szent István-himnuszhoz*. In: Belvedere Meridionale 15/3-4. (2003) 4-13.

¹⁹ KRISTÓ GYULA, *Géza fejedelem és István király*. In: Aetas 2000. 25-35.

²⁰ A kérdés kiterjedt irodalmából: TÓTH ZOLTÁN, *Szent István legrégebb életirata nyomán*. In: Századok 1947. 23-94. GERICS JÓZSEF, *Legkorábbi gesta-szerkesztéseink keletkezésrendjének problémái*. In: GERICS JÓZSEF, *Értekezések a történeti tudományok köréből*. Új sorozat 22. Budapest 1961, 88-112. CSÓKA J. LAJOS, *A latin nyelvű történeti irodalom kialakulása Magyarországon a XI-XIV. században*. Budapest 1967. 623-646. VESZPRÉMY LÁSZLÓ, *Ransanus krónikája Géza – Szent István fejezetének forrásproblémája*. In: Magyar Könyvszemle 1990. 99-112. KULCSÁR PÉTER, *Ransanus Szent István-életrajzáról*. In: Magyar Könyvszemle 1999. 307-315. DÉR TERÉZIA, *Gondolatok egy Szent István-szekvencia kapcsán*. In: Aetas, 2003/2. 109-117.; 113-115.

valamint a harmadik nocturnus harmadik antifonájában (*ad ungaris predicandum / rex fortis eligitur*). Mint már említettük, a zsoltosma megalkotásának egyik igen fontos célja volt, hogy IV. László elé példaként nagy elődjét állítsák. Szent István emlékének segítségül hívásával próbáltak meg hatni Magyarország ifjú királyára. Ez a szándék teljes összhangban van a népének szent prédikátoraként megjelenő, a keresztény vallással és az egyházzal a legszorosabb kapcsolatban álló Szent István-portréval. Amint láttuk, a 13. század elejére datált laudes antifonák idézett helyén is feltűnt már ez a gondolat. Ott a következőket olvashattuk: *Pauperes dono iuuabat / nunc pecuniario, / hos euangelizabat / salutis alloquio*.

A keresztény törvényességet megalapító Szent István alakjával kapcsolatban ugyancsak megemlítendőnek gondoljuk a verses officium legtöbbször idézett, keletkezésének korát s annak egyházi törekvéseit leginkább tükröző strófáját, a második nocturnus második antifonáját, amely a következőket tartalmazza:

<p><i>A</i> Nam ut athila sub rege hungarorum populus tyrannidis lata lege seu iit incredulus: sic sub stephano regnante vertitur crudelitas, quo figuras transmutante formatur credulitas.</p>	<p>Vad volt a magyar s hitetlen Attila király alatt, S mint zsarnok-szokás, kegyetlen Dúlta az országokat. Ám Istvánnak idejében Hitből új világ terem, S a kegyetlenség helyében Úrrá lesz a kegyelem.</p>
--	--

E helyen közvetlenül áll egymással szemben Szent István király és Attila. A *tyrannidis lata lege* kifejezés mondanivalónk szempontjából igen lényeges. „A zsarnokság tágra fogott törvénye”²¹ alatt kegyetlenkedő hun-magyarokkal szemben az István királysága alatt megszületett hit diadalmaskodik. Az említett kifejezés felidézi az első nocturnus második antifonájának Istvánt dicséző szavait: *cristianae legis lator*. A két antifona jellegzetesen megfogalmazott gondolatai erősítik egymást, a keresztény törvények fontosságát s a törvényhozó érdemeit egyaránt kiemelve. Vizsgált antifonánk tartalma és kifejezésmódja – amint arra Mezey László is felhívja a figyelmet – párhuzamba állítható Kézay Simon krónikájának azon helyével, ahol IV. László fidelis clericusa a pogány magyarokról a következőket írja: „gens ipsa sub paganismo constituta crudelis persecutio fuerat christianitatis”.²² Ezt a népet zabolázta meg I. István. Megítélésünk szerint a vizsgált antifona rokonítható az első Szent István-officium *Gloriosus cultor dei* kezdetű énekének alábbi soraival is: „ferocitatem gencium perdomuit / mores crudelium superavit”. A verses zsoltosma összeállítója tehát a magyarság pogány korszakát Attila zsarnoki uralmának körülményeivel azonosítja, mintegy válaszolva az uralkodó környezetében egyre inkább tért hódító Attila-kultuszra.

A keresztény törvényeket hozó, valamint népének személyesen ígét hirdető király alakja mellett a verses zsoltosmában is megjelenik a harcias király képe. A vizsgált officiumban első helyen a második nocturnus második rezponzoriumában találkozunk

²¹ MEZEY LÁSZLÓ, *Deákosság és Európa*. Irodalmi műveltségünk alapvetésének vázlatja, Budapest 1979. 209.

²² MEZEY, 1948, 46-47.

ezzel a vonással. Az ifjúvá serdült Istvánról a következőképpen énekel a strófa szerzője:

℞	Sed cum iuuentutis metas sanctus primum posuit, atque iam virilis etas in eo inualuit. Ex tunc factus est famosus eximiis laudibus, in bellis victoriosus, prudens et fortissimus.	Ám mikor szent ifjúsága Korlátaiból kinőtt, És a férfikor virága Erőssé edzette őt, Attól fogva dicsőséges Híre hét országot ér, Bátor, okos, erősséges, Győzedelmes hadvezér.
℣	Sub mundanis armis dei miles erat strenuus nam in bonis erat ei affectus precipuus.	Evilági fegyverekkel Isten katonája volt, Minden jókat szeretettel, Szenvedéllyel fölkarolt.

Az officium szerzője e strófában a nagyobbik Szent István-legenda és a Hartvik püspök által készített életírás ábrázolásmódja alapján himnikus magasságokba emeli az uralkodó diadalát a hatalma s az új hit ellen támadó belső erők fölött, továbbá – kiszélesítve a horizontot – valamennyi győztes csatát, amelyet a király országa és a kereszténység érdekében vívott. István ugyanis olyan uralkodó volt, aki minden háborújában felülkerekedett az ellenségen.²³ A responzorium versusában nyomatékosított harcias István-portré – a „világi fegyverekben” is *miles deiként* megjelenő király alakja – szintén rokonítható a *Gloriosus cultor dei* kezdetű, a pogányok felett diadalmaskodó uralkodót magasztaló antifona ábrázolásmódjával, de kitágítja annak tartalmát. A 13. század végi zsolozsma e helyén is szembetűnő az ifjú László király befolyásolására irányuló törekvés. I. István, a „*prudens et fortissimus*”, valamint „*in bellis victoriosus*” uralkodó szöges ellentéte annak a IV. Lászlónak, aki az oligarchákkal vívott küzdelmekben sokszor vereséget szenvedvén 1285 táján nem fogadja el a Lodomér érsek által felajánlott segítséget, végképp „becsapja a kaput a nemesség és az egyház felé”²⁴, s a vele anyai ágon rokonságban álló kunokhoz menekül.

A 13. század utolsó harmadában keletkezett officium harmadik nocturnusának három antifonája is igen szemléletesen ábrázolja a magyar protorex térítő tevékenységét.²⁵

℞	Vir beatus pardum nempe fert ad caulas ouium et leonem ad præsepe bouis ferocissimum: nam minis precibus et donis terret mulcet incitat prauos mites vanos bonis cristi quos deificat.	Boldog férfi: juhakolba Cipeli a párducot, Vad oroszlánt felkarolva Jászol mellé állított. Kér is, ád is, fenyeget is, Hívja, vonja, kergeti, Gonoszat is, szelídet is: Krisztusban megszenteli.
---	---	---

²³ KRISTÓ GYULA, *Szent István király*, Budapest 2001, 104-105.

²⁴ SZŰCS JENŐ, *Az utolsó Árpádok*, Budapest 1993, 313-314.

²⁵ DOBSZAY, 2003, 401.

A Si plebs ista suscepisset,
alium discipulum
forsitan ei misisset
deus quendam alium:
sed rebellis gens et fortis
gens grandis audacie,
per eundem virum fortis
danda fuit gracie.

A Magnus sampson ad dominanadum
leonem innititur
ad vngaris predicandum
rex fortis eligitur;
ex leonis fauce mellis
fauus gratus nascitur,
ex vngari ore dulcis
deo laus exprimitur.

Ha e nemzet mesterének
Mást is bírna vallani,
Tetszett volna Istenének
Más apostolt küldeni.
Ám e nyakas, délceg fajta,
Kardos markú nemzetet,
Nem más, csak egy magafajta
Harcos téríthette meg.

Az oroszlánt megigázní
A nagy Sámson kellett:
Magyaroknak prédikálni
Erős király küldetik.
Torkából az oroszlánnak
Drága lépes méz csepeg:
Száján a magyar királynak
Édes, szép dicséreték.

Az első és a harmadik antifona erőteljes biblikus ihletéssel ünnepli István tevékenységét. A magyarok királya leigázta a Szentírás veszedelmes ragadozóit, Krisztus hitére térítette a szilaj magyar népet. Az első antifona kiemeli, hogy I. István mindenfajta ember esetében megtalálta a célravezető módszert. A zsolozsma szerzője úgy idealizálja hőseit, hogy közben nem rugaszkodik el a valóságtól: az eszközök között a rémisztő fenyegetések is szerepelnek. A munka alkotója formai szempontból is figyelemre méltóan oldotta meg feladatát. Három soron keresztül paralelisztikus szerkesztést alkalmaz, amelynek eredményeként az összetartozó szavak az egyes sorokban ugyanazt a helyet foglalják el, s a következő „olvasatot” adják (főnév – ige – szubsztantivizált melléknév sorrendjében összekapcsolva): *minis terret pravos; precibus mulcet mites, donis incitat vanos*.

A harmadik antifona a Biblia csodálatos erejű hőseivel, Sámsonnal állítja párhuzamba Istvánt: ahogyan az oroszlán pusztulásából új élet születik, s a tetemében támadt méhek „édes mézet” adnak,²⁶ úgy hangzik fel a magyar király, s minden bizonnyal a kereszténység felvétele által új életre kelt magyarság ajkán is, „Isten édes dicsérete”²⁷. A találó kép megfogalmazása itt is figyelmet érdemel. A költő ismét párhuzamos szerkesztést alkalmaz: *ex leonis fauce = ex ungaris ore; mellis fauus gratus nascitur = deo laus exprimitur*. A belső rímek sajátos játéka a *leonis ... mellis*, valamint a *fauus gratus nascitur* kifejezésben, a *dulcis deo* alliteráció, a *fauus gratus* és a *dulcis laus* szókapcsolatok khiasztikus elrendezése hangulat- és hanghatás tekintetében is az Úr dicséretére felhangzó ének szépségét s az egész esemény magasztosságát érzékeltetik.

A második antifona sajátosan illeszkedik az alapvetően idillikus hangulatú első és harmadik közé: ez az ének indokolja meg Isten választását. A magyarok „nyakasságát” csak egy bátor és szigorú király törhette le, s téríthette Krisztus hitére. E szavakat

²⁶ DOBSZAY, 2003, 401.

²⁷ Az *ungaris* genitívust generalis singularisként értelmezve vonatkoztathatjuk az egész magyarságra is, nem csupán annak királyára.

minden bizonnyal büszkeség is árnyalja.²⁸ István e „nyakas, délceg fajta, kardos mar-kú” népnek kiváló sarjaként szorította annak többi tagját az általa elnyert hitre, olykor kemény eszközökkel. A mű a maga eszközeivel azt juttatja kifejezésre, hogy a 13. szá-zad nyolcvanas éveiben éppen olyan erőskezű és határozott királyra lett volna szük-ség, mint amilyen a magyar protorex volt. Egy István kvalitásaival rendelkező uralko-dó nem döntött volna úgy, hogy a kudarcok miatt „meghasonlott lélekkel” háttal fordít „a társadalom által elvárt uralkodói szerepének” és a maga útját járja.²⁹ Szent István – ahogy azt Lodomér érsek az officium megíratásával sugallta – a körülmények által megkívánt szilárdsággal és állhatatossággal, az egyházzal teljes összhangban megol-dotta volna a már reménytelennek tűnő helyzetet is.

Fejtegetéseink összegzésekképpen megállapíthatjuk, hogy Szent István király verses zsolozsmája nem csupán egyes korábban keletkezett részletek átvétele által, hanem a saját fogalmazású részekben is továbbörökíti a népet megtérítő apostol képét. Ezt a portrét azonban továbbfejleszti, s elének állítja a keresztény törvényességet létrehozó I. Istvánt, valamint kiemeli a népének személyesen ígét hirdető *sanctus predicator* alakját is. Árnyalja továbbá az első zsolozsmában fellelhető harcias uralkodó ábrázolását. Kiemeli hősének erényeit, s nem hallgatja el a térítés folyamatának nehéz, áldozatokat követelő oldalát sem. Az officium nagy érdeme, hogy a térítő személyén és tevékeny-ségén kívül figyelmet fordít a megtérítendő népre, s hangsúlyozza annak „nyakassá-ga” mellett vitézségét és „délcegségét” is, továbbá hordozza saját keletkezési korának meghatározó politikai és ideológiai törekvéseit.

²⁸ GERICS JÓZSEF, *A Hartvik-legenda mintáiról és forrásairól*. In: Magyar Könyvszemle, 1981, 175-188.; 186-187.

²⁹ ALMÁSI TIBOR, *A tizenharmadik század története*, Budapest 2000, 170.

Folia theologica

Megjelenik évente. Tudományos tanulmányokat közöl neves külföldi és hazai szerzőktől, kizárólag nagy nyugati nyelveken (angol, francia, német, olasz, spanyol), a Hittudományi Kar keretében művelt szakterületekről. A tanulmányok után minden kötetben könyvismertetések és hírek találhatók a Fakultás életből. Szerkesztő: Erdő Péter.

Megrendelhető:

ÚJ EMBER-MÁRTON ÁRON KIADÓ,
H-1035 Budapest, Kórház u. 37.

Tel.: (36-1) 368-9527, Fax: (36-1) 368-9869

Előfizetési díj: külföldről: 16 USD/év
Magyarországról: 400 Ft/év

DOLHAI LAJOS

Ige és szentség Karl Rahner teológiájában

K. Rahner írásai között bőséggben vannak szentségtani¹ jellegű tanulmányok is.² A huszadik század második felének nagy jezsuita teológusa írásaival segíteni akarta a hagyományos szentségtan megújítását. Elégtelennek tartotta a szentségi jel neoskolasztikus meghatározását, amely szinte változatlan formában képviselte Aquinói Szent Tamás szentségtanát.³ Alkalomszerűen kifejtette a nehezen érthető szentségtani kérdések (búcsú teológiája, a valóságos jelenlét kérdése, stb.) teológiáját. Különösen is sokat foglalkozott az *opus operatum* és *opus operantis* viszonyának kérdésével, hogy visszautasítsa a mágikus szentségfelfogás protestáns vádját.⁴ Tanulmánya a bűnbánat szentségének történetéről napjainkban is kikerülhetetlen alapvető munkának számít (*Schriften* IX). Még utolsó éveiben is foglalkozott szentségtani kérdésekkel.⁵ Többen is állítják, hogy Rahner életműve jelentős és meghatározó a megújuló katolikus szentségtan szempontjából.⁶

Lambert Leijssen szerint⁷ K. Rahner három szempontból hozott lényegesen újat a katolikus szentségtanban: 1. a szentségek ekkleziológiai vonatkozásának kifejtése, amit a II. Vatikáni Zsinat⁸ teljes mértékben magáévá tett (LG 11); 2. a szentségekről mint reálszimbólumokról beszél, s ezáltal segíti a szentségi jelek lényegének jobb megértését; 3. az ige és a szentség kapcsolatának meghatározása, ami ökumenikus szempontból is jelentős kérdés. Rahner szerint ez „olyan téma, ami igazán fontos, s az elmúlt évtizedekben a katolikus teológiában mégis teljesen figyelmen kívül hagytuk”.⁹ A következőkben ezt a harmadik témát kívánjuk kifejteni 3 lépésben.

Rahner sajátos, új meglátását három idevonatkozó művében tanulmányozhatjuk: a legjelentősebb a *Schriften zur Theologie* 4. kötetében a *Wort und Eucharistie* c. tanul-

¹ Említésre méltó, hogy Rahner doktori dolgozata is ekkleziológiai-szentségtani jellegű témával foglalkozik: *E latere Christi: Der Ursprung der Kirche als zweiter Eva aus der Seite Christi des Zweiten Adam*. Eine Untersuchung über den typologischen Sinn von Johannes 19,34, Innsbruck 1936.

² A szentségtani tanulmányok bibliográfiája megtalálható, in: RAHNER, K., *Sämtliche Werke*. Bd. 18: Leiblichkeit der Gnade: Schriften zur Sakramentenlehre (szerk.: W. Knoch - T. Trappe), Herder, Freiburg 2003.

³ *Einleitende Bemerkungen zur allgemeinen Sakramentenlehre bei Thomas von Aquin*, in: *Schriften* X., 392-404.

⁴ *Überlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehens*, in: *Schriften*, X, 1972, 405-429.

⁵ Vö. *Fragen der Sakramententheologie*, in: *Schriften*, 16. köt., 1984, 398-405.

⁶ BOZZOLO, A., *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, LAS Roma (Bibl. di Scienze Religiose, 151), 1999.

⁷ LEIJSSSEN, L., *La contribution de K. Rahner au renouvellement de la sacramentaire*, in: *QL* 75 (1994) 84-102.

⁸ Vö. SZUROMI, SZ., *K. Rahner szerepe a Lumen Gentium megszületésében*, in: *Vigilia*, 69 (2004/11) 827-832.

⁹ *Wort und Eucharistie*, 315.

mány, a 3. kötetben a *Priester und Dichter* c. tanulmány¹⁰ és a *Stimmen der Zeit*ben¹¹ közzölt *Was ist ein Sakrament* című cikk, ami már kifejezetten utal az ökumenikus vonatkozásokra. Rahner ökumenikus nyitottságára utal, hogy elgondolását E. Jünger evangélikus teológussal egy közösen kiadott könyvben is kifejtette.¹² A *Kirche und Sakramente* c. könyv, amely összefoglalja Rahner jellegzetes szakramentális ekkleziológiáját, szintén nélkülözhetetlen a címben megjelölt kérdés tanulmányozásához. Nyilvánvaló, hogy a sokat publikáló teológus későbbi műveiben, így például *A hit alapjai* c. összegező művében is találkozhatunk a rahneri sajátos értelmezési kísérlettel.

1. AZ IGE ÉS A SZENTSÉG VISZONYA MINT PROBLÉMA

A *verbum* és *sacramentum* viszonya a reformáció óta vitatott kérdés a teológiában. A két valóság közti kapcsolat, illetve az „és” kötőszó körüli viták évszázadok óta tartanak. A problémás „és” kötőszót négyféleképpen is magyarázhatjuk. Az igét és a szentségeket egymással szembeállíthatjuk, ahogyan azt századokon keresztül tettük. Az is helytelen, ha nem vizsgáljuk a két valóság viszonyát. Egyoldalúság veszélyét hordja magában a protestáns teológia megoldása, amely az ige felől értelmezi a szentségeket, de ugyanígy a katolikus is, amely a szentségek felől közelít az Isten igéjéhez. A megoldás helyes útja az, ha rámutatunk az ige és a szentségek benső, lényegi összefüggésére.

Kétségtelen tény, hogy a reformációt követően a kontroverz teológiai szemlélet az üdvösség két eszközét szembeállította. Luther¹³ és a reformátorok a kegyelem hordozójának és közvetítőjének elsősorban az Isten szavát tekintették. A protestáns teológiaiak ezért az igéből kiindulva beszélnek a szentségekről. A szentség Isten igéjének különleges formája: látható ige (Ágoston szerint: *verbum visibile*).¹⁴ Teológiájukban a szentségek nem többek, mint az igehirdetésnek egyfajta módzatai. A klasszikus lutheri felfogás szerint az evangéliumnak négy alapformája van: az igehirdetés, a kezszttség, a feloldozás és az Úrvacsora.¹⁵

G. Ebeling szerint¹⁶ a katolikus teológia hagyományos hülemorfisztikus szentségfogalma leértékeli az Isten igéjét. A szentségek klasszikus meghatározásában a szó csak egy eleme a szentségi jelnek, csupán annyi a szerepe, hogy értelmezi az elemet vagy a történést. Nyilvánvaló, hogy egy protestáns elfogadhatatlannak tartja ezt a definíciót, hiszen ez a meghatározás „az ige elégtelenségének elfogadását jelenti”. Az Isten igéje pedig több, mint a szentség formája (vö. Ungenügen des signifikationshermeneutischen Wortverständnisses zu überwinden). H. Fries, a katolikus teológus szerint részben igazat kell adnunk protestáns testvéreinknek: „Az elmúlt évszázadok katoli-

¹⁰ In: *Schriften zur Theologie*, IV. köt. 313-355, III. köt. 349 - 375.

¹¹ RAHNER, K., *Was ist ein Sakrament*, in: *Stimmen der Zeit*, 7(1971) 16-25.

¹² JÜNGEL, E. - RAHNER, K., *Was ist ein Sakrament?* Vorstöße zur Verständigung, Freiburg 1971.

¹³ ROTH, E., *Sakrament nach Luther*, Berlin 1952, 31.

¹⁴ I.m., 31: Luther teológiájában kétféle szentségről beszélhetünk: „Hör- und Sehsakrament”, hiszen az ige – Ágoston kifejezésével élve: *sacramentum audibile*, a szentség *verbum visibile*.

¹⁵ *A schmalkadeneri cikke*, *Az evangéliumról*, III. 4.

¹⁶ EBELING, G., *Erwägungen zum evang. Sakramentsverständnis*, in: *Oecumenica*, 1970, 220.

kus teológiájában az ige csak szóvá fokozódott le, s ezért önmagában nem rendelkeztet belső méltósággal és erővel, hanem csupán külső kísérője lehetett a kegyelmi valóságnak, amely egyedül a szentségeken keresztül juthatott el az emberhez”.¹⁷ Rahner is elismeri, hogy a katolikus teológiában hiányzik „az ige teológiája”, amit pótolnunk¹⁸ kell: „a katolikus és az evangélikus egyház közötti párbeszéd megindulása kényszerít bennünket arra, hogy átgondoljuk és megteremtsük az ige teológiáját”.¹⁹ W. Kasper szerint egy nagyon érdekes paradoxon figyelhető meg a katolikus teológiában. A Szentírásban már található egy kezdetleges ige-teológia, de nyoma sincs egy általános szentségi teológiának, hanem csak egyes szentségekről, illetve szentség-kiszolgáltatásokról beszél a Szentírás. Ezzel szemben az elmúlt évszázadok dogmatikaiban egy jól kiépített zárt szentségtant látunk és egy nagyon kezdetleges ige-teológiát.²⁰

Az ökumenikus szemléletmód alapján már világosabban látjuk, hogy evangélikus egyházakban, főként a felvilágosodás óta az igehirdetésen volt a hangsúly, a szentségek pedig csak úgy szerepeltek, mint ennek toldalékai. A *solum verbum* megmerevedése folytán a szentség csak üres jel lett igen sok interpretációban, mert mint „adalék”, vagy mint külső járulékos szerepelt az igehirdetés mellett. Ennek következtében a protestáns teológia sajnálatos jellemzőjévé vált, hogy olykor alig tudta és merete már bizonyítani a szentségek üdvösségi szükségességét. Paul Tillich amerikai evangélikus teológus protestáns testvéreit már évtizedekkel ezelőtt a szentségi gondolkodás elvesztésével (*Verlust der Sakramentalität*) vádolta, és nem alaptalanul, mert a reformáció egyházainak teológiájában a szentségek tartalom nélküli külső jelekké redukálódtak.²¹ A katolikus egyházban pedig az igehirdetés mint tanítás, mint az igazságok közlése a szentségek mellett előkészítő, kísérő vagy befejező funkciót²² kapott csupán, és így a szentség még jobban kiemelkedett mint az üdvösség és kegyelem tulajdonképpeni hatásos jele és eszköze.

Mindezek előrebocsátása után még egyértelműbb lesz számunkra, hogy valóban jelentős K. Rahner elgondolása, aki a protestáns teológiákhoz hasonlóan Isten igéjéből kiindulva definiálta a szentségeket, de mindezt úgy tette, hogy megmaradt a szentség önállósága és objektív kegyelemközvetítése.

Az eddigiekben főként azt hangoztattam, hogy más irányból közelít a szentségekhez a protestáns és a katolikus teológia. Az ige és a szentség kapcsolatát is másképpen értelmezi. Ennek ellenére a két szemléletmódot nem szabad szembeállítanunk, hiszen a protestánsok is beszélnek a szentségekről mint a kegyelem eszközeiről. Hangsúlyozzák, hogy az ige nem foglalja magában mindazt, ami a szentség sajátja. A szentségekben van valami többlet az igéhez képest. A katolikus teológia is elismeri, hogy a szentségek alapja az Isten igéje. Az Isten igéje nem csupán a szentség „formája” (*forma sacramenti*), ahogyan azt a skolasztikus teológia tanította, hanem kegyelemközvetítő és

¹⁷ FRIES, H., *Wort und Sakrament*, München 1966, 14.

¹⁸ Vö. HORVÁTH C., *Az igehirdetés teológiája*, Pannonhalma 2003.

¹⁹ *Wort und Eucharistie*, 317.

²⁰ Vö. KASPER, W., *Wort und Sakrament*, Theol. Jahrbuch 1976, Leipzig, 430.

²¹ TILlich, P., *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung*, Stuttgart 1962, 38.; L. Boyer, aki katolizált protestáns származású teológus, ugyanezt állítja, vö. L. BOYER, *Wort, Kirche, Sakrament*, Mainz 1961, 75.

²² Volt némi igazság a protestáns teológusok vádjában, mely szerint a katolikus teológiában „az ige kiüresedése” (*Entleerung des Wortes*) figyelhető meg; vö. P. ALTHAUS, *Die christliche Wahrheit*, 2. köt., Gütersloh 1958, 337.

üdvösségszerző ereje van a szentségeken kívül is. Rahner szerint a szentségek alapításának, valamint az ige és a szentség kapcsolatának értelmezésében találhatunk tehát a párbeszédhez olyan közös alapot, amely kiindulópont lehet a két eltérő szemléletmód összebékítéséhez. Ez pedig az Isten igéje, az „Isten eszkatológikus jelenlétét láthatóvá tevő közösségben hirdetett isteni szó lehet”.²³

2. A RAHNERI MEGOLDÁS: A SZENTSÉG AZ IGE LEGFELSŐBB RENDŰ FORMÁJA

Rahner említett tanulmányaiban rámutatott Isten igéjének szakramentális jellegére (*das Wort ist sakramental*) és a szentségek igei jellegére (*das Sakrament ist worthaft*). Katolikus módon hangsúlyozza az ige üdvösséget közvetítő kegyelmi hatását. Ezzel lehetőséget adott a szakramentumról szóló ökumenikus párbeszédnek.

A *Wort und Eucharistie* első részében (313-328) az Isten szavának üdvtörténeti szerepét fejti ki, a második részben (328-348) pedig részletesen elemzi az ige és a szentség viszonyát.

Kiindulópontja az a meggyőződés, hogy Isten szava, ahogyan azt az egyház hirdeti, „*belső mozzanata Isten üdvözítő tevékenységének*”. Könnyen belátjuk ezt, ha a kegyelmet nem úgy fogjuk fel, mint teremtett dologszerű valóságot, hanem úgy tekintjük, mint Isten lelki-szellemi önközlését a teremtmények felé, hiszen azt, amit eddig nagyrészt teremtett kegyelemnek neveztünk, abban áll, hogy Isten maga közeledik felénk, és a kegyelem nem más, mint közeledésének, titokzatos jelenlétének hatása. Éppen ezért Isten kegyelmét definiálhatjuk az ige kategóriájában is. És ez teljesen helytálló, hiszen az a kegyelem – ami nem más, mint Isten személyes közeledésének hatása – teremti meg az emberben annak a lehetőségét, hogy Isten szavát valóban úgy hallgassa, mint Isten szavát, és ne csupán emberi szót. Kegyelemtani alapon kétféle isteni szóról beszélhetünk: Krisztusnak a lelkünkben kimondott szava (*Gnadenwort*) és a külső írott vagy hirdetett egyházi szó (*Offenbarungswort*), hiszen Isten üdvözítő tevékenységében, az üdvtörténetben kétféle módon közli magát az emberrel. A kegyelem belső szavával és a külsőleg is érzékelhető kinyilatkoztatott szóban. A kétféle szó lényegi összefüggésben áll egymással, egymást feltételezik és kiegészítik. Időrendben és fontosságban Isten belső, kegyelmi szava az első, hiszen ez tesz képessé az Isten hirdetett igéjének befogadására. Hiába hirdetné az egyház Isten szavát, ha ő maga nem segítene kegyelmével, hogy az egyház által hirdetett igét úgy hallgassuk, mint Isten személyes önközlését. Ez a belső igeszerű kegyelmi önközlés azonban önmagában nem elég. Ha csak ez létezne, akkor azt lehetne mondani, hogy Isten kegyelmi tevékenységéről csak transzcendentális tapasztalattal rendelkezünk. Lehet, hogy a kegyelemnek ez a fajtája, ez a belső kegyelmi szó egyes esetekben elegendő az üdvösségre (vö. anonim keresztények), de nem elegendő egy olyan emberi önértelmezéshez, amelyben az ember reflektál önmagára, hitét pedig úgy tekinti, mint a kinyilatkoztatás, vagyis az isteni önközlés befogadását.

²³ RAHNER, K. *Was ist ein Sakrament?*, in: *Stimmen der Zeit*, 1970/6, 18.

Azt kell mondanunk, hogy Rahner ebben a művében röviden összefoglalja az ige teológiáját, hiszen rámutat arra, hogy a jelen üdvrendben Isten hirdetett igéje ugyanúgy hozzátartozik Isten üdvözítő tevékenységéhez, mint a belső kegyelem. Ha Isten igeszzerű önközlése csak a kegyelmi szóban és belső megvilágosodásban állna, amelyet fogalmainkkal nem tudunk adekvát módon kifejezni, akkor Isten üdvözítő tevékenységében az e világi dimenzió nem kapna szerepet. Ezt azt jelentené, hogy Isten nem veszi figyelembe az emberi természet sajátosságait, nem veszi komolyan a megtestesülés struktúráját, továbbá az ember társadalmi, közösségi dimenziója nem venne részt az üdvtörténetben. Pedig az ember eredendően, lényege szerint közösségi lény, s ez a sajátossága érvényesül az üdvösségben is. Ezzel az érveléssel jut el K. Rahner első alaptételéhez: „Isten hirdetett igéje, az Isten üdvözítő tetteinek benső, szükségszerű mozzanatai közé tartozik, és a történelmi üdvözítő tetteiben nyilvánul meg egy üdvözítő közösség keretében”.²⁴ Ennek alapja az a hitbéli meggyőződés, ami az ige teológiájának axiómája: „Isten igéjét a maga teljes eredeti lényegében nem szabad úgy felfogni, mint valamiről szóló tanítást, kijelentést: az ige nemcsak intencionális utalás egy tartalomra, amely léteben és adottságában független a tanító jellegű utalástól. Inkább úgy kell tekintenünk, mint valóságfeltáró, megjelenítő igét, amelyben, és amely alatt a megjelölt valóság jelen van”.²⁵ Tehát az egyházban hirdette isteni szó kegyelmet közvetít: üdvösségközvetítő szó (*heilskräftige Wort*), és önmagában is úgy tekintendő, mint üdvesemény. „Az Isten igéje (az egyház szavában az ő igehirdetésében) először is nemcsak oktatás (*Didaché*), hanem kihirdetés (*Proklamation*), amiben a kinyilatkoztatott dolog beköszöntése és megérkezése megy végbe; az Isten erőteljes teremtő igéje (*dabar*) az emberben; az a mód, amiben maga a meghirdetett igazság tárul fel, és ezáltal és így jelen lesz számunkra, amiben az Isten kilép elrejtettségéből.”²⁶

Második tétele: a belső ige és a külső hirdetett ige, ha nem azonosak is egymással, hiszen az egyik isteni, a másik emberi szó, szakramentális egységet alkot. Az egyház által hirdetett és a benső kegyelmi szó lényegileg összetartozik, sőt még olyan esetekben is egymásra van utalva, amikor a kettő gyakorlatilag mégiscsak szétválik. Ugyanis a belső szót, a külső, történelmi szó magyarázza, érthetővé és elfogadhatóvá teszi, továbbá az embert állásfoglalására készíti. Azután ezt a benső kegyelmi állapotát átvezeti a közösségi dimenzióba, s így ez a benső kegyelem bekerül az ember külső, történelmi életterébe, látható világába. „Ahoz, hogy Isten személyes önközlése a személyileg megvalósuló ember életében a maga teljességében alakot öltön, a belső kegyelmi szónak a kinyilatkoztatás igéjével kell együttműködnie”.²⁷ Ennek a törvényszerűségnek szentségtani jelentősége nyilvánvaló: a szentségek vételénél, ahol a szentségi jel vagy cselekmény nem azonos ugyan az üdvözítő kegyelemmel, mégis olyan belső egységet alkot vele, hogy külső és láthatatlan mivoltában valóban közli az üdvösség belső és láthatatlan kegyelmét.

Be kell tehát látnunk, hogy Isten kegyelmi művében, ugyanabban a folyamatban az igével és a szentséggel, mint különböző, de mégis egybetartozó kegyelmi eszközökkel találkozunk. „Isten egyetlen, és minden hatékony üdvösséget szerző szavának története

²⁴ *Wort und Eucharistie*, 320.

²⁵ *Wort und Eucharistie*, 332.

²⁶ *Wort und Eucharistie*, 320.

²⁷ *Wort und Eucharistie*, 321.

van, és fázisai is vannak. Mindegyik fázis az egész lényegében részesedik, valójában mindegyikben már a teljes valóság van jelen hatékony módon”.²⁸ Ebből az is következik, hogy mi katolikusok is meghatározhatjuk a szentségeket az Isten igéjéből kiindulva. Ha az Isten igéjét a hatékonyság intenzitása szempontjából tekintjük, akkor azt kell mondanunk, hogy a hatékony ige legtökéletesebb megvalósulása: a hét szentség. A hatékonyság fogalma nyújtja azt a kategóriát, amelyben a két kegyelemeszköz kapcsolatára válaszolhatunk. A rahneri meghatározás szerint: „A szentség mint az egyház szava, Isten igéjének legteljesebb és legigazibb megvalósulása”.²⁹ Az egyház szentségi élete úgy is felfogható, mint az Ige hirdetésének és hallgatásának kiemelt határeset (radikalster Fall des Wortes Gottes), az Eucharisztia pedig „az ige abszolút esete”³⁰, mert benne lényegileg jelen van Krisztus és az ő üdvözítő művének kegyelme.

A szentség tehát nem annyira *opus operatum*, hanem inkább *verbum annuntiatum et auditum*. Nem más a szentségi élet, mint az isteni és emberi személyek üzenetjellegű, informatív, de egyúttal reális, ajándékozó jellegű, főképpen pedig perszonális, a személyes találkozást is magában foglaló kommunikációja. S ez a kapcsolat az anyagi és történeti láthatóság, a megtapasztalhatóság síkján megy végbe.³¹

Az üdvösség két eszközének hatékonysága és összetartozása tehát nyilvánvaló, de a katolikus teológia szerint a különbözőségükre is rá kell mutatnunk. Az igaz, hogy Isten igéje hatékony, de a hatékonyság a körülményektől függően változó: függ az egyház elkötelezettségének mértékétől és az ige hallgatójától is. Az egyház által hirdetett isteni szóban két csoportot különböztethetünk meg: vannak olyan igazság-szavak, amelyek abszolút követelményként jelentkeznek a hívő ember életében. Ezek azok az igazságok, amely „abszolút módon összekapcsolódnak a bizonyított tárgyi valósággal”. Azután vannak olyan szavak is, amelyek lényeges dolgokat mondanak számunkra, a valóságot közvetítik, de még sincsenek feloldhatatlan kapcsolatban a közvetített valósággal. Olyan szavak ezek – mondja Rahner – amelyekben az egyház nem teljesen, mint végérvényes eszkatologikus igazságfeltárás aktualizálja önmagát. Azt is mondhatnánk, hogy az egyházra kétféle szó lett bízva: „életet hirdető és életet teremtő szó”.³² Szükséges és feltétlenül fontos ez a megkülönböztetés, de az is nyilvánvaló, hogy a kétféle igazságközlő szót nem szabad élesen elkülönítenünk, hiszen ezek „az igazság egyetlen igéjének analóg módon formált módozatai”.³³ Ezt azt jelenti, hogy állítanunk és hangoztatnunk kell, hogy Isten szava Isten önközlésének és kinyilatkoztatásának hatékony eszköze, de meg kell látnunk azt is, hogy „az önmagát kinyilatkoztató Isten megjelenítése és jelenléte az egyházban elhangzó igéje által nem mindig egy és ugyanaz”.³⁴ Tehát fokozatai vannak.

²⁸ *Wort und Eucharistie*, 346.

²⁹ *A hit alapjai*, Budapest 1983, 545. (ford.); a meghatározás bővebben, in: *Wort und Eucharistie*, 329. „A szentség Isten hatékony szavának legteljesebb lényeg-megnyilvánulása, amikor az egyes ember üdvössége szempontjából fontos döntő pillanatokban Isten üdvözítő cselekvése az egyház által jelenvalóvá válik.”

³⁰ *Wort und Eucharistie*, 351.; a 348-355. oldalon applikálja sajátos meglátást az Eucharisziára.

³¹ Vö. Gánóczy Sándornál a szentségek kommunikációelméleti értelmezése, in: *Einführung in die katholische Sakramentlehre*, Darmstadt 1991.

³² DÖRNYEI I. – GERCYE GY. – CSÖGL J., *A szentségek életértéke*, SZIT, Budapest 1975, 11.

³³ *Wort und Eucharistie*, 326.

³⁴ *Wort und Eucharistie*, 327.

K. Rahner néhány példával is alátámasztja az iménti állítását. Először is a Tridentinum megigazulástanával. Amikor a zsinat leírja a megigazulás folyamatát (DS 1523-6; 1557-9) arra utal, hogy Isten ember felé irányuló önközlésének, illetve az önközlés egzisztenciális elfogadásának különböző fokozatai vannak. Ahogyan fokozatai vannak az elfogadásnak, ugyanúgy és ugyanazok a fokozatai a valóságot jelenvalóvá tevő Isten igéjének is. Az isteni szó „sűrűségének” és intenzitásának fokát, továbbá a meghirdetett ige megjelenítő erejét és hathatós jelenlétének biztonságát különféle mozzanatok együttműködése és megléte határozza meg, hiszen az isteni szó lényegéből következően „dialógikus szó”, ahol az egyik partner az egyházban megjelenő Krisztus, a másik pedig az „ige hallgatója”. Nemcsak közösségi, hanem az egyéni üdvtörténetben is mindkét tényező fontos. Fontos még a beszéd tartalma, az egyház elkötelezettségének mértéke, az ígét hallgató és befogadó ember sajátos helyzete (vö. a szentségek mint sorsfordulók). Ezekről a tényezőktől is függ, hogy Isten egyházában megszólaló igéje milyen fokban és módon realizálódik üdvösségünk érdekében.³⁵ Rahnertől szokatlan módon szentírásai bizonyítékot is hoz állításának alátámasztására. Isten szava többféle minőségben jelenik meg a Szentírásban is. Elegendő, ha a következő kifejezésekre gondolunk: prótétai szót kimondani (Zsid 1,1), tanítani (2 Tim 3,16), inteni (1 Tim 4,13), oktatni (Tit 2,15), megemlékezni (2Tim 2,8), ítélni (1Pt 4,5), tanúságot tenni (1Tim 2,7), kimondani a szentségi ígét, stb.

A szakramentalitás elvének alkalmazása az Isten igéjére helyes és pozitív meglátás, de katolikus szempontból nem problémátlan. Csak akkor lehetséges, ha Isten igéjének üdvösségszerző szakramentális jellege nem sérti a szentségek sajátos üdvtörténeti szerepét, ha elégséges módon rámutatunk arra, hogy mi a különbség az ige és a szentségek hatékonysága között. Nem megfelelő megoldás az, mely szerint a szentségen kívüli ige *ex opere operantis*, a szentségben elhangzó ige pedig *ex opere operato* hatékony. Az *opus operatum* terminológia értelme ebben az összefüggésben nem nyilvánvaló. Nem elég, ha csak azt állítjuk, hogy ahol minden feltétel biztosítva van a kiszolgáltató és szentségfelvevő részéről, ott a szentség minden kétséget kizáróan kegyelmet közvetít. Tudomásul kell vennünk, hogy a szentségeken kívül is beszélhetünk olyan kegyelmi eseményről, amikor Isten kegyelme az ember érdeme nélkül is jelen van (vö. *gratia preveniens*). Továbbá minden kegyelmi esemény mögött a feltámadt és megdicsőült Krisztus áll.

Rahner a kérdés megválaszolásában az ekkleziológiai megoldást választja. Válaszának megértéséhez ismernünk kell sajátos egyházfogalmát. Számára az egyház több mint az Isten országát hirdető és szentségeket kiszolgáltató intézmény: „*Krisztus egész üdvösségi műve reálprezenciában létezik az egyházban. Az egyház és szentségei ennek a valóságos jelenlétnek hordozói, hirdetői és reális foglalatjai*”.³⁶ Az egyház lényege szerint maradó jele annak a ténynek, hogy Isten nemcsak felajánlja kegyelmét, nemcsak közli önmagát, hanem „*Isten véglegesen győztes kegyelmének jelenléte a világban*” (uo.). Ez az egyház, mint az üdvösség egyetemes szentsége sokféle módon hirdeti Isten hatékony igéjét. Különösen is ezt teszi az élet határhelyzeteiben. Krisztus szándékát követve, az egyház az, amely meghatározza a szentségek rendjét, illetve hetes számát. Nyilvánvaló, hogy a szentségekben nem a hetes szám a lényeg, hanem az, amit az egyház a

³⁵ *Wort und Eucharistie*, 328.

³⁶ *Kirche und Sakramente*, 13.

szentségekről tanít. Amikor az egyház kiszolgáltatja a szentségeket, amikor az Isten igéje minden kétséget kizáróan hatékony, akkor az egyház különös módon is megvalósítja önmagát. Az egyház azzá lesz, aminek Krisztus akarta: a megváltás kegyelmének kinyilvánítója és közvetítője. Tehát az egyház mint összetség dönti el, hogy az általa hirdetett hatékony ige mikor nevezhető szentségnek. Nyilvánvalóan ezt nem önkényesen teszi. Jézus szavai, Szentírásból kielemezhető szándéka és az ősegyház liturgikus hagyománya alapján állítja, hogy „hét szentség van, nem több és nem kevesebb” (DS 1601).

Kétségtelen, „a szentség a leghatékonyabb ige az egyház ajkán”, de jogosan felvetődik a kérdés, hogy hogyan tudjuk megfelelő módon elhatárolni ezt az igét az egyház más jellegű igehirdetésétől. Minden katolikus megoldási kísérletnek ugyanis figyelembe kell venni a Tridentinum határozatait, többek között azt, amely kimondja, hogy a szentségek a megigazulás eszközei. Rahner szerint szentségi exkluzivitását pozitív értelemben kell értelmeznünk.³⁷ Amikor a zsinat a megigazulás folyamatát leírja (DS 1521-26) – ha nem is kifejezetten –, tulajdonképpen elismeri a szentségen kívüli kegyelemben való növekedést is. A zsinat beszél olyan kegyelmi történekekről is, melyek megelőzik a szentség általi megigazulást. Ha a szentségeket annak *votuma* is pótolhatja, akkor a zsinat nem azt akarja állítani, hogy a *votum sacramenti* esetében a szentségek előzetes hatásáról van szó, hanem az igehirdetés hatására megszülető hitnek és szeretetnek tulajdonítja ezt a megigazulást eredményező hatást. Tehát a katolikus megigazulástan sem értékeli le az Isten szavát a megigazulás folyamatában.

O. Semmelroth szerint a hirdetett igét tekinthetjük úgy, mint *causa materialis*, melynek az a szerepe, hogy megteremtí az emberben a nyitottságot a hit által, hiszen a kegyelem először az ige meghallásában érinti meg az embert. A szentség pedig a *causa formalis*, vagyis a fontosabb elem, hiszen Isten bennünk lakása a szentségek által valósul meg. De a kettőt nem lehet elválasztani egymástól – akárcsak az arisztotelészi és Szent Tamás-i filozófiában –, a forma itt is csak a matériával együtt létezhet. „A hirdetett ige által az emberben teremtett nyitottság az üdvösség *causa materialisa*, amely azután a szentségi élet által Isten bennünk lakásához vezet, s a szentségek mint formai okok a ténylegesen megszentelt embert éltetik”.³⁸ Ebben a gondolatmenetben a megigazulás tényezői közé bekerül az ige és a szentség is. Érvényesül a katolikus elv, az ún. szentségi elv, ugyanakkor az eddigiéknél hangsúlyozottabban helyet kap Isten hatékony igéje.

3. VÉLEMÉNYEK K. RAHNER ELGONDOLÁSÁRÓL

K. Rahner megoldási kísérletének legfőbb eredménye, hogy rámutatott a párbeszéd és a konvergencia lehetőségére a *verbum* és *sacramentum* viszonyának meghatározásában. Lassan meghaladottá válik az „ige egyháza” és „a szentségek egyháza” szembeállítás, bár napjainkban még csak reményt keltő jeleit látjuk a két eltérő szemléletmód közeledésének. „Most azonban az evangélikus teológia kezdi komolyabban venni a

³⁷ *Wort und Eucharistie*, 332.

³⁸ SEMMELROHT, O., *Wirrendes Wort*, Frankfurt 1962, 205.

szentségeket, és kezdi értékelni a szentségek lényegbevágó és pótolhatatlan jelentőségét a keresztény egzisztencia számára, mi pedig kifejezetten reflektálunk arra, hogy az „ige egyháza vagyunk”.³⁹

Katolikus⁴⁰ és protestáns részről is voltak olyanok, akik rámutattak K. Rahner gondolatmenetének hiányosságaira. Katolikus részről leginkább W. Kasper, aki Mühlen és Congar nézetéhez csatlakozva hangsúlyozza, hogy a szakramentális ekkleziológiát ki kell egészíteni a pneumatikus egyházfelfogással és más szempontokkal. Tovább arra is rámutat, hogy Rahner értelmezési kísérlete egy sajátos apória elé állítja a katolikus teológiát: szeretnénk az igét a szentségekhez hasonló rangra és méltóságra emelni, de nem szabad abba a hibába esnünk, hogy a hét szentségből mintegy nyolcat csinálunk, azaz elmoszuk az ige és a szentségek közti különbséget. Az egyik lehetőség az, hogy az Isten ígését úgy tekintjük, mint a szentség deficiens⁴¹ módját, ami kétségtelenül előrelépés az eddigi szemlélethez képest, vagy pedig a szentséget úgy tekintjük, mint az igei esemény toldalékát. Kasper szerint csak az antropológiai és krisztológiai vonatkozások figyelembevételével mutathatunk a *verbum* és *sacramentum* sajátos egységére. Azt kellene megértenünk, hogy „Jézus Krisztus a szót és jelszerűséget, melyek az emberhez tartoznak, az üdvösség szavává és jelévé tette”.⁴²

Protestáns részről G. Ebeling,⁴³ M. Köhnlein⁴⁴ és Vajta Vilmos értékelte részletesen Rahner értelmezési kísérletét a *verbum* és *sacramentum* viszonyának meghatározására. Mindhárman főként ekkleziológiai szempontból tartják elfogadhatatlannak Rahner ökumenikus jellegű szentségmeghatározását. Vajta Vilmos szerint Rahner egyháza önálló, független, szakramentális ontológiai valóság, amely saját belátása szerint újabb és újabb eszközöket vesz igénybe Krisztus győzedelmes kegyelmének közvetítésére. Nyilvánvaló, hogy a protestáns teológus nem tudja elfogadni a rahneri szakramentális ekkleziológia legfőbb megállapításait, mint pl.: „Krisztus egész üdvösségi műve reálprezenciában létezik az egyházban”. A protestánsok számára az egyház nem a tovább élő Krisztus, nem ősszentség, s főként nem mondhatjuk azt, hogy az egyházban és az egyház által folytatódik a megtestesülés misztériuma. A megtestesülés misztériuma csak Krisztusra vonatkozik. Vajta szerint „az ekkleziológia akkor cselekszik helyesen, ha Krisztus szentségéhez csatlakozik, és nem állítja helyébe az egyházat”.⁴⁵

Nyilvánvaló, hogy Rahner értelmezési kísérlete önmagában nem elég a kérdés kimerítő megválaszolására. A Strasbourgi Ökumenikus Intézet – amely 1970-ben tárgyalta ezt a témát – arra a végkövetkeztetésre jutott, hogy csak az antropológiai, krisztológiai, ekkleziológiai és eszkatológiai szempontok figyelembevétele együtt mutathat rá arra, hogy az ige és szentség lényegében összetartoznak.⁴⁶ A Római Szent Anzelm

³⁹ Uo. 317.

⁴⁰ Vö. MOOS, A., *Das Verhältnis von Wort und Sakrament in der deutschsprachigen katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts*, Paderborn, Bonifatius, 1993 (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, 59).

⁴¹ W. Kasper szerint ez figyelhető meg Rahner értelmezési kísérletében, vö. in: *Wort und Sakrament*, 430.

⁴² *Wort und Sakrament*, in: *Theol. Jahrbuch 1976*, Leipzig 437. Ugyanezt hangoztatja F.-J. NOCKE is, vö. *Parola e gesto. Per comprendere i sacramenti*, Brescia, Queriniana, 1988.

⁴³ EBELING, G., *Worthafte und sakramentale Existenz*, in: *Wort Gottes und Tradition*, Göttingen 1964, 214.

⁴⁴ KÖHNLEIN, M., *Was bringt das Sakrament? Eine Disputation mit K. Rahner*, Göttingen 1971.

⁴⁵ VAJTA, V., *Evangelium und Sakrament*, in: *Oecumenica*, 1970, 25.

⁴⁶ *Zusammenfassung der Gruppendiskussionen*, in: *Oecumenica*, 1970, 256-275.

Egyetem szimpóziuma (1995. május) szerint a liturgia, mint *locus theologicus* szintén segíthet a több évszázados kontroverzia megszüntetésében. A hirdetett ige és az ünnepezt szentség a liturgia szimbolikus cselekedeteiben együttesen, egymást kiegészítve közlik az egyházban a megváltás kegyelmét. A. Grillo szerint az ige és szentség viszonya akkor lett problematikussá, amikor önmagában, a liturgia élő valóságától elszakítva kezdték vizsgálni a *verbum* és *sacramentum* viszonyát.⁴⁷

Rahner szerint mindkét egyház számára aktuális a kérdés újragondolása, mert „*ahol az egyház igét hirdet annak elszántsága nélkül, hogy a szentségben legradikálisabb módon teremtő szavát is kimondja, ott az ige hirdetése elkerülhetetlenül csak valamiről való elméleti és végül is üres szó lenne, és így nem mondaná ki azt a szót, amely valóban kifejezi azt a valóságot is, amit mond. Ahol viszont az egyház az igének a hirdetését az opus operatum-ban való kizárólagos bízásában elhanyagolná, ott hiányozna az, amit a szentségek jelezni és kifejezni akarnak: a személyes hitet és szeretetet*”.⁴⁸

⁴⁷ GRILLO, A., *La riscoperta del simbolismo sacramentale. Il rito come „locus theologicus” per la soluzione della controversia ecumenica su „parola e sacramento”,* in: *Parola e Sacramento* (szerk: P. Lyons), *Studia Anselmiana*, 123, *Sacramentum*, 12, Roma 1997, 83-1041.

⁴⁸ RAHNER, K., *Die Sakramente als Grundfunktionen der Kirche,* in: *HPT I*, Freiburg 1964, 324.

ROKAY ZOLTÁN

Luxemburgi Zsigmond teológiai „kompetenciája”

1. BEVEZETÉS

Feltehetőleg senki sem fogja kérdezni: Mi köze a teológiának Luxemburgi Zsigmondhoz? Köztudott ugyanis, hogy ő kompetensnek tartotta magát, hogy teológiai kérdésekben – mondhatjuk – döntőbíró legyen.¹ Ez senkit sem fog meglepni, aki ismeri a kortörténetet, az egyházi és világi hatalom összefonódását, és teológiai kérdések eldöntésének jelentőségét az uralkodói hatalom szempontjából. Azonban talán soha nem érezte magát olyan drasztikusan a hatalom teológiai, sőt filozófiai kérdések rábizonyítása, és helyes vagy helytelen volta eldöntése dolgában, mint a Konsztanzi Zsinaton, amelyet Zsigmond joggal tekinthetett életművének. (Hogy ennek mi volt a valódi oka, arra is megkísérel rámutatni a jelen szerény tanulmány.) Az alábbi néhány oldal megírására a 2006-2007. esztendőben Budapesten és Luxemburgban megrendezésre kerülő Sigismundus – *Rex et imperator* c. kiállítás adta az ötletet, amelyet a 2005. június 8-11. között Luxemburgban ugyanilyen címmel tartott nemzetközi konferencia előzött meg.²

2. TARTALMI INDÍTTATÁS

A fenti, formai készítés mellett tartalmi indíttatása is van tanulmányomnak: 2004-ben megjelent fordításomban Rotterdami Erasmus *De libero arbitrio* c. írása, amelyet egy 65 oldalas tanulmányom előz meg.³ „A szabad döntésről” (így fordítottam a címet) – Luther tanításának cáfolata ebben a kérdésben, s helytelennek minősíti Wicliff állítását, miszerint minden szükségszerűen (kényszerből) történik.⁴ Erasmus írása valójában mindenekelőtt reakció Luther *Assertiójára*, amelyben Luther X. Leó pápa fenyegető bullája által provokáltan szenvedélyes hangnemben ír, s dicséri Wicliffet, főleg pedig Huszt: „Male enim dixi quod liberum arbitrium ante gratiam sit res de solo titulo, sed simpliciter debui dicere, liberum arbitrium est figmentum in rebus seu titulus sine re:

¹ Mansi, *Amplissima Coll. Concil.* 27. Ann. 1409-1418. Paris & Leipzig 1903, 531. köv.

² *Sigismund de Luxembourg, Roi de Hongrie et Empereur.* Programme Luxembourg 2005.

³ Jel Könyvkiadó, 2004.

⁴ Vö. uo. I. a. 10.

Quia nulli est in manu sua quippiam cogitare mali aut boni, sed omnia (ut Viglephi articulus Constantiae damnatus recte docet) de necessitate absoluta eveniunt.⁵ – „Erravi et hunc articulum revocavi et adhuc revoco in hoc, quod dixi aliquos articulos Ioannis Huss esse Euangelicos. Quare nunc sic dico, Non aliquos sed omnes articulos Ioannis Huss Constantiae esse damnatos ab Antichristo et suis Apostolis in synagoga illa Satanae et sceleratissimis Sophistis congregata. Et in faciem tuam, sanctissime Vicarie dei, tibi libere dico, omnia damnata Ioannis Huss esse Euangelica et Christiana, tua autem omnia prorsus impia et diabolica. Ecce revocationem, quam tua Bulla exegit. Quid vis amplius?”⁶ – „...decretales Papae non dico Apocryphas, sicut Viglephus et Huss dicere iactantur, sed impias et Christo adversarias...”⁷

A *De servo arbitrio*ban, amellyel Erasmusnak válaszol, Luther megismétli Wicliff tételét és Husz dicséretét: „A legkeményebben a harmadik, Wicliff és Luther véleménye szól, amely szerint a szabad akarat csupán üres frázis, mert minden esemény merő szükségszerűségből történik.”⁸ „Elismerem ugyanis, hogy Wicliff tételét – ‘Minden szükségszerűségből történik.’ – a Konstanzi Zsinat, helyesebben összeesküvés, illetve felkelés tévesen ítélte el.”⁹ „Mit gondolsz, hány szentet égettek el, és gyilkoltak meg az elmúlt évszázadokban az inkvizítorok az eretnokség vádja alapján? Például Husz Jánost és a hozzá hasonlókat, akiknek korában számos más férfiú is kétségtelenül az Isten Szentlelke által élt.”¹⁰

Luther azonban emlékezett azokra az időkre, amikor még Erasmus is elismerőleg nyilatkozott Huszról. Husz néhány írását közreadva 1537-ben ezt írja: „A fide dignis hominibus percepi: Imperatorem Maximilianum de Ioanne Hus dicere solitum: He, He, Fecerunt bono illi viro iniuriam. Et Erasmus Roterodamus in primis libellis (quos typis excussos adhuc mecum habeo) manifeste scribit: Ioannem Hus exustum quidem sed non convictum esse. Tale omni tempore bonorum virorum iudicium fuit, quod illata ei fuit vis et iniuria.”¹¹ – Midőn Luther e szavai nyomtatásban megjelentek, Erasmus már meghalt. De a corpus delicti ott volt Luther birtokában. Ennek segítségével még haló poraiban is kérdésessé tudta tenni Erasmus „katolicitását”.

3. A HUSZ ELLENI ELJÁRÁS, ÉS ANNAK POLITIKAI HÁTTERE¹²

Nem kétséges, hogy a Konstanzi Zsinatot, Husz elítélését és elégetését nem lehet kizárólag Zsigmond politikai érdekeire visszavezetni, azonban nem szükséges nagyobb

⁵ WA 7,146.

⁶ Uo. 135.

⁷ Uo. 136.

⁸ *A szolgálai akarat*, Sopron 1996, 80.

⁹ Uo. 115.

¹⁰ Uo. 57.

¹¹ Husz műveinek mindmáig mérvadó kiadását idézem (*Ioannis Hus, et Hieronymi Pragensis confessorum Christi historia et monumenta...* 1558 Norinbergae. 2 folio kötet), amelyet Flacius Illyricus rendezett sajtó alá (vö. RICHARD FRIEDENTHAL, *Ketzer und Rebell*. Piper, München 1972, 457). Ezt a kiadást így tüntetem fel: Husz I vagy Husz II, s a megfelelő oldal. Más források esetében azok adatait feltüntettem – Husz I,2.

¹² Ebben a tárgyban mindenekelőtt JOSEF ALEXANDER HELFERT, *Hus und Hieronymus*, Prag 1883 c. tanulmányára támaszkodom (a továbbiakban: Helfert).

jártasság az „oknyomozó” történelemben, hogy rájövünk, miért okozott olyan sok gondot épp a két cseh magiszter, Husz és Prágai Jeromos, az uralkodónak és az általa irányított Konstanzi Zsinatnak. Egy nevet kell említenünk: IV. Vencel. A küzdelem a birodalmi koronáért és a cseh trónért¹³ meghatározta Vencel magatartását Husz ügyével szemben, és Zsigmond reakcióját, aki ügyesen a keresztény uralkodó kötelességére és az eretnokség elterjedésének a veszélyére figyelmezteti fivérét. A különböző spekulációk helyett álljon itt néhány kivonat egy-két erre vonatkozó dokumentumból. Zbynek, prágai érsek 1411. szeptember 5-én kelt levelében panaszkodik Vencelnek, hogy nem talál alkalmat, hogy meghallgassa panaszait ellenségeivel (Husz, stb. híveivel) szemben, míg viszont ezek mindig bebocsátást nyernek hozzá, meghallgattatást találnak nála. Ezekkel a sokatmondó szavakkal zárja levelét: „És mivel Kegyesség nem mutat rá hajlandóságot, hogy betartsa ígétét, úgy útra kell kelnem Magyarországra, Kegyelmed testvéréhez, és Őkegyelménél panaszt emelnem azok ellen, akik erőszakot követnek el ellenem és papságom ellen, és Őkegyelmét kell kérnem, járna közben Kegyelmednél, hogy Kegyelmed ne engedje meg, hogy ilyesmi megessen rajtam és papságomon.”¹⁴ Vas János (Johannes der Eiserne), leitomišchli püspök 1415. július 11-én (öt nappal Husz máglyahalála után) levelet ír Vencelnek, amelyben beszámol Wicliff és Husz tanainak elítéléséről, Husz és az ő könyveinek elégetéséről, valamint arról, hogy Jeromos ügyét most tárgyalják, „s mivel ezekben az ügyekben kegyelmed nevééről gyakran említés esett, mintha Kegyelmed Husszal tartana, azért ezt Magister Nazzal, Stefannal és Kunzcal cáfoltam, amint ezt Kegyelmedtől hallottam.”¹⁵ Noha Vencel körültekintően járt el, hogy a cseh uraságokkal eddig nem nyilatkozott, most nagyon üdvös lenne, ha a többi keresztény uralkodóval együtt írásban állást foglalna. E célból küldi a püspök Vencelnek az aragóniai király levelét: „amelyből Kegyelmed kiolvashatja, hogyan ír (ti. az aragóniai király) Őkegyelmének (ti. Zsigmondnak) az egységről, amely ha Isten akarja, létre fog jönni.”¹⁶ Zsigmond 1416. március 21-én Párizsból levelet intéz az utraquista rendekhez, amelyben nyomatékkal figyelmezteti őket, hogy mindenben vessék alá magukat „kedves testvére”-nek, Vencelnek.¹⁷ A katolikus párt uraságaihoz ugyanezen év március 30-án ír, figyelmeztetve őket arra, hogy ne szövetkezzenek fejedelmük és uruk, „kedves testvére”, Vencel beleegyezése nélkül, mert a háborúk megnehezítenék helyzetét, s ezt Zsigmond nem venné szívesen, „mivel fent említett kedves testvérünk után a korona valóságos és jogos örökösei vagyunk.”¹⁸ Zsigmond kiemeli, hogy meg kell maradni a régi hitben és a szentegyházban, s minden újítást félre kell tenni az ország és „szeretett testvére” javára. Ha azonban a kérdést nem sikerül békésen megoldani, „úgy tudjátok meg, nagyon kedvetlenül kell tudomásul venni, hogy az országban újabb háborúk fognak pusztítani, s mint ennek a koronának örököse testvérünk pártjára fogunk állni, és támaszt fogunk nyújtani, amennyire tőlünk telik, s hűségesen fogjuk segíteni testvérünket,

¹³ Vö. HELFERT, 69.

¹⁴ Uo. 277.

¹⁵ Uo. 304 köv.

¹⁶ Uo. 305.

¹⁷ Uo. 315 köv.

¹⁸ Uo. 318 köv.

mindazzal, ami rendelkezésünkre áll, amennyiben Őkegyelme segítségül hív bennünket.”¹⁹

Nem szabad figyelmen kívül hagynunk azt a levelet sem, amelyet Zsigmond 1417. augusztus 24-én írt Konstanzból Vencel egyik udvari emberének: „Hírül adom, hogy Luxemburgban sajnos rosszabbul állnak a dolgok, mint valaha. (...) Ezért, győzd meg kedves testvérünket sürgősen, amint már előzőleg megparancsoltuk, Luxemburgot teljes egészében és minden fenntartás nélkül adja át nekünk ... azzal a feltétellel, hogy teljes hatalommal rendelkezni kívánjunk hivatalnokok kinevezésében és leváltásában, és hogy semmiről sem lennénk kötelesek Őkegyelmének számot adni. (...) Idén egyházi ügyekkel vagyunk elfoglalva, s ezért nem siethetünk a burgundi örökös segítségére. (...) Ám hálásak vagyunk Istennek, hogy itt minden jól megy, s az ő kegyelmére hagyatkozva szilárdan bízunk abban, hogy egy hónapon belül végre lesz pápánk. Akkor azonnal mindent félreteszünk, s találkozunk kedves testvérünkkel. Arra is kérünk, beszélj testvérünkkel és kérjed őkegyelmét, engedje magát meggyőzni, és tegyen valamit annak érdekében, hogy országában megszüntesse a szakadást, hogy ne szólhasák meg, ahogyan őneki is írtunk valamit.”²⁰

Végül a „kedves testvérenek”, Vencelnek a következőket írja Zsigmond 1418. december 14-én: „Arra is készek vagyunk, ... hogy országunk és koronánk egységéért és javára tegyünk valamit, valamint a lelkeség szakadását illetően is, ami az Ön tanácsa szerint szükséges: hogy mindenki meggyőződjön: a mi hibánkból országunkon és a cseh koronán nem fog csorba esni. (...) A mi szándékunk ugyanis, hogy Isten segítségével, ameddig élünk, magunk uralkodjunk és kormányozzuk országainkat, s reméljük, hogy mint kedves testvérünk ebben segítségünkre lesz. (...) Midőn levelét olvastuk, csodálkoztunk, hogy Kedvességed fontosabb és súlyosabb dolgokra, amelyenekről most szó van, csekélyebb súlyt fektet. (...) Úgyszintén ismeretes Kedvesség számára, hogyan akarta a Konstanzból összegyűlt egész kereszténység Önt és az Ön országát kiközösítéssel sújtani, teljesen jogosan és méltán, s ez meg is történt volna, ha mi nem állunk ellen, fáradsággal, éberséggel, könyörgéssel és rábeszéléssel. Ám ha hamarosan nem állnak el a tévelytől, és amennyiben Ön nem fog hamarosan és haladéktalanul arról gondoskodni, hogy megfékezze a tévelyt és annak véget vessen: úgy az egyház és az egész kereszténység azzal gyanúsíthat minket, hogy mint vévérünkhöz, inkább hajlunk Önhöz, és inkább kedvében járunk, mint a kereszténységhez, s így minden méltóságunkat elveszítenénk. (...) Semmi más szándékunk nincs, mint Csehország határánál találkozni, hogy először is a hitről és a szakadásról beszéljünk az Ön országában, amely a hit miatt történt. (...) Ezért, kedves testvér, ha nem figyel oda, s nem akarja országát megvédeni a szégyentől és veszélytől..., úgy nehogy az eretnekek barátjának és védelmezőjének tűnjünk, kénytelenek leszünk a Szent Egyháznak alávetni magunkat.”²¹ – Ugyanebben a levélben olvassuk: „Nem tekinthetjük testvérünknek sem, csak amennyiben kitarthat dicső őseink hitében és a tévelyt kiirtja országából.”²²

¹⁹ Uo. 319.

²⁰ Uo. 323.

²¹ Uo. 327 köv.

²² Uo. 328.

Következtetések levonását szakértőkre bízuk. 1419. augusztus 16-án meghalt Vencel, s a cseh korona átszállt Zsigmondra. Husz és Vencel „kapcsolatáról” mindig Husz egyes megnyilatkozásai kapcsán lesz szó. Általában (az egyház és az igaz hit kérdésében) „vis inertiae”-vel szokás jellemezni magatartását Husz egész ügyében.²³ Ezen magatartásában a jelek szerint egyre inkább megmaradt, minél inkább látta, hogy Zsigmond „hatékonyan” intézkedik országának megtisztítása érdekében az eretnek-ség vádjától. Zsigmondnak ezen érdekeltségére igen nagy fenntartással kell tekinteni.

Magáról a Konstanzi Zsinatról könyvtárakat írtak.²⁴ Husz János elégetéséről nem különben.²⁵ Itt mindössze annyit kell kiemelni, hogy XXIII. Jánost 12. ünnepélyes ülésén mondatta le a „zsinat” 1415. május 29-én.²⁶ Huszt ugyanezen év július 6-án ítélték el és égették el. Ez idő tájt nem volt pápa. Mint látni fogjuk – nemcsak egyházpolitikai, teológiai kérdésekben is – egyedül Zsigmond volt a kompetens (minden mentegő-zése ellenére). Husz, kihallgatásában élt mind a pápa lemondatásának tényével, mind pedig a pápa ellen felhozott vádakkal.²⁷

4. WICLIFF TANÍTÁSA ÉS ANNAK ELÍTÉLÉSE. HUSZ VISZONYA WICLIFFHEZ²⁸

John Wicliff (1330 körül-1384) oktatói és írói tevékenysége a szabad művészetek és a teológia minden ágára kiterjedt. (In philosophia nulli reputabatur secundus, in scolasticis disciplinis incomparabilis.)²⁹ Művei közül az 1844-1922. kiadás 35 kötetet szám-lál. Filozófiáját illetőleg azzal vádolták, hogy Occam követője,³⁰ noha inkább realista álláspontot képvisel, főleg a *Trialogus* c. művében. Teológiájában az eucharisztian területén a Berengár-féle *remanentia*-tan felé hajlik,³¹ és a *consubstantiatio* nézetét vallja.

²³ Uo. 237.

²⁴ Csak két tanulmánygyűjteményt említek: AUGUST FRANZEN és WOLFGANG MÜLLER (kiad.): *Das Konzil von Konstanz. Beiträge zu seiner Geschichte und Theologie*. Freiburg 1964, valamint REMIGIUS BÄUMER (kiad.): *Das Konstanzer Konzil*, Darmstadt 1977. – A zsinat résztvevőinek létszámánál fogva (noha a zsinat krónikása, Richentali Ulrich minden bizonnyal túloz) a kor legjelentősebb történelmi és kultúrtörténeti eseményének tekinthető. (Poggio ekkor találta meg Plautus komédiáinak kéziratát egy női apátságban.) – Kuriózumokban sem szűkölködött a zsinat. Így XXIII. János elbeszéli, hogyan fordult fel szánkója: „Jaceo hic in nomine diaboli.” (HELFFERT, 168), valamint a „Mulieres communes, quas reperi in domibus et ultra, et non minus exceptis aliis 700”, továbbá „XVC (sic!) meretrices vagabundae” uo. 167 köv.

²⁵ A már említett monográfiákon túl (Helfert, Friedenthal) főként GOTTHARD LECHLER, *Johann von Wicliff* (Leipzig 1873), monográfiájára hivatkozom (2. kötet, 110-301; a továbbiakban: Lechler). Főleg a Zsigmond-féle „Salvus conductus” képezi újból és újból vita tárgyát. – Legértékesebb forrás Huszról: FRANTISEK PALACKY, *Documenta Mag. J. Hus*, Prága 1869. Lásd még: RUDOLF HOKE, *Der Prozeß des Jan Hus und das Geleit König Sigismundus*. AHC 15 (1983) 172-193.

²⁶ Vö. Mansi, 27.

²⁷ Husz megbocsáthatatlan bűnei közé tartozott, hogy ellenezte a búcsúlevelek árusítását, mégpedig éppen Nápolyi Lászlóval kapcsolatban. (Lásd HUSZ I, CLXXIII köv. Quaestio magistri Ioannis Hus disputata ab eo anno Domini MCCCXII post Viti de indulgentiis sive de Cruciatu Papae Ioannis 23. fulminata contra Ladislaum Apuliae regem.)

²⁸ Wicliff és Husz viszonyáról vö. többek között: MARTIN SCHMIDT, *John Wycliffs Kirchenbegriff*. In: Gedenkschrift für D. Werner Ellert, Berlin 1955, valamint EDITH C. TATNALL, *Die Verurteilung John Wycliffs auf dem Konzil zu Konstanz*. In: Remigius Bäumer, 284 köv.

²⁹ TRE 36, 415 köv.

³⁰ Vö. LECHLER 2, 98 köv., 121 köv. 460, 473, 479 köv.

³¹ TRE 420.

Komolyabb gondokat okozott, és nehézségeket idézett elő Wicliff egyháztana, amelyet mindenekelőtt a *De ecclesiaban*, *De ecclesiastici Dominioban* és a *De civili Dominio*-ban fejt ki. Ezek háttérben a kor egyházi viszonyai és Wicliff személyes, javadalmával kapcsolatos sérelmei állnak.³² A legkihívóbb Wicliff azon állítása, hogy a világi hatalom világi kérdésekben az egyház fölött áll,³³ valamint hogy a halálos bűn következtében megszűnik minden egyházi és világi tekintély.³⁴

Ezzel Wicliff felhívta magára a pápa figyelmét, aki 1377. május 22-én három bullával elítélte Wicliff 18 tételét, s az angol püspököktől kivizsgálást követelt azt illetőleg, vajon tényleg állította-e ezeket?³⁵

Az a tétel, amelyet a Konstanzi Zsinat, mint Wicliff 27. tételét így fogalmazott meg: „*Omnia de necessitate absoluta eveniunt*” (DS 1177), s amelyet Luther is ebben a formában idéz, Isten mindentudásának és mindenhatóságának tételéből származik, s Wicliff a Brandwardinnal folytatott vita során fogalmazta meg, akivel ebben a pontban egyetért.³⁶

Wicliff tanítását több ízben elítélte az angol király és a katolikus tanítóhivatal: 1388-ban a parlament elrendelte írásainak elkobzását; 1395-ben III. Richárd elrendelte a Trialógus felülvizsgálatát, s abból 18 pontot elítélt; 1407-ben a canterbury érsek elrendelte Wicliff összes műveinek felülvizsgálatát, s 267 tétel ellen emelt kifogást; 1411-ben elrendelte, hogy Wicliff írásai közül csak azokat szabad olvasni, amelyeket egy bizottság előzőleg átvizsgált és jóváhagyott; 1410-ben Carfaxban és 1411-ben Londonban elégették Wicliff könyveit.

A kontinensen 1403-ban Prágában elítélték 45 tételét. 1412-ben a XXIII. János pápa által összehívott Római Zsinat megtiltotta Wicliff könyveinek olvasását és birtoklását, s ezeket a Lateráni Zsinaton 1413-ban elégették. – Végül a Konstanzi Zsinat 1415-ben ismét elvetette a Prágában (és időközben Párizsban is) elítélt 45 tételt.³⁷

Hogyan jutottak el Wicliff művei Csehországba? A legkorábbi kapcsolatot Anglia és Csehország között II. Richárd angol király és Anna cseh hercegnő (IV. Károly császár, Csehország második luxemburgi királya, és a császár negyedik feleségének, pomerániai Erzsébetnek leánya, IV. Vencel nővére) 1382-ben kötött házasságára szokás visszavezetni. Ezzel elindult a „kulturkapcsolat” a két ország között, s különösen az Oxfordban tanuló csehországi diákok járultak hozzá Wicliff könyveinek Csehországban történő elterjedéséhez.³⁸ Husz maga ismerte Wicliff egyik-másik művét, főként a filozófiai tartalmúakat. A könyvészet megállapította annak idején, hogy Wicliff Stockholmban található filozófiai értekezéseit maga Husz másolta 1398-ban.³⁹ A Konstanzi Zsinaton bevallotta, hogy látta Wicliff egyik-másik filozófiai művét, amelyek nagyon tetszettek neki, s kifejezte kívánságát, bárcsak ugyanott lenne a lelke, ahol Wicliffé.⁴⁰

³² Uo. 418.

³³ Uo. 421.

³⁴ Uo.

³⁵ Uo. 419.

³⁶ Vö. LECHLER I, 506 köv.

³⁷ TRE 423.

³⁸ Vö. LECHLER 2, 110 köv.

³⁹ Uo. 135.

⁴⁰ HUSZ I, XIII r.

Az 1558. évi kiadás Husz négy művét tartalmazza, amelyek címében ott áll Wicliff neve:

1. Tenor appellationis magistri Ioannis Hus cum sibi adhaerentibus a sententia Archiepiscopi Pragensis contra combustionem librorum Ioannis Vuigleff et contra alia in eadem Appellatione contenta, ad sedem Apostolicam (I,LXXXIX-XCIII).
2. Replica magistri Ioannis Hus contra anglicum Ioannem Stokeš, Wiclefi calumniatorem celebrata. Dominica post Nativitatem Mariae Anno 1411 (I,CVIII-CXI).
3. Defensio quorundam articulorum Ioannis Wicleff in primo actu, in lectorio Theologorum Collegii Caroli. Determinatio Ioh. Hus, De praedicatione et auditione verbi Dei, facta Anno MCCCCXII. (I,CXIII-CXXV)
4. Actus pro defensione libri Ioannis Wiclef De Trinitate Sancta a Ioanne Hus publice celebratus. Anno 1400, Dominico die post Festum S. Iacobi (I,CXI-CXVIII).

A fenti írások háttérben a következő események állnak: híre ment, hogy Csehországot a Wicliff-féle eretnokség veszélye fenyegeti. A prágai érsek, Zbynek ezt előbb tagadta, majd 1408. június 17-én elrendelte Wicliff műveinek beszolgáltatását. 1409. december 20-án a pápa bullát ad ki Wicliff tévedései ellen és betiltja a prédikációt a kápolnáknak. 1410. június 16-án Zbynek érsek elrendeli Wicliff írásainak elégetését és megtiltja a prédikálást a kápolnáknak. Július 15-én ünnepélyesen elégetik a könyveket, 16-án átokkal sújtja az érsek Huszt. Husz (többek között a felsorolt írásokban) Wicliff védelmére kel. Augusztus 25-én Odo Colonna bíboros (a későbbi V. Márton pápa) Rómába idézi Huszt. Husz megtagadja az engedelmességet. 1411 februárjában Colonna kiközösítés alá helyezi Huszt. Március 15-én kihirdetik a prágai templomokban a kiközösítést.⁴¹ – Husz nagy vonalakban a következő álláspontot képviseli a felsorolt négy írásában:

1. Az egyetem privilégiuma alapján nem köteles engedelmeskedni („privilegium et exempti” Hus, I,LXXXIX); az elégetendő könyvek értékesek és drága pénzen szerezték be őket („magnis laboribus, pecuniis et sumptibus, per nos emptos et comparatos” uo.); a határidő rövid a könyvek begyűjtésére („infra sex dies” uo.). – Maga Zbynek érsek mondta, hogy Csehországban nem talált eretnokséget.⁴² – A legfontosabb, és jelen esetben legérdekesebb érv azonban, hogy a filozófiai könyvek nem tartalmaznak téves tételeket; egyébként Arisztotelész, stb. könyveit is be kellene tiltani, és el kellene égetni.⁴³ – Kérdés, hogy a fent említett könyvekben szükségszerűen nem lehetnek tévedések. Érdemes figyelni, hogy Husz mennyire szívéen viseli a szabad művészeteket. Érthető, hiszen elsősorban nem teológus, hanem magister artium.⁴⁴ Zsigmond csak annyiban terjesztette ki a zsinat által kompetenciáját Husz filozófiai tevékenységére, amennyiben az összefüggött Wicliff-fel, akinek tanítását a Konstanzi Zsinaton elítélték. – A könyvek elégetésével nagy za-

⁴¹ HELFERT 31 és 80 köv.

⁴² HUSZ I,LXXXIX r.

⁴³ Uo. XCI r.

⁴⁴ Vö. HUSZ I: baccalaureus in artibus 1393; magister artium 1396; sacerdos et praedicator in Betlehem 1400; decanus facultatis artium 1401; rector universitatis. – LECHLER 2,137 arról értesít, hogy prédikátori tevékenysége és papszentelése idézte elő Huszban a változást. Előzőleg túl sok időt szentelt a sakkjátéknak („Proh dolor ante sacerdotium meum libenter et saepe schacos lusi...”).

vart idéznének elő a nyilvánosság előtt – érvel tovább Husz, és egyébként is, előbb át kell őket vizsgálni, van-e bennük valami eretnek, s csak akkor megvonni a nyilvánosságtól azok olvasását.⁴⁵ – Ilyen rövid idő alatt nem lehet őket ebből a célból átvizsgálni.⁴⁶ A jelek szerint érzékenyebben érintette Huszt a prédikálási tilalom a Betlehem kápolnában, ahol 1402 óta fejtette ki ezt a tevékenységet, s hallgatóságához tartozott Vencel király, és mindenekelőtt annak második felesége, Zsófia hercegnő.⁴⁷ Ezzel a tilalommal szemben Husz azzal érvel, hogy Jézus Krisztus is mindenütt tanított, s ugyanezt parancsolta meg tanítványainak is. Ami az üdvösséghez szükséges, abban inkább kell engedelmességni Istennek, mint az embereknek.⁴⁸ – Ez valóban benne van a Bibliában (ApCsel 4,20), azonban mindenkor szolgálhatja azt a célt is, hogy kérdésessé tegye az egyházi és világi felettesek kompetenciáját.

2. Ioannes Stokes (Stock János) oxfordi doktor, karmelita, Wicliff ellenfele, aki 1411-ben Prágában járt, és Huszt és pártját nyilvános vitára hívta Párizsba vagy Rómába, mint semleges területre.⁴⁹ Stokes azt állította, hogy aki olvassa Wicliff műveit, idővel maga is eretnek lesz.⁵⁰ – Ez az állítás zavart kelt, hiszen mind a prágai egyetem, mind Husz maga is birtokolja és olvasta Wicliff műveit, több mint húsz éve.⁵¹ Az oxfordi egyetemen pedig harminc éve olvassák őket.⁵² Továbbá Stokes azt állítja, hogy Wicliff teuton, és minden eretnekség a teutonoktól jön, ahogyan most a teutonok állítják a csehekről.⁵³ Abból például, hogy Anglia királynéjának (Anna) van cseh, német és latin nyelvű evangéliuma, örültség lenne arra következtetni, hogy a királyné eretnekeskedik, érvel Husz.⁵⁴

Itt fejezi ki Husz reményét, hogy Wicliff üdvözült: se nem állítja, se nem tagadja, hanem reméli, hogy nem volt eretnek.⁵⁵ Husz hivatkozik Lk 6, Mt 7 és 1Kor 4-re. – Az sem elfogadható érv Wicliff ellen, hogy mivel sokan eretneknek tartják, valóban az is.⁵⁶ („...multitudo praelatorum habet magistrum Ioannem Wicliff pro haeretico, igitur haereticus est.” uo. CIX r.) – Az érv éppúgy nem érvényes, mint ahogyan az sem, hogy mivel sok országban Krisztust nem tartják Istennek, nem Isten,⁵⁷ vagy: mivel Angliában a francia királyt igazságtalannak tartják, valóban az, és fordítva.⁵⁸ – Ugyanez vonatkozik a könyvek elégetésére. Ebben az összefüggésben

⁴⁵ HUSZ I,XCI v.

⁴⁶ Uo.

⁴⁷ Vö. HELFERT 134 köv. (A női természetre vezet vissza a királyné magatartását, aki attól sem rettent vissza, hogy a bíborosokat megfenyegebbe.) LECHLER, 2,154. 165. – Husz saját nevéből (Hus=lúd) kiindulva reflektál a Betlehem kápolna elleni csapdákra: „Iam ut audio, moliantur, ut Sacellum Betlehem diruant Prius laqueos citationes et anathemata Anseri paraverunt, et iam nonnullis ex vobis insidiantur; sed quia Anser animal cicur, avis domestica, suprema volatu suo non pertingens, eorum laqueos rupit... etc.” In: HUSZ I,XCV köv: Ad pragenses (*Epistula VI.*).

⁴⁸ Uo. XCII r.

⁴⁹ Vö. HELFERT 120; LECHLER 1,673; 2,112.

⁵⁰ HUSZ I,CVIII r. köv.

⁵¹ Uo.

⁵² Uo.

⁵³ Uo.

⁵⁴ Uo. CVIII v.

⁵⁵ Uo.

⁵⁶ Uo. CIX r.

⁵⁷ Uo.

⁵⁸ Uo.

Husz a I. Makkabeusok 1,56-ra utal: Mivel elégették Mózes Törvénykönyvét, a Törvénykönyv rossz volt (uo: „...et par est ratio de combustione librorum...”).⁵⁹ Ha az is eretnek, aki Wicliffet védelmébe veszi, akkor Lanchester grófja, János is eretnek.⁶⁰ – Husz nem kér abból a „jutalomból”, amit kapna Stokes és kísérelője, ha az angol király előtt állítani merné, hogy Lanchesteri János eretnek. Ez az érv is a dialektika (logika) fegyvertárából van, bővítve az „argumentum ad hominem”-mel.

Az előzőekhez hasonlóan Husz a pogány filozófusok olvasásának, tanulmányozásának megengedettségével és Wicliff filozófiai írásaival érvel.⁶¹

3. Ez a beszéd a prédikációtilalom ellen irányul, és Wicliffre hivatkozva állítja, hogy az alázas és igaz papoknak nem kell engedelmeskedniük a jogtalan kiközösítésnek és rendeleteknek, sőt, állhatatosan kell prédikálniuk az Úr bízgatására: „Boldogok vagytok, ha üldöznek benneteket...” (Mt 5).⁶² A prágai egyetem elhatározta, hogy nem fogadja el Wicliff 45 tételének elítélését, hacsak a Szentírásból nem bizonyítják be téves voltukat.⁶³
4. Husz három okból „szóal fel”: hogy Isten dicsérete egyre inkább ragyogjon bennünk, hogy a hazugságot elnyomva az igazság egyre jobban világítson, és hogy a legkeresztényebb ország uralkodója (hiszen az ő érdeme, hogy annyira megerősítette az országban az igaz hitet, hogy nem lehet igazi csehet találni, aki megátalkodott eretnek lenne) tisztelete egyre inkább tündököljön.⁶⁴ Husz ismét az elégetésre ítélt könyvek áttanulmányozása céljából rendelkezésre álló idő rövidségére hivatkozik, valamint arra, hogy Arisztotelész, de még Petrus Lombardus műveiben is lehet olyasmit találni, ami miatt azokat el kellene égetni.⁶⁵ Husz azzal sem tud egyetérteni, hogy az eretnek állításokkal együtt azt is elégezzék, ami ortodox. Hiszen Isten nem így járt el Szodomával és Gomorrával (Ter 18), és az Úr nem ezt tanítja a búzáról és a konkolyról (Mt 13,24-30).⁶⁶ Akik a könyveket elégetik és ezzel zavart keltenek, bárcsak elolvasnák, mit mond Szent Ágoston, hogy ti. az eretnek is a szentek javát szolgálják.⁶⁷ Azon vádra, hogy a hit dolgában nem szabad a nyilvánosság előtt vitatkozni,⁶⁸ Husz azzal védekezik, hogy Jézus is vitatkozott a nyilvánosság előtt, s ugyanúgy az apostolok és a skolasztikus doktorok is. Ezt a vádat a Konstanzi Zsinaton is felhozták Husz ellen. Ott azzal védekezett, hogy hallgatósága művelt emberekből állt.⁶⁹ Am maga Husz is hangot adott egykor azon nézetének, hogy a bölcs ember, s különösen a keresztény és a pap, a következő hat dologra lesz tekintettel: hogy mit mond, és hol, kiről, kinek, hogyan és mikor.⁷⁰ Erasmus és Luther között is heves ellentétet váltott ki a kérdés, szabad-e hit dolgá-

⁵⁹ Érdekességként megjegyzendő, hogy Savonarola is elégette Bocaccio műveit (vö. LECHLER 2,540).

⁶⁰ Husz I,CIX r.

⁶¹ Uo. cix V – cx V.

⁶² Uo. CXIII r.

⁶³ Uo. CXI r. köv.

⁶⁴ CV r.

⁶⁵ Uo. CVII r.

⁶⁶ Uo. CVI r. – A konkolyról szóló példabeszéd kapcsán Husz a Krisztus születése utáni 7. vasárnap posztillájában is megemlíti Wicliff könyveinek elégetését (vö. JAN HUS, *Postila*, Praha 1952, 72).

⁶⁷ Uo. és v.

⁶⁸ Uo. CVII v.

⁶⁹ Vö. *Historia sanctissimi martyris Joannis Hus*. HUSZ I,XVI v.

⁷⁰ *De Antichristo*. Sermo XIV. HUSZ II,LXVI v.

ban a nyilvánosság előtt vitatkozni.⁷¹ Végül, Wicliff ellenségei azt hozzák fel vádként, hogy a kiközösítettekkel nem szabad vitatkozni. Erre Husz azt válaszolja, hogy Krisztus is vitatkozott papi fejedelmekkel és szadduceusokkal, sőt, még az ördöggel is.⁷²

Az említett négy íráson túl vannak, amelyeknek címében nem szerepel Wicliff neve, de maga az értekezés hivatkozik rá. A Lukács evangélium 13. fejezetében olvasható királyi menyegzővel kapcsolatban az Úr szaváról: „kényszerítsd őket”, Husz a következőket mondja: a király Isten szolgája, aki azért rendelkezik karddal, hogy egyaránt uralkodjon jókon és gonoszakon. Ez Wicliff következtetése, aki azonban felveti a kérdést: Hogyan lehet valakit kényszeríteni az üdvösségre? S azt válaszolja: sehogyan. A király tehát nem kényszeríthet az üdvösségre, ám kényszerítheti a papokat szolgálatauk teljesítésére.⁷³

Husz visszatér erre a témára a *De decimis*ben⁷⁴, és a *De ablatione temporalium a clericis determinatió*ban, amelyben Hildegard von Bingen jövődölésének beteljesedéséről beszél.⁷⁵ Vencel király hálás lehetett Husz állásfoglalásáért, hiszen 1411. május 6-án bevonult a prágai Szent Vid székesegyházba, s onnan „kimentette” az egyházi tulajdonban lévő kincseket, hogy azokat a királyi várban „biztonságba helyezze”.⁷⁶ Annál kevésbé számíthatott Husz az egyházfejedelmek rokonszenvére, akiknek hatáskörébe Zsigmond Husz ügyét utalta a Konstanzi Zsinaton.

Wicliff és annak követői szóba kerülnek Husz *Responsio ad Scripta M. Stephani Paletz* (I,CCLV r. köv.) című írásában, amelyet egykori barátjához, Wicliff néhai követőjéhez, most pedig Husz ellenségéhez intéz. („...olim amicus meus et socius praecipuus, nunc vero captiosissimus adversarius” I,CCLV v.) Husz visszautasítja ellenfele azon állítását, hogy ő és követői „wiclifiták”, s megismétli, hogy valamit nem azért tart helyesnek, mert Wicliff mondta, hanem mert a Szentírás, vagy a tévedhetetlen ész mondja. Sem Wicliffet, sem mást nem akar követni a tévedésben.⁷⁷ Husz arra is kitér, hogy Paletz bírálja Wicliff „követőinek” erkölcsét.⁷⁸ Ezzel kapcsolatban leszögezi, hogy előbb elismerést érdemelnek a „wiclifiták” („curvans genua et Biretum amovens”), mint Paletz, aki szintén követőjük volt. Továbbá bizonyítsa be, amit Wicliff követőiről állít; vegye fontolóra, mely pártban van több bűnös: az övében, vagy abban, amelyet Wicliff pártjának nevez.⁷⁹ Végül sokkal súlyosabb bűn egy igaz emberre azt mondani, hogy eretnek, mint egy eretnekre, hogy igaz ember.⁸⁰ Husz Jézus és a vértanúk példájával támasztja alá állítását.⁸¹

⁷¹ ERASMUS, *A szabad döntésről*, I.a 9.; LUTHER, *A szolgálai akaratról*, 35.

⁷² HUSZ I,CVII v.

⁷³ HUSZ II,XLVII r. köv., valamint I,CXXXV r, és I,CXLIII r.

⁷⁴ I,CXXVIII.

⁷⁵ Uo.

⁷⁶ Vö. HELFERT 11; LECHLER 2,166.

⁷⁷ HUSZ I,CCLXIII.

⁷⁸ Uo.

⁷⁹ Uo.

⁸⁰ Uo.

⁸¹ Vö. uo.

Mіндеzt fontos elmondani, hogy hozzávetőleges képet alkossunk arról, hogyan viszonyult Husz Wicliffhez. Nyilatkozatait Wicliff könyveinek elégetéséből tudjuk megérteni, mert ezek megfogalmazására ez, valamint a Betlehem kápolna és az ottani prédikáció beszüntetése és Husz azt követő kiközösítése szolgáltatta az alkalmat. Fel kell figyelni arra, hogy megfogalmazásaiban változás tapasztalható a konstanzi ítélet közeledtével. Ha azonban lehet hinni az 1558-as kiadásnak, álláspontja kezdettől fogva az volt, hogy ami helyes, az önmagában helyes; hogy Wicliff írásainak egy része egyáltalán nem érinti az egyház tanítását; s hogy amíg Wicliff ellenségei a Szentírásból vagy a helyes ész segítségével nem bizonyítják be, mi az eretnek tanításában, addig senki sem köteles rendeleteiknek engedelmeskedni. Zsigmond „teológiai kompetenciája” addig terjedt (mindenekelőtt), hogy a zsinati atyáknál elérje, hogy rábizonyítsák Huszra, hogy a zsinat által elítélt wicliffi tanítással (45 tétel) egyetért.

TARTALMI MEGEGYEZÉSEK ÉS ELTÉRÉSEK WICLIFF ÉS HUSZ TANÍTÁSA KÖZÖTT

Eukarisztiatan

Mind Wicliff, mind Husz a *transsubstantiatio* (mondjuk: átlényegülés, népiesen: átváltozás), és következésképpen a *substantia* fogalma kapcsán fejt ki álláspontját. Mint már szó volt róla, Wicliff egyfajta *consubstantialitást* képvisel, s mivel a kenyér és a bor eszerint csak akcidensek, ezek imádásától és tiszteletétől mint bálványimádástól óv, egyébként⁸² Berengárt követi.⁸³ Husz szintén hivatkozik Berengárra, illetve annak hitvallására, ám hivatkozik egy glosszára, amely arra int, nehogy súlyosabb eretnekségbe essünk, s azt valljuk, hogy a megdicsőült Krisztus testét törjük és rágjuk, kiemelni, hogy ez csak a szentségi jelekre vonatkozik.⁸⁴ – A *remanentia*, vagyis a kenyér megmaradásának alátámasztására Jn 6-ot hozza fel (11-szer: *panis*), továbbá 1Kor 11 (3-szor: *panem hunc*, a misekánonban: *panem sanctum vitae aeternae...*, *panem caelestem accipiam.*) – A Miatyánk ἑπιουσιος-át (*supersubstantialis*) minden *substantia* fölöttinek értelmezi (*quid est super omnem substantiam, scilicet aliam*, uo. CLXIII r.) A kenyér és a bor színeit látjuk (*cernitur species panis et vini*, uo. CLXV), hisszük a test és a vér valóságát (*creditur veritas corporis et sanguinis*, uo.). – Itt Husz Aquinói Szent Tamás *Lauda Sionjára* utal: *Quod non capis, quod non vides, animosa firmat fides.* (Az úrnapi liturgia teljes szövege azt látszik bizonyítani, hogy a hagyomány nem tette feltétlenül magáévá Berengár ellenfelének, Lanfrancus-nak és Silva Candidának az álláspontját.) – Testi szemünkkel az ostyát és a bort látjuk, lelki szemünkkel pedig Krisztus testét és véré. Ezért nem helytelen mondani: láttam Krisztus – Isten testét.⁸⁵ – Tudni kell, hogy az Oltáriszentségben három van: a szentség, de nem a „dolog” (*sciendum quod in sacramento altaris est dare tria, scilicet Sacramentum et non rem.*), amilyen az érzékelhető (*ut est*

⁸² Vö. LECHLER 1,613 köv., különösen 627.

⁸³ Uo. 638. Berengárról vö. ROKAY ZOLTÁN, *Tekintély és ész*. In: *Teológia* XXXV. (2001) 3-4. 45 köv.

⁸⁴ *Tractatus de Corpore Christi*. HUSZ I,CLXIII köv.

⁸⁵ Uo.

illud sensibile), a szentség és a dolog, amilyen az Úr teste (*sacramentum et rem, ut est corpus diminicum*), harmadszor a dolog, de nem szentség, amilyen az egyház tagjainak egysége (*Tertio rem et non sacramentum, ut est unio membrorum Ecclesiae*). – Lehetséges, de nem valószínű, hogy Zsigmond jártas lett volna ezekben a hajszálfinom megkülönböztetésekben. Ezeket a zsinat *peritusaira* bízta. Az ő kompetenciája addig terjedt, hogy rá kellett bizonyítani Huszra, hogy az eucharisztianban is Wicliff követője, ez utóbbi tételeit pedig elítélte a zsinat (DS 1151). Wicliff eucharisztianája ismeretes volt Prágában. Husz *Responsio ad scripta magistri Stanslai de Znoyma, doct. Theologiae* (I,CCLXV-CCII) elmondja, hogy a fent nevezett doktor annak idején dicsérőleg nyilatkozott Wicliffről, midőn az Eucharisztia valóságos anyagáról értekezett.⁸⁶ – Arra a rágalomra, miszerint cseh prédikációiban azt állította volna, hogy az átváltozás után megmarad a *substantia* és nem csak az *accidensek*, Husz azt válaszolta, hogy ezeknek a „műszavaknak” nincs megfelelőjük a cseh nyelvben.⁸⁷ Husz hitt a halottakért mondott misék üdvös voltában (mivel a tisztítótűz is elfogadta), csak a gregorián miséket illetőleg voltak fenntartásai, hiszen azt sem tudhatjuk, élünk-e még három órát, nem pedig harminc napot.⁸⁸ – Ugyanígy vallotta a pap átváltoztató szavainak erejét, hiszen az eucharisztianában Krisztus teste nem teremtetik, nem születik, hanem a pap „készíti” („csinálja”).⁸⁹

Az egyik Husz ellen emelt legismertebb és fő vád az volt, miszerint a halálos bűnben lévő pap szavaira nem történik meg az átváltozás. Husz tagadta Konstanzban, hogy ezt valaha is tanította volna.⁹⁰ Ezt a nyilatkozatát szorongatott helyzetéből kell értelmezni. Lehet, hogy a konszekráció érvényes voltát nem tagadta, de ekkleziológiájában voltak olyan kitételek, amelyeket rosszakarói így értelmeztek, s nem egy esetben, amikor Huszt említik elsősorban ez jut eszünkbe.

Ekkleziológia

Huszt egyháztana tette híressé, és az ezzel kapcsolatos elvei, ebben foglalt gondolatai „okozták vesztét”. Általában két ekkleziológiai művét szokás említeni: *De ecclesia* és *De Antichristo*. Az előbbit „száműzetése” idején írta.⁹¹ Wicliffet név szerint nem említi benne, de a kritikai kiadás gondozói feltüntették azokat a helyeket, amelyek véleményük szerint Wicliffre vezethetők vissza.⁹² A „napi egyházpolitika” kérdéseitől eltekintve a predestináció kérdése és a predestináltak meghatározása vonta magára a figyelmet, és jelentett hivatkozási pontot Husz Wicliff-recepcióját illetőleg.

⁸⁶ Uo. CCLXII r.

⁸⁷ LECHLER 2,255.

⁸⁸ HUSZ II,LII. *Sermo de exequiis, seu suffragio, quem praedicavit ad populum circa festum omnium sanctorum anno 1411. De verbis Marthae ad Iesum.*

⁸⁹ *De Corpore Christi in sacramento altaris. Quod non creetur, neque incipiat esse, contra quosdam crassiores papistarum errores, Quaestio Ioannis Hus.* HUSZ II,CCCXL v. (Az utóbbi „contra quosdam...” feltehetőleg a kiadótól származik.)

⁹⁰ *De sacramento corporis et sanguinis Domini.* HUSZ I,XXXIX v. köv.

⁹¹ 1413. július 8-án olvasták föl a Betlehem-kápolnában, HELFERT 82.

⁹² Kritikai kiadás: MISTR JOAN HUS: *Tractatus de Ecclesia.* Praha 1958. „Wyclif (sic!), Johannes (numquam nomine in textu laudatus”, 241. old.

Wicliff 27. elítélt tétele, amelyet Luther is említ: *Omnia de necessitate eveniunt* (DS 1177 – a Trialógusra és a Dialógusra hivatkozik), Wicliff Brandwardinnak az isteni és az emberi akaratról kifejtett tanával kapcsolatban szól hozzá a kérdéshez. Előbbi állítása szerint a „nem teremtett akarat” mindig megelőzi a „teremtett akaratot”.⁹³ Wicliff megegyezik Brandwardinnal, a *Doctor profundusszal* abban, hogy mindaz, ami történik, szükségszerűen történik, valamint abban, hogy Isten a lények minden akaratí cselekedeténél közreműködik, ám Wicliff ettől függetlenül állítja a szabad akaratot, mégpedig a rosszról szóló tanítással kapcsolatban, amelyben lényegében Szent Ágostont követi.⁹⁴

Husz külön nem értekezik a szabad akaratról, ám az Egyházat, mint a predesztináltak összességét határozza meg (*numerus omnium praedestinatorum*, *De Eccl.* I,7). A „kárhozat fiai” nem predesztináltak, csak „előre tudottak”: *praesciti* (uo.) Mindezt, mint minden predesztinációs vitában a Szentírás két helyéből vezeti le: Róm 8,29 és Ef 1,5. A predesztináltakat nem lehet felismerni, de van, amiből következtethetünk rájuk.⁹⁵

Mt 16,18-at Husz (Szent Ágostonra hivatkozva) úgy értelmezi, hogy Jézus Krisztus önmagát nevezi annak a sziklának, amelyre egyházát alapítja, hiszen nem lenne illő, hogy azt emberre építse. (*De ecclesia* 7. fejt., 44. o.) Az egyház nem torzszülött, hogy két feje lenne (uo.). S cáfolja azt az állítást is (amelynek nem sikerült nyomára jutnom), miszerint az Egyház teste a bíborosi kollégium, helye pedig Krisztus.

Az egyház történetében a kapzsiság és a Nagy Konstantin-féle (hamisított) adományozás idézte elő a visszaéléseket. Ez volt az oka a „pápai” szakadásnak is, (*De ecclesia* XVI. 131 köv.).⁹⁶

Az antikrisztusról szóló tanításban Wicliff-fel együtt Grosseteste lincolni püspökre vezethető vissza Husz „elmélete”. Grosseteste és IV. Ince pápa ugyanis ellentétben álltak egymással.⁹⁷ A *praedestinati* és a *praescitiról* szóló dualisztikus tanítás szükségszerű függvénye a Krisztus – Antikrisztus ellentétről szóló tanításnak.⁹⁸ Husz konkrét tapasztalata – három pápa, XXIII. János „bűnkatalógusa” és lemondatása, pápa nélküli zsinat és pápa nélküli egyház- csak igazolni látszott Husz álláspontját. Amennyiben hitelt érdemel a „*Historia sanctissimi martyris Ioannis Hus, Digna quae a piis hominibus cognoscatur*” (I,1 köv.), Husz, akit elítéltek a pápaság bírálata miatt (azon a zsinaton, amely a legszörnyűbb vádakkal illette XXIII. Jánost), a következő szillogizmust állította fel: XXIII. János pápa volt, vagy tolvaj és lator? („*Hoc facile apparuit in Joanne 23. fuerit an vere Papa, an vero fur et latro?*”) Ha valóságos pápa volt, miért fosztották

⁹³ Lechler 1,239.

⁹⁴ Uo. 1,507.

⁹⁵ HUSZ II,CLXXX. In *II. Epistolam Petri*, Cap. I.: „*Sunt autem quattuor signa, quibus aliquis potest probabiliter coniecturare se esse vocatum et electum: primum est divinorum verborum delectabilis intellectio... secundum signum est bonorum operum prompta et delectabilis executio... tertium signum est vitiorum detestatio... quartum est peccatorum praeteritorum vehemens dolor et contritio.*”

⁹⁶ Husz hitelesnek tartja az asszonypápáról szóló rémtörténetet. *De eccl.* 7. fejt. 48., valamint 141.

⁹⁷ Vö. *De ecclesia* 18. 164., valamint 166 köv. Továbbá Lechler 2,243 köv. Husz forrásai között fontos helyet foglal el a Luther által is előszeretettel idézett Nicolaus Lyra. – Husz dialektikai (logikai) ismereteit is érvényteleníti, midőn kimutatja a pápa és követői által képviselt tételek hamis voltát: „*Consequencia tenet in Camestres.*” (AEE „minden... egy sem... tehát: egy sem.”) *De ecclesia* 13. fejt. 105.

⁹⁸ Az Antikrisztus gondolata megtalálható Wicliff *De ecclesiájában* is. Vö. HUSZ, *De ecclesia* 15 köv., 199 köv. – Vö. *De Antichristo*, HUSZ I.

hát meg hatalmától? Mielőtt még a zsinati atyák feleltek volna, maga Zsigmond sietett a válasszal (tartva egy helytelen felelet következményeitől): Maguk a zsinati atyák minap egyetértettek azzal, hogy valóban pápa volt. Ám közismert gonosztettei miatt, amelyekkel megbotránkoztatta Isten Szent Egyházát, és annak jogaira követ dobált, elvettett hivatalából.⁹⁹ – Zsigmond tehát kompetensnek érezte magát abban, hogy eldöntse, ki pápa és ki nem – igen ügyesen a saját maga által diktált zsinat mögé bújva. Általában a „zsinat”-nak nagy hatásköre volt: megállapíthatta, ki pápa és ki nem, ki eretnek és ki nem, mit állított Wicliff és mit Husz, és mit nem, megegyezett-e ketjük tanítása? Egy kérdés nem képezhetette vita tárgyát: Zsigmond kompetenciája. Ám az uralkodó és az atyák válasza: „Igazi pápa volt („Episcopi vero Cardinales mutuo se inspicientes, dicebant verum Papam fuisse.” I,XIX v.), fegyvert adott Husz kezébe, mert ezzel sokkal rosszabb vádatok minősítettek igaznak, mint amilyenekkel Wicliff vagy Husz vádolták a pápát. – Husz arra is rámutatott védekezésében, hogy jelenleg sincs pápa, s Krisztus mégsem szűnik meg kormányozni egyházát. („Et ecce nunc nullum tale caput habemus, et tamen Christus non desinit Ecclesiam suam regulare.” I,XX v., valamint XXI: „Et ecce nunc nullum papam habemus et forte poterit sic durare unum aut plures annos.”)

Husz éppúgy, mint Wicliff (ebben szinte szó szerint megegyeznek) nem vonta kétségbe a halálos bűnben lévő pap által végzett átváltoztatás érvényességét,¹⁰⁰ ám ugyanilyen határozottsággal állította – Konstanzban is –, hogy a halálos bűn által nemcsak pap, elöljáró, püspök – vagy uralkodó szűnik meg lenni valaki –, hanem (az egyházatyákra és doktorokra hivatkozva) keresztény is. Ez – mármint hogy megszűnik uralkodó lenni – volt az utolsó csepp a pohárban. A zsinati atyák felhívták Zsigmond figyelmét, aki csak annyit mondott: „Senki sem él bűn nélkül.”¹⁰¹ Ailly, cambray-i bíboros viszont dühösen odavetette: nem volt elég, hogy az egyházi rendet megvetve merészkedtél azt felforgatni írásaiddal és tanaiddal: most a királyokat is megpróbálsz ledönteni helyükről.¹⁰² Ezután Palecz azt igyekezett bebizonyítani, hogy Saul minden bűne ellenére király volt. Husz viszont Cyprianusra hivatkozva azt mondta, hiába nevezi magát valaki kereszténynek (krisztusinak), ha nem követi Krisztus erkölceit. – Palecz erre bolondságnak nyilvánította Husz szavait azzal, hogy Cyprianus a keresztényekről beszél, ám valaki lehet igazi pápa, püspök vagy király, ha nem is igazi keresztény.¹⁰³ (Ha tényleg ezt mondta, az eléggé elszomorító lenne.) A formális logika szempontjából teljesen helyénvaló az érvelés (egyházjogi szempontból nem óhajtok nyilatkozni), s talán mi is rosszálnánk, hogy Husz, a „magister artium” nem volt körültekintőbb az argumentálásban. – Poggio (Poggius Florentinus) és Aeneas Silvius Piccolomini (a későbbi II. Pius) Prágai Jeromosban nem a „szent vértanút” bámulják, ám annál inkább az állhatatos filozófust.¹⁰⁴ Az előbbi ezt írja Jeromos-

⁹⁹ I,XIX r.; vö. Mansi 27, 662 köv. A simonia és más egyházi javakat illető pontokban konkrét, egyébként *notariaról* beszél XXIII. János bűnlajstroma.

¹⁰⁰ Vö. LECHLER 2,50; és a feloldozást sem – vö. HELFERT 65.

¹⁰¹ HUSZ I,XIX r.

¹⁰² Uo.

¹⁰³ Uo.

¹⁰⁴ Prágai Jeromost 1410. március 20-án, Nagycsütörtökön, Budán volt alkalma hallani Zsigmondnak, midőn Jeromos a *Mandatum novum*-ról (Jn 13,34) prédikált jelenlétében (vö. MÁLYUSZ ELEMÉR, *Zsigmond király uralma Magyarországon*, Gondolat, 1984. 216.).

ról: „Sive perfidia, sive pertinatia hoc egerit, certe ex Philosophiae schola interitum visi descripsisses... Nam neque Mutius ille, tum fidenti animo passus est membrum usi, quam iste universum corpus. Neque Socrates tam sponte venenum bibit, quam iste ignem suscepit.” (Poggius Florentinus Leonardus Aretinus-nak. In: Husz II,CCCLIX v.) – Az utóbbi pedig mindkettejükről: „Pertulerunt ambo constanti animo necem, et quasi ad epulas invitati (mint akiket lakomára hívnak) ad incendium properarunt, nullam emittentes vocem, quae miseri animi posset facere indicium. Ubi ardere coeperunt, hymnum cecinere, quem vix flamma et fragor ignis incipere potuit. Nemo philosophorum tam forti animo mortem pertulisse traditur, quam isti incendium.”¹⁰⁵ – Zsigmond azt írja az utrakvista rendeknek 1416. március 21-én: Isten a tanúja, mennyire sajnálja Huszt. A csehek, kik Zsigmond környezetében voltak a tanúk, hányszor szólott érdekében, hányszor hagyta el dühösen a zsinatot, sőt, kész volt elhagyni Konstanzot. – Végül belátta, hogy semmit sem érne el ezzel, mivel a zsinat feloszlásának veszélye fenyegetett abban az esetben, ha nem járhat el a jog szerint.¹⁰⁶ – Ugyanebben a levélben még a következőket írja: „A mi kedves testvéreinknek szintén elhisszük, hogy hűséges marad a Szentegyházhoz. Akkor a papok megegyezhetnek, ahogyan tudnak. Ezért vannak az előljáróik és a Szentírás. Nekünk laikusoknak nem illik abban kutatni.”¹⁰⁷

Íme, milyen szépen megvonta Zsigmond a maga és Vencel, mint laikusok kompetenciájának határát teológiai kérdésekben – azok után, amik Konstanzban történtek!

¹⁰⁵ HELFERT 208.

¹⁰⁶ Uo. 316.

¹⁰⁷ Uo. 317.

Studia theologica Budapestinensia

Az 1990 óta megjelenő sorozat a Hittudományi karon oktatott tudományok köréből közöl monográfiákat és segédkönyveket magyarul vagy a teológiában jelentős nyugati nyelveken. Sorozatszerkesztő: Erdő Péter

Eddigi kötetek:

1. Millner, Anton: *Die Gefangenenseelsorge im staatlichen und kirchlichen, Recht*, Bp. 1990.
2. Kuhn, Christian: *Die theologische Begründung des Kirchenrechts in der Münchener Schule*, Bp. 1991.
3. Bauer, Johannes B.: *Az újszövetségi apokrifek*, Bp. 1991.
4. Reisner Ferenc: *Csernoch János hercegprimás és a katolikus egyház szerepe IV. Károly monarchia-megmenetési kísérleteiben*, Bp. 1991.
5. Marton József: *Papnevelés az erdélyi egyházmegyében 1753-tól 1918-ig*, Bp. 1993.
6. Erdő Péter: *Latin–magyar egyházjogi kisszótár*, Bp. 1993.
7. Muzslay István: *Gazdaság és erkölcs*, Bp. 1993.
8. Czopf Tamás: *Die spezifisch christliche Gotteserfahrung*, Bp. 1994.
9. Somorjai Ádám OSB: *A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának disszertációi (1863–1993)*, Bp. 1993.
10. *Doctor et apostol. Szent István-tanulmányok*, Szerk. Török József, Bp. 1994.
11. *A családok lelki gondozása. Az Olasz Püspöki Konferencia ajánlása*, Bp. 1994.
12. *Teológus az Egyházban. Emlékkönyv Gál Ferenc 80. születésnapja alkalmából*. Szerk.: Fila Béla, Erdő Péter
13. *Mindszenty emlékezete. Tanulmányok*. Szerk.: Török József
14. Kránitz Mihály: *Origenész élete és az Origenész-kutatás*, Bp. 1995.
15. Ladányi Erzsébet: *Az önkormányzat intézményei és elméleti alapvetése az európai és hazai városfejlődés korai szakaszában*, Bp. 1996.
16. Erdő Péter. Gábor Bertalan. Szalay László: *Latin-magyar-szlovák egyházjogi kisszótár*, Bp. 1997.
17. Muzslay István SJ: *Az Egyház szociális tanítása*, Bp. 1997.
18. Somorjai Ádám OSB: *Repertorium Bibliographicum Sect. Theologiae Moralis*, Bp. 1998.
19. Udvardy György: *A Biblia a hitoktatásban – A serdülőkor metodológiája*, Bp. 1998.
20. Gudrun Bohle: *Die Frage der Läuterung im Alten Testament*, Bp. 1998.
21. Willi Klinkhammer: *Krankenhausseelsorge im staatlichen und kirchlichen Recht*, Bp. 2000.
22. *Magyar katolikus egyházjogi bibliográfia 1917-1998*. Bp. 2000.
23. Zoltán Rokay: *Die Quellen der frühen Religionsphilosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Bp. 2000.
24. Muzslay István SJ: *Magyar diákok a Leuveni Katolikus Egyetemen (1532-2000)*, Bp. 2000.
25. Tempfli Imre. *A Báthoryak valláspolitikája*, Bp. 2000.
26. *Eschatologie und Jahrtausendwende*. 2. Deutsch-Ungarischer Theologentag Budapest, 3. März 2000. (Szerk: Péter Erdő, Huba Rózsa), Bp. 2000.
27. Gárdonyi Máté: *A papi élet reformja a Trienti Zsinat korában* (sajtó alatt)
28. *A Magyar Katolikus Egyház 1945-től 1965-ig*. Teológiai Tanárok Konferenciája. Bp. 2001. január 29-31. (Szerk: Erdő Péter), Bp. 2001.

Kapható és megrendelhető: **Márton Áron Kiadó**

H-1035 Budapest, Kórház u. 37. Tel.: (1) 368-95-27, Fax: (1) 368-98-69.

RÓZSA HUBA

JHWH az egyetlen Isten

(I. rész)

Napjainkban a biblikus kutatás központi témáihoz tartozik Izrael monoteizmusának vizsgálata. A '80-as évektől kezdve számos kritikus kérdés merült fel a bibliai monoteizmussal kapcsolatban. A kutatók különösen azt a vallástörténeti utat próbálják végigkísérni, amelyet Izrael a teoretikus monoteizmusig bejárt. Ennek jele a kérdéssel foglalkozó számos tudományos konferencia és az évente megjelenő publikációk most már szinte áttekinthetetlennek tűnő sora.¹

Fordulatot jelentett és a témának új intenzitást és hangsúlyokat adott a New York-i World Trade Center ellen 2001. szeptember 11-én elkövetett terrorista merénylet, amely a monoteizmust mint olyat a kritika keresztüzébe állította és az intolerancia bélyegét ütötte rá: vagyis az egyetlen Istenben való hit nem tűri meg maga mellett más istenek tiszteletét. Más szóval ez azt jelenti, hogy a monoteizmus képviselői (júdaizmus, kereszténység, mohamedánizmus) szükségszerűen intoleránsak, mert az igazság birtokosainak tudják magukat, és ez az igény magával vonja a más hitben élők vagy éppen a nem hívők lebecsülését. Annyi bizonyos, hogy a témakör a nyugati kultúrkörben kilépett a kizárólag tudományos eszmecsere keretéből és megmozgatta pro és contra a szélesebb közvéleményt is. Ez a probléma, amely tulajdonképpen politikai, társadalmi vagy éppen filozófiai természetű, befolyásolja napjainkban, módszertanilag jogosan vagy jogtalanul, a bibliai monoteizmus, s most már nemcsak az Ószövetség, hanem az Újszövetség istenhitének tudományos tárgyalását is.

Az elmondottak tehát szükségessé teszik a magyar közönség számára a témakör és a kutatás eredményeinek vagy helyzetének új összefoglalását. Először a monoteizmus kutatás helyzetét mutatjuk be napjainkig, visszatekintve az elmúlt évekre, főként a '90-es évektől kiindulva, majd a monoteizmus kutatásban bekövetkezett új hangsúlyokat ismertetjük, amelyeket a World Trade Center ellen 2001. szeptember 11-én elkövetett terrorista merénylet hozott a téma tárgyalásába.

¹ A témával kapcsolatos kutatást és álláspontokat *A monoteizmus Izraelben* című korábbi cikkemben ismertettem, lásd *Teológia*, XXXIII. évf. 1-2. szám. (1999) 37-50. old.

A hagyományos modell

Az Izrael vallástörténetéről ill. monoteizmusáról kialakított hagyományos összkép a bibliai szövegből indul ki. A bibliai hagyomány szerint a JHWH-hit már ott áll Izrael kezdeteinél és pedig a kizárólagosság – JHWH mellett egyidejűleg más istenek tiszteletének tilalma – igényével. Az első parancs nélkül – „*Én vagyok JHWH, a te Istened, aki kivezettek Egyiptomból, a szolgaság házából. Ne legyen más istened rajtam kívül*” (Kiv 20,2-3) – bármiféle JHWH-kultusz elképzelhetetlen. JHWH tiszteletét Izrael ősei délről, a Sínai-félszigetről hozták magukkal Kánaánba, vagyis JHWH kultusza nem őshonos Palesztina földjén, ahogy maguk az izraeliták is bevándorlók vagyis idegenek és a honfoglalás révén vették birtokba Kánaánt. Izrael ősei kisállattenyésztő félnomádok, akik Kánaánban tértek át letelepedett életmódra. JHWH és Izrael kapcsolata Palesztina földjén bontakozott ki, ahol az Izraelnek nevezett szakrális törzsszövetség keletkezett, és a törzsszövetség tagjai kizárólag JHWH-t tisztelték mint a törzsszövetség Istent. A bibliai hagyományban „Izrael” és „Kánaán” két önálló, egymással szemben álló „entitás”, a pusztaság és a kultúrföld, a nomadizmus és a letelepedettség, a JHWH-hit és a termékenységvallás, a monoteizmus és a politeizmus ellentéte alapján. Izrael és Kánaán találkozása az éles konfliktus jegyében történt, amely politikailag, társadalmilag, kulturálisan és vallásilag végighúzódik a honfoglalástól az államalapításon át egészen a babiloni fogságig.²

A letelepedés folyamán, majd még inkább az állam megalakulásával Izrael szembeülni kényszerült a kánaánita őslakosság városi kultúrájával és vallásával, amely társadalmi-szociológiai szempontból és a JHWH-hit számára egyaránt kihívást jelentett. Az izraeliták és a kánaániták együttélése Palesztina földjén nem maradt hatás nélkül, és az ősi jahvizmust a vallási szinkretizmus veszélye fenyegette, egyúttal mindazokat az életterületeket is, amelyeket Izraelben a JHWH-hit irányított (a politika, a jog, az erkölcs, a társadalmi együttélés stb.). A Kr. e. 8. századtól ennek a hatásnak mindent felülmúló méretei kiváltották a prófétizmus fellépését és folyamatos küzdelmét a kánaánita hatás ellen. A próféták a kezdetekhez való visszatérésre hivatkozva követelték JHWH kizárólagos tiszteletének érvényesítését az élet minden területén. Döntően nekik köszönhetően végül is győzött a kizárólagos tisztelet parancsa, és a babiloni fogsággal jelenik meg Izraelben a teoretikus monoteizmus, amely most már nemcsak kizárja JHWH mellett más istenek tiszteletét, hanem egyenesen kijelenti, hogy csak egyetlen Isten van, azaz JHWH Izrael Istene, és rajta kívül nincs más Isten.

Az Izrael monoteizmusáról kialakított klasszikus képet kiegészíti (A. Alt munkásságához kapcsolódóan) Izrael ősatyáinak a mózesi jahvizmus előtti vallása.³ A pátriár-

² Ennek az ellentétnek klasszikus felvázolását a honfoglalástól egészen Júda állam pusztulásáig lásd DIETRICH, W., *Izrael und Kanaan. Vom Ringen zweier Gesellschaftssysteme*, (SBS 94), Stuttgart 1979.

³ A pátriárkák vallásának, ALT, A. és más fontos kutatók e témában folytatott munkásságának bemutatását a szakirodalom ismertetésével lásd RÓZSA, H., *A pátriárkák történetisége a modern biblikus kutatás tükrében* (I. és II. rész), *Teológia*, XXXV. évf. 1-2. szám (2001) 61-82. és XXXV. évf. 3-4. szám (2001) 57-74. old.

kai csoportok kötődése az ősatya által tisztelt egyetlen istenséghez, az „atyák Istenéhez”, Izrael előtörténetében mintegy JHWH későbbi kizárólagos, monolatrikus tiszteletének előfutáraként is értelmezhető. Az embercsoporthoz és nem helyhez kötődő „atyák Istene” és tisztelete szintén Izrael nomád örökségének része.

Az Izrael monoteizmusáról és vallástörténetéről kidolgozott és itt bemutatott modell a '80-as évekig a kutatók körében általánosan elfogadott volt és elsősorban A. Alt, G. von Rad és M. Noth munkásságához kapcsolódik.⁴ A modell mint láttuk Izrael vallástörténetében a súlypontot a kezdetekre helyezi, a honfoglalás illetve letelepedés, vagyis az Izraelnek nevezett szakrális törzsszövetség kialakulásának időszakára. A kezdetben ugyanis már jelen van minden karakterisztikus elem, amely végigkíséri és meghatározza Izrael vallástörténetét, elsősorban JHWH kizárólagos, monolatrikus tisztelete kísérhető végig egészen a teoretikus monoteizmusig, JHWH Izrael Istene az egyetlen Isten. A modell a bibliai hagyományra támaszkodik, és képviselői a hagyománytörténeti módszert alkalmazták a meggyőződéssel, hogy a bibliai hagyományból lehetséges Izrael kezdeteinek rekonstrukciója.

Új indítások a '80-as évektől

A bemutatott vallástörténeti modell számos elemét és feltételét már korábban is kritika alá vonta a kutatás, de a '80-as évektől folyamatosan merültek fel olyan új meglátások, amelyek nemcsak az izraelita monoteizmus bibliai hagyományból ismert képek átértékeléséhez vezettek, hanem Izrael vallástörténetének kutatását egyenesen a bibliai hagyománytól eltérő más alapokra helyezni javallják és teljesen új megközelítési módot indítványoznak. A témában napjainkig több tudományos konferenciát tartottak, és tárgykörnek gazdag szaktudományos irodalma van.⁵

⁴ G. VON RAD és M. NOTH munkásságát bővebben lásd RÓZSA, H., *Az Ószövetség keletkezése I.*, Budapest 1999³, 76-86. old.; – A. ALT, G. VON RAD és M. NOTH munkásságának bemutatását és kiértékelését Izrael monoteizmusának szempontjából lásd KÖCKERT, M., *Von einem zum einzigen Gott. Zur Diskussion der Religionsgeschichte Israels*, BThZ 15 (1998) 137-175., 147-159. old.

⁵ A szakirodalomból csupán azokat a monográfiákat, gyűjteményes köteteket és szakkikkeket soroljuk fel, amelyekből megismerhetők az egyes szerzők illetve irányok tudományos álláspontja, vagy áttekintő ismertetését nyújtanak tájékozódás végett. Gyűjteményes kötetek a monoteizmus témában: KEEL, O., szerk., *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*, (BB 14), Freiburg-Schweiz 1980; – B. LANG szerkesztésében: *Der einzige Gott. Geburt des biblischen Monotheismus*, München 1981; – HAAG, E., szerk., *Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel*, (QD 104), Freiburg i. Bg. 1985; – E. ZENGER - M. TH. WACKER, szerk., *Der eine Gott und die Göttin*, (QD135) Freiburg i. Bg. 1992; – DIETRICH, W. - M. A. KLOPFENSTEIN, szerk., *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, (OBO 139), Göttingen 1993; – EDELMAN, D. V., szerk., *The Triumph of Elohim. From Jahwism to Judaism*, (CBET 13), Kampen 1995; – F. STOLZ, *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Darmstadt 1996; – VAN DER TOORN, K., szerk., *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Ancient Israel and the Ancient Near East*, (BETHL 21), Leuven 1997; – DAY, J., *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, (JSOT'S 265), Sheffield 2000; – BECKING, B., szerk., *Only On God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah*, Sheffield 2001; – OEMING, M. - SCHMIDT, K., szerk., *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Montheismus im antiken Israel*, (ATHANT 82), Zürich 2003. – A monoteizmus kutatásának helyzetéről jó áttekintést nyújt: KÖCKERT, M., *Von einem zum einzigen Gott. Zur Diskussion der Religionsgeschichte Israels*, BThZ 15 (1998) 137-175. old.; – NIEHR, H., *Auf dem Weg zu einer Religionsgeschichte Israels und Judas*, in: *Religionsgeschichte Israels. Formale und materielle Aspekte*, B. Janowski - M. Köckert szerk., Gütersloh 1999, 57-78. old.; –

A hagyományos modellel kapcsolatos fenntartások és az izraelita monoteizmus értékelésében bekövetkezett fordulat több tényezőre vezethető vissza:⁶ a) Izrael keletkezésének átértékelése; b) az izraelita vallás és Szíria-Palesztina vallási világának kapcsolata; c) a bibliai hagyomány történeti forrás értékének kérdése.

A következőkben csak az új szempontokat és az ezek nyomán kialakított kritikus álláspontokat szeretnénk az olvasókkal megismertetni, kiértékelésükkel az értekezés második részében foglalkozunk.

a) Izrael keletkezésének átértékelése

Izrael keletkezésének illetve korai történetének hagyományos rekonstrukciója a bibliai elbeszélésen és bizonyos régészeti, településgeográfiai és szociológiai megfigyelésekre támaszkodik. Eszerint Izrael kívülről kisállattenyészítő félnomád csoportok illetve törzsek formájában érkezett Palesztinába, amelyet vagy háborús invázió⁷ vagy békés beszivárgás révén vettek birtokba. A békésen beszivárgott törzsek az addig viszonylag lakatlan közép-palesztinai hegyvidéken telepedtek le, a letelepedés folyamata több nemzedéken át tartott a Kr. e. 14-13/12 századig. A törzsek miután megvetették lábukat a hegyvidéken, a kánaánita városállamokkal folytatott háborús cselekmények során kiterjesztették hatalmukat egész Palesztinára. Ez a modell A. Alt nevéhez fűződik és általános elfogadott volt, főként német nyelvterületen, a '70-es évek végéig.⁸ A honfoglalás és a békés beszivárgás modell egyaránt homogén egységnek tekintette a törzsekből álló Izraelt (*amfiktüonia*), amelyet JHWH monolatrikus tisztelete kapcsolt össze.

Az előbb bemutatott háborús főként azonban az ún. békés beszivárgás modellel kapcsolatban a közben több probléma merült fel. Az egyik a mindkét modellben fontos szerepet játszó nomádizmus kérdése. Ma a kutatás, részben az óorkutatás eredményei, részben újkori analógiák alapján úgy látja, hogy az ókori Közel-Keleten nem

ZWICKEL, W., *Religionsgeschichte Israels. Einführung in den gegenwärtigen Forschungsstand in den deutschsprachigen Ländern*, in: *Religionsgeschichte Israels. Formale und materielle Aspekte*, B. Janowski - M. Köckert, szerk., Gütersloh 1999, 9-56. old.; - HARTENSTEIN, F., *Religionsgeschichte Israels - ein Überblick über die Forschung seit 1990*, VuF 48 (2003) 2-28. old. - Izrael vallástörténete: P. D. MILLER Jr. - P. D. HANSON - S. D. MCBRIDGE szerk., *Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of F. M. Cross*, Philadelphia 1987; - MILLER, P. D., *The Religion of Ancient Israel*, (Library of Ancient Israel), London-Louisville 2000; - ALBERTZ, R., *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit I.-II.*, Göttingen 1992, ATD Ergänzungsreihe Bd 8/1-2; - DAY, J., *The Religion of Israel*, in: *Text in Context. Essays by Members of the Society for Old Testament Study*, A. D. H. Mayes, szerk., Oxford 2000, 428-453. old. (kiváló összefoglaló áttekintés).

⁶ A hagyományos modellel kapcsolatos problémák és az Izrael monoteizmusa új értékelésének előfeltételeit összefoglalóan lásd KÖCKERT, M., *Von einem zum einzigen Gott*, 151-166. old.; - ZENGER, E., *Der Monotheismus Israels. Entstehung-Profil-Relevanz*, in: *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus*, Th. Söding, szerk., (QD 196), Freiburg i. Bg. 2003, 9-52., 10-16. old.

⁷ ALBRIGHT, W. F., *The Israelite Conquest of Canaan in the Light of Archaeology*, BASOR 74 (1939) 11-22 old.; *From Stone Age to Christianity*, Baltimor 1946; - WRIGHT, G., *The Literary and Historical Problem of Joshua 10 and Judges 1.*, JNES 5 (1946) 105-114. old.; *Biblische Archäologie*, 1958; - BRIGT, J., *Izráél története*, Budapest 1977.

⁸ ALT, A., *Die Landnahme der Israeliten in Palaestina* (1925): *Kleine Schriften I.*, München 1953, 89-125. old.; *Erwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palaestina* (1939): *Kleine Schriften I.*, München 1953, 126-175. old.

beszélhetünk igazi nomádizmusról.⁹ Az állattenyésztéssel járó életforma nem igazi nomádizmus, hanem a kultúrterületen, elsősorban peremterületeken élő lakosság egyik életformája, és elválaszthatatlan a földműveléstől. Azaz a földművelés és az állattenyésztő nomádizmus ugyanazon paraszti társadalom két életformája, és szociológiailag nem állnak éles ellentétben egymással. Folyamatos átmenet van közöttük egyik életformából a másikba. A kisállattenyésztő nomádok kapcsolatban maradtak a városállamokhoz tartozó vagy általuk ellenőrzött területekkel és azok lakosságával, mert csak így tudták fenntartani magukat.¹⁰ Mint látni fogjuk, a régészet tanúsága szerint Palesztinában a kisállattenyésztő nomádok mozgása, illetve a letelepedésre való áttérése a kánaánita városállamok területe és a hegyvidék között állapítható meg, és nem hagyták el Palesztina területét.¹¹ A nomádizmussal kapcsolatos megfontolások egy új modellt, az ún. szociológiai modellt kidolgozásához vezettek, amelyet a régészet eredményei is megerősíteni látszanak. Több változata is létezik, de valamennyi meg egyezik abban, hogy az izraelita honfoglalás nem bevándorlás, hanem a palesztinai népesség illetve a kánaánita társadalom átrétegződésének eredménye.¹² Bárhogy is ítéljük meg az ismertetett új szempontokat az izraelita honfoglalásról annyi bizonyos, hogy a régészeti feltárások eredményeivel számot kell vetni.

A nomádizmus természetének átértékelése mellett a másik fontos elem, amely Izrael eredetére illetve a honfoglalásra vonatkozó elképzeléseket új megvilágításba helyezi, a régészeti feltárások eredményei. A régészeti leletek tanúsága szerint a korai vaskorban (Kr. e. 1200-1000) a Palesztinában észak-déli irányban húzódó hegyvidéken – Galileában, Közép-Palesztinában (Efraim és Manassze törzsterületén) és Júdában –

⁹ ROWTON, M. B., *Urban Autonomy in a Nomadic Environment*, JNES 32, (1973) 201-215. old.; *Enclosed Nomadism*, Journal of the Economic and Social History of the Orient 17, (1974) 1-30. old.; *Dimorphic Structure and the Parasocial Element*, JNES 36 (1977) 181-198. old.; – ZUBER, B., *Vier Studien zu den Ursprüngen Israels*, (OBO 9) Fribourg 1976, 99-138. old.; – LEMCHE, N. P., *Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy*, (VTS 37), Leiden 1985, 84-290. old.; – STAUBLI, TH., *Das Image der Nomaden im Alten Israel*, (OBO 107), Fribourg 1991; – FRITZ, V., *Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr.*, (BE 2), Stuttgart 1996, 113-118. old.

¹⁰ Az A. Alt által feltételezett évszakos legelőváltás létezése az ókori Keleten nem igazolható. A békés beszivárgás modell alap gondolata, hogy a honfoglalás a kisállattenyésztő (kecske és juh) félnomádok legelőváltó életmódjának (*transhumanz*) következménye. A kisállattenyésztő félnomádok állataikat a téli esős időszakban a sivatag peremvidékén legeltették. A nyári forró és száraz időszakban az állatokat olyan vidékre terelték, ahol a legeltetés ebben az évszakban is lehetséges volt. Ilyen területek csak a környező kultúrterület peremén vagy belsejében voltak, a bővebb csapadék vagy a más fajtájú növényvilág következtében. Izrael őseire vonatkozóan ez azt jelenti, hogy a nyári száraz időszakban Nyugat-Jordánia kevésbé népes, erdős vidékeire húzódtak. A letelepedésre való áttérés azzal kezdődött, hogy az állatokkal sivatag peremvidéke és a kultúrterület között ingázó félnomádok fokozatosan felhagytak ezzel az életmóddal, és áttértek a földművelésre.

¹¹ A témára nézve még kitérünk, itt csak röviden lásd FINKELSTEIN, I. - SILBERMAN, N. A., *The Bible Unearthed*, 2001, magyar nyelven: *Biblia és régészet. Az ókori Izrael történetének két arca*, (Gold Book) Budapest 2004, 125-130. old. A továbbiakban csak a magyar kiadást idézzük.

¹² WEIPPERT, M. és WEIPPERT, H., *Die Vorgeschichte Israels in Neuem Licht*, ThR 56 (1991)341-390. old.; – DONNER, H., *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, (ATD Ergänzungsreihe Bd 4/1), Göttingen 1995², 135-149. old.; – RÓZSA, H., *Az izraelita honfoglalás kérdése a modern biblikus kutatás tükrében I-II.*, Jeromos Füzetek, 21 (1995) 9-20, 22 (1995) 9-20. old.; – KARASSZON I., *Modellek jelentősége az izraeli honfoglalás kutatásában*, Studia Caroliensia, 1-2 (2002) 149-165. old.; – FINKELSTEIN, I. - SILBERMAN, N. A., *Biblia és régészet*, 113-116., 335-344. old.

új típusú falukultúra jellegű településrendszer alakult ki.¹³ Palesztinában az észak-déli irányban húzódó hegyvidéken – Galileában, Közép-Palesztinában Efraim és Manasszé törzsterületén, Júdában, a transzjordániai északi magas fennsíkon – egy új típusú falukultúra jellegű településrendszert tártak fel. Magterülete Jeruzsálemtől északra egészen a Jezréel síkságig terjedő területen, tehát Efraim és Manasszé törzsterületén fekszik. A településrendszer Palesztina eredetileg gyéren lakott hegyvidékén alakult ki és kívül állt a kánaánita városállamok befolyási övezetén. Ez a településhálózat a régészeti feltárások szerint folyamatosan növekedett és fokozatosan kiterjedt Palesztina más területeire is.

Megállapítható, hogy a településrendszer a késő bronzkorszaki városi kultúrához viszonyítva új jellegzetességekkel rendelkezik, amely a települések szerkezetében és a házépítés módjában (három illetve négy helységből álló házak) nyilvánul meg. Ezek eltérnek a késő bronzkorszaki kánaánita városkultúrától, így nem egyszerűen az egykori városlakók alapították a településeket. A települések kis méretűek, területük legtöbb esetben fél hektár, lakosságuk átlagban 100 ember, azaz egy-egy nemzetség lakóhelyének tekinthetők. Szerkezetük kör illetve ovális alaprajzú, az épületek úgy helyezkednek el, hogy a település közepén egy szabad tér keletkezett, lehetővé téve a lakosok közösségi érintkezését. A helység ilyen típusú alaprajza, központban az állatok védelmét szolgáló karámra emlékeztető kör/ellipszis alakú szabad tér, a nomád pásztor életmódban gyökerezik és maguk a lakosok eredeti életmódja is ilyen lehetett. A településeken nem találhatók középületek vagy központi épület (páloták, raktárak, szentélyek illetve templomok), s ellentétben a kánaánita városokkal nincsenek ellátva erődítményekkel és fegyvereket sem tártak fel bennük. Jellemzőjük még a teraszos földművelés, meghatározott kerámiatípus és a ciszternakészítés, amelyben a téli csapadékot tárolták. A házak körül található gabonátárolók és az állatok számára, a házak közelében talált kerítéssel körülvett karám az állatok biztonságba helyezésére szolgált.

A használati tárgyak egyszerűek, ugyanakkor megállapítható róluk az is, hogy kapcsolatban állnak a kánaánita anyagi kultúra hétköznapi életben használt eszközeivel. Mindez azt jelenti, hogy a települések lakói folytatták a Palesztinában keletkezett kulturális örökséget és nem Palesztinán kívülről bevándorlók.

A Kr. e. 12. században (korai vaskorszak vagy vaskorszak I.: 1200-1000) közép-palesztinai hegyvidéken/felföldön bekövetkezett letelepedés eredetére és természetére magyarázatot adnak a régészeti kutatások,¹⁴ amelyek azt igazolják, hogy a hegyvidé-

¹³ A régészeti kutatások eredményeit lásd FINKELSTEIN, I., *The Archaeology of the Israelite Settlement*, Jerusalem 1988; – WEIPPERT, H., *Palästina in vorhellenistischer Zeit*, (Handbuch der Archäologie, Vorderasien II/1), München 1988, 344-417. old.; – FINKELSTEIN, I., *The Emergence of the Monarchy in Israel. The Environmental and Socio-Economic Aspects*, JSOT 44 (1989) 43-74., 53-63. old.; – AHLSTRÖM, G. W., *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest*, (JSOT'S 146) Sheffield 1993, 282-370. old.; – FRITZ, V., *Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr.*, 75-103. old.; – ZWINGENBERGER, U., *Dorfkultur der frühen Eisenzeit in Mittelpalästina*, (OBO 180), Göttingen 2001; – FINKELSTEIN, I. – SILBERMAN, N. A., *Biblia és régészet*, 117-125. old.

¹⁴ I. Finkelstein megvizsgálta a közép-palesztinai hegyvidéken Manasszé és Efraim törzsterületén a települések sűrűségét és arra a megállapításra jutott, hogy a települések száma a középbronzkorszaktól a késő bronzkorszakig visszaesik, majd a korai vaskorban hirtelen jelentősen megnövekedik. A korai vaskor idején a településrendszer fokozatosan kiterjed, északon Galileáig délen pedig Beersebáig. A korai vaskori településrendszer keletkezési idejének és lezárulásának két határpontját nem könnyű megállapítani. I. Finkelstein szerint keletkezése már akkor elkezdődött, amikor még léteztek késő bronzkori kánaá-

ken már megelőzőleg a korai bronzkortól kezdve két hullámban (korai bronzkor Kr. e. 3150-2150: első letelepedési hullám; középső bronzkorszak Kr. e. 2150-1550: második letelepedési hullám) hasonló letelepedési folyamat zajlott le, majd ezek után a települések elnéptelenedtek (köztes középső bronzkor Kr. e. 2150-1950: elnéptelenedés; késő bronzkor Kr. e. 1550-1200: elnéptelenedés), vagyis a letelepedettek visszatértek eredeti pásztorkodó életmódjukhoz. A korai vaskorban (Kr. e. 1200-1000) egy harmadik letelepedési hullám zajlott, amelynek eredménye a már ismertetett falukultúra megnövekedése illetve kibontakozása egyidejűleg a kánaánita városkultúra hanyatlásával. Mindezekben tehát a városállamok és a hegyvidék között a lakosságnak egymást követő ellentétes irányú mozgása figyelhető meg.¹⁵

Az itt bemutatott többlépcsős eseménysor része a Szíria-Palesztina térségében periodikusan lejátszódó deurbanizációnak. Így az izraelita honfoglalás Palesztinában azokkal a településtörténeti, demográfiai, gazdasági, szociológiai és történeti folyamatokkal kapcsolódik össze, amelyek a későbronzkor végén, korai vaskor elején a Földközi tenger keleti vidékén, Szíria-Palesztinában játszódtak le és Izrael kialakulását lehetővé tették.

A késő bronzkori városállamok gazdasági és társadalmi hatalma összeomlott. Elsősorban azokról a városokról van szó, amelyek a tengerparti síkságon, vagy az attól könnyen elérhető vidékeken helyezkedtek el. Egyidejűleg az egyiptomi jelenlét megszűnése magával hozta a térség politikai és településtörténeti újjászerveződésének,

nita városok Palesztinában, és kb. Kr. e. 1050 körül zárult le. Ezután a településrendszer a vaskorszak későbbi fázisában (vaskorszak II.) tovább fejlődött, a falvak száma majdnem megkétszereződött, de úgy, hogy a korai vaskorszak településeinek háromnegyede fennmaradt. Ebből a két korszak szociális és kulturális folyamatosságára lehet következtetni (*The Archaeology of the Israelite Settlement*, 121-204., 324-345. old.). I. Finkelstein több mozzanatról a települések lakóinak nomád eredetére következtet. Az első települések szerkezete a nomád táborhelyek felállításának felel meg. A házak ellipszis alakban helyezkednek el, amelynek az a célja, hogy az állatok részére a falu közepén szabad hely legyen. Az izoláltan álló szentélyek szintén arra utalnak, hogy azokat a nomádok köréből látogathatták. A települések sűrűségének ingadozása felveti azt a kérdést, hogy hová ment a lakosság a középbronzkor idejéről, mikor a helységek száma megcsökkent, és honnan jött a megnövekedett települések lakossága a kora vaskor idején. I. Finkelstein úgy véli, hogy a középbronzkortól „újra nomadizálás” folyamata indult el, míg a kora vaskor elején az „újra-letelepedés”, azaz a nomádok a hegyvidéken földművelésre tértek át. Ezt a folyamatot a középbronzkor idején több tényező is igazolja. A visszaeső népesség ellenére a városokban feltárt temetőikben a temetkezési helyek nem csökkentek, tehát a lakosság nem innen vándorolt a hegyvidékre, hanem városokon kívül élő nomád életmódot folytató népesség. Végül az egyiptomi források is tanúskodnak arról, hogy szerte az országban nem letelepedett csoportok veszélyeztetik a biztonságot. A késő bronzkori városkultúra összeomlása magával hozta a mezőgazdaság hanyatlását, s a város és a nomádok közötti gazdasági és szociális egyensúly megingott. A nomádok már nem tudták gabonaszükségleteiket a letelepedett lakosságtól beszerezni. Ennek lett következménye, hogy az állattartással foglalkozó nomádok áttértek a gabonafélék termesztésére, ahol ebben nem akadályozta őket erdő és legelőt is találtak állataiknak (*The Archaeology of the Israelite Settlement*, 341-345., 345-348-351. old.).

¹⁵ FINKELSTEIN, I., *The Archaeology of the Israelite Settlement*, 336-357. old.; – THOMPSON, T. L., *Palestinian Pastoralism and Israel's Origins*, SJOT 6 (1992) 1-13. old.; – FINKELSTEIN, I. - NADAV NA'AMAN szerk., *From Nomadism to Monarchy*, Jerusalem 1994 (gyűjteményes kötet, amelynek egyes értekezései részleteiben tárgyalják a közép-palesztinai hegyvidék részterületeinek történetét); – FINKELSTEIN, I., *The Emergence of Israel: A Phase in the Cyclic History of Canaan in the Third and Second Millennia BCE*, in: *From Nomadism to Monarchy*, I. Finkelstein, N. Na'aman, szerk., Jerusalem 1994, 150-178. old.; – FRITZ, V., *Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr.*, 118-121 old.; – FINKELSTEIN, I. - SILBERMAN, N. A., *Biblia és régészet*, 125-130. old.

valamint a népesség átrendeződésének lehetőségét. Ezzel a folyamattal párhuzamosan a távolabb eső, peremvidéknek számító lakatlan vagy gyengén lakott területeken, a hegyvidéken, új településrendszer keletkezett, ahol hirtelen falvak sora jelent meg. Ezek az életerős paraszti települések fokozatosan felváltották városi kultúrát, és megteremtették a nagyobb területet átfogó központi hatalom feltételeit, vagyis azoknak az államoknak lehetőségeit, amelyek a térségben Kr. e. 1000 körül keletkeztek.

A régészeti leletek bizonyos betekintést engednek a településrendszer lakosságának viszonyaiba. A központi épületek hiánya, a lakóépületek nagyjából hasonló mérete, a luxuscikkek hiánya arra utal, hogy a földművelő és állattenyésztést folytató lakosság körében nem kell számolni jelentős társadalmi rétegződéssel és központi irányítással, vagyis mindezek egy egalitarianus társadalmi forma irányába utalnak. A vallásukat nem ismerjük, mert nem találtak nyomokat, de a templomok, szentélyek hiánya arra utal, hogy a vallás családi jellegű és nem központi irányítású kultusztól függő. Minthogy a falvak nem rendelkeznek a védelmet szolgáló építményekkel, sem fegyverekkel, távol a városállamoktól és kereskedelmi utaktól az önellátásra berendezkedett közösségek békében éltek és nem számoltak ellenséges támadásokkal. A nagyjából 100 emberből álló faluközösségek szoros közösségben élhettek egymással.

Kik voltak a településrendszer lakói? Az itt élő lakosság etnikai azonosítása az anyagi kultúra feltárt emlékei alapján nem határozható meg, csak következtetésekre hagyatkozhatunk. A településrendszer anyagi kultúrájának vonásai egyszerre újak, azaz nem a kánaánita városkultúra egyenes folytatói, ugyanakkor a kánaánita kultúrával való kapcsolatuk sem tagadható. Az új falukultúrát a palesztinai lakosság késő bronzkorszakig fennálló szerkezetében végbement változás közvetlen következményének tekinthetjük. Lakossága olyan örökséget ápol tovább, amely Palesztinában bontakozott ki. Az itt letelepedettek tehát nem Palesztinán kívülről jöttek, vagyis nem bevándorlók, ugyanakkor nem lehet egyszerűen csak a városállamok elmenekült lakosságára sem visszavezetni őket. Ezért csak olyan népelemekből kerülhettek ki, amelyek Palesztinában éltek, de a városállamok társadalmi struktúráján kívül élő, a földművelést is ismerő állattenyésztő (leginkább a saszu névvel jelölt típusal¹⁶ azonosítható) nomádok, akik az eddig ritkán lakott hegyvidéken hosszabb ideig tartó folyamat során áttértek letelepedett életformára. Számításba jöhetnek még részben a városállamok szociológiailag lecsúszott és a társadalom peremén élő lakosságának egyes elemei, és az ókori Közel-Kelet írásos emlékeiből ismert hapiru¹⁷-jelenséghez tartozó csoportok is,¹⁸ de a Sínai-félsziget felől, délről Palesztinába vándorló kisebb nomád csoportok is.

A településrendszer kialakulásában a kutatás Izrael népének kezdeteit látja és lakosságát Izrael őseivel azonosítja. A királyság idején ugyanis ennek a kora vaskorszaki településrendszernek a területén élőket nevezik Izraelnek. A hasonló geográfiai, gazdasági és szociális viszonyok között élő telepések között a szolidaritás, a rokonság

¹⁶ WARD, A. W., art. *Shasu*, ABD V., 1165-1167. old.

¹⁷ LEMCHE, N. P., art. *Hapiru*, *Habiru*, ABD III., 6-10. old.

¹⁸ FRITZ, V., *Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr.*, 118-121. old. Megállapításaira támaszkodik KÖCKERT, M., *Von einem zum einzigen Gott*, 157. old. és ZENGER, E., *Der Monotheismus Israels. Entstehung - Profil - Relevanz*, 113-116. old. A letelepedés illetve a honfoglalás folyamatáról a kutatás eddig eredményei alapján jól átgondolt mérleget nyújt DONNER, H., *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, (ATD Ergänzungsreihe Bd 4/1), Göttingen 1995², 145-149. old.

tudata alakult ki. A kis településeken élő családok és nemzetségek, a nagyobb területi adottságoknak megfelelő összekapcsolódásából fejlődtek ki az izraelita törzsek. A hegyvidéki településrendszer mellett az egykori bronzkorszaki városi központok helyén újra alapított településeken tovább élt a kánaánita lakosság és kultúra. Az Izrael név használatában velük szemben nyer arculatot a hegyvidék lakosságának azonosság-tudata, amelyben szerepet játszhat a kánaánitákétól különböző életforma tudatosulása. A letelepedés korai vaskorszakban (Kr. e. 1200-1000) lejátszódó folyamata, melynek során a közép-palesztinai hegyvidéken egy átfogó településrendszer, és lakóiból egy új közösség keletkezett a Kr. e. 10. században, majd Dávid és Salamon uralma idején fejeződött be, s történelmileg is megragadható politikai formát öltött.

A kutatás jelenlegi eredményei alapján tehát az izraelita honfoglalás területileg, időbelileg, szociológiailag és etnikailag nem egységesen ment végbe. Nem Palesztinán kívülről végbement bevándorlás eredménye, hanem a palesztinai népesség áttrendeződésének következménye, sokrétű, hosszabb esemény sor, összefüggésben a Szíria-Palesztina területén végbemenő hasonló természetű folyamatokkal. Eredetét tekintve tehát a Kánaánban kialakult Izrael társadalmilag rendkívül összetett. Vallási szempontból is ugyanez mondható. A közép-palesztinai hegyvidékre vándorló csoportok nyilvánvalóan magukkal vitték és ápolták eddig hitvilágukat és vallási szokásaikat. Ezért komoly ellenvetések merülnek fel azzal a klasszikus állásponttal kapcsolatban, hogy a kora Izrael homogén entitás volt JHWH monolatikus tiszteletével. Mindez megváltoztatja azt a bibliai hagyományon alapuló felfogást, hogy Izrael és Kánaán két önálló, egymással szemben álló entitás, az etnikai, a pusztai és a kultúrföld, a nomádizmus és a letelepedettség, a JHWH-hit és a természetvallás, a monoteizmus és a politeizmus ellentéte alapján, és hogy Izrael és Kánaán találkozása éles konfliktus jegyében történt, társadalmilag, kulturálisan és vallásilag egyaránt.

Ez azt jelenti, hogy a kánaánita világ jóval meghatározóbb mértékben jelen van Izrael életében és vallásában mint ezt eddig gondolták. A kutatók különböznek e jelenlét mértékének megítélésében.

b) Vallástörténeti kapcsolat az izraelita vallás és Szíria-Palesztina vallási világa között

A bibliai alapokra támaszkodó hagyományos álláspont szerint a kora Izrael homogén entitás volt JHWH monolatikus tiszteletével. Ez az állítás azonban a kutatás újabb megállapításainak ismeretében korrekcióra szorul, sőt napjainkban a kutatók jelentős része egyenesen elutasítja azt. Izrael nem volt Kánaánba bevándorolt homogén entitás, hanem Kánaán lakosságának a közép-palesztinai hegyvidékre menekült lakosságából jött létre. Ez az adottság magával hozta azt is, hogy az új közösségben jelen volt a kánaánita vallási örökség, amely kétségessé teszi a korai Izrael monolatikus kötődését JHWH-hoz. A kutatás természetesen különböző változatokkal, de arra hajlik, hogy a korai Izrael vallástörténetileg politeisztikus volt, azaz JHWH mellett más istenségeket is tisztelt. Ennek a kora izraelita politeizmusnak megvannak a maga sajátosságai, amelyek megkülönböztetik más népek politeisztikus gyakorlatától.

A fenti megállapítást látszik alátámasztani Szíria-Palesztina térségének vallási világa, amely az elmúlt évtizedekben egyre inkább ismertté vált, és a kutatók a Szíria illetve a kánaánita világ vallásának háttéréből kezdték értékelni a Biblia kijelentéseit

Istenről, illetve JHWH-ról.¹⁹ Az Ószövetség és Szíria-Palesztina vallási világának²⁰ egybevetése például kimutatta, hogy JHWH bibliai ábrázolásában a kánaánia hitvilág számos eleme megtalálható, amelyek a panteon élén trónoló istenkirályon Él-nek, de ezen túlmenően Baálnak, a viharistennek és a termékenység adományozójának vonásaihoz tartoznak. (pl. Zsolt 24 és 29).²¹ Ezért egyre inkább elfogadott a kutatók között, hogy Izrael vallási szimbólumrendszere nemcsak szoros összefüggésben áll Szíria-Palesztina vallástörténeti adottságaival, hanem ennek csak lokális megjelenési formája.²² Ezért a késő bronzkori és vaskorszaki Szíria-Palesztina vallástörténeti adottságai nagy jelentőségűek, mert keretfeltételeket és struktúrát nyújtanak Izrael vallási szimbólumrendszere számára. Mindez azt jelenti, hogy Izrael és a környező világ vallása között nagyobb a közelség mint eddig gondolták, és a kánaánita hatás felmérése újra értékelésre indítja kutatást Izrael monoteizmusának kérdésében.

Az archeológia eredményei szintén betekintést engednek az izraelita vallásgyakorlat hétköznapijaiba és arra látszanak utalni, hogy az izraelita kultuszban JHWH mellett más istenségeket is tiszteltek. Vagyis kánaánita jelenlét sokkal erőteljesebb mint azt eddig gondolták, ellentmond egy szigorú monolatikus tisztelet feltételezésének.

Míg a bibliai szövegek Baál és a női istenségek, Astarte, Anat és Asera kultuszát hevesen támadják, addig az újabb archeológiai leletek úgy tűnik, hogy JHWH és Asera összetartozását, sőt együttműködését tanúsítják. A kutatók körében nagy vihart kavart Kuntillet 'Agrud és Khirbet el Qom-ban feltárt felirat a Kr. e. 8. századi Júdából egyszerre említi JHWH-t és Aserát a következő formában: „Mégáldalak benneteket a szamáriai (?) JHWH és az ő Aserája által” vagy „Áldott Urijahu JHWH által – aki megmentette őt szorongattatásaiból Aserája által”.²³ A szöveg alapján JHWH-t nem egye-

¹⁹ Lásd pl. NIEHR, H., *Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr.*, BZAW 190, Berlin-New York 1990.

²⁰ Szíria-Palesztina vallási világának bemutatását lásd NIEHR, H., *Religionen in Israels Umwelt. Einführung in die nordwestsemitischen Religionen* (NEB Ergänzungsband 5 zum AT.), Würzburg 1998.

²¹ Ebből a szempontból lásd pl. JANOWSKI, B., – *JHWH und der Sonnengott. Aspekte der Solarisierung JHWHs in vorexilischer Zeit*, in: *Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur theologie des Alten Testaments 2*, Neukirchen-Vluyn 1999, 192-219.; vagy érdemes megnézni LANG, B., *Jahwe der biblische Gott. Ein Porträt*, München 2002 című munkáját, amelyben a szerző bemutatja JHWH bibliai ábrázolásának hátterében az ókori Közel-Kelet vallási szimbólumrendszerét.

²² Lásd COOGAN, M. D., *Canaanite Origins and Lineage: Reflections on the Religion of Ancient Israel*, in: *Ancient Israelite Religion, Essays in Honor of F. M. Cross, P. D. Miller Jr. - P. D. Hanson - S. D. McBride*, szerk., *Ancient Israelite Religion*. Philadelphia 1987, 115-124. old. M. D. Coogan még tovább megy, amikor értékezésében az izraelita vallást a kánaánita vallás egy alfajaként határozza meg „it is essential to consider biblical religion as a subset of Israelite religion and Israelite religion as a subset of Canaanite Religion” (115. old.).

²³ BRAULIK, G., *Die Ablehnung der Göttin Aschera in Israel*, in: *Der eine Gott und die Göttin*, M. Th. Wacker / E. Zenger, szerk., (QD 135), Freiburg i. Bg. 1991, 106-136. old.; – ZEEV MESHEL, *Two Aspects in the Excavation of Kuntillet 'Agrud*, in: *Ein Gott allein*, W. Dietrich - M. A. Klopfenstein, szerk., (OBO 139), Göttingen 1993, 99-104. old.; – HADLEY, J. M.: *Yahweh and 'His Aserah'*: *Archeological and Textual Evidence for the Cult of the Goddess*, in: *Ein Gott allein*, W. Dietrich - M. A. Klopfenstein, szerk., (OBO 139), Göttingen 1993, 235-268. old. A cikk bőséges irodalomjegyzéket tartalmaz a két felirattal kapcsolatos publikációkról; Az Astarte kultuszról bibliai és Biblián kívüli források alapján az eddig megjelent legátfogóbb monográfia: FREVEL, CH.: *Aschera und der Ausschliesslichkeitsanspruch YHWHs I-II.*, (BBB 94/1-2), Weinheim 1995, a két felirat elemzését lásd II. 854-912. old.; – DAY, J., *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, (JSOT'S 265), Sheffield 2000; – HADLEY, J. M., *The Cult of Aschera in Ancient Israel and Judah. Evidence for a Hebrew Goddess*, Cambridge 2000; – BECKING, B., szerk., *Only On God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Aschera*, Sheffield 2001; – KEEL, O. - UEHLINGER, C., *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*.

dül, hanem oldalán egy isteni feleséggel együtt tisztelték. Függetlenül a két felirat pro és contra értelmezéseitől és a belőlük levont nemegyszer túlzó hipotézisektől²⁴, mindenesetre betekintést nyújtanak Izrael és Júda hétköznapjainak vallási gyakorlatába a fogság előtti időszakban, amikor JHWH mellett különböző férfi és női istenségek léte és tisztelete magától értetődő volt. A két felirat kiértékelésére visszatérünk az értekezés második részében.

Úgy tűnik a fogság előtti Izraelben nem számolhatunk egy egységesített és szilárd vallási szimbólumrendszerrel és kultikus gyakorlattal, hanem a különböző vallási formák egyidejű jelenlétével. A kutatás keresi azt a hátteret, amely magyarázatot ad Izrael kultikus gyakorlatában arra, hogy JHWH mellett más istenek is tiszteltek. Ezt az Izrael vallásában „belső pluralizmusnak” is nevezett jelenséget (Religionsinterner Pluralismus)²⁵ részben a vallástörténeti folyamat egymásutániségába helyezve értelmezik (kezdetben JHWH mellett más istenségek tisztelete, azaz politeisztikus gyakorlata létezett, majd monolatikus JHWH-tisztelet, s végül a teoretikus monoteizmus, azaz JHWH-n kívül nincs más Isten). Ugyanakkor kimutatható az ókori Keleten általában²⁶ az is, hogy a vallási élet egyszerre több szinten folyt. Ezért felvetődött annak a lehetősége, hogy Izraelben a hivatalos monoteisztikus jahvizmus mellett egyidejűleg egy szinkretikus jahvizmus gyakorlata is létezett, amelyre a hivatalos és népvallás megkülönböztetése lenne a legmegfelelőbb.²⁷ A kutatás azonban „belső pluralizmus” megközelítésére a kutatás más megoldást keresett.

R. Albertz a vallásszociológia szempontjából ragadja meg a problémát, amikor a társadalomnak a vallási élményeket és szemléletek hordozó csoportjait vagy rétegeit kereste. Ebből a szempontból a korai Izraelben két csoportot jelöl meg: a család kis csoportja (s benne az egyed), valamint a nép nagy csoportja, amelyekhez Izrael vallása is rendeződött. A személyes, individuális jámborság az egyénnel a családon belül, a hivatalos vallás a nép nagy csoportjával áll vonatkozásban. A vallásnak ez két szintje kétségtelen kölcsönhatásban állnak, de tartalmilag, szerepileg és intézményesen kü-

Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen, QD 134, Freiburg im Bg. 1992, 2001⁵, a két felirat elemzését lásd 237-282. old.; – KŐSZEGHY M., *Polijahvizmus és Asera-hit Izraelben a Kr. e. 9. században*, Egyháztörténeti Szemle, III./2 (2002) 28-39 old.; – FREVEL, CH., *YHWH und die Göttin bei den Propheten. Eine Zwischenbilanz*, in: *Der eine Gott und die Götter*, M. Oeming - K. Schmidt szerk., Zürich 2003, 49-75. old.

²⁴ A két felirattal kapcsolatos tudományos megállapításainak ismertetését és kiértékelését röviden lásd KÖCKERT, M., *Von einem zum einzigen Gott*, 163-166. old.

²⁵ ALBERTZ, R., *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon*, (CThM A/9), Stuttgart 1978; *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit I.-II.*, Göttingen 1992, 40 köv. 144 köv. 291 köv. 327 köv. 337. old. stb.; – WEIPPERT, M., *Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel*, in: *Kultur und Konflikt*, Assmann J. - Harth, D., szerk., Frankfurt/Main 1990, 143-166., 150-159. old., in: *Jahwe und die Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext*, (FAT 18), Tübingen 1997, 1-24., 9-19. old.; – LANG, B., art. *Gott*, NBL I., (1991) kol. 904-909.

²⁶ Bővebben az egész ókori Közel-Kelet összefüggésében VAN DER TOORN, K., *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel, Continuity and Change in the Forms of Religious Life*, Leiden 1996; – Kánaánra nézve NOLL, K. L., *Canaan and Israel in Antiquity. An Introduction*, Sheffield 2001, 257-268. old.; – Izrael vallástörténetében a családi, a helységhez kötött (falu vagy város) és az állami kultusz részletes bemutatását lásd MILLER, P. D., *The Religion of Ancient Israel*, (Library of Ancient Israel), London-Louisville 2000, 62-105. old.

²⁷ ROSE, M., *Der Ausschliesslichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomistische Schultheologie und Volksfrömmigkeit der späten Königszeit*, (BWANT 106) Stuttgart 1976.

lönböznek egymástól. A személyes jámborság vallási világa a családi tapasztalatra, az ősök istenének tiszteletére orientált, és a családi élet viszonyainak egyszerűsége következtében kevés istenségre korlátozódik, de ez a praktikus henolatria mellőzi a kizárólagosságot. Az istenség funkcióit más istenség átveheti. A JHWH-kultuszt csak a királyság korának vége felé vette a családi vallásosság, addig a családok más isteneket is tiszteltek, anélkül, hogy az problémát jelentett volna. A nép mint közösség, ill. az állam hivatalos vallásában, a dinasztikus Istent, JHWH-t tisztelték, s ezt a tisztelet erősen intézményesített és ritualizált volt.²⁸ R. Albertz később B. Lang és M. Weippert megállapításait elfogadva Izrael vallási életében egy további tényezőt is elfogad, a helység ill. faluközösség szerepét, amelyet a család és a nép/állam között helyezett el.²⁹

R. Albertz korábbi megállapításait elfogadva de kiegészítve azt, B. Lang³⁰ és M. Weippert³¹ Izraelben a vallás három szintjét különböztetik meg: a családi vallásosság és a nemzeti vallás közé a helységi/helyi vallást helyezik el új hangsúlyokkal kiegészítve, amikor kiemelik a helységek jelentőségét, és a kultikus gyakorlat helyi szintjét próbálják jobban körvonalazni. A családi vallás elsősorban a pater familias istenének szólt, aki a család védnöke és segítője volt. Rendkívül hajlékony, nem ismeri a kultikus gyakorlatban tisztelt istenségek kizárólagosságát, s ezért a családok anélkül, hogy istennükkel konfliktusba kerültek volna, részt vehettek a lokális vagy regionális szentélyek kultikus cselekményeiben. Inkább az ősök tisztelete és a halotti kultusz játszik benne nagyobb szerepet. A helységvallás fontos tartozéka a magaslati szentély, amely a helység közelében a vidék magaslati pontjain foglalt helyet. Szokásos megnevezése a *bama*, azaz magaslatok, vagy magaslati szentély, kultikus hely a szabad ég alatt.³² Felszereléséhez tartozott az állatáldozat számára felállított oltár, mellette a helyi istenség és parhedrosának kultikus szimbólumai, mint a *maceba* (kőoszlop) és az *asera* (faoszlop vagy szent fa). A jahvizmus szempontjából ez azt jelenti, hogy a királyság idejében JHWH-t mint az igazságosság védnökét tisztelték más istenségek társaságában, aki gondoskodik az érdekek igazságos kiegyenlítéséről az egy faluban lakó nemzetségek között. Tiszteletben részesült parhedrosza, Asera is, aki a föld és az állatok termékenységét biztosította. A nemzeti kultuszban JHWH-t mint nemzeti Istent tisztelték, de nem kizárólagossággal.

A kultusz hátterének ilyen részletező vallástörténeti megkülönböztetése a helyzet jobb megértéséhez vezet, mégis az egyes szintek elkülönülése a gyakorlatban mégsem

²⁸ ALBERTZ, R., *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon*, (CThM A/9), Stuttgart 1978; *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit I.-II.*, Göttingen 1992, ATD Ergänzungsreihe Bd 8/1-2; *Der Ort des Monotheismus in der israelitischen Religionsgeschichte*, in: Ein Gott allein, W. Dietrich - M. A. Klopfenstein szerk., (OBO 139), Göttingen 1993, 77-96., 82-86. old.

²⁹ ALBERTZ, R., *Religionsgeschichte Israels*, 41. old.

³⁰ LANG, B., *Persönlicher Gott und Ortsgott. Über Elementarformen der Frömmigkeit*, in: Fontes atque Pontes. FS H. Brunner (AAT 5), M. Görg, szerk., Wiesbaden 1983, 271-301., 276-298. old.

³¹ WEIPPERT, M., *Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel*, in: Kultur und Konflikt, Assmann J. - Harth, D., szerk., Frankfurt/Main 1990, 143-166., 152/153-159/160. old., in: *Jahwe und die Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext*, (FAT 18), Tübingen 1997, 1-24., 11-19. old.

³² Lásd bővebben GLEIS, M., *Bamah*, (BZAW 251) Berlin-New York 1997.

volt ilyen éles. A hivatalosnak tekintett vallás és családi jámborság folyamatosan kölcsönösen befolyásolták egymást.³³

c) *A bibliai hagyomány történeti forrásértékének kérdése*

Izrael politikai és vallástörténete rekonstruálásának fő forrása hagyományosan a Biblia. A Biblia forrásértékének megítélése azonban a korábbiakhoz képest az elmúlt két évtizedben megváltozott. Ennek több oka van. Részben az archeológia és egyéb ókori források, részben pedig a bibliai hagyomány természetére vonatkozó új megállapítások arra mutattak rá, hogy a Bibliából ismert történelem különbözik az események más forrásokon alapuló ismeretétől.³⁴ A bibliai történetírást a történeti anyag kiválogatásában és értelmezésében alapvetően a jeruzsálemi királyság szempontja és a teológiai szemlélet határozza meg. A történelem ábrázolásában döntő mértékben érvényesül az az eljárás, hogy a későbbi körülmények igazolására azokat visszavetítették korábbi helyzetekre. A Biblia forrásértékének helyzetét jelentős mértékben csökkenti az is, hogy a jelenlegi kutatás egyre inkább a bibliai hagyomány késői keletkezése mellett foglal állást, s ezért különös tekintettel Izrael kezdeteire nem szolgált meg-bízható történeti információkat.

Nem jobb a helyzet a vallástörténeti ismeretek tekintetében sem. A Biblia jelenlegi formája, amely Izrael monoteizmusának tanúja, a babiloni fogság után keletkezett, olyan korban, amikor a JHWH-hit egyértelmű monoteista formája Izraelben győzedelmeskedett. Ennek a hitnek a jegyében dolgozta át valamennyi korábbi eredetű bibliai hagyományt, többek között a kezdetekről egészen a babiloni fogságig tartó izraelita történelem irodalmi anyagát. Ez az átdolgozás több jellegzetességben ragadható meg. Elsőként említhető az az eljárás, hogy a JHWH-hit későbbi monoteisztikus formáját visszavetítették a kezdetekre, egészen a Sínai-hegyen történt kinyilatkoztatásig, igazolva ezzel annak „ortodox” voltát. Mindez együtt járt azzal a másik jellegzetességgel, hogy a kutatók által Izrael vallásában „belső pluralizmusnak” is nevezett jelenséget, vagyis a JHWH mellett más istenek tiszteletét és a kultusz szinkretista formáit mint a JHWH-től történt elpártolást bélyegezték meg, noha ez úgymond a maga idejében normális gyakorlat volt.

A hagyományanyag átdolgozását abból a szempontból is mérlegelni kell, hogy az Ószövetség kanonizált szöveggyűjteményként maradt ránk. A kanonizálás magában foglalja a felülvizsgálatnak azt a folyamatát, amelynek során egyes hagyományokat kiemelnek, nagyobb hangsúlyokat helyezve rájuk, míg másokat megkérdőjeleznek vagy egyenesen kizárnak a kanonizált gyűjteményből.³⁵ Ez azt jelenti, hogy a kano-

³³ Erre a megállapításra jutott O. Keel és C. Uehlinger a rendkívül gazdag régészeti anyag átvizsgálása után KEEL, O. - UEHLINGER, C., *Göttinen, Götter und Gottessymbole*, 470-472 old.; - MILLER, P. D., *The Religion of Ancient Israel*, 102-105. old.

³⁴ Itt érdemes néhány munkára felhívni a figyelmet, mint DAVIES, P. R., *In Search of 'Ancient Israel'*, (JSOT'S 148), Sheffield 1992, 1999, 72-148. old.; - WHITELAM, K. W., *The Invention of Ancient Israel. The silencing of Palestinian history*, London-New York 1996, 2001²; - NIEHR, H., *Auf dem Weg zu einer Religionsgeschichte Israels und Judas. Annäherungen an einen Problemerkis*, in: *Religionsgeschichte Israels. Formale und materielle Aspekte*, B. Janowski - M. Köckert szerk., Gütersloh 1999, 57-78.; - FINKELSTEIN, I. - SILBERMAN, N. A., *Biblia és régészet. Az ókori Izrael történetének két arca*, Budapest (angol nyelven 2001) 2004.

³⁵ A témát bővebben lásd ASSMANN, A. és ASSMANN, J., szerk., *Kanon und Censur*, München 1987; - NIEHR, H., *Auf dem Weg zu einer Religionsgeschichte Israels und Judas. Annäherungen an einen Problemerkis*, in:

nizált hagyomány leszűkült és uniformizálódott, határokat vontak a kanonizált és nem kanonizált hagyomány között, és az a hagyomány, amelyet nem kanonizáltak, az peremre került vagy elhallgatták, akár egyenesen el is ítélték. A JHWH-monoteizmus szempontjából a kanonizálás azt jelenti, hogy mindaz, ami vele összeegyeztethetetlennek tűnt, azt vagy elhagyták, vagy tompították, vagy „elpártolásnak” illetve „kánaánitának” minősítették, és ezzel tiltottá is vált. Ha tehát Izrael monoteizmusáról beszélünk a bibliai szövegek alapján, akkor azok Izrael vallástörténetének csak egy későbbi korszakának állapotát tükrözik. Ezzel összefüggésben érdemes itt M. D. Coogan megállapítását idézni, amely szerint a bibliai vallás az izraelita vallásnak csak egy alfaja.³⁶

Ennek a feldolgozásnak a nyomán alakult ki az a kép, hogy Izrael kezdetben monoteista volt, a monoteista JHWH-hittől, tehát az eredettől való eltávolodás a királyság idején csak a kánaánita hatás következménye, amelyhez a reformer királyok ismételten visszatértek tartós hatás nélkül (lásd a deuteronomikus-deuteronomisztikus szemlélet). A fogság eseményei hozták meg a megtérést és a kezdet monoteizmusához való végérvényes visszatérést. A kanonizáció során kialakított szövegekben hagyományozott hit azonban különbözik a bibliai időkben élt emberek valóságos hitétől. A szövegek a kanonizálás folyamatában jelzett eljárás ellenére is számos esetben megőriztek korábbi, nem egyértelműen monoteista, sőt politeisztikus eredetű elemeket (istennevek, szemléleti formák stb.), amelyekből a királyság idejének a bibliai leírástól eltérő vallási helyzetére következtethetünk.³⁷

Az Ószövetség Bibliája történelmi és vallástörténelmi szempontból tehát egy Jeruzsálem központú és szellemiségű réteg irodalma, amely történelmileg Júda/Jeruzsálem, valójában pedig a monoteisztikus JHWH-kultusz szemszögéből megszürt a hagyományanyagot.

Az elmondottak miatt Izrael politikai és vallástörténelmi rekonstrukcióját illetően több kutató megkülönböztetést tesz „elsődleges” és „másodlagos” források között.³⁸

Religionsgeschichte Israels. Formale und materielle Aspekte, B. Janowski - M. Köckert, szerk., Gütersloh 1999, 57-78., 60-61. old.

³⁶ „It is essential to consider biblical religion as a subset of Israelite religion and Israelite religion as a subset of Canaanite Religion” (115. old.) in: COOGAN, M. D., *Canaanite Origins and Lineage: Reflections on the Religion of Ancient Israel*, in: *Ancient Israelite Religion, Essays in Honor of F. M. Cross, P. D. Miller Jr.* - P. D. Hanson - S. D. McBride, szerk., *Ancient Israelite Religion*. Philadelphia 1987, 115-124. old.

³⁷ WEIPPERT, M. (*Synkretismus und Monotheismus*, 2-3/143-144 old.) a következő módon foglalja össze a helyzetet: A bibliai szöveg végső kánoni formájában számos nem egyértelmű és egymással feszültségben álló kijelentések kijelentés fordul elő Istenről és az istenekről. A JHWH létén kívül más istenek létét tagadó radikális monoteista kijelentések kis csoportja mellett (pl. Dt 4,35.39; Iz 43,10 köv.; 44 6.8; 45,5-7.18.21 köv.) a monolatrista kijelentések egy nagyobb csoportját találjuk, amelyek JHWH kizárólagos tiszteletét követelik, de nem vitatják más népek isteneinek létét (pl. Dt 4,19; Mik 4,5). Végül találunk *tiszta politeista kijelentéseket*, olyanokat, amelyekben JHWH az istenek gyülekezetének tagja (pl. Zsolt 82; 89,6-8). Lásd még LANG, B., art Gott, NBL I. (1991), kol. 908-909.

³⁸ KNAUF, E. A., *From History to Interpretation*, in: *The Fabrik of History. Text, Art and Israel's Past*, D. V. Edelman szerk., (JSOT'S 127) Sheffield 1991, 26-64., 46. köv. 51. old.; - NIEHR, H., *Some Aspekts of Working with the Textual Sources*, in: *Can a „History of Israel” Be Written?*, L. L. Grabbe szerk., (JSOT'S 245) Sheffield 1997, 146-165.; H., NIEHR, H., *Auf dem Weg zu einer Religionsgeschichte Israels und Judas. Annäherungen an einen Problembereich*, in: *Religionsgeschichte Israels. Formale und materielle Aspekte*, B. Janowski - M. Köckert, szerk., Gütersloh 1999, 57-78., 58-61. 63. old.; - ZWICKEL, W., *Religionsgeschichte Israels. Einführung in den gegenwärtigen Forschungsstand in den deutschsprachigen Ländern*, in: *Religionsge-*

Elsődleges források azok, amelyek időben szorosan kapcsolódnak (többé-kevésbé kortársak) az eseményhez, amelyről tanúskodnak. Ilyenek az epigráfikus és archeológiai bizonyítékok. A másodlagos források olyan szövegek, amelyek később reflektálnak az eseményre, és azt nagyobb históriai vagy teológiai gondolatsorba integrálják. Ide sorolhatók a bibliai szövegek, abból a szempontból, hogy alávették a kanonizáció folyamatánál említett szempontoknak, míg velük szemben az elsődleges források „független” tanúknak tekinthetők.

Az újabb kutatás több képviselője szerint (lásd 34. lábjegyzet) Izrael politikai és vallástörténetét kizárólagosan az „elsődleges” forrásokra kell alapozni, azaz kortörténeti tanúkra (epigráfikus és régészeti), anélkül, hogy a bibliai szövegeket bevonnánk. Tisztában vannak azonban azzal, hogy nem lehet túlbecsülni az elsődleges forrásokat sem. Az epigráfia és egyéb vallástörténeti anyag is lehet tendenciózus, és nem mindig a teljes reális valóságot, hanem csak annak egy szeletét mutatja be. A régészet is vezethet téves következtetésekhez, és a leletanyag önmagában nem elégséges, mert értelmezésre szorul, amely csak írott dokumentumok segítségével lehetséges. Az elsődleges források alkalmazása tehát szintén kritikus és alapos értékelést feltételez.

A bibliai hagyományt azonban nem lehet kizárni Izrael politikai és vallástörténetének rekonstrukciójából, mégpedig több okból. A Biblia az egyetlen és pótolhatatlan írott forrás, amely megadja Izrael politikai és vallástörténetének a keretét. Csak ebben helyezve válik lehetővé az írott és tárgyi emlékek értelmezése. Továbbá mint „másodlagos” anyag a bibliai szövegek is tartalmazhatnak olyan ősi anyagot, amely az egykori eseményre vagy adottságra alapvető információt szolgáltat, míg a keletkezési idejük viszonyaira viszont lehetnek elsődleges források.

Mindent összevetve az elmondottakkal összefüggésben léteznek minimalista és maximalista vélemények. Felmerülhetnek az újabb kritikus véleményekkel kapcsolatban fenntartások és ellenvetések, de a bibliai források és az általuk ábrázolt politikai és vallástörténet között felfedett különbséget komolyan kell venni, és nem lehet figyelmen kívül hagyni.

A monoteizmus Izrael vallástörténetében

A biblikus kutatás újabb eredményei, az archeológia révén feltárt ikonográfiai és tárgyi emlékek, Szíria-Palesztina vallási világának fokozottabb megismerése és annak hatása Izrael hitvilágára, valamint a bibliai hagyomány forrásértékének újabb megítélése mindenkit kényszerítenek az izraelita monoteizmusról alkotott hagyományos kép újragondolására, de legalább árnyaltabb revíziójára illetve kiegészítésére. Minthogy a megismert adottságok nem adnak mindenben lehetőséget egyértelmű következtetésre, ezért a vélemények sokfélesége alakult ki, attól függően, ki hogyan értékeli az egyes tényezőket, amelyek jelentős mértékben összefüggnek a biblikus kutatás más, néha meglehetősen vitatott területeivel.

Abban messzemenően megegyezik a kutatás, hogy az Ószövetség végső kánoni formáját a teoretikus JHWH-monoteizmus (JHWH-n kívül nincs más Isten) határozza

schichte Israels. Formale und materielle Aspekte, B. Janowski - M. Köckert, szerk., Gütersloh 1999, 9-56., 40-44. old.

meg, vitatott azonban az az út, illetve annak a folyamatnak állomásai, ahogyan Izrael eljutott a teoretikus monoteizmusig, és melyek azok az okok, amelyek kiváltották azt. Az Ószövetségben megtalálható JHWH monolatrikus kultusza is, egyértelműen azokban a kijelentésekben, amelyek JHWH kizárólagos tiszteletére szólítják fel Izraelt.

Napjainkban nagyjából két irányzat állapítható meg a kutatók körében. Az *egyik irányzat szerint* a monoteizmus (vagy legalábbis JHWH kizárólagos tisztelete) késői jelenség Izrael vallástörténetében, egy folyamat végpontja. A monoteizmus a fogság idején győzedelmeskedett Izraelben, míg a fogság kora előtt Izrael vallása politeisztikus volt, vagy legalábbis JHWH mint nemzeti Isten tisztelete mellett más istenek létezését elfogadták. Ezt az álláspontot képviseli napjainkban a kutatók többsége. A másik irányzat viszont azzal számol, hogy Izrael vallásának lényegéhez kezdettől fogva hozzátartozott Izrael Istenének, JHWH-nak, egyedüli és kizárólagos tiszteletének igénye. Ebből a kizárólag egy Istenhez való kapcsolódás dinamikájából nőtt ki a babiloni fogság idején a teoretikus monoteizmus, amely megfogalmazza azt a hitbeli kijelentést, hogy JHWH-n kívül nincs más Isten. Más szóval az egy Isten kizárólagos tiszteletétől vezetett el az út az egyetlen Isten tiszteletéig. Ezt az utóbbi álláspontot ma sokan tartózkodással fogadják, és igazolhatóságát kérdésesnek tekintik. Hozzá kell tenni, hogy mindkét irányzat képviselőinek körében megtalálhatók Izrael monoteizmusának és vallási világának árnyaltabb megfogalmazásai is.

Az izraelita monoteizmus kérdésében fontolóra kell venni a bibliai hagyománynak azt a meggyőződését, amely szerint Izrael hite és istenismerete magának Istennek a kinyilatkoztató tevékenységéből ered, még akkor is, ha számolunk az emberi tényezők szerepével, pl. a fokozatos felismerés tényével. Bármilyen megoldást vall is a biblikus kutatás az izraelita monoteizmus kérdésében, kénytelen elismerni, hogy vallástörténetileg Izrael monoteizmus egyedülálló jelenség, és megjelenésére nem tudunk minden részletében kielégítő választ nyújtani.³⁹

(A tanulmány befejező részét következő számunkban közöljük.)

³⁹ Az értekezés az OTKA T 049108 szám alatti kutatási támogatással jött létre.

SZÉKELY JÁNOS

Monoteizmus az iszlám és a zsidó misztikában

Ratzinger bíboros mondta még a múlt század végén, hogy a 21. sz. teológiájának két nagy témaköre lesz, amire különösen koncentrálni fog: az egyik a történeti Jézus-kutatás, a másik pedig a vallásközi párbeszéd. Úgy gondolom, hogy nagy igazság van ebben a meglátásban, talán már ez a néhány év, amely azóta, hogy ezt mondta eltelt, szinte igazolja is a meglátásának a helyességét. Egy monoteizmusról szóló konferencián kötelességszerű beszélni az iszlámról és a zsidóságról. De azt hiszem, hogy nem csak kötelességből tesszük ezt, hanem nagyon természetesen és szívesen is. Globalizálódó világunkban, ahol egyre inkább egyetlen kicsi faluvá zsugorodik az emberiség, azt hiszem, hogy egyre jobban nyilvánvalóvá lesz az is, mennyire összefüggenek az emberek, a népek, a jövőnk. Nem lehet másfajta jövőt magunk elé tervezni, mint a dialógus jövőjét. A II. Vatikáni Zsinat a *Nostra aetate* kezdetű deklarációban, amelyben a nem keresztény vallásokról ír, pontosan ezzel a gondolattal indít. Azt mondja: „*Korunkban, amikor az emberi nem egysége napról napra erősebbé válik, és sokasodnak a különböző népek közötti kapcsolatok, az Egyház fokozott figyelemmel veszi szemügyre, milyen kapcsolata legyen a nem keresztény vallásokkal. Mivel feladata, hogy az emberek, népek egységét és szeretetet ápolja, most elsősorban azt veszi fontolóra, ami az emberekben közös és közösségre vezetni őket*” (NÆ 1). A végén úgy zárja a dokumentumot, *nem hívhatjuk segítségül Istent, mindenek Atyját, ha nem tekintünk testvérnek bizonyos embereket, akik pedig Isten képmására vannak teremtvé* (NÆ 5). Ebben a szellemben próbálunk most az iszlámról és a zsidóságról szólni. Ez ugyanis annak a Krisztusnak a szelleme, aki a szamaritánus asszony-nyal szóba áll; az ősegyház szelleme, amely megnyitotta kapuit a nem körülmetéltek felé is; azé a kereszténységé, amely kapcsolatba lépett a hellenizmussal és a római kultúrával is, képes volt azt asszimilálni, vagy amelyik a népvándorlás népeivel is igen termékeny kapcsolatra tudott lépni.

Misztikáról próbálok beszélni, azért is, mert talán itt ért legközelebb az iszlám is és a zsidóság is a kereszténységhez. A misztika egy nagyon bonyolult és gazdag világ, amiből alig-alig ismerünk valamit. Olyan, mintha egy nagy hegyvidéken mennék, újabb és újabb hatalmas völgyek és hegyek tárulnak fel, amiket alig-alig ismerünk. Talán az egyik legfőbb célja is ez ennek a rövid ismertetésnek, hogy megsejtsük, hogy mennyire keveset tudunk az iszlámról és a zsidó misztikáról, és talán, hogy mennyire sok az előítélet velük kapcsolatban.

AZ ISZLÁM MISZTIKA

Az iszlámmal kezdeném, azért is, mert az iszlám misztika korábban virágzott, mint a zsidó misztika, és azért is, mert jelentősen hat a zsidó misztikára.¹ Az iszlám hagyomány szerint a misztika magára Mohamedre, a prófétára megy vissza, elsősorban a mennybe való elragadtatására, amelyet a Korán is leír a 17. szúrában. Az iszlám hagyomány szerint Mohamed körül már voltak misztikus tanítványok, és őtőlük származik a szúfizmus – tehát a misztika – első definíciója, amely azt mondja, hogy a szúfi három magatartást egyesít magában:

- az islám-ot, vagyis az alávetést, a parancsok megtartását, az Istennek való alávetettséget;
- az imān-t, vagyis a hitet, tehát a parancsok belsővé tételét;
- és az ihsān-t, amit a szúfi hozzátesz az előző kettőhöz.

Az első kettő minden muzulmánnak a sajátja (a parancsok megtartása és a hit). Az ihsān a látás, így magyarázza ezt az ősi definíció: 'Istent úgy imádni, mintha látnánk Őt'.² A misztika a közelségnek, az egységnek az átélése.³ Maga a szúfi szó az arab sūf szóból származik, ami gyapjút jelent, utalva a régi arab szerzetesek ruhájára. Amikor szúfikat szerzeteseknek mondjuk, nyilvánvalóan idézőjelben tesszük ezt, hiszen a szúfik nagy része nem nőtlenségben élt, és kolostorokban is csak ideiglenesen laktak. Voltak olyan szúfi rendek, ahol nőtlenséget fogadtak, de ez inkább kivétel.

A valóságban a szúfizmus igazi kezdete későbbre tehető, tehát nem megy vissza Mohamed koráig. Az Omajjád dinasztia (Kr. u. 661-750) uralomra jutásával kapcsolják össze, amikor a muzulmán tömegek elégedetlenkedni kezdtek az uralkodóház nagyon is szekularizált kormányzási stílusa ellen.⁴ Ennek a szekularizálódásnak ellenhatásaként születik a szúfizmus, hasonlóan ahhoz, ahogy az egyiptomi remetesség a konstantini fordulat után kivirágzik. A szúfizmusnak a következő meghatározása pontosan ezt a mozzanatot emeli ki. Eszerint szúfi az, aki az Isten egyetlenségét átéli. Az iszlám lényege az Isten egyetlenségének (tauhiḍ) megvallása, az Egyetlenhez való hűség, az Egyetlen megvallása. A szúfi ezt nemcsak megvallja, hanem átéli. Az Egyetlennek adja oda magát egészen. Ez a szúfizmus lényege. Az iszlám hitét, az Isten egyetlenségének a megvallását, a monoteizmust, a szúfi a lényében éli át.

Egy másik definíció az iszlám misztikáról jóval későbbről, Junaid mestertől származik, aki 910-ben halt meg Bagdadban. Szerinte a szúfi 8 fokozatot jár végig. Egy kissé hasonló ez a keleti szerzetesek létrájához: Johannes Klimakhos például harminc lépcsőfokot említ. Junaid azt mondja, hogy a szúfi

- első fokozata Ábrahám nagylelkűsége, aki kész lett volna odaadni a fiát;
- a második Izmael odaadása;
- a harmadik Jób türelme;
- a negyedik Zakariás jelképes viselkedése, amikor néma volt;
- az ötödik Keresztelő János idegensége, aki saját országában kivetettként élt;

¹ Az egész részhez vö. NICHOLSON, R. A., *Mystics of Islam* (1914).

² Vö. WENSINCK, A. J., *Concordance et indices de la tradition musulmane* (1936-71) I, 476 b.

³ Vö. SCHAEDEER, H. H., *Zur Deutung der islamischen Mystik* (1927) 845.

⁴ ELIADE, Mircea, *Vallási hiedelmek és eszmék története* (Budapest 1998) III, 105.

- a hatodik Jézus vándor élete, aki mindent otthagyott, minden földi dologtól elszakadt;
- a hetedik Mózes gyapjú ruhája (Mózes ruházatához kötik a szúfi ruházatát);
- végül a nyolcadik Mohamed szerénysége – akiről azt mondja Junaid, hogy tudott egyik nap jóllakni és a másik nap pedig éhezni.⁵

Ebben a nyolc fokozatban különösen hangsúlyos Ábrahám és Izmael, tehát az áldozatra való utalás. Szintén ugyanebből a korból egy másik mester, Ruwaim Ibn Ahmad (†915) azt mondja: szúfi az, aki az életét fölajánlja.⁶ Egy másik definíció szerint szúfi az, akinek a vére szabad: ez azt jelenti, hogy meg lehet ölni, tehát a szúfi hajlandó az életét feláldozni.⁷ Egy másik meghatározás szerint a szúfi az Egyetlennek adja magát, annak az Istennek, akinek egyedül van joga kimondani azt, hogy 'én'.⁸ A szúfizmus azt állítja, hogy senki másnak nincs joga igazából kimondani, hogy én, csak Istennek – ezért a szúfi saját énjét odaadja az Istennek. Így vallja meg Isten egyetlenségét, így valósítja meg a *tauhüd*-ot.

Gyönyörűen beszél erről az egyik legelső nagy arab misztikus, *Rābi'a al-Adawiyya*, aki egy fölszabadított rabszolganő volt, és Baszra városában, 801-ben halt meg. Nő léte ellenére mind a mai napig nagyon tiszteltet őt. Ő így szólt Istenhez: 'Ha azért szeretlek téged, hogy a pokolba ne kerüljek, akkor vess engem a pokolba; ha azért szeretlek téged, hogy a paradicsomba jussak, akkor ne engedj engem be a paradicsomba; de ha azért szeretlek, hogy lássam az arcodat, akkor engedj, hogy meglássam'.⁹ Gyönyörű mondatok az önzetlen szeretetről. A szúfizmusnak ettől kezdve a lényegévé válik a szeretet, az egység átélése. *Rābi'a* beszél a féltékeny Istenről, akinek az ember egészen oda kell, hogy adja magát. *Rābi'a* nem házasodott meg. Misztikájának az egyik jellemzője az éjszakai imádság volt, amit később nagyon sok szúfi iskola követett. Beszél arról is, hogy Isten szeretete megelőzi az ember szeretetét. Itt egy – kicsit titokzatos – Korán-versre hivatkozik, amely ezt mondja: 'Ő szereti őket, és ők szeretik Őt' (5, 59). *Rābi'a* azt mondja: Előbb szereti Ő őket, mármint Isten az embereket, és csak utána szeretik az emberek Őt. Ahogy János levelében olvassuk: a szeretetnek nem az a lényege, hogy mi szeretjük Istent, hanem hogy ő szeretett minket (1Jn 4,10). Ugyanebből az időszakból (Ja'far as-Sadiq, †765) egy másik meghatározás a szúfizmusról így fogalmaz: a szúfizmus 'isteni tűz, amely megemésztí az embert'.¹⁰

A szúfik a tudománnyal szemben általában eléggé szkeptikusak voltak. Egy híres mondás szerint elég, ha az ember annyi tud az asztronómiából, tehát a csillagokról, hogy tudja, merre van Mekka, s így jó irányban tud imádkozni; elég ha annyit matematikából, hogy ki tudja számítani, mennyit kell a szegényeknek alamizsnául adnia a vagyonából. Egy teológusokat kritizáló versike így hangzik: 'Abu Hanifa nem tanított szeretetet, Shafi'i nem ismer hagyományokat róla'.¹¹ Kritizálja a teológiát, amely a titokig nem vezet el. A szúfikat nevezték bölcs idiotáknak is – ez egyébként egy sza-

⁵ UTHMĀN AL-HUJWĪRĪ, Ali ibn, *The Kashf al-Mahjūb* (ford. R. A. Nicholson; London 1911) 39-40.

⁶ AD DAILĀMĪ, Ali ibn Ahmad, *Sīrat-i Ibn al-Hafīf ash-Shīrāzī* (ford. A. Schimmel; Ankara 1955) 90.

⁷ Vö. SCHIMMEL, Annemarie, *Mystische Dimensionen des Islam* (Frankfurt 1995) 33.

⁸ NŴYA, Paul, *Exégèse coranique et langage mystique* (Beirut 1970) 249.

⁹ Vö. SCHIMMEL, Annemarie, *Mystische Dimensionen des Islam* (Frankfurt 1995) 65-70.

¹⁰ NŴYA, Paul, *Exégèse coranique et langage mystique* (Beirut 1970) 187.

¹¹ Vö. SCHIMMEL, Annemarie, *Mystische Dimensionen des Islam* (Frankfurt 1995) 36.

badságot is adott nekik: a szúfik kritizálhatták a politikai rendet, és ezt igen gyakran meg is tették, sok esetben büntetlenül. Isten bolondjainak tartották őket.

Részletesebben szeretnék beszélni *al-Hallaj*-ról (ejtsd: Halladzs), az egyik nagy szúfi misztikusról és vértanúról. Az ő életét különösen jól ismerjük, köszönhetően egy francia orientalistának, *Louis Massignon*nak, aki szinte az egész életművét *Hallaj* kutatásának szentelte. Az egyik legenda szerint *Hallajt* a halála előtt a börtönben egy derwis, egy tanítvány megkérdezte: 'Mi a szeretet?' *Hallaj* ezt felelte: Ma meg fogod látni, holnap meg fogod látni, és holnapután meg fogod látni. Azt mondja az elbeszélés, hogy aznap *Hallajt* megölték, másnap a testét elégették, harmadnap a hamvait a szélben szétszórták.¹² *Hallaj* a szeretet vértanúja. *Hallaj* alakja vitatott az iszlámban, nem olyan, mint *Rābi'a* alakja – sokan mind a mai napig eretneknek tartják. Ez a felfogás egy kissé már változóban van, nem utolsó sorban éppen *Massignon* munkássága következtében, aki igyekezett más oldalról bemutatni az életét. Ez az iszlám világra is hat. Egyre több olyan nagy muzulmán gondolkodó van, aki *Hallajt* a szabadabb iszlám vértanújának tekinti. Számos olyan üldözött muzulmán gondolkodó van – akár börtönt vagy más üldözéseket megjárt muzulmánok (pl. Muhammad Iqbal, Salah Abdus Sabur) –, akik *Hallajt* példaképpül állítják maguk elé. *Hallaj* 857-ben vagy 858-ban született a mai Irán délnyugati részén. Mestereket keresett, így aztán végül is eljut Bagdadba, ahol *Junaid* tanítványa lesz, annak a *Junaid*nak, aki a szúfizmus nyolc fokozatát is leírta. *Hallaj* megházasodik, és egy gyermeke születik – akitől a róla szóló hagyományok jelentős része származik. Nem sokkal később elzarándokol Mekkába, ahol egy évet tölt félelmetesen kemény aszkézisben. Az év elteltével a hagyomány szerint ezt írja: 'Szellemem egyesült az Ő szellemével, ahogyan a pézsma keveredik az ámbrával, ahogy a bor keveredik a vízzel'.¹³ Amikor visszatér Bagdadba, a mestere, *Junaid* kizárja őt a tanítványai közül, mert *Hallaj* nyilvánosan beszélt a misztikus élményeiről, ami a szúfizmusban általában tilos volt, nehogy a tömegeket megtévezzék ezzel.

Ebből az időből származik egy másik hagyomány is, amely szerint valaki egyszer kopogtatott *Junaid* ajtaján. *Junaid* megkérdezte: Ki az? Mire *Hallaj*, aki kívül állt, ezt válaszolta: Én vagyok az igazság (*anā'l-Haqq*).¹⁴ Ez lett azután az egyik leghíresebb szúfi mondás. A tudósok (főként *Massignon* nyomán) feltételezik, hogy ez valójában egy későbbi dramatizált változata egy ősbibliai hagyománynak. A mondatot *Hallaj* valóban kimondta, de más kontextusban hangozhatott el, ugyanis a *Hallaj*-ról szóló hagyományokban ez többször előbukkan, de e nélkül a kis történet nélkül. A régebbi változat így szól: 'A fáraó azt mondta: Én vagyok a legfőbb úr (Sura 7,12). A Sátán azt mondta: Én jobb vagyok, mint Ádám. Mindezeket felülmúlva *Hallaj* azt mondta: Én vagyok az igazság. Az a szúfi mester (Jalāluddīn Rūmī), aki ezt a hagyományt följegyezi, töpreng, hogy mint jelent itt az 'én'. A töprengésében egy isteni hang megszólal: A fáraó csak önmagát látta és engem elfelejtett. *Hallaj* csak engem látott, önmagát elfelejtette.¹⁵ Tehát ez az én nem *Hallaj*, hanem maga Isten. Valószínűleg a misztikus egyesülésnek, az extázisnak, a kontextusába kell helyoznunk *Hallaj*nak ezt a mondatát.

¹² 'ATTĀR, Farīduddīn, *Tadhkirat al-auliya* (ed. R. A. Nicholson; London 1905-07) II, 142.

¹³ ELIADE, Mircea, *Vallási hiedelmek és eszmék története* (Budapest 1998) III, 109.

¹⁴ RAHMĀN JĀMI, Maulānā Abdur, *Nafahāt al-uns* (ed. M. Tauhīdīpūr; teheran 1957) 444.

¹⁵ RŪMĪ, Jalāluddīn, *Mathnawī-yi ma' nawī* (ed. R. A. Nicholson; London 1925-40) II, 2522.

Annak az Istennek a közegébe, akinek a titkához közeledik a misztikus, akinek a szúfi hagyomány szerint egyedül van joga kimondani ezt: 'Én'.

Egyre több vád éri *Hallajt*, így azután leteszi a szúfi ruhát, és elmegy Bagdadból. Négy-öt évig vándorol az Indus völgyében és prédikál. Majd másodszor is elmegy Mekkába, zarándokútján négyszáz tanítvány kíséri. Végül aztán Bagdadban telepszik le. Prédikál, főként arról, hogy minden ember végső célja a szeretet, az egyesülés Istennel. Prédikál arról, hogy minden dolog telve van az Istennel. Az egyik helyen ezt mondja: „*Melyik táj ne lenne teli Teveled? Egyetlen cseppet sem ihatok, hogy arcodat a pohárban meg ne pillantanám.*”¹⁶ Az embereket nagyon gyakran vakoknak mondja *Hallaj*, mert nem látják az Istent. Igen sokszor beszél paradoxonokban. Egyik helyen így szól: „*Ne engedd, hogy Isten rászedjen, és ne kételkedjél benne. Ne vágyakozz az ő szeretetére, és ne telj be soha azzal, hogy őt szeresd. Ne beszélj őróla, hogy állítsd őt, és ne hajolj a tagadására. Óvakodj az ő egységének megvallásától.*”¹⁷ Különleges, paradox mondatok. *Hallaj* beszél a szegények védelmében is, többek között igazságosabb adóztatást követel. Sokféle ellenséget gyűjt magának, politikai ellenfeleket is. Az iszlám törvényt magyarázókat, akik az ortodoxiát féltik, egyre inkább szembefordulnak vele. 915-ben elfogják. Volt azonban Bagdadban egy kancellár, Nasr al Qushuri, aki *Hallaj*-dzzsal szimpatizált, ő is reformokat szeretett volna végrehajtani. Nagyon sokáig védte *Hallajt*, ezért csak 922. márc. 26-án végzik ki. A hagyomány szerint a kezét és a lábfejét levágják, utána vagy fölakasztják, vagy – más hagyomány szerint – fölszögelik. Lefejezik, majd a testét elégetik, és a hamvait a Tigrisbe szórják. Halála előtt nem sokkal ezt mondta: 'Öljetek meg, barátaim! A halálban van az életem'. Utolsó szavai pedig ezek voltak: 'Elég a szeretőnek, ha az Egyetlen egységet teremt vele'.¹⁸ Az Egyetlennek való odaadást élte meg a halálban, a *tauhíd*ot. Azt hiszem, önkéntelenül adódik egy a párhuzam a zsidóságból, Rabbi Aqiba vértanúsága, akit Kr. u. 135-ben ölnek meg a rómaiak. Ő a *Sema Izrael*-t recitálja, miközben meghal. Rabbi Aqiba a zsidó hagyomány szerint halála előtt ezt mondja egyik tanítványának: *Sokszor tanítottam, hogy Istent egész szívvel, egész lélekkel és minden erőnkkel kell szeretni, de soha nem tudtam, hogy ezt hogyan lehet megvalósítani. Most már tudom – mondja a vértanúságra készülő mester –, hogy hogyan lehet ezt megvalósítani!* (bBer 61b).¹⁹ A zsidóság körében igen sokféle szokás, hogy amikor a *Semát* imádkozzák, eltakarják a szemüket, mégpedig azért, mert emlékeznek a vértanúkra, főleg Rabbi Aqibára, aki ezért a hitért adta az életét. A vértanúságot a zsidók így nevezik: *Kiddús hassém*, a név megszentelése. Az Istennek való odaadásnak, az egyistenhitnek a legmeggyőzőbb megvallása a vértanúság.

Hallaj ezt mondja: „*A halálban van az életem.*” Azt hiszem, joggal jutnak itt eszünkbe az evangélium szavai, amikor Krisztus ezt mondja: „*Aki szereti az életét, elveszíti azt, s aki elveszíti, megtalálja azt. Ha a búzaszem nem hal meg, egyedül marad, de ha meghal, sok termést hoz* (Jn 12,24-25). Talán megemlíthetjük itt azt a szúfi mondást is, amelyet Mohamedre vezetnek vissza (jóllehet sokkal későbbi eredetű): *Halj meg, mielőtt meghalnál!*²⁰ A szúfizmus célja az odaadás, a vértanúság. Még akkor is, ha valaki fizikailag nem

¹⁶ MASSIGNON, L., *La passion d'al-Hosayn ibn Mansour al-Hallaj* (Paris 1922) 904.

¹⁷ SCHIMMEL, Annemarie, *Mystische Dimensionen des Islam* (Frankfurt 1995) 111.

¹⁸ Uo. 107.

¹⁹ ALLERHAND, Jacob, *A zsidóság története* (Budapest 1987) 155-156.

²⁰ SCHIMMEL, Annemarie, *Mystische Dimensionen des Islam* (Frankfurt 1995) 109.

vértanú, meg kell halnia, mielőtt meghalna. *Hallaj*nak rendkívül nagy a hatása, Törökországban például több népdal emlékezik rá. A szeretetnek lett ő a közmondásos alakja. Az egyik népdal így fogalmaz: *Ha az igazi szeretetet keresed, kérdezd azokat, akik olyanok, mint Hallaj!* Egy Ghalib (†1869) nevű költő ezt mondja: 'Az Isten titkát a bitóról elmondhatod, a szószekekről nem'. *Hallaj* a halálában vallotta meg végső radikalitással az Isten egyetlenségét.

A szúfizmus kivirágzása a következő dinasztia, az *Abbászidák* idejére tehető. Ez a dinasztia Kr. u. 750-től 1258-ig volt hatalmon, vagyis a mongol hódításig, mely az iszlám világ jelentős részére döntő csapást mért. Ez a kor volt a szúfizmus virágkora, ugyanis az uralkodók a szúfizmustól támogatást reméltek. A szúfizmus által igyekeztek az iszlámot föléleszteni, és így a mongol veszéllyel hatásosabban szembeszállni. Egy legenda is kötődik ehhez a korszakhoz. Egy híres bagdadi mester, *Abdul Qadir Gilani* az elbeszélés szerint látott egy haldokló embert, megsajnálta, magához vette, táplálta és gyógyította. Az elbeszélés aztán kifejti: a haldokló nem volt más, mint az iszlám.²¹ Az iszlám haldoklott, és a szúfi mester jött, hogy fölélessze. Az uralkodók ilyen erőt láttak akkortájt a szúfizmusban. Eszünkbe juthat itt III. Ince pápa álma is, aki látja a Lateráni Bazilikát omladozni, és Szent Ferencet, a szerzetest, aki odafut, hogy megtámassza.

Az Abbászida dinasztia idejében születnek meg a szúfi rendek,²² amelyek ahogy mondtam, csak távolról állíthatóak párhuzamba a keresztény szerzetesrendekkel. Mégis van sok hasonlóság is. A legtöbb szúfi rendben van egy noviciátus, tehát egy fölkészülés. A mevlevi rendben például 1001 napig készülnek. A végén a novíciusok hűségesküt tesznek, aminek a gesztusa számunkra is ismert: a kezüket teszik a mester kezébe. Ezzel fogadják meg a hűséget, az annak a rendnek megfelelő ígéreteket. Ekkor kapják meg a szúfi köntöst és a különleges szúfi kalapot, egy kúp alakban végződő turbánt.²³ Tudják a szúfi kolostorok mesterei, hogy az Istennek adott élet az igényes. Azt mondja az egyik szúfi mester: 'Az ösvény szűk, csak az lépjen rá, aki erre a célra van teremtve'. Egy másik helyen azt mondja: 'A szúfi köntösét az örökkévalóságban kezdik szőni'. Az léphet rá erre az útra, aki az örökkévalóságtól erre van teremtve. Egyébként a szúfik külsőleg nagyon hasonlítanak pl.: a haszidokhoz. Rengeteg kedves történet maradt fenn, amit ők meséltek hasonlóan a haszid történetekhez. Ők is énekeltek, ők is koldulással tartották fenn magukat. Igen, gyakran így vándoroltak és prédikáltak.

A szúfizmus elfogadásához nagyon erősen hozzájárult egy nagy teológus: *Al Ghazali*, aki 1095-ben születik Kelet Perzsiában, majd Bagdadba kerül. Ő az, aki a maga tekintélyével a szúfizmus mögé áll, és tisztázza, hogy nincs ellentét az iszlám nagy hagyománya és a szúfizmus között. Ennek az időnek a szúfizmusára nagyon jellemző gyakorlat Isten nevének litániaszerű ismételtetése, amit *dhikr*nek, azaz emlékezésnek mondanak. Allah 99 nevét mondják, mert úgy hiszik, hogy 99 arca van Istennek. Az első név így hangzik *Ya Rahmān!* Ő az irgalmas. A héberből is ismert *rahamin* szónak az arab megfelelője. Kicsit hasonló ez a fajta litánia a keleti szerzetesek Jézus-imájához. Az iszlám hívők 33 szemes 'rózsafüzéré' erre szolgál, Allah 99 nevének mondogatásá-

²¹ RAHMĀN JĀMĪ, Maulānā Abdur, *Nafahāt al-uns* (ed. M. Tauhīdīpūr; Teheran 1957) 519.

²² Mintegy 50 szúfi rend van.

²³ SCHIMMEL, Annemarie, *Mystische Dimensionen des Islam* (Frankfurt 1995) 331.

ra. Később aztán eköré nagy spekuláció is születik, főleg a misztikus teológiában. Kezdi megsejteni, hogy Isten egysége nem egy statikus, monolitikus egység, hanem Istenben valamiféle élet van. Ettől kezdenek beszélni az *'elm at-tauhūd*-ról az egység tudományáról. Az egységnek titka van, amit meg kell ismerni. Ez a teológia kötődik *Al Ash'ari* nevéhez, aztán leginkább *Ibn Arabi*-hoz, a legnagyobb misztikus teológushoz, aki 1240-ban halt meg Hispániában. Ő többek között azt mondta: Isten a szeretettől indítatva szétoszlik, szétválik megismerővé és megismertté, alannyá és tárggyá, teremtővé és teremtéssé. Érdekes dolog ez. Az iszlám valahogyan megsejti, hogy ez a sokszínű világ, ami előjön, olyan Istentől kell, hogy származzon, aki nem egyszerűen monolitikus egység, hanem akiben élet van.²⁴

Maulānā Jalaluddin Rumi, egy perzsa származású költő és misztikus, 1207-ben születik Perzsia déli részén, de aztán a mongol veszély elől a mai Törökország déli részére, dél-keleti csücskébe menekül. Mind a két nyelvet bírja, a törököt és a perzsát és ezeken születnek misztikus költeményei. Rengeteget beszél a szenvedésről és arról, hogy a szenvedés átalakít. Ahogyan a természetben meghal a kő és növény lesz belőle, meghal a növény és állat lesz belőle, aztán meghal az állat és ember lesz belőle. Ugyanígy a szenvedés és a halál is átalakít. Azt mondja Rumi, hogy az élet célja: az odaadás és az önátadás. Ábrahámhoz hasonlítja az emberi élet sorsát, aki odaadja mindenét. A nem-lét szükséges ahhoz, hogy az ember a léthez eljusson. Így kiált fel az egyik versében: 'engedjetelem nem lenni!' A szenvedés titka, az odaadás titka jelenik meg a verseiben.²⁵

A zsidó misztika

Alig-alig ismerjük a zsidó misztikusok nagyon gazdag világát, pedig az a 17-től a 19. századig a zsidóság központjába kerül.²⁶ Az akkor kidíszített zsinagógák falain kabbalisztikus, misztikus szimbólumokat, ábrázolásokat látunk. Ez a különleges, ezoterikus világ, amit a nagy misztika kidolgoz akkoriban a zsidóság szívébe kerül be. Két nagy szakasza van a zsidó misztikának:

- Az egyik kezdődik Jézus korában, főképp apokaliptikus körökben, és aztán kivirágzik az európai misztika három nagy központjában: Wormsban, a *Haszidé Askenáz*, a három nagy askenázi misztikus munkája során; aztán Provence-ban; és végül Hispániában, ahol megszületik a *Zóhár*, a ragyogás könyve, amit nagyon sokáig a zsidó hagyomány egyik legfontosabb gyűjteményének tartottak, a Biblia és a Talmud után a harmadik nagy hagyománynak. A kabbala szó hagyományt jelent. A misztikus hagyományt, amelyet mindenek előtt a *Zóhár* tartalmaz. A *Zóhár* pszeudepigráf mű, visszavezetik egészen a második századra, ezzel is alátámasztva tekintélyét. Ez az első nagy kivirágzás aztán megszakad a zsidóság Spanyolországból (1492) és Portugáliából (1497) való kiűzése után.

²⁴ Uo. 374-387.

²⁵ Uo. 438-462.

²⁶ MOPSIK, C., *Cabale et cabalistes* (Paris 1997); SCHÄFER, P., *Le Dieu caché et révélé. Introduction à la mystique juive ancienne* (Paris 1993).

- A következő nagy virágzás a Szentföldön Cefat városában kezdődik, és főként Jichaq *Luria* nevéhez kötődik, aki továbbfejleszti a korábbi misztikát, a *Zóhár* különböző szimbólumait.²⁷

A zsidó misztika az apokaliptikában jelenik meg először. Hénok első könyvében olvassuk, hogy Hénok elragadtatik a hetedik égig és látja az Istent (1Hén 14). A könyv röviden leírja ezt az utazást és azt is, ahogyan Hénok az Isten trónját látta. A leírás nagyon hasonlít Ezekiel látomásához (Ez 1). Ezekiel Isten szekerét a merkabát látja, ezért a korai zsidó misztikát a merkaba misztikájának is nevezik. Az Isten szekerét látók misztikája ez. Qumránban is maradtak fenn töredékek, amelyek a merkabáról és az odavaló felemelkedésről szólnak. A Misna azt mondja, hogy a Teremtés könyve első fejezetét legfeljebb csak két tanítványnak lehet elmondani, de Ezekiel első fejezetét legfeljebb egy tanítványnak és annak is csak akkor, hogyha bölcs (Hag 2,1). Titkos tanítás volt ez, amit nem lehetett akárkinek elmondani. A Talmud szerint négy bölcs jutott föl a paradicsomig, az első *Simeon ben Azzaj*, aki látta és meghalt; a második *ben Zoma*, aki látta és lesújtottak rá (meghaborodott). A harmadik *Elisha ben Avuah*, aki látta és elvágta a gyökereket, vagyis eretnek lett; és az utolsó *Rabbi Aqiba*, aki békében bement, és békében kijött (bHag 14b). Veszélyesnek tartották a misztikát, amiről nemigen szabad beszélni.

A korai zsidó misztika másik neve a hékálót-misztika, a paloták misztikája. A misztikus szerzők úgy írják le az egekbe való utazást, mint különleges, mennyei palotákba való belépést. Leírják a tűzfolyamokat, a hidakat, valamint a különböző isteni neveket, amelyeket ki kell mondani, hogy valaki ebben a misztikus utazásban előre jusson.

A Kr. u. 3. században íródik (héber nyelven) a *Széfer Jecirah* könyve, az alkotás vagy teremtés könyve.²⁸ Leírja a bölcsesség 32 titkos útját, amellyel Isten a világot teremtette. Ez a 32-es szám a 22 héber betűből és a 10 számból jön létre. A tíz szám (héberül szefira) a világ 4 alapeleme, ahogyan azt a görögök is abban az időben leírták (föld, levegő, víz, tűz) és a 6 alapirány: É, D, K, Ny, a fönt és a lent. A *Széfer Jecirah* könyve szerint az Isten ezzel a bölcsességgel, a bölcsesség 32 titkos útjával alkotta a világot. Mi van e mögött a felfogás mögött? Későbbi rabbinikus írásokban is megtaláljuk a gondolatot, hogy Isten először a Tórát alkotta meg, mint egy építőmester először a tervrajzot elkészítette; utána a Tóra alapján megalkotta a világot. Vagyis azt mondják a zsidó bölcsek, hogy a teremtés műve mögött ott van a Logosz, az isteni Ige, amelyik a Bibliában aztán testet ölt, megszólal. Az az Ige, amelyet leírnak a Biblia szavaiban ugyanaz, mint amelyik alkotta a csillagmilliárdokat, az embert és az egész világot. Isten a bölcsesség 32 útjával teremt, a Tórával a kezében teremt. Később megjelenik ennek a magyarázatnak egy elég konkrét formája, amelyik azt mondja, hogy '10 szóval teremti Isten a világot' (*Pirqe de R. Eliezer*), a Tízparancs 10 igéjével. A Tízparancsot tíz igének nevezi a hagyomány, és ezt összekötik azzal, hogy a Teremtés könyvében tízszer hangzik el a mondat: „és Isten szólt”. Isten az igével alkot. Ugyanaz az Ige, amelyik a Tízparancsban testet ölt, ugyanez az Ige az, amelyik a világmindenséget létrehozta. Azt hiszem, hogy egészen közel vagyunk akár Philonhoz, aki beszél a Logoszról, de

²⁷ SCHOLEM, Gershom, „Kabbalah”, *Encyclopedia Judaica* (Jerusalem 1971-72); ID., *Zur Kabbala und ihrer Symbolik* (Berlin 1977²).

²⁸ SCHOLEM, G., *On the Kabbalah and its Symbolism* (1965) 165-163.

még inkább a János Prológushoz, „*kezdetben volt az Ige... minden általa lett*” (Jn 1,1-2; Kol 1,16).

Ez a fajta gondolkodás virágzik ki a Zóhár, a ragyogás könyvében, amelyet *Simeon bar Jochainak*, egy 2. századi rabbinak tulajdonítanak. Valóságban *Moses de León* írta 1280-86 körül Guadalajara-ban (Hispánia), aztán később is igen sok hagyományt fűztek még hozzá a Zóhár könyvéhez. Valójában a Zóhár egy hatalmas gyűjtemény (nyomtatásban kb. 1000 oldal), amelyben különböző hagyományok keverednek, rákódnak egymáshoz.

A Zóhár egyik fő kérdése, hogyan keletkezhetett ez az időbeli világ az örökkévaló Istentől. Hogyan lehetséges, hogy a változhatatlan Isten egyszer csak eldönti, hogy teremt. Hogyan lehet az, hogy Isten dönt az időben. A változhatatlan hogyan lehet változóvá az üdvtörténet folyamán. A másik kérdés, hogyan lehetséges, hogy az Egyetlenből előjött a sokaság, az egyetlen Istenből ez a sokszínű világ. Erre próbál a Zóhár és a nagy középkori zsidó misztika választ adni. Sokféle hatás érezhető a középkori zsidó misztikában. Nyilvánvalóan a gnózis és az új-platonizmus (az emanáció gondolata), de ezek mellett a szúfizmus hatása is tetten érhető. Talán *ibn 'Arabī* is jelen van benne, aki azt mondja, hogy a teremtő Isten szétválik, széteszlik megismerővé és megismertté. A zsidó misztika idevonatkozó első megdöbbentő állításai egy 13. századi rabbi *Hai Gaon* nevéhez fűződnek, aki azt mondja, hogy Istenben, a Végtelesenben (Én Szóf), 3 elrejtett fény van: egy ősi belső fény, egy ragyogó fény ('or cah) és egy visszatükrözött fény ('or mecuah). Három fény ragyog az Istenben. Ez a három fény *Hai Gaon* szerint az összes gyökerek gyökere. Nincs kezdetük, ők a gyökér neve és lényege.

Később ebből a három fényből eredeztetik a legfelső három szefirát, a legfelső három isteni ragyogást vagy lényezet, amelyet a szefira-tan mindig elkülönítve kezel a többi héttől. A szefiráknak a Zóhár különböző neveket ad, mondja azt, hogy ezek Isten nevei, vagy Isten erői, Isten lényegei, ragyogások, isteni értelmek. A felső hármat a három isteni fényből forrásoztatja a Zóhár. Sokan a keresztény Szentháromság tan hatását látták a három isteni fény gondolatában. De elsődlegesen más tényezők játszanak itt közre. Így például ősi hagyomány szerint Istennek 13 attribútuma, 13 tulajdonsága van és ezt a 10 szefirához nem tudták illeszteni, innen ered ez a hármas fény gondolata. Valószínűleg az is közrejátszik hogy a 10 számot, a 10 szefirát úgy osztják be, hogy a felső három a legtökéletesebb, utána jön 6 és utána végül egy, amelyik az anyagi világgal kapcsolatban áll. Tehát a felső három szefirának volt megfelelője ez a 3 isteni fény.²⁹ Azt hiszem, hogy nagyon különleges dolog ez, ahogy a monoteizmus vallásában (ugyanúgy, mint az iszlámban is) megjelenik az isteni élet gondolata, az Istenben áradó és visszasugárzó fény. Abban a zsidóságban, amelyik azt is mondja például a Második Törvénykönyvhöz írt midrásban: „aki bálványt imád, elvetette az egész Tórát; aki a bálványimádást elveti, az megtartotta az egész Tórát” (Sifre 28). A zsidóság legfontosabb törvénye az Egyetlen Isten imádása. Aki tagadja az Egyetlent, – mondja szintén a rabbinikus hagyomány – az a lényezet, a gyökeret veszíti el. A gyökeret tagadja, elrejt, elfedi, megtagadja a lényezet (kófér ha-'iqqar). Egy 2. századi rabbi (*R. Tarfon*) azt mondja, hogy üldözés esetén bárhova menekülhet a zsidó ember, po-

²⁹ CORDOVERO, *Pardes Rimmonim* 11.

gány házába, sőt pogány templomba is, de keresztény házába nem, mert ők ismerik az Egyetlent, mégis tagadják. A zsidóságban a monoteizmus rendkívüli erővel él. Azt mondja *Rabbi Ruben* a 2. században, hogy: „*Ki a leggyűlöletesebb a világon? Az, aki tagadja az Egyetlent*”. Érdekes, hogy ebben a zsidóságban megjelenik a három isteni fény gondolata. Nemcsak a misztikában, hanem sok más zsidó iratban találunk hasonló kijelentéseket. A Példabeszédek könyvéhez írt midrás³⁰ ezt mondja egy helyen: „Ez a Szent Lélek két oldalra védekezett. Azt mondta Izraelnek: *Ne tanúskodj ok nélkül barátod* (vagyis az Isten) ellen! És azt mondja a Szentnek, legyen áldott az ő neve: *Ne mondd: úgy teszek veled (ti, Izraellel), ahogy ő tesz velem!* (Midr Péld 24,28) A Szentlélek Isten és a nép közé áll, és védi a népet. A zsidó hagyomány több esetben a Lelket ügyvédnek nevezi. A *paraklétosz* (szószóló) görög szót, átírják arám betűkkel (parakleta’). Vagyis megjelenik a zsidó gondolkodásban a megszemélyesített Szent Lélek elképzelése, aki védi a népet. Úgy, amint a régebbi hagyományban az angyalok (főként Mihály) voltak Izrael védői. A sátán vádolja a népet Isten trónja előtt, a Lélek az, aki védi. Szintén a Példabeszédek midrásban olvassuk: „*a Shekinah, a Szent előtt állt*” (Midr Prov 47a). Az Isten jelenléte, a *Shekinah*, a Szent (vagyis Isten) előtt áll. Különleges mondat, amely sejteti az Istenben levő életet. Ő nem egy monolitikus, statikus egység. Ezek a sejtések bomlanak ki a zsidó misztikában.

A Zóhár lényege a 10 szefira a leírása. A szefira szót a zafir szóhoz köti, tehát a ragyogás értelmet emeli ki belőle. Az Istenből kiáradó fénynek 10 formája ez a 10 szefira. Eszünkbe juthat akár megint csak a János prólóus: Benne élet volt, és az élet volt az emberek világossága. A világosság világít a sötétségben... (Jn 1,4-5). A Zóhár ezeket a fényeket isteni létezőknek, lényeknek tekinti, de nem önálló létezőknek. Az egyik mondata így hangzik: „*ő ő és ők ők*”. Tehát a 10 szefira azonos az Istennel és Isten azonos velük. Az egységet a szefirák és Isten között többféle hasonlattal fejezi ki: Isten egy velük, mint a láng az izzó fémmel; olyanok a szefirák, mint egyetlen gyertya 10 tükörben; Vagy olyan a szefirák születése, mint ahogyan a gondolatból születik a szó. Azt mondja a Zóhár: *a teremtés aktusa egyszerre történik fent és lent*. Az Istenben (fent) ez a különleges ragyogás árad, és a lent a földön születik a világmindenség. Nem teogóniát ábrázol a Zóhár, nem Isten születését. Talán sokkal közelebb áll a Szentháromságtan egy-két megfogalmazásához, az idő előtti, örök eredések és az időben való küldések tanához. Vagy akár Ágoston hasonlatához, aki azt mondja, hogy a Szentháromság személyeinek eredése az emberi szellem életéhez hasonló, a gondolat és az akarat születéséhez.

A 10 szefira részletes elemzése hosszú időt igényelne. Röviden elmondható azonban, hogy a legfelső három szefira neve: keter (korona), hokhmah (bölcesség), bínah (tudás, nevezik elrejtett hokhmának, rejtett bölcességnek is). Ezután következik a 6 szefirah, végül a tizedik ezt a nevet kapta: *malkút* (királyság). Ez az utolsó van kapcsolatban a teremtett világgal és az emberrel. A szefirákat a misztika az emberhez hasonló módon rajzolja le. Tehát ezt a 10 számot úgy rajzolják le, mint egy ember feje, a két keze és a két lába. A zsidó misztika szerint a 10 szefira képe az ember és az egész világmindenség. Az az ember, akiben élet van, akinek lényegéhez tartozik a férfi és a nő

³⁰ A 8. században keletkezik a midrás, de ősbibb hagyományok is találhatóak benne.

szerelme; az ember egy élő Istennek a képmása. A zsidóság megsejti az élő Istennek a titkát.

A későbbi misztika, Jichaq Lúria (1534-1572) és tanítványainak misztikája két fontos gondolatot fűz még mindehhez.³¹ Az egyik a 'cimcum' (visszahúzóadás) gondolata. Azt kérdezi a zsidó misztika, hogy hogyan lehetséges, hogy Isten abszolút, mindent beölt, és mégis megszületik valami, ami nem ő. Hogyan jöhet létre a világ? Hogyan születhet valami, ami más? A válasz: ehhez Istennek vissza kellett húzódnia. A 'cimcum' ezt jelenti: visszahúzóadás. Az Isten teret kell, hogy adjon, hogy megszülethessen valami, ami nem ő. A Teremtés első aktusa a kabbalisztika szerint ez a visszahúzóadás. A keresztény teológiában azt hiszem, hogy talán valami hasonlót mondunk, amikor arról beszélünk, hogy Isten tiszteletben tartja a teremtett világ szabadságát, önállóságát. A világ nem az Isten része, hanem valami más, amit Isten szabadnak alkot, és tiszteletben tartja.

A másik nagyon érdekes gondolat a *tikkun*, a javítás. A kabbalisztika azt mondja, hogy ahogyan az isteni fény áradt, az alsó 6 szefira nem tudta ezt befogadni, a szefirák edényei összetörték, ahogy túláradt a fény. A kabbalisztika szerint ebből, az edények összetöréséből (szebirat hakkélim) származik a rossz. Elgondolkodik a zsidó misztika, hogy ha Isten jó, honnan ered a rossz, és ezt a választ adja rá: a rossz nem egy önálló entitás, hanem a jónak a tökéletlen befogadása. A szefirák nem tudták befogadni az isteni fényt és ezért széttörték. A mi terminológiánkkal talán azt mondanánk, hogy a rossz, az léthiány. Nem egy önálló létező, hanem a jó tökéletlen megvalósulása, tökéletlen befogadása. Ezért mondja azt a zsidó misztika, hogy szükség van egy javításra (*tikkunra*) a teremtésben. Ezt a *tikkunt* a 10. szefira, a *malkut* végzi, amelyik a teremtett világgal és az emberrel különleges kapcsolatban van. Vagyis az ember hozzájárul ahhoz, hogy a teremtés műve beteljesedjen, kijavítódjon. Egyes misztikusok szerint a Messiás az, aki a *tikkunt* megvalósítja, beteljesíti. A Messiás működése lesz ennek a helyrehozatalnak, a megjavításnak, a végső beteljesedése. Ő általa valósul meg az, hogy „az Isten lesz az egyetlen és az Ő neve az egyetlen”. Tehát újra helyre áll az isteni harmóniának, a 10 szefirának a tökéletessége. *Gerschon Sholem*, akire nagyban támaszkodom itt a kabbalisztika bemutatásában, azt mondja, hogy a *tikkun* az antropomorfizmus győzelme a zsidóságban. A zsidó misztika ki meri mondani, hogy az ember javítja ki a teremtésben megégett hibát. Ez *Gerschom* szerint az antropomorfizmus győzelme, nyilvánvaló: negatív értelemben. Mi keresztények inkább azt mondhatnánk, hogy a 'javítás gondolata' a megváltás titkának a megsejtése. A Messiás lesz az, aki a *tikkunt* beteljesíti.

Azt gondolom, megdöbbenő, mekkora közelségek, hasonlóságok vannak keresztény, zsidó és muzulmán misztikusok, gondolkodók között! Talán lehetne idézni *Jusztinosz* kifejezését, hogy az *Ige magjai* (*logoi spermaticoi*) el vannak szórva: az iszlámban is és a zsidóságban is. Vagy *Tertullianusznak* a híres mondatát, *anima naturaliter christiana*, a Lélek természete szerint keresztény: magától megsejti a kereszténység, az evangélium titkait. A zsidóságban is, a kereszténységben is a misztika elindul efelé: a szeretet, a kereszt és a Szentháromság titka felé.

³¹ ASHLAG, Judah Leib, *Talmud Eser ha-Sefirot* (1955-67).

Ebben a rövid ismertetésben a hasonlóságokat igyekeztem kiemelni. Természetesen minden fogalmat, amit itt említettem, pontosítani kellene. Mindenhol a különbségeket is jobban tisztázni kellene. Most éppen csak egy kis kirándulást tettünk ezen a hegycsúcsokon, néhány völgybe betekintettünk. Arra próbáltunk koncentrálni, ami összeköt, mert úgy gondolom, hogy a dialógus a zsidósággal és az iszlámmal erre épülhet. A kereszténység talán segíthet az iszlámnak is, a zsidóságnak is, hogy a benne levő evangéliumi magvakat bontakoztassa ki. Megindult például a szúfizmusból a *jihād* fogalmának újraértelmezése. A misztikusoknál a háború megjelenik úgy is mint *ijtihād*, tehát visszaható értelemben az önmagunk ellen való háború, a bennünk levő rossz leküzdése. Az Isten felé igyekezni, ez a *jihād* igazi értelme.

Az Egyesült Államok és nagyon sokan próbálják elhithetni, hogy dialógus nem létezhet. Jelenleg Nyugaton ezt az ideológiát hangsúlyozzák. *Samuel Huntington*, a híres amerikai történész a *The clash of civilisations* (A civilizációk ütközése), című cikkében³² azt állítja, hogy kibékíthetetlen ellentét van a kétfajta világ között. Az Egyesült Államok ezt próbálja elhithetni a világgal, hogy a háború az egyetlen kiút, a terroristák bombái ellen bombákkal kell védekezni. *Oszama bin Laden* szintén próbálja az iszlámot kisajátítani, ami ellen nagyon sok iszlám hívő ember joggal tiltakozik. Egy híres olasz, író, *Oriana Fallaci* azt képviselte egy nemrégiben megjelent cikkében, hogy moderált iszlám nem létezik.³³ Azt hiszem, hogy amire jövőt lehet építeni az nem az ilyesfajta gondolkodás. A bombákat bombákkal nem lehet hatástalanítani. Csakis a dialógus, az igazság és a szeretet párbeszéde fogja őket hatástalanítani. Hogy ennek a dialógusnak van jövője, annak látható jelei vannak. 2004-ben, pl. karácsonykor a Szent Egyed közösség Jakartában karácsonyi ebédet rendezett, amint minden évben szokott, a szegényeknek. A város szegényeit meghívják, és ingyenesen megebédeltetik Jézus születésének ünnepén. Ezt az ebédet Jakarta egyik nagy mecsetjében tartották. Egy mecset befogad keresztények által rendezett karácsonyi ebédet. Sok más példát is lehetne említeni. Az igazság és a szeretet párbeszéde képes jövőt építeni, a határok és falak építése, az ellentétek kiélezése a jövő lehetőségeit szünteti meg.

³² *The Sunday Times* (2001. okt. 14.).

³³ „La rabbia e l'orgoglio”, *Corriere della Sera* (2001. szept. 30.).

SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.PRAEM.

A *Canones apostolici* mint a keleti és nyugati egyházak közös jogforrása*

BEVEZETÉS

Az 'Apostoli kánonok', vagy más néven 85 apostoli kánon a IV. század végén keletkezett alapvető egyházfegyelmi gyűjtemény.¹ A benne található rendelkezések rövid, definitív formában tartalmazzák a legfontosabb egyházi jogintézményekre vonatkozó alapvető normákat, különös tekintettel a szentségekre, a klerikusokra, a püspökszentelésre és a zsinatok összehívásának szabályaira. Anyaga nagy valószínűség szerint a szintén IV. századi *Constitutiones apostolicae*ből, illetve IV. századi zsinati rendelkezésekből került összeállításra. Az apostoli kánonok eredeti szövege görög, amelyből ötvenet *Dionysius Exiguus* ültetett át latin nyelvre. Ez a pseudo-apostoli gyűjtemény kiemelkedő hatást gyakorolt mind a keleti, mind a nyugati egyházfegyelemre, és így a latinra lefordított kánonok lényegi, alapját képezték az egyetemes házfegyelemnek.

1. A GYŰJTEMÉNY TARTALMA

A *Canones apostolici* kánonjai kitérnek a püspökök szentelésére, amelyet e norma szerint legalább kettő vagy három püspök végez; de a pap, a diakónus és más klerikus szentelésére is, melyek a püspök sajátos feladatai közé tartoznak. Beszélnek a liturgikus eszközökről és szerekről.² Hangsúlyozzák, hogy a püspök és a papok nem élhetnek együtt a másik nemhez tartozó személyekkel. Aki keresztsége után másodszor nősült, vagy *concupinát* tart, nem engedhető püspöki, papi, diakónusi, sem más szent szolgálat gyakorlására.³ A magát kasztráló személy nem nyerheti el a klerikusi státust,⁴ illetve ha már elnyerte volna, el kell bocsátani.⁵ Nemcsak a püspöknek és a

* Elhangzott a Magyar Patrisztikai Társaság *Kelet és Nyugat: egység és sokféleség a korai egyházban* címmel az ókori kereszténységről rendezett III. tudományos konferenciáján (Kecskemét 2003. június 26-29.).

¹ A gyűjteményről vö. ERDŐ P., *Az egyházjog forrásai. Történeti bevezetés* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae I/1), Budapest 1998, 28-30. GAUDEMET, J., *Les sources du droit de l'Église en Occident du II^e siècle*, Paris 1985, 24-25. Kiadása: METZGER, M. (ed.), *Les constitutions apostoliques* III (Sources chrétiennes 336), Paris 1987, 274-309.

² C. 4.

³ C. 17.

⁴ C. 22.

papnak, hanem a diakónusnak is tartózkodnia kell minden világi jellegű tevékenységtől. A gyűjtemény szövege szól a Húsvét megünnepléséről is.⁶ Említi a hívők misehallgatási kötelezettségét, akiknek nemcsak a szent iratokat kell megismerniük a szentmisék folyamán, hanem a hívő közösség közös ünnepén részesülniük kell az Oltáriszentségben.⁷ A 11. kánon szigorúan tiltja a kiközösítettekkel való együttlétet, akár egy házon belül is, a *communio*tól való megfosztás terhével. De hasonló következményekkel jár azok tette, akik eretnekekkel vesznek részt közös imádságon.⁸ Az Apostoli kánonok normája szerint, ha egy papot vagy diakónust egy adott plébániára nevezett ki a püspök, nem mehet át más plébánia élére, csak a püspök engedélyével. Azt a püspököt, presbitert vagy diakónust pedig, aki anyagi javakat fogad el szentségkiszolgáltatásért, azaz Simon Mágus bűnébe esik (vö. simónia), ki kell zárni a *communio*ból.⁹ Ehhez hasonlóan, azt a püspököt, aki világi hatalmat gyakorol, le kell tenni, és szintén az egyházi közösségből való kizárással kell büntetni.¹⁰ Ide sorolható a 44. kánon rendelkezése is az uzsoraszedés tilalmát megsértő püspökök, papok és diakónusokról. Az egyházmegye és papsága közötti lelki házasság korabeli ekkleziológiai felfogása alapján nem volt jogosult egy püspök sem más területéhez tartozó klerikust felszentelni.¹¹ Fontosnak kell tekintenünk a 38. kánont is, amely évenként két zsinat megtartását írta elő. A szentségi fegyelem területén pedig kiemelkedő a doktrinális alapon álló 49. kánon. Ez rögzíti, hogy a keresztséget a Szentháromság nevében kell kiszolgáltatni, amely jóval később visszacseng Zakariás pápa 744. július 1-jén kelt levelében.¹²

Szemmel látható, hogy az Apostoli kánonok kitüntetett figyelmet szentel az egyes klerikusi fokozatokhoz tartozók kötelességeinek és jogainak. A görög eredetiben szereplő 85 kánonból 52 a püspökökre vonatkozó fegyelemmel foglalkozik. Ebből 21 kánon egymás mellett említi a püspököt, a presbitert és a diakónust; 19 kánon csak a püspökökre nézve tartalmaz előírásokat; 10 kánon egymás mellett említi a püspököt és a presbitert, függetlenül a diakónusoktól; és mindössze 3 kánon beszél egy szinten önállóan a presbiterről és a diakónusról.¹³ Ebből a statisztikai összehasonlításból feltétlenül kitűnik a püspök személyének megkülönböztetett helyzete a szent rend fokozatain belül, még a presbiterhez viszonyítva is. Ennek az elsőségnek talán legjobb össze-

⁵ C. 23.

⁶ C. 8.

⁷ C. 10.

⁸ C. 46.

⁹ C. 30.

¹⁰ C. 31.

¹¹ C. 36.

¹² Quod omnino uerum est, quia si mersus in fonte baptismatis quis fuit sine inuocatione Trinitatis, perfectus non est, nisi fuerit in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti baptizatus. De illo autem quod per quosdam affirmari scripsisti, ut si euangelicis quis uerbis, inuocata Trinitate, iuxta regulam a Domino positam, quicumque mersus esset in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, quod sacramentum sine dubio haberet: et ita fortiter uerbis euangelicis fuisset consecratum baptisma, ut quamuis sceleratissimus quisque haereticus, uel schismaticus, aut latro, aut fur, siue adulter, hoc homini petenti ministraret, tamen Christi esset baptisma uerbis euangelicis consecratum: et contra, licet minister iustus fuerit, si Trinitatem iuxta regulam a Domino positam in lauacro non dixisset, uerum baptisma non esset quod dedit. PL LXXXIX. 943-944.

¹³ Vö. SZUROMI, Sz. A., „A papi ordo fokozatainak fejlődése a kezdetektől a Statuta Ecclesiae Antiqua (V. sz.) fegyelmi hagyományáig”, in: Teológia 37 (2003) 19-28; különösen 26.

foglalása a *Canones apostolicin* belül a 35. kánon, amely éppen a püspökök elsőségéről tárgyal.¹⁴ De hasonlóan említhető a 40. kánon is, amely rögzíti, hogy a presbiterek és diakónusok a püspök tudta nélkül nem cselekedhetnek. Az is látszik, hogy a legtöbb kánon egyöntetűen vonatkozik a három legfelsőbb klerikusi fokozatra, megkülönböztetés nélkül.¹⁵

2. A GYŰJTEMÉNY UTÓÉLETE A VII. SZÁZADIG

Keleten a *Syntagma Canonum* az első gyűjtemény, amely felhasználja az Apostoli kánonok állományát.¹⁶ Ez a kollekció 342-381 táján keletkezett, és első redakciójában minden bizonnyal azokat a zsinatokat dolgozta fel, amelyek alapállományát képezik a régi jog időszakában összeállított egyházi gyűjtemények keleti kánonjainak.¹⁷ A *Syntagma Canonum* további recenziói kiegészítésként a 381-es Konstantinápolyi és a 451-es Khalkedoni Zsinatot is beépítették a gyűjtemény anyagába, amelyben Nagy Szent Bazil kánoni levelei is helyet kaptak.¹⁸

Nyugaton Dionysius Exiguus szkíta szerzetes az V. század végén, a VI. század elején az egyetemesség igényével állította össze a korabeli legfejlettebb metodológiai elveket felhasználó joggyűjteményét,¹⁹ amelynek első egysége az Apostoli kánonok első ötven kánonja volt.²⁰ Dionysius Exiguus fordítása lehetővé tette a latin kultúrkör számára az Apostoli kánonok mértékadó elveinek hosszú távú beépülését a nyugati fegyelmi hagyományba. Hozzá kell tennünk, hogy a gyűjtemény tartalmának elfogadása a latin egyházban nem nevezhető töretlennek, hiszen már az 520 körül keletkezett *Decretum Gelasianum de recipiendis libris teljes* egészében elutasította használatát. Ennek ellenére, különösen a *versio dionysianan*ak köszönhetően a latinra lefordított kánonok állandó hivatkozási helyként szolgálnak a legtekintélyesebb nyugati egyházi jogforrások számára.

¹⁴ *Episcopus gentium singularum scire convenit, quis inter eos primus habeatur, quem velut caput existiment, et nihil amplius praeter eius conscientiam gerant, quam illa sola singuli, quae parochiae propriae, et villis quae sub ea sunt, competunt, sed nec ille praeter omnium conscientiam faciat aliquid, sic enim unanimitas erit, et glorificabitur Deus per Christum in Spiritu sancto.* PL LXVII. 145.

¹⁵ Vö. REYNOLDS, R. E., „*The De officiis VII graduum: Its Origin and Early Medieval Development*”, in: *Mediaeval Studies*, 34 (1972) 113-151.

¹⁶ STICKLER, A. M., *Historia iuris canonici latini. Historia fontium*, Torino 1950, 69.

¹⁷ Vö. RHALLES, G. A. – POTLES, M., *Σύνταγμα των θείων και ιερων κανόνων*, I-VI. Athens, 1852-1859.

¹⁸ SCHWARTZ, E., „*Die Kanonensammlungen der alten Reichskirche*”, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, 25 (1936) 1-114; vö. ERDŐ P., *Az egyházjog forrásai*, 49.

¹⁹ Vö. SZUROMI, Sz. A., „*A püspökökre vonatkozó egyházfegyelmi szabályok a Dionysio-Hadriana gyűjteményben*”, in: *Kánonjog* 2 (2000) 87-95; különösen 87-88.

²⁰ PL LXVII. 141-148.

3. A CANONES APOSTOLICI HELYE A KELETI EGYHÁZI JOGGYŰJTEMÉNYEKBE

A 692. évi Trullloszi Zsinat kiemelkedő fordulópont a keleti egyházfegyelemben.²¹ Mint köztudott, ez a zsinat összeállította azon kánonoknak a listáját, amelyek tekintélye kétségsbe vonhatatlan a Bizánci Birodalom területén.²² A felsorolás élén ott találjuk a 85 apostoli kánont.²³ Ennek hatására a VII. századi és későbbi keleti gyűjtemények kitüntetett helyen idézik az Apostoli kánonokat, mint a keleti egyházfegyelem egyik alapforrását. Ezek közül a legelső maga a *Collectio Trulliana*, amely átvette a II. Trullloszi Zsinat által felsorolt kánonok jegyzékét. De itt szükséges megemlítenünk a *Collectio Niceanat*, amely a 787-es II. Nikaiai Zsinat eredményeként további huszonkét kánonnal bővítette a Trulliana anyagát, és az így kiterjedt az Apostoli kánonokra, az egyetemes zsinatok kánonjaira, a részleges zsinatokról származó keleti kánonokra és a szent atyák kánonjaira. Hozzá kell tennünk, hogy a II. Nikaiai Zsinat komoly ellenérzéseket váltott ki Nyugaton, különösen Nagy Károly részéről,²⁴ így annak Keleten hangsúlyozott egyetemes jellegét többen vitatták.²⁵

A nikaiai gyűjtemény kiegészült 883 körül húsz további, 861 és 879 közötti, azaz Photiosz, konstantinápolyi pátriárka idejéből (848-867, 877-886)²⁶ származó kánonnal, amelyet *Collectio Photianae*, vagy más néven XIV cím alá rendezett nomokánon gyűjteményként tartunk számon.²⁷ Egyértelmű, hogy ebben a forrástörténeti fejlődési vonulatban a legkiemelkedőbb az úgynevezett *Pedalion*. Ez a gyűjtemény a keleti egyház hagyományos egyházfegyelmi anyagát feldolgozva Agapios és Nicodemos athoszi szerzetesek munkájának köszönhetően 1793-ban látott nyomtatásban napvilágot. Javított és véglegesített kiadása 1800-ban Lipszében jelent meg. Ez a kiadás képezte az

²¹ HUSSEY, J. M., *The Orthodox Church in the Byzantine Empire* (Oxford History of the Christian Church), Oxford 1990, 24-29.

²² Vö. CONGAR, Y. M.-J., „Structures ecclésiales et conciles dans les relations entre Orient et Occident”, in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 58 (1974) 355-390. DURÀ, N., „The Ecumenicity of the Council in Trullo: Witnesses of the Canonical Tradition in East and West”, in: NEDUNGATT, G. – FEATHERSTONE, M. (ed.), *The Council in Trullo revisited* (Kanonika 6), Roma 1995, 229-262.

²³ II. Hoc quoque huic sanctae synodo optimae maximeque visum est abhinc deinceps ad animarum medelam et morborum animi curationem firmos securosque manere LXXXV canones, qui a sanctis et beatis patribus qui nos praecesserunt, suscepti ac confirmati atque adeo nobis traditi sunt sanctorum et gloriosorum apostolorum nomine. Quoniam autem in his canonibus nobis praeceptum est, ut eorundem apostolorum per Clementem constitutiones susciperemus, quibus iam olim ab haereticis adulterina quaedam et a pietate aliena in corruptelam ecclesiae introducta sunt, quae divinatorum nobis decretorum elegantem speciem obscuraverunt, has constitutiones ad christianissimi gregis aedificationem ac securitatem oportune reiecimus, haereticas falsitatis foetus nequaquam admittentes neque germanae apostolorum doctrinae eos inserentes. *The Canons of the Council in Trullo*, in: NEDUNGATT, G. – FEATHERSTONE, M. (ed.), *The Council in Trullo*, 64-65.

²⁴ LYNCH, J. E., „The reception of an ecumenical council Nicea II a case in point”, in: *Jurist*, 48 (1988) 454-482; különösen 475.

²⁵ NICHOLS, A., *Rome and the Eastern Churches. A Study in Schism*, Edinburgh 1992, 188-189.

²⁶ DVORNIK, F., *The Photian Schism. History and legend*, Cambridge 1948, 175-178.

²⁷ STICKLER, A. M., *Historia iuris canonici*, 407; vö. PITRA, J. (ed.), *Iuris ecclesiastici graecorum historia et monumenta*, II. Roma 1868, 433-435. SZUROMI Sz. A., „Jean-Baptiste Pitra és műve, a Iuris Ecclesiastici Graecorum Historia et Monumenta”, in: BAÁN I. (szerk.), *A Szent Atyák nyomdokait követve. In memoriam Vanyó László*, Budapest 2003, 375-386.

1841-ben Athénban publikált revideált változat alapját.²⁸ A Pedalion követi a korábbi gyűjtemények szerkezetét, így első helyen idézi a 85 apostoli kánont, majd az egyetemes és részleges zsinatokat, végül a szent atyák írásait. A gyűjtemény kánonállománya mind a mai napig a hatályos egyházi fegyelmet jelenti az ortodox egyházak számára.

4. A CANONES APOSTOLICI NYUGATON A KODIFIKÁCIÓK KORÁIG

Ha a keleti egyházak gyűjteményei után egy pillantást vetünk a latin egyházban használt egyházi jogi kollektiókra, meggrajzolhatóvá válik az a történelmi ív, amely a kodifikációig terjed és az Apostoli kánonok befolyásáról tanúskodik. A Dionysiana szövege bővített formában, újabb pápai levelekkel kiegészítve 774-ben került Nagy Károlyhoz I. Hadriánusz pápától, éppen azzal a szándékkal, hogy a Frank Birodalom alap egyházi kollektiója legyen, mint hivatalos jogforrás. A *Collectio Dionysio-Hadriana* ennek ellenére nem rendelkezett hivatalos pápai kihirdetettséggel, de tény hogy egyedülálló alapjává vált a frank területen tartott zsinatok, és ugyancsak a királyi kapitulárek intézkedéseinek, tovább erősítette Nyugaton a már rövidegük miatt is kedvelt Apostoli kánonok érvényesülését. Meghatározó forrástörténeti hatása van a jóval későbbi *Decretum Burchardi Wormatiensis*nek, amely 1008 és 1022 között keletkezett, és különösen a németalföldi zsinati fegyelem, illetve a különféle penitenciálék anyagának feldolgozása miatt kiemelkedő jelentőségű.²⁹ Ez a gyűjtemény tizennyolc kánont idéz az Apostoli kánonokból, felhasználva azokat a *De primatu Ecclesiae* (I. 75, 78, 210)³⁰, a *De sacris ordinibus* (II. 67-68, 117-119, 136, 189)³¹, a *De ecclesiae* (III. 109)³², a *De sacramento baptismatis et confirmationis* (IV. 22-23)³³, a *De sacramento Corporis et Sanguinis Domini* (V. 6, 8)³⁴, a *De excommunicatione* (XI. 35)³⁵ és a *De crapula et ebrietate* című könyvhöz (XIV. 5-6).³⁶ Érdemes egy pillantást vetnünk a legkiemelkedőbb gregoriánus gyűjtemény, az 1081-1083 körül keletkezett *Collectio Canonum Anselmi Lucensis* szövegére,³⁷ amelyben szintén meghatározó szerepet töltenek be az Apostoli kánonok, kü-

²⁸ STICKLER, A. M., *Historia iuris canonici*, 409.

²⁹ A gyűjtemény keletkezéséről és összeállításáról vö. FRANSEN, G., „Le Décret de Burchard de Worms. Valeur de texte de l'édition. Essai classement des manuscrits”, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung, 63 (1977) 1-19. KÖLZER, Th., „Burchard I., Bischof von Worms (1000-1025)”, in: FRANSEN, G. – KÖLZER, Th. (Hrsg.), *Burchard von Worms, Decretorum Libri XX*, Aalen 1992, 7-23.

³⁰ PL CXL. 568, 569, 610.

³¹ PL CXL. 638, 646, 648, 657.

³² PL CXL. 695.

³³ PL CXL. 732.

³⁴ PL CXL. 754.

³⁵ PL CXL. 866.

³⁶ PL CXL. 891.

³⁷ SZUROMI Sz. A., *A püspökökre vonatkozó egyházfegyelmi szabályok az Anselmi Collectio Canonumban* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae I/1), Budapest 2000, 4-7, 27. A gyűjteményről vö. SZUROMI, Sz. A., „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*, 14 (2002) 425-449.

lönösen a püspökökre vonatkozó egyházfegyelmi anyagban, mint az Ans. 6. 32, 137, 142, 153, 154.³⁸

Gratianus mester 1140 körül állítja össze kánonyűjteményét Bolognában, ami a klasszikus egyetemi kánonjogi oktatás alapgyűjteménye lesz.³⁹ A *Decretum Gratiani* szövegének mindhárom egységében találunk az Apostoli kánonok közül átvett kánonokat.⁴⁰ Emil Friedberg forrásfeldolgozó munkájának köszönhetően tudjuk, hogy Gratianus műve tizenhét kánont használ fel az ötven latinra lefordított kánon közül,⁴¹ melyek meglehetősen szétszórta helyezkednek el gyűjteményében: D. 28 c. 14⁴², D. 88 c. 3⁴³, D. 1 c. 62 de cons.⁴⁴, D. 33 c. 1⁴⁵, D. 34 c. 15⁴⁶, D. 55 c. 8⁴⁷, D. 55 c. 4⁴⁸, D. 55 c. 4⁴⁹, D. 81 c. 12⁵⁰, D. 45 c. 7⁵¹, C. 16 q. 7 c. 14⁵², C. 12 q. 1 c. 21⁵³, C. 12 q. 1 cc. 22, 24⁵⁴, D. 35 c. 1⁵⁵, D. 35 c. 1⁵⁶, D. 4 c. 79 de cons.⁵⁷ A felsorolásból egyértelműen kitűnik, hogy Gratianus közvetlenül a *Dionysio-Hadriana*-ból vehette át ezeket a szövegeket. Ezt jelzik azok a kánonok, amelyek az Apostoli kánonokban egymás után helyezkednek el, és egymást követően (vö. C. 12 q. 1 cc. 21-22), vagy összekapcsolva (vö. D. 35 c. 1; D. 55 c. 4) szerepelnek a *Concordia discordantium canonum* állományában is. A *Decretum Gratiani* végső változata az első nagy egységévé vált az 1582-ben Rómában nyomtatásban megjelent *Corpus iuris canonici*-nek, amely további öt, ezek közül három pápai kihirdetést nyert dekretális gyűjteményt tartalmazott, kiegészítve az 1545-1563-as Trienti Zsinat rendelkezéseivel. Ez az alap jogszabály gyűjtemény, mint tudjuk, az 1917. május 27-én XV. Benedek pápa által kizárólagos törvénygyűjteményként kihirdetett *Codex iuris canonici*ig volt hivatalos használatban. A latin egyház jogának első kodifikációja azonban nem új jog alkotását jelentette, hanem az addigi jog szisztematikus, leegyszerűsített és általánosan alkalmazható feldolgozását. Éppen ezért az egyes kánonok értelmezéséhez és alkalmazásához továbbra is jelentős segítséget jelentett a

³⁸ THANER, F., *Anselmi Collectio Canonum una cum Collectione Minore*, II. Oeniponte 1915, 284., 333., 335., 340-341.

³⁹ Vö. ERDŐ, P., *Storia della scienza del diritto canonico. Una introduzione*, Roma 1999, 37-40. LARRAINZAR, C., „La investigación actual sobre el Decreto de Graciano”, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, 90 (2004) 27-59.

⁴⁰ Vö. GALLAGHER, C., „Sacri Canones nel Decretum di Graziano”, in: *Ius in vita et in missione Ecclesiae* (Acta Symposii Internationalis Iuris Canonici occurrente X Anniversario promulgationis Codicis Iuris Canonici diebus 19-24 aprilis 1993 in Civitate Vaticana Celebrati), Città del Vaticano 1994, 763-771.

⁴¹ FRIEDBERG, AE., *Corpus iuris canonici*, I. Lipsiae 1879, XIX.

⁴² Can. Ap. c. 6; vö. FRIEDBERG, I,105.

⁴³ Can. Ap. c. 7; vö. FRIEDBERG, I,307.

⁴⁴ Can. Ap. c. 10; vö. FRIEDBERG, I,1311.

⁴⁵ Can. Ap. c. 17; vö. FRIEDBERG, I,122.

⁴⁶ Can. Ap. c. 18; vö. FRIEDBERG, I,129.

⁴⁷ Can. Ap. c. 21; vö. FRIEDBERG, I,217.

⁴⁸ Can. Ap. c. 22; vö. FRIEDBERG, I,216.

⁴⁹ Can. Ap. c. 23.

⁵⁰ Can. Ap. c. 25; vö. FRIEDBERG, I,284.

⁵¹ Can. Ap. c. 28; vö. FRIEDBERG, I,162.

⁵² Can. Ap. c. 31; vö. FRIEDBERG, I,804.

⁵³ Can. Ap. c. 40; vö. FRIEDBERG, I,684.

⁵⁴ Can. Ap. c. 41; vö. FRIEDBERG, I,684-685.

⁵⁵ Can. Ap. c. 42; vö. FRIEDBERG, I,131.

⁵⁶ Can. Ap. c. 43.

⁵⁷ Can. Ap. c. 50; vö. FRIEDBERG, I,1388.

kánonok eredetének az ismerete.⁵⁸ A *Decretum Gratian*ban felelhető tizenhét kánon, amely az Apostoli kánonok szövegét tartalmazza számos kánon forrásai között található meg az 1917-es *Codex*ben is, vö. 138. k.⁵⁹, 984. k. 7⁶⁰, 1473. k., 1519. k. 1. §, 1535. k.⁶¹, 1522. kán. 3⁶², 2354. k. 1. §⁶³, 2354. k. 2. §⁶⁴, 2359. k. 3. §⁶⁵, 2394. k. 3^o, 332. k. 1. §⁶⁶. Ezek a kánonok nyilvánvaló befolyással rendelkeztek az 1983-ban kihirdetett új Egyházi Törvénykönyv szövegének összeállítására, így hatásuk mind a mai napig érezhető a latin egyház fegyelmeiben.⁶⁷

ÖSSZEGRZÉS

Az Apostoli kánonok első ötven kánonja jól példázza az egyház fegyelmi felfogásának maradandóságát az ókeresztény kortól. Az összeállításban szereplő elvek a IV.

⁵⁸ GASPARRI, P., „*The History of the Codification of Canon Law for the Latin Church*”, in: *Acta Congressus Iuridici Internationalis VII saeculo a Decretalibus Gregorii IX et XIV a Codice Iustiniano promulgatis* (Romae 12-17 Novembris 1934), IV. Roma 1937, 1-10. KONDRATUK, L., „*Le Code de 1917: Entre nécessité technique et catholicisme intransigent*”, in: *Revue de Droit Canonique*, 51 (2001) 305-321; különösen 306-310.

⁵⁹ Clerici ab iis omnibus quae statum suum dedecent, prorsus abstineant: indecoras artes ne exerceant; aleatoriis ludis, pecunia exposita, ne vacent; arma ne gestent, nisi quando iusta timendi causa subsit; venationi ne indulgeant, clamorosam autem nunquam exerceant; tabernas aliaque similia loca sine necessitate aut alia iusta causa ab Ordinario loci probata ne ingrediantur. Vö. D. 35 c. 1.

⁶⁰ Sunt irregulares ex defectu: (...) Qui munus carnificis susceperint eorumque voluntarii ac immediati ministri in executione capitalis sententiae. Vö. D. 33 c. 1.

⁶¹ C. 1519, § 1 – Loci Ordinarii est sedulo advigilare administratio omnium bonorum ecclesiasticorum quae in suo territorio sint nec ex eius iurisdictione fuerint subducta, salvis legitimis praescriptionibus, quae eidem potiora iura tribuant. Vö. C. 12 q. 1 c. 24.

⁶² Huius inventarii alterum exemplar conservetur in tabulario administrationis, alterum in archivo Curiae; et in utroque quaelibet immutatio adnotetur quam patrimonium subire contingat. Vö. C. 12 q. 1 c. 21.

⁶³ Laicus qui fuerit legitime damnatus ob delictum homicidii, raptus impuberum alterutrius sexus, venditionis hominis in servitutum vel alium malum finem, usurare, rapinae, furti qualificati vel non qualificati in re valide notabili, incendii vel malitiosae ac valde notabilis rerum destructionis, gravis mutilationis vel vulnerationis vel violentiae, ipso iure exclusus habeatur ab actibus legitimis ecclesiasticis et a quolibet munere, si quod in Ecclesia habeat, firmo onere reparandi damna. Vö. D. 55 c. 4.

⁶⁴ Clericus vero qui aliquod delictum commiserit de quibus in § 1, a tribunali ecclesiastico puniatur, pro diversa reatus gravitate, poenitentis, censuris, privatione officii ac beneficii, dignitatis, et, si res ferat, etiam depositione; reus vero homicidii culpabilis degradetur. Vö. D. 81 c. 12.

⁶⁵ Si aliter contra sextum decalogi praeceptum deliquerint, congruis poenis secundum casus gravitatem coerceantur, non excepta officii vel beneficii privatione, maxime si curam animarum gerant. Vö. D. 81 c. 12.

⁶⁶ Cuilibet ad episcopatum promovendo, etiam electo, praesentato vel designato a civili quoque gubernio, necessaria est canonica provisio seu instituto, qua Episcopus vacantis dioecesis constituitur, quaeque ab uno Romano Pontifice datur. Vö. C. 16 q. 7 c. 14.

⁶⁷ CIC (1917) c. 138 = CIC (1983) c. 285 § 1; CIC (1917) c. 984, 7^o = CIC (1983) c. 1041, 1^o; CIC (1917) c. 1519 § 1 = CIC (1983) c. 1276; CIC (1917) c. 1522, 3^o = CIC (1983) c. 1283; CIC (1917) c. 2354 = CIC (1983) c. 1397; CIC (1917) c. 2359 = CIC (1983) c. 1395; CIC (1917) c. 2394 = CIC (1983) c. 1381 § 1. Az összehasonlításhoz felhasználtuk MARFÁ, L.N., „*Table of correspondence between the 1917 Codex Iuris Canonici and the 1983 Codex Iuris Canonici*”, in: CAPARROS, E. – THÉRIAULT, M. – THORN, J. (ed.), *Code of Canon Law Annotated* (Latin-English edition of the *Code of Canon Law* and English-language translation of the 5th Spanish-language edition of the commentary prepared under the responsibility of the Instituto Martín de Azpilcueta), Montreal 1993, Table 1. és BARRAL, I. – ESCRIVÁ-IVARS, J., „*Table of correspondence between the 1983 Codex Iuris Canonici and the 1917 Codex Iuris Canonici*”, in: CAPARROS, E. – THÉRIAULT, M. – THORN, J. (ed.), *Code of Canon Law*, Table 2.

századtól közvetlenül vagy közvetve alapelemei voltak az egyház mindenkori hatályos jogának, mind Keleten, mind Nyugaton a különféle politikai felfogások és teológiai elméletek ellenére. Már a Trienti Zsinat (1545-1563) is felhívta a figyelmet a patrisztikus kor teológiai, doktrinális és diszciplináris örökségének jelentőségére,⁶⁸ amelynek hatása a XVI-XIX. századi zsinati rendelkezések és pápai megnyilatkozások tartalmában egyértelműen érezhető.⁶⁹ Ezt a meggyőződést a II. Vatikáni Zsinat kifejezetten is megerősítette. Az Apostoli kánonok, mint az ókeresztény egyházfegyelem kiemelkedő fontosságú emléke tehát nemcsak egy meghatározott időszak egyházfegyelmi állapotáról tanúskodik, hanem a XXI. században fontos kapocsként szolgálhat a keleti egyházak és a latin egyház közötti ökumenikus törekvésekhez.⁷⁰

APPENDIX

Can. Apost. (v. dionysiana)	Decretum Gratiani (edF)	CIC (1917)	CIC (1983)
1			
2			
3			
4			
5			
6	D. 28 c. 14		
7	D. 88 c. 3		
8			
9			
10	D. 1 c. 62 de cons.		
11			
12			
13			
14			
15			
16			
17	D. 33 c. 1	984, 7°	1041, 1°
18	D. 34 c. 15		
19			
20			
21	D. 55 c. 8		
22	D. 55 c. 4	2354 § 1	1397

⁶⁸ KUTTNER, S., „The Reform of the Church and the Council of Trent”, *Jurist*, 22 (1962) 123-142.

⁶⁹ Vö. DESSAIN, Ch., „Cardinal Newman as Prophet”, in: AUBERT, R. (ed.), *Church History. Prophets in the Church* (Concilium 37), New York 1968, 79-98; különösen 94-95.

⁷⁰ Vö. Patriarch MAXIMOS IV SAYEGH (Patriarch of Antioch and All the East, of Alexandria and of Jerusalem), „The Eastern Rôle in Christian Reunion”, in: *The Eastern Churches and Catholic Unity*, New York 1963, 46-61; különösen 60-61.

23	D. 55 c. 4	2354 § 1	1397
24			
25	D. 81 c. 12	2354 § 2; 2359 § 3	1395
26			
27			
28	D. 45 c. 7		
29			
30			
31	C. 16 q. 7 c. 14	2394, 3°; 332 § 1	1381 § 1
32			
33			
34			
35			
36			
37			
38			
39			
40	C. 12 q. 1 c. 21	1522, 3°	1283
41	C. 12 q. 1 c. 22, 24	1473; 1519 §1; 1535	1276
42	D. 35 c. 1	138	285 § 1
43	D. 35 c. 1		
44			
45			
46			
47			
48			
49			
50	D. 4 c. 79 de cons.		

Sigismundus – Rex et Imperator.

Nemzetközi Tudományos Konferencia Luxemburgban. (2005. június 8-11.)

Luxemburgi Zsigmondról szóló történelmi és művészettörténelmi konferenciát tartottak 2005. június 8-11. között a luxemburgi Abbay de Neumünsterben Sigismund de Luxembourg, Roi de Hongrie et empereur címmel. A konferencia a Sigismundus – Rex et Imperator c. kiállítás (2006.03.15-06.18: Budapest; 2006.07.13 – 10.18: Luxemburg) előkészítését célozta. A konferencia szervezője az Musée National d’Histoire et d’Art és a luxemburgi egyetem volt – a Centre Culturel de Rencontre-ral együttműködve. A konferencián nyolc országból több mint 110-en vettek részt. A huszonöt előadó összeválogatása is nemzetközi jellegű volt. A konferenciát megtisztelte jelenlétével a luxemburgi nagyherceg is. Az alábbiakban csak azokról az előadásokról számolunk be, amelyeknek kimondottan közük volt a teológiához.

Brigitt Studt (Münster): A választófedelemek, Kúria és Zsinat között (Zwischen Kurfürst, Kurie und Konzil). A Konstanzi Zsinat ugyan Zsigmond irányításával több „ügy” végére pontot tett, azonban annak a felszólításnak, hogy a feladat nem kizárólag a huszitizmus kiirtása, hanem a bűnbánat és a megtérés, nemigen igyekeztek az illetékesek eleget tenni. Megnehezítette a helyzetet a főnemesség vonakodása a husziták elleni (költséges) keresztes hadjáratok szervezése tekintetében, ami magát Zsigmondot is arra kényszerítette, hogy taktikát változtasson, s a háborúk helyett a „compactatát” szorgalmazza. A pápa – érthető okból – elutasí-

totta ezt a „megoldást”, s Zsigmondnak nem kis erőfeszítésébe került, hogy elhárítsa azt a vádat, miszerint titokban maga is eretnek. Elgondolásának megvalósítása érdekében igyekezett olyan pápai legátusokat megnyerni, akik Cesarini bíborossal ellentétben engedékenyebbek, s egyet értenek Zsigmond megváltoztatott taktikájával. Ezek közül első helyen szerepelt Branda bíboros, akit Zsigmond már korábban is ismert legátusi minőségben. – Végül, tekintet nélkül arra, hogy a pápai kúria nem akarta elismerni a huszita háborúkban elszenvedett vereségeket, 1431. 09.15-én a husziták képviselőit nyilvános disputára hívták meg a Bázeli Zsinatra, ahol a küldötteknek garantálták az „audientia plena et libera”-t, amelyet Husz mindig is kívánt. A pápai kúria azonban nem vette tudomásul a „zsinat” (Zsigmond) döntéseit.

Miloslav Polivka (Prága): Harc a cseh koronáért és a husziták ellen (Kampf um die böhmische Krone und gegen die Hussiten). Az előadás – igen helyesen – rámutat Zsigmond „egyházpolitikai” álláspontjának alakulásával kapcsolatban a testvérével, IV. Vencel cseh királlyal szembeni magatartására. Miután Zsigmond 1410-ben elnyerte a birodalmi koronát, egyre inkább beavatkozott a cseh belpolitikába. Ezt a nemesség kezdetben nem fogadta el, ám minél inkább polarizálódott a cseh társadalom az egyházi reform kérdésében, annál inkább növe-

kedett Zsigmond jelentősége Csehországban és Morvaországban. Az előadás az alábbi pontokban érinti Zsigmond csehországi politikáját: 1410-1419 között Zsigmond igyekszik magához ragadni Csehországban a hatalmat; 1419/20-ban kísérletet tesz arra, hogy cseh királlyá koronáztassa magát; Zsigmond szekularizációs politikája; keresztes háborúk a husziták ellen 1431-ig; Égerben és a Bázeli Zsinaton egyetért a huszitákkal folytatandó tárgyalás kezdeményezésével; 1434-37-ben iglói és bázeli compactata. (A témának annyiban van köze a teológiához, amennyiben rámutat, hogy Husz személyét, sorsát és tanítását nem lehet megérteni Zsigmond és IV. Vencel viszonyának figyelembe vétele nélkül.)

Hans-Joachim Schmidt (Fribourg/Schweiz): Zsigmond és a Bázeli Zsinat (Sigismund und das Konzil von Basel). A Konstanzi Zsinat példáján felbátorodva Zsigmond szerette volna újból eljátszani szerepét, amelyet annak idején betöltött, mint az európai kereszténység (és katolicizmus) védnöke. A helyzet azonban megváltozott. A pápai szék be volt töltve, és Zsigmondnak – amennyiben igényt tartott arra, hogy a pápa császárként koronázza, igen körültekintőnek és taktikusnak kellett lennie a zsinat áthelyezésének kérdése körüli vitákban. Zsigmond politikája újabb érdekeket is támasztott a zsinattal szemben: döntés a huszitákkal szembeni magatartás kapcsán (csehországi pozíciója megerősítése érdekében), és a görögökkel való unió (országa, Magyarország érdekében az oszmán invázió feltartóztatására). Az eredmények általában csalódást okoztak Zsigmondnak, mert a zsinat ugyan tárgyalt a mérsékelt huszi-

tákkal, ám az uralkodó kezéből kicsúszott a zsinat vezetése, s így „ötödik keréknek” érezhette magát a kocsiban, míg végül 1437-ben meghalt. – Ami azonban lényeges változást jelentett: bebizonyosodott, hogy diskurzus révén nem lehet olyan kérdéseket megoldani, vagy akár csak azokról tárgyalni, amelyek a jogi és hatalmi pozíciók tisztázását feltételezik (ki hivatott békességet teremteni?), továbbá bármennyire előnyösnek is bizonyult Zsigmond számára, hogy a zsinat engedékeny volt a huszitákkal szemben a dogmatikai kérdésekben, úgy éppen ez az eljárás azt tűnt bizonyítani, hogy a hatalmi kérdés eldöntésére a tárgyalás is járható út. Zsigmond levonta a következtetést: amennyiben hatalmi pozíciója nem képezheti vita, tanácskozás (concilium – zsinat) tárgyát, úgy ezt az udvar, az országgyűlés és az egyes egyházi fejedelmek segítségével kell megvalósítani. Ehhez nincs szüksége zsinatra. Ez az állásfoglalás hozzájárult az addig uralkodó ekkleziológiai felfogás megváltozásához. (Meg kell jegyezni, hogy a II. Vatikáni Zsinat, sőt már XXIII. János/Roncalli névválasztásakor is újraéledt a Konstanzi Zsinat emléke; a kép teljessége érdekében nem lenne elvetendő a Bázeli Zsinat emlékét is felidézni.)

[A PPKE Hittudományi Karáról Rokay Zoltán dékán vett részt a luxemburgi konferencián. Az előadások nyomtatásban is napvilágot látnak majd a közeljövőben a tervezett kiállítás katalógusával egyetemben.]

Rokay Zoltán

TÖRÖK JÓZSEF

A tizenharmadik század magyar egyháztörténete (Keresztény századok)

Mikes Kiadó, Budapest 2003. 231 pp.

A „*Keresztény századok*” sorozat immár harmadik kötete azon XIII. század magyar egyháztörténetének a bemutatására vállalkozik, amit méltán tekinthetünk az Egyház aranykorának. Török József, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kara Közép- és Újkori Egyháztörténeti Tanszékének vezetője a sorozat előző két kötetéhez hasonló könnyedséggel és tartalmi gazdagsággal foglalja össze az Imre uralkodásától (1196-1204) III. András idejéig (1290-1301) terjedő időszakot. A jelen mű tizennégy nagy egységre oszlik (A két évszázad eredményei, 5-18; Átmenet az új évszázadba: Imre uralma, 19-30; Jeruzsálemi András, 31-76; IV. Béla és a tatárjárás, valamint az ország újjáépítése, 77-102; A pálos rend születése, 103-118; IV. Béla utolsó évtizedei, 119-126; Árpád-házi Szent Margit, 127-135; IV. Béla uralmának alkonya. 135-138; V. István rövid uralma, 139-142; IV. László és kunjai, 143-160; Velencei András, 161-164; Az egyházi élet mindennapjai, 165-186; Az Árpád-ház leányai, szent asszonyai, 187-194; Bizánci kereszténység magyar földön, 195-198).

A korszak egyházi életét alapvetően meghatározta III. Ince pápa tevékenysége (1198-1215) és az ő általa összehívott tizenkettedik egyetemes zsinat, a IV. Lateráni Zsinat (1215) hatása. Ez megmutatkozott mind az 1217-re meghirdetett kereszteshadjárat megindulásában, melyben II. András (1205-1235) magyar király alapvető szerepet vállalt, de itt kell megemlíteni a század elején alakult koldulórendek, a domonkosok és ferencesek jelen-

tőségét is, az eretnekmozgalmak terjedésének megtörésében.

A szerző külön elemzi a magyarországi Aranybulla egyházi vonatkozásait (40-43), sajátosan is kitérve a 31. cikkely magyarozatára, illetve a privilegium fori kérdésére. Az előző kötetben bemutatott johannita és templomos lovagrend mellett, itt ismerteti a teuton lovagrend kialakulásának, katonapolitikai szerepének és a magyarországi megtelepedést követő konfliktusoknak a főbb vonásait (46-50). Üdítő újdonsága a kötetnek az a néhány egyháztörténeti adalék, amellyel Török professzor a tatárjárás ismert eseményeit árnyalja. Ezek közül kiemelkedik az 1245. évi I. Lyoni Zsinat vonatkozásainak a fellelevenítése. A szakirodalomban nem túlságosan ismert az a tény sem, hogy a magyarországi johannita lovagok, illetve a zászlajuk alá állók számára, ugyanazokat a lelki javakat engedélyezte a pápa, ami a Szentföldön harcoló kereszties hadakat megillette (vö. 95-97).

Török József a 70-es években kezdte meg az egyetlen magyar alapítású szerzetesrend, a pálosok, írott – leginkább liturgikus – forrásainak elemzését, mely területnek azóta nemzetközileg elismert kutatója. Nem véletlen tehát az az adatokban gazdag lényegretörő összegzés, amely önálló fejezetként kapott helyet a kötetben a pálos rend hazai működéséről, egységbe foglalva az elmúlt három évtized kutatási eredményeit (103-116). Az egyház működésének nem pusztán a korszakonként változó társadalmi környezet a színtere, hanem a minden változás kö-

zött is lényegében változatlan, Alapítójának szándékára visszamenő szentség és szentelmény kiszolgáltatás, sajátosan is a szentmise, valamint a liturgikus kultusz alakulása. Ennek a területnek adja forrásértékű vázlatát az egyházi élet mindennapjainak szentelt fejezet (165-186). De itt kell megemlíteni Árpád-házi Szent Margit (127-134), Szent Erzsébet (187-190), Zsófia (191), Szent Kinga (191-192), Szent Jolán (192-193), és Prágai Szent Ágnes (193-194) hitvalló életének rövid ismertetését is.

A XIII. század magyar egyháztörténelmét bemutató kötet az összegzés után (199-200) a függelékekkel zárul, mely tartalmazza a korszak Árpád-házi uralkodói-

nak listáját (202), családfájukat (203), az egyes magyar egyházmegyék érsekeinek és püspökeinek jegyzékét (204-208), valamint bőséges bibliográfiát (210-217). További segítséget jelent a személy- (218-222) és földrajzi névmutató (223-227).

A szerzőnek köszönhetően a *Keresztény századok* sorozat lapjain egy mérték-tartó, arányos, a nyitott történelmi kérdéseket a teológus alázatosságával kezelő magyar egyháztörténet bontakozik ki, mely remélhetőleg felébreszti az egyháztörténet sajátos kérdései iránti fogékony-ságot olvasóiban.

Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.



TÖRÖK JÓZSEF

A tizennegyedik század magyar egyháztörténete (Keresztény századok)

Mikes Kiadó, Budapest 2004. 240 pp.

A Keresztény századok immár negyedik kötetével a szerző, Török József, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kara Közép- és Újkori Egyháztörténeti Tanszékének vezetője, átlép a hazai anjou időszakba. A tizenkét fejezet (A három évszázad öröksége, 9-16; A csobolyóba rejtett korona, 17-37; I. Károly országlása, 38-70; Nagy Lajos uralma, 71-96; Mária királynő évei, 97-104; A régi szerzetesrendek élete, 105-114; Régi és új lovagrendek, 115-132; Pálosok, 133-140; A kartauziak, 141-160; A kolduló és egyéb szerzetesrendek, 161-170; Az egyházi élet mindennapjai, 171-198; Bizánci kereszténység magyar földön, 199-202) 1387-ig

kíséri figyelemmel az egyház magyarországi történetét. A jelen kötet szerkezetében és tematikájában igyekszik követni az eddig megjelent három korábbi kötet metodológiáját.

Az Anjouk időszakának fellendülése a számos harcászati cselekmény és viszály ellenére valóban az Ország kül és belpolitikai aranykorának tekinthető, mellyel a pápával való jó viszony is társult. Erre az időre lehet datálni a művészetek (vö. Kolozsvári-testvérek) virágzását, különös tekintettel a gótikus jegyeket hordozó szárnyasoltárookra. Az egyetemese egyháztörténelemben ez az időszak egybeesik a pápák avignon-i fogságával (1309-1377).

Ekkor történik meg a pápai kúria adórendszerének reformja, amelyet – többek között az egyházi hivatalok betöltésénél – új jellegű adó fajták bevezetése jellemez (vö. *servitia, taxa, annata*). Az új rendszer kiterjedt minden olyan egyházi javadalom betöltésére, amelynek a jövedelme az évi 200 forintot meghaladta. A rendszer bevezetése közvetlen beleszólást biztosított a központi egyházkormányzatnak a különböző országok – így Magyarország – fontosabb egyházi tisztségviselőinek személyi meghatározásába (vö. 62-63). A szerző avignon-i fogsággal kapcsolatos megjegyzései már csak azért is forrás értékkel bírnak a magyar olvasó számára, mivel azok alapvetően a francia történeti kutatásokra építenek, így számos – mint például a pápák túlzott függése a francia királyi udvartól – általánosan elterjedt történelmi tévedést tisztáznak (vö. pl. 80). Jelentős adaléka egyházmegyéink és plébániáink középkori történetének az a rövid statisztika, amit Török professzor az 1332-1337-es pápai tizedjegyzék alapján közöl (95-96).

Az előző kötetekhez hasonlóan a jelen mű is gazdag szerzetességtörténeti adatokban, melyek közül itt a premonstreiek hiteleshelyi tevékenységének bemutatását (111-112), az 1326. április 24-én Károly Róbert által alapított Szent György lovagrend jellegzetességeinek ismertetését (124-130), illetve a Nagy Lajos király különleges jóindulatát élvező pálosok életének leírását emelnénk ki (133-140). Figyelemre méltó továbbá az egyházmegyék istentiszteleti életének a bemutatása, amely

kézzel fogható közelségbe hozza a papok, szerzetesek és más krisztushívők vallássosságának mindennapjait (176-189).

Külön kell megemlítenünk Török Józsefnek a *ius spoli* kapcsán tett eszmeűtűtatását, amely minden bizonnal új megvilágításba helyezi a XIV. század forrásainak celibátusra vonatkozó adatait. Egyűttal hiteles alátámasztását adja a papi nűtlen-ség apostoli hagyományon nyugvó tűretlen gyakorlatának (7-8).

A kötet végén függelékben találjuk a XIV. századi magyar királyok jegyzékét és genealógiájukat (207), az egyes egyházmegyék érsekeinek és pűspűkeinek listáját (208-213), a forrásokat és a további tájékozódást segítő szakirodalmat (215-222), valamint személy (223-228) és földrajzi névműtatót (229-235).

A XIV. század magyar egyháztűrtűnének ez az informatív, a legűsszetettebb történelmi kérdéseket is mértékadó módon, világos formában kifejtű feldolgozása, annak az idűszaknak az egyháztűrtűnelmi metszetét adja, amely hosszűtávra meghatározta a Magyarországon működű egyházi intűzműnyek, szerzetesi csoportok életét. A kötetben található hangsűlyok sajátosan kötűdnek az egyház egyedi életéhez, ami ugyan a pusztű történeti megközelítés számára gyakran elsikkad, vagy érthetetlennek tűnik, de kétség kívül lényegi űsszetevűje a magyar történelemben zajlű folyamatoknak. Ennek jobb megértését teszi lehetőve Tűrűk Jűzsef professzor legűjabb műve.

Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.

A *Teológia* repertórium (1996–2005)

I. TÉMA SZERINTI MUTATÓ

Antropológia

CSIKÓS CSABA: *A kozmosz megőrzésének végső reménye*, 32 (1998/1–2) 61–73.

Egyházjog

ERDŐ PÉTER: *A II. Vatikáni Zsinat „Christus Dominus” kezdetű határozatának hatása az egyházi jog fejlődésére*, 36 (2002/1–2) 29–51.

ERDŐ PÉTER: *A püspökök megválasztása a Decretum Gratiani szerint (A kijelölés kritériumai)*, 30 (1996/1–2) 12–27.

ERDŐ PÉTER: *Az Egyház és az anyagi javak: A II. Vatikáni Zsinat tanítóhivatalának alapelvei az egyházi törvénykönyvben (1254–1256. k.)*, 35 (2001/1–2) 24–38.

ERDŐ PÉTER: *Az Egyház mint szent nemzet*, 34 (2000/1–2) 1–9.

ERDŐ PÉTER: *Plébánia, egyházközség, közösség. Kánonjogi és lelkipásztori alapfogalmak*, 31 (1997/1–2) 9–22.

ERDŐ PÉTER: *Schlauch Lőrinc bíboros jogtörténeti és egyházjogi munkássága*, 36 (2002/3–4) 161–168.

KUMINETZ GÉZA: *A rendkívüli vagytonkezelési intézkedés a CIC szerint*, 32 (1998/3–4) 30–42.

KUMINETZ GÉZA: *Lelkiismeret – jog – törvény*, 37 (2003/3–4) 119–128.

LAGHI, PIO: *Beszéd a Pázmány Péter katolikus egyetem egyházjogi intézetének megnyitásán*, 31 (1997/3–4) 1–4. (ford. Szabó Tamás)

SZABÓ PÉTER: *A püspökválasztást érintő szabályozás változásai a keleti katolikus egyházjogban*, 31 (1997/1–2) 60–66.

SZUROMI SZABOLCS ANZELM: *A Canones apostolici mint a keleti és nyugati egyházak közös jogforrása*, 39 (2005/3–4) 165–173.

SZUROMI SZABOLCS ANZELM: *A halálra való felkészülés a XII–XIII. század egyházfegyelmi rendelkezéseinek tükrében*, 36 (2002/3–4) 223–226.

SZUROMI SZABOLCS ANZELM: *A papi ordo fokozatainak fejlődése a kezdetektől a Statuta Ecclesiae Antiqua (V. sz.) fegyelmi hagyományáig*, 37 (2003/1–2) 19–28.

SZUROMI SZABOLCS ANZELM: *Az Ankyrai Zsinat kánonja az első két esztergomi zsinaton*, 33 (1999/3–4) 153–158.

SZUROMI SZABOLCS ANZELM: *Megjegyzések a szentek és mártírok ereklyéinek tiszteltetésére vonatkozó egyházfegyelem történetéhez*, 38 (2004/3–4) 185–189.

SZUROMI SZABOLCS ANZELM: *Megjegyzések a temetésre vonatkozó egyházfegyelem változásaihoz a XX. századtól napjainkig*, 38 (2004/1–2) 85–89.

Egyháztan

BAÁN ISTVÁN: *Egyesült egyházak vagy testvéregyházak?* 31 (1997/3–4) 5–14.

DOLHAI LAJOS: *A presbyterium*, 31 (1997/1–2) 1–8.

- DOLHAI LAJOS: *Ecclesiae mirabile sacramentum. Liturgikus szövegek az Egyház szentségi jellegéről*, 31 (1997/3–4) 15–26.
- ERDŐ PÉTER: *Az Egyház mint szent nemzet*, 34 (2000/1–2) 1–9.
- ERDŐ PÉTER: *Plébánia, egyházközség, közösség. Kánonjogi és lelkipásztori alapfogalmak*, 31 (1997/1–2) 9–22.
- KRÁNITZ MIHÁLY: *A Dominus Iesus nyilatkozat és a „nővér-egyház” kifejezés használata*, 34 (2000/3–4) 115–120.
- PÁPAI LAJOS: *Az Egyház az ökumenikus párbeszédben*, 31 (1997/1–2) 41–51.
- PASKAI LÁSZLÓ: *A magyar egyház és a magyar millennium*, 35 (2001/1–2) 1–4.
- PUSKÁS ATTILA: *Az Egyház identitásának megfogalmazása a II. Vatikáni Zsinaton*, 36 (2002/3–4) 199–210.
- PUSKÁS LÁSZLÓ: *To bee or not to bee [a görög katolikus egyházakról]*, 32 (1998/1–2) 25–42.
- RAUBER, KARL-JOSEF: *Az egyházzal a jövőbe a Szentlélek vezetésével*, 32 (1998/1–2) 1–9. (ford. n.)
- SZUROMI SZABOLCS ANZELM: *A papi ordo fokozatainak fejlődése a kezdetektől a Statuta Ecclesiae Antiqua (V. sz.) fegyelmi hagyományáig*, 37 (2003/1–2) 19–28.
- VÁRNAI JAKAB: *A szeretetesség az egyházban*, 32 (1998/3–4) 66–78.

Egyháztörténelem

- DÉR TERÉZIA: *Kristó Gyula professzor emlékére*, 38 (2004/1–2) 101–102.
- DÉR TERÉZIA: *Szent István király térítő tevékenységének tükröződése verses zsolozsmájában*, 39 (2005/3–4) 101–109.
- GÁRDONYI MÁTÉ: *Az első itáliai szemináriumok jellegzetességei*, 38 (2004/3–4) 139–146.
- PUSKÁS LÁSZLÓ: *Gondolatok az ortodox egyház 20. századi történetéről. Lapszéli jegyzetek az Orosz Ortodox Egyház története első magyar-nyelvű kiadásához*, 34 (2000/3–4) 121–144.
- SZABÓ FERENC: *„Magyarország apostola és tanítómestere” (Prohászka halálának 70. évfordulójára)*, 31 (1997/1–2) 52–59.

Erkölcstan

- BERAN FERENC: *A lelkiismeret formálásának feladata, lehetőségei, határai*, 37 (2003/1–2) 1–9.
- BERAN FERENC: *Munka és munkanélküliség*, 35 (2001/1–2) 5–10.
- BERAN FERENC: *Szociális igazságosság – szeretet és szolidaritás*, 34 (2000/3–4) 85–89.
- BODA LÁSZLÓ: *A természetes erkölcsi törvény időszerűsége korunkban*, 32 (1998/1–2) 10–16.
- BODA LÁSZLÓ: *Jézus Krisztus mint erkölcsstanító. Jézus Krisztus születésének 2000. évfordulójára*, 33 (1999/3–4) 81–88.
- BOLBERITZ PÁL: *A döntés szabadságának kérdése Aquinói Szent Tamás filozófiájában*, 37 (2003/3–4) 83–90.
- BOLBERITZ PÁL: *Az erkölcs metafizikai alapjai*, 38 (2004/1–2) 1–7.
- BOLBERITZ PÁL: *Szabadság és felelősség. Az etika megalapozása a keresztény értékrend tükrében*, 36 (2002/3–4) 127–141.
- CSIKÓS CSABA: *A kozmosz megőrzésének végső reménye*, 32 (1998/1–2) 61–73.
- HARSÁNYI PÁL: *Genetikai forradalom: valóban minden jó, ami technikailag lehetséges?* 36 (2002/1–2) 59–76.
- KOCSIS IMRE: *A lelkiismeret az újszövetségi írásokban*, 37 (2003/3–4) 101–117.

- PAPP MIKLÓS: *A teológiai etika gyújtópontja a Hegyi beszéd hermeneutikus olvasatában*, 39 (2005/1–2) 37–54.
- PAPP MIKLÓS: *Ki mint imádkozik, úgy is él. Az imádság, mint az erkölcsi tettben hatékony spirituális háttér*, 38 (2004/1–2) 37–54.
- PUSKÁS ATTILA: *A szabadság értelmezései és az etikai rendszerek*, 38 (2004/1–2) 55–75.
- ROKAY ZOLTÁN: *A határtalan és a meghatározott szerepe az etikai érvelésben*, 38 (2004/1–2) 77–84.
- RÓZSA HUBA: *A lelkiismeret kérdése az Ószövetség bibliai hagyományában*, 37 (2003/1–2) 11–18.
- SOMORJAI ÁDÁM: *Fordul a szél? Német sajtóvisszhangok a Humanae vitae 30. évfordulója kapcsán avagy VI. Pál pápa prófétai enciklikájának újraolvasása*, 33 (1999/1–2) 51–59.
- TARJÁNYI ZOLTÁN: *A Veritatis Splendor enciklika tanítása a lelkiismeretről*, 37 (2003/1–2) 37–46.
- VERES ANDRÁS: *Többféle igazság, avagy az igazság relatív?* 32 (1998/1–2) 55–60.

Eszkatológia

- RÓZSA HUBA: *A halál és az ember halál utáni sorsa az Ószövetség proto- és deuterokanonikus könyveiben*, 31 (1997/3–4) 27–49.

Filozófia

- BOLBERITZ PÁL: *A döntés szabadságának kérdése Aquinói Szent Tamás filozófiájában*, 37 (2003/3–4) 83–90.
- BOLBERITZ PÁL: *A magyar filozófia kezdetei. Nicolaus Cusanus recepciója Laskói Csókás Monedulatus Péter „De homine” c. művében*, 38 (2004/3–4) 105–123.
- BOLBERITZ PÁL: *Az erkölcs metafizikai alapjai*, 38 (2004/1–2) 1–7.
- BOLBERITZ PÁL: *Cusanus, az egység filozófusa, (Hatszáz éve született Nicolaus Cusanus)*, 36 (2002/1–2) 1–10.
- BOLBERITZ PÁL: *Krisztus és a filozófusok. A filozófiai krisztológia egy tipológiájának lehetséges vázlata*, 30 (1996/1–2) 2–11.
- BOLBERITZ PÁL: *Nicolaus Cusanus filozófiai Isten-tanának alapkérdései*, 33 (1999/3–4) 89–96.
- BUDAHÁZY GÁBOR: *A keresztény bölcselet kezdeteinek filozófiai háttere: a középplatonizmus*, 35 (2001/3–4) 1–14.
- KOVÁCS DÁNIEL: *A személy megismeréséről. Kísérlet a hit – szeretet – remény filozófiai rekonstrukciójára*, 34 (2000/1–2) 10–24.
- PUSKÁS ATTILA: *A szabadság értelmezései és az etikai rendszerek*, 38 (2004/1–2) 55–75.
- ROKAY ZOLTÁN: *A határtalan és a meghatározott szerepe az etikai érvelésben*, 38 (2004/1–2) 77–84.
- ROKAY ZOLTÁN: *Az első évezred nyugat-európai keresztény filozófiája*, 34 (2000/3–4) 145–170.
- ROKAY ZOLTÁN: *Egy orvos az etikáról, Istenről és a vallási türelemről (John Locke †1704. X. 28.)*, 38 (2004/3–4) 165–173.
- ROKAY ZOLTÁN: *Néhány észrevétel Pázmány filozófiai munkássága kapcsán (Pázmány és Suárez)*, 33 (1999/3–4) 115–130.
- ROKAY ZOLTÁN: *Pázmány Péter Eukarisztia-tanának nyomai filozófiai írásaiban*, 36 (2002/3–4) 211–222.
- ROKAY ZOLTÁN: *Rendszerelmélet – ember – vallás*, 37 (2003/3–4) 129–146.
- ROKAY ZOLTÁN: *Tekintély és ész (Teológiai-filozófiai kontroverzió a második évezred elején)*, 35 (2001/3–4) 45–56.

VÁLÓCZY JÓZSEF: *A monoteizmus posztmodern kritikája*, 39 (2005/1–2) 79–91.

Irodalom

MÁTÉ ZSUZSANNA: *Sík Sándor vallásos témájú drámáiról művészetéről*, 36 (2002/3–4) 182–198.

Istentan–szentháromságtan

BOLBERITZ PÁL: *Nicolaus Cusanus filozófiai Isten-tanának alapkérdései*, 33 (1999/3–4) 89–96.

KISS IMRE: *Lehet-e a Szentháromság modell a társadalom számára? Szentháromság: társadalmi modell*, 31 (1997/1–2) 23–35.

Kateketika

TARJÁNYI ZOLTÁN: *A bérmlás kateketikai szempontjai*, 32 (1998/1–2) 43–54.

Kegyelemtan

KOCSIS IMRE: *Isten kegyelme és a Szentlélek Pál apostol megigazulástanában*, 38 (2004/3–4) 147–155.

Krisztológia

BODA LÁSZLÓ: *Jézus Krisztus mint erkölcsstanító. Jézus Krisztus születésének 2000. évfordulójára*, 33 (1999/3–4) 81–88.

BOLBERITZ PÁL: *Krisztus és a filozófusok. A filozófiai krisztológia egy tipológiájának lehetséges vázlata*, 30 (1996/1–2) 2–11.

GÁL FERENC: *A krisztológia jelen problémái*, 30 (1996/1–2) 28–34.

KOCSIS IMRE: *A Jézus-kutatás mai állása*, 30 (1996/1–2) 35–51.

KOCSIS IMRE: *Krisztológiai fenségcímek a szinoptikus evangéliumokban*, 33 (1999/1–2) 14–35.

KRÁNITZ MIHÁLY: *A Dominus Iesus nyilatkozat és a „nővér-egyház” kifejezés használata*, 34 (2000/3–4) 115–120.

NEMESHEGYI PÉTER: *Krisztus a mi utunk*, 30 (1996/3–4) 1–7. [Kadovaki K. János *Az új teológiája* című könyvéről]

PUSKÁS ATTILA: *A Hittani Kongregáció „Dominus Iesus” kezdetű nyilatkozatának értelmezése*, 35 (2001/1–2) 54–60.

VANYÓ LÁSZLÓ: *Szent Ágoston krisztológiája és lehetséges forrásai (I. rész)*, 30 (1996/1–2) 52–65.

VANYÓ LÁSZLÓ: *Szent Ágoston krisztológiájának lehetséges forrásai (II. rész)*, 30 (1996/3–4) 37–59.

ZSUPPÁN MONIKA: *Az Emberfia feltámadott! (Mt 28,1–10 alapján)*, 37 (2003/1–2) 47–66.

Liturgika

DÉR TERÉZIA: *Szent István király térítő tevékenységének tükröződése verses zsolozsmájában*, 39 (2005/3–4) 101–109.

DIÓSI DÁVID: *Az esszénus „keresztség” Qumránban. A liturgiátörténet margójára*, 35 (2001/3–4) 15–28.

DOLHAI LAJOS: *A liturgikus szentségtan Szent Ambrus katekizisében*, 37 (2003/3–4) 91–99.

DOLHAI LAJOS: *A Szentlélek és a liturgia*, 32 (1998/3–4) 14–29.

DOLHAI LAJOS: *Az Eucharisztia az évközi idő áldozás utáni könyörgéseiben*, 36 (2002/1–2) 11–27.

- DOLHAI LAJOS: *Ecclesiae mirabile sacramentum. Liturgikus szövegek az Egyház szentségi jellegéről*, 31 (1997/3–4) 15–26.
- DOLHAI LAJOS: *Lex orandi Lex credendi*, 33 (1999/3–4) 97–107.
- DOLHAI LAJOS: *Vocabularium eucharisticum az évközi idő könyörgéseiben*, 36 (2002/3–4) 142–160.

Ökumenizmus

- BAÁN ISTVÁN: *Egyesült egyházak vagy testvéregyházak?* 31 (1997/3–4) 5–14.
- Keresztény Egység Pápai Tanácsa: *A Szentlélek származására vonatkozó görög és latin hagyomány*, 30 (1996/1–2) 66–73. (ford. Orosz László)
- Keresztények Egységének Pápai Tanácsa: *Balamandi nyilatkozat [1993]*, 34 (2000/1–2) 28–33. (ford. Kránitz Mihály)
- KRÁNITZ MIHÁLY: *Az ortodox és katolikus párbeszéd*, 34 (2000/1–2) 25–33.
- KRÁNITZ MIHÁLY: *Az új ökumenikus Charta. Irányelvek az európai egyházak bővülő együttműködéséhez*, 35 (2001/3–4) 39–42.
- PÁPAI LAJOS: *Az Egyház az ökumenikus párbeszédben*, 31 (1997/1–2) 41–51.
- PUSKÁS LÁSZLÓ: *To bee or not to bee [a görög katolikus egyházakról]*, 32 (1998/1–2) 25–42.
- Vallásszabadság és az új vallási mozgalmak, ökumenikus konferencia (Manréza, Dobogókő, 1997. szeptember 21–25.), 31 (1997/3–4) 76. [szerző megjelölése nélkül]

Papság

- GÁRDONYI MÁTÉ: *A papság reformja a Trienti zsinaton*, 33 (1999/3–4) 108–114.

Patrológia

- DOLHAI LAJOS: *A keresztség és az Egyház egysége Szent Cyprianus műveiben*, 34 (2000/3–4) 90–98.
- DOLHAI LAJOS: *A liturgikus szentségtan Szent Ambrus katekézisében*, 37 (2003/3–4) 91–99.
- FEJÉRDY MÁRTA: *Szent Péter apostol alakja Nagy Szent Gergely pápa Evangéliumi Homiliáiban*, 35 (2001/3–4) 29–38.
- FRENYÓ ZOLTÁN: *A trichotomizmus és a „két halál”-elmélet*, 36 (2002/1–2) 53–57.
- GÁNÓCZY SÁNDOR: *Az ágostonos szeretetológia méltatása és kritikája*, 39 (2005/1–2) 11–27.
- LADOCSI GÁSPÁR: *A milánói ariánusok és Szent Ambrus*, 31 (1997/1–2) 36–40.
- LAURINYECZ MIHÁLY: *A vértanúság és a keresztség kapcsolata. Összefoglalás Ernst Dassmann műve alapján*, 36 (2002/3–4) 175–181.
- PERENDY LÁSZLÓ: *Szent Jusztinosz tanítása Isten monarchiájáról*, 39 (2005/1–2) 55–68.
- PERENDY LÁSZLÓ: *Tatianosz és a keresztény szerzetesség kezdetei*, 38 (2004/3–4) 157–163.
- SZUROMI SZABOLCS ANZELM: *A püspökökre vonatkozó egyházfegyelem patrisztikus gyökerei a „Collectio Anselmi Lucensis”-ben*, 35 (2001/1–2) 83–92.
- TÓTH BALÁZS DAMJÁN: *Egy misztikus irányzat törekvései: a messzaliánusok*, 31 (1997/3–4) 50–59.
- VANYÓ LÁSZLÓ: *A Szent Lélek mint személy és adomány*, 33 (1999/1–2) 60–72.
- VANYÓ LÁSZLÓ: *Az apostoli hitvallás (symbolum apostolicum) „a szentek közössége”-cikkelyének értelmezése az egyházatyáknál*, 31 (1997/3–4) 60–75.
- VANYÓ LÁSZLÓ: *Az ókeresztény ikonográfia eredete*, 35 (2001/3–4) 75–86.

- VANYÓ LÁSZLÓ: *Olympia és a korai kereszténység (A hely és az eszme sorsa a történelemben)*, 31 (1997/1–2) 67–76.
- VANYÓ LÁSZLÓ: *Szent Ágoston krisztológiája és lehetséges forrásai (I. rész)*, 30 (1996/1–2) 52–65.
- VANYÓ LÁSZLÓ: *Szent Ágoston krisztológiájának lehetséges forrásai (II. rész)*, 30 (1996/3–4) 37–59.
- VANYÓ LÁSZLÓ: *Üdvtörténet, egyháztörténet, politikai teológia*, 34 (2000/1–2) 61–82.

Spiritualitás

- PAPP MIKLÓS: *Ki mint imádkozik, úgy is él. Az imádság, mint az erkölcsi tettben hatékony spirituális háttér*, 38 (2004/1–2) 37–54.
- SZABÓ FERENC: *Keresztes Szent János költő és misztikus teológus*, 39 (2005/1–2) 69–77.
- SZÉKELY JÁNOS: *Monoteizmus az iszlám és a zsidó misztikában*, 39 (2005/3–4) 153–164.
- SENTMÁRTONI MIHÁLY: *A papi identitás kialakulásának főbb állomásai*, 38 (2004/3–4) 175–183.
- TAKÁCH GÁSPÁR: *Lelkiismeret-furdalás, hallucináció, szkizofrénia. A lelki bántalmak visszatükröződésének mélységi fokozatai*, 37 (2003/1–2) 29–35.
- TÓTH BALÁZS DAMJÁN: *Egy misztikus irányzat törekvései: a messzaliánusok*, 31 (1997/3–4) 50–59.

Szentírástudomány

- CZIGLÁNYI ZSOLT: *Történeti feliratok a Zsoltárok könyvében*, 33 (1999/1–2) 6–13.
- KOCSIS IMRE: *Történelem és üdvtörténet Lukács kettős műveiben*, 34 (2000/3–4) 99–114.
- RÓZSA HUBA: *„Igaz Szolgám sokakat megigazulttá tesz, és ő hordozta bűneinket (Iz 53,11) [az ebed-JHWH dalok]*, 32 (1998/3–4) 43–65.
- RÓZSA HUBA: *A bibliai őstörténet és az ókori Kelet irodalmi hagyománya*, 36 (2002/1–2) 77–99.
- RÓZSA HUBA: *A bibliai őstörténet forrásai és szerkezete*, 34 (2000/3–4) 171–184.
- RÓZSA HUBA: *A halál és az ember halál utáni sorsa az Ószövetség proto- és deuterokanonikus könyveiben*, 31 (1997/3–4) 27–49.
- RÓZSA HUBA: *A lelkiismeret kérdése az Ószövetség bibliai hagyományában*, 37 (2003/1–2) 11–18.
- RÓZSA HUBA: *A messiási eszme kérdése a mai biblikus kutatásban*, 30 (1996/3–4) 17–36.
- RÓZSA HUBA: *A monoteizmus Izraelben*, 33 (1999/1–2) 37–50.
- RÓZSA HUBA: *A pátriárkák történetisége a modern biblikus kutatás tükrében (I. rész)*, 35 (2001/1–2) 61–82.
- RÓZSA HUBA: *A pátriárkák történetisége a modern biblikus kutatás tükrében (érvek a történetiség mellett) (II. rész)*, 35 (2001/3–4) 57–74.
- RÓZSA HUBA: *Az Emberfia-hagyomány az Ószövetségben és az apokaliptikus irodalomban*, 34 (2000/1–2) 34–60.
- RÓZSA HUBA: *Az Ószövetség szociális törvénykezése a Deuteronomiumban (I. rész)*, 33 (1999/3–4) 131–153.
- RÓZSA HUBA: *JHWH az egyetlen Isten (I. rész)*, 39 (2005/3–4) 137–152.
- RÓZSA HUBA: *Pentateuchus – vallástörténet – üdvtörténet*, 37 (2003/3–4) 147–172.
- SZÉKELY JÁNOS: *Monoteizmus az iszlám és a zsidó misztikában*, 39 (2005/3–4) 153–164.
- XERAVITS GÉZA: *A מן fogalma és dualisztikus értelmezése a qumráni szövegekben*, 30 (1996/3–4) 61–75.
- ZSUPPÁN MONIKA: *Az Emberfia feltámadott! (Mt 28,1–10 alapján)*, 37 (2003/1–2) 47–66.

ZSUPPÁN MONIKA: *Pászka, a régi és az új exodus ünnepe*, 36 (2002/1–2) 101–121.

Szentlélek

DOLHAI LAJOS: *A Szentlélek és a liturgia*, 32 (1998/3–4) 14–29.

GÁL FERENC: *A Szentlélekről szóló tanítás a II. Vatikáni Zsinat után*, 32 (1998/1–2) 17–24.

Keresztény Egység Pápai Tanácsa: *A Szentlélek származására vonatkozó görög és latin hagyomány*, 30 (1996/1–2) 66–73. (ford. Orosz László)

KOCSIS IMRE: *Isten kegyelme és a Szentlélek Pál apostol megigazulástanában*, 38 (2004/3–4) 147–155.

VANYÓ LÁSZLÓ: *A Szent Lélek mint személy és adomány*, 33 (1999/1–2) 60–72.

Szentségtan

DOLHAI LAJOS: *A bűnbocsánat szentsége a szentségi üdvrendben*, 38 (2004/1–2) 21–35.

DOLHAI LAJOS: *A keresztség és az Egyház egysége Szent Cyprianus műveiben*, 34 (2000/3–4) 90–98.

DOLHAI LAJOS: *A liturgikus szentségtan Szent Ambrus katekézisében*, 37 (2003/3–4) 91–99.

DOLHAI LAJOS: *Az Eucharisztia az évközi idő áldozás utáni könyörgéseiben*, 36 (2002/1–2) 11–27.

DOLHAI LAJOS: *Az Eucharisztia és a bűnbocsánat szentsége*, 35 (2001/1–2) 11–23.

DOLHAI LAJOS: *Ige és szentség Karl Rahner teológiájában*, 39 (2005/3–4) 111–120.

DOLHAI LAJOS: *Összefüggések a szentségi üdvrendben*, 38 (2004/3–4) 125–138.

GÁRDONYI MÁTÉ: *Az első itáliai szemináriumok jellegzetességei*, 38 (2004/3–4) 139–146.

LAURINYECZ MIHÁLY: *A vértanúság és a keresztség kapcsolata. Összefoglalás Ernst Dassmann műve alapján*, 36 (2002/3–4) 175–181.

ROKAY ZOLTÁN: *Pázmány Péter Eukarisztia-tanának nyomai filozófiai írásaiban*, 36 (2002/3–4) 211–222.

SZENTMÁRTONYI MIHÁLY: *A papi identitás kialakulásának főbb állomásai*, 38 (2004/3–4) 175–183.

THORDAY ATTILA: *A bűnvallomás és vezeklés rendkívüli formái a középkorban*, 38 (2004/1–2) 91–100.

Szerzetesség

PERENDY LÁSZLÓ: *Tatianosz és a keresztény szerzetesség kezdetei*, 38 (2004/3–4) 157–163.

VÁRNAI JAKAB: *A szerzetesség az egyházban*, 32 (1998/3–4) 66–78.

Teológia (általánosságban)

ANCSIN ISTVÁN: *Dráma és szabadság Hans Urs von Balthasar teológiájában*, 39 (2005/1–2) 1–9.

BOYCE, PHILIP: *Newman reményfogalmának időszerű jelentése*, 38 (2004/1–2) 9–19. (ford. Puskely Mária)

ERDŐ PÉTER: *Szentbeszéd Prof. Dr. Vanyó László temetésén (Budapest, Egyetemi templom, 2003. aug. 16. Jn 14,1–6)*, 37 (2003/3–4) 77–79.

FILA BÉLA: *Teológus az egyházban*, 32 (1998/3–4) 1–13.

GÁNÓCZY SÁNDOR: *Az ágostonos szeretteológia méltatása és kritikája*, 39 (2005/1–2) 11–27.

HEGYI MÁRTON: *Mi a teológia?* 36 (2002/3–4) 169–174.

OSCOLATI, ROBERTO: *Alszeghy Zoltán (1915–1991) és a római teológia*, 30 (1996/3–4) 9–16. (ford. Kránitz Mihály)

PASKAI LÁSZLÓ: *Gondolatok a Fides et ratio enciklikáról*, 33 (1999/1–2) 1–5.

- ROKAY ZOLTÁN: *Beszéd Prof. Dr. Vanyó László temetésén*, 37 (2003/3–4) 79–81.
 ROKAY ZOLTÁN: *Luxemburgi Zsigmond teológiai „kompetenciája”*, 39 (2005/3–4) 121–135.
 SZABÓ FERENC: *Keresztes Szent János költő és misztikus teológus*, 39 (2005/1–2) 69–77.

Vallástan

- KRÁNITZ MIHÁLY: *A vallási pluralizmus*, 35 (2001/1–2) 39–53.
 NÉMET LÁSZLÓ: *A monoteista vallások Délkelet-Ázsiában*, 39 (2005/1–2) 29–36.
 SÁNTA JÁNOS: *Ludwig Feuerbach ateista humanizmusa, mint kísérlet az istenkeresés megvalósulására*, 37 (2003/3–4) 173–183.
 VÁLÓCZY JÓZSEF: *A monoteizmus posztmodern kritikája*, 39 (2005/1–2) 79–91.

II. KÖNYVSZEMLE

- „Határok és határ-átlépések” (*Grenzen und Grenzüberschreitungen*) [A 2002-ben tartott XIX. Német Filozófiai Kongresszus tanulmánykötete], 37 (2003/1–2) 67–70. (ROKAY ZOLTÁN)
 „Újat és régít.” Szennay András pannonhalmi főapát úr 80. születésnapjára, 35 (2001/3–4) 87. (KRÁNITZ MIHÁLY)
A dogmatika kézikönyve, 31 (1997/1–2) 77–78. (PÁPAI LAJOS)
A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából, 1962–2002. A zsinati dokumentumok áttekintése és megvalósulása (szerk. Kránitz Mihály), 37 (2003/1–2) 73–74. (SZUROMI SZABOLCS ANZELM)
A III–IV. század szentjei, szerkesztette: Vanyó László, 33 (1999/3–4) 160. (KRÁNITZ MIHÁLY)
Ami Iszokratész és a Márk-evangélium között van. Jacques Derrida, 38 (2004/3–4) 196–197. (ROKAY ZOLTÁN)
Archivum Rákócziánium. II. Rákóczi Ferenc meditációi, 32 (1998/1–2) 80. (VANYÓ LÁSZLÓ)
Augustinus-Lexikon (Vol. I.; Aaron – conversio), 30 (1996/1–2) 75. (GYÓRFFY ANDREA)
Az Amateca sorozat a magyar teológiai irodalomban, 33 (1999/1–2) 73–75. (ERDŐ PÉTER)
Az apostolok csodálatos cselekedetei, Apokrif iratok, 30 (1996/1–2) 76. (VANYÓ LÁSZLÓ)
Baán István: Justinianus császár teológiája, 33 (1999/1–2) 75. (VANYÓ LÁSZLÓ)
Bernard Sesboüé: Krisztus pedagógiája. Az alapvető krisztológia elemei, 32 (1998/1–2) 76–78. (PÁPAI LAJOS)
Birher Nándor: Az ember filozófiája, 33 (1999/1–2) 76. (KUMINETZ GÉZA)
Csodás evangéliumok. Apokrif iratok, 31 (1997/1–2) 77. (KRÁNITZ MIHÁLY)
Dolhai Lajos: Bevezetés az ökumenizmusba, 36 (2002/1–2) 122. (KRÁNITZ MIHÁLY)
Domingo J. Andrés: Szerzetesjog. Magyarázat az Egyházi Törvénykönyv 573–746. kánonjához, 33 (1999/1–2) 76–78. (SZUROMI SZABOLCS ANZELM)
Erdő Péter: Az egyházjog forrásai. Történeti bevezetés, 32 (1998/1–2) 74–76. (SZUROMI SZABOLCS)
Erdő Péter: Egyházjog (Szent István Kézikönyvek 7.), 37 (2003/3–4) 184–185. (SZUROMI SZABOLCS ANZELM)
Erdő Péter: Egyházjog a középkori Magyarországon, 35 (2001/3–4) 88–90. (SZUROMI SZABOLCS ANZELM)
Erdő Péter: Storia della scienza del diritto canonico. Una introduzione, 34 (2000/3–4) 188–189. (SZUROMI SZABOLCS ANZELM)

- Eteria útinaplója*, 30 (1996/3–4) 76–77. (VANYÓ LÁSZLÓ)
- Fülöp Tibor – Rihmer Zoltán: *Magyar katolikus egyházi bibliográfia 1917–1998. (Studia Theologica Budapestinensia 22.)*, 34 (2000/3–4) 185–186. (SZUROMI SZABOLCS ANZELM)
- Grochowski, Zenon: *Tanulmányok az egyházi házasság- és perjogról, (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici, Universitas Catholicae de Petro Pázmány nominatae, III. Studia 1)*, 34 (2000/3–4) 186–187. (SZUROMI SZABOLCS ANZELM)
- Gudrun Bohle: *„Die Frage der Läuterung im Alten Testament“ (A megtisztulás kérdése az Ószövetségben), (a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának sorozata 20.)*, 35 (2001/1–2) 95–96. (ZSUPPÁN MONIKA)
- Jánosi Mónika: *Törvényalkotás a korai Árpád-korban*, 31 (1997/3–4) 78–79. (SZUROMI SZABOLCS)
- Javier Hervada: *Kritikai bevezetés a természetjogba*, 39 (2005/1–2) 93–94. (SZUROMI SZABOLCS ANZELM)
- Joakim Garff: *Kierkegaard*, 39 (2005/1–2) 96–97. (ROKAY ZOLTÁN)
- Johannes Cassianus: *Az egyiptomi szerzetesek tanítása, I. rész; A keleti szerzetesek szabályai*, 33 (1999/1–2) 78–79. (VANYÓ LÁSZLÓ)
- Kocsis Imre: *A hegyi beszéd*, 32 (1998/3–4) 79. (VANYÓ LÁSZLÓ)
- Könyvek Theodor W. Adorno 100. születésnapja alkalmából (1903. 09. 11.)*, 38 (2004/3–4) 191–193. (ROKAY ZOLTÁN)
- Kránitz Mihály – Szopkó Márk (szerk.): *Teológiai kulcsfogalmak szótára*, 35 (2001/1–2) 94–95. (SZUROMI SZABOLCS ANZELM)
- Kránitz Mihály: *Alapvető hittan I–IV. Kinyilatkoztatás, vallás, vallások; Jézus Krisztus személye; Az egyház; Hit, tudás és megismerés*, 35 (2001/1–2) 93–94. (ROKAY ZOLTÁN)
- Ladocsi Gáspár: *A Jézus Krisztus-jelenség a gnosztikus irodalomban, (Litteratura Patristica 1.)*, 38 (2004/3–4) 197–198. (SZUROMI SZABOLCS ANZELM)
- Mariazell és Magyarország. Egy zarándokhely emlékezete. Szerkesztette: Farbak Péter és Serfőző Szabolcs*, 38 (2004/3–4) 194. („ZELLER”)
- Michael Theunissen: *Pindar. Menschenlos und Wende der Zeit*, 71–72. 37 (2003/1–2) (ROKAY ZOLTÁN)
- Mihályi Gilbert: *Új módon vagyunk egyház. A II. Vatikáni Zsinat egyházszemlélete*, 32 (1998/3–4) 79–80. (VANYÓ LÁSZLÓ)
- Nagy Szent Bazil: *Életszabályok III. Evangéliumi etika*, 31 (1997/1–2) 79. (VANYÓ LÁSZLÓ)
- Nemeshegyi Péter: *Mit mond nekünk a II. Vatikáni Zsinat?* 30 (1996/3–4) 76. (SZ. N.)
- Nicolaus Cusanus: *A tudós tudatlanság*, 33 (1999/3–4) 159. (BOLBERITZ PÁL)
- Nikolaosz Kabaszilas *Liturgiamagyarázata*, 31 (1997/1–2) 79–80. (VANYÓ LÁSZLÓ)
- Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgata alapján*, 31 (1997/3–4) 79–80. (VANYÓ LÁSZLÓ)
- Órigenész: *A betű öl, a szellem éltet. Tizenhat homília a Teremtés könyvéhez*, 34 (2000/1–2) 83. (KRÁNITZ MIHÁLY)
- Órigenész: *A princípiumokról I–II, (Catena Fordítások 5.)*, 38 (2004/3–4) 199–200. (SZUROMI SZABOLCS ANZELM)
- Órigenész: *A princípiumokról IV. könyv 1–3*, 32 (1998/3–4) 80. (VANYÓ LÁSZLÓ)
- Perczel István: *Isten felfoghatatlansága és leereszkedése. Szent Ágoston és Aranyszájú Szent János metafizikája és misztikája*, 33 (1999/1–2) 79. (VANYÓ LÁSZLÓ)
- Publikációk Immanuel Kant halálának 200. évfordulója alkalmából*, 39 (2005/1–2) 98–100. (ROKAY ZOLTÁN)

- Religion – Metaphysik(kritik). Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne*, 36 (2002/1–2) 124–125 (ROKAY ZOLTÁN)
- Rokay Zoltán: *Filozófiatörténet, I. Ókor, középkor*, 37 (2003/1–2) 70–71. (KRÁNITZ MIHÁLY)
- Rotterdami Erasmus: A keresztény özvegy. Máriához, Magyarország és Csehország egykor messze földön ismert királynéjához*, 38 (2004/3–4) 195. (ROKAY ZOLTÁN)
- Rózsa Huba: *Az Ószövetség keletkezése II.*, 30 (1996/3–4) 77–78. (XERAVITS GÉZA)
- Rózsa Huba: *Kezdetkor teremtette Isten (A bibliai őstörténet magyarázata, Ter 1,11)*, 31 (1997/3–4) 78. (GÁL FERENC)
- Sigismundus – Rex et Imperator. Nemzetközi Tudományos Konferencia Luxemburgban (2005. június 8–11.)*, 39 (2005/3–4) 174. (ROKAY ZOLTÁN)
- Solymosi László (szerk.): *A veszprémi egyház 1515. évi zsinati határozatai*, 32 (1998/1–2) 78–79. (SZUROMI SZABOLCS)
- Somos Róbert: *Órigenész és a görög filozófia*, 30 (1996/1–2) 74. (KRÁNITZ MIHÁLY)
- Tanulmányok a törvényről, (Erkölcssteológiai Tanulmányok 3.)*, 39 (2005/1–2) 95–96. (BALÁZS ISTVÁN)
- Tarjányi Zoltán: *Az erkölcsi erények (Morálteológia III.)*, 38 (2004/3–4) 190–191. (KRÁNITZ MIHÁLY)
- Török József: *A tizenegyedik század magyar egyháztörténete*, 36 (2002/3–4) 227–228. (SZUROMI SZABOLCS ANZELM)
- Török József: *A tizenharmadik század magyar egyháztörténete (Keresztény századok)*, 39 (2005/3–4) 176. (SZUROMI SZABOLCS ANZELM)
- Török József: *A tizenkettedik század magyar egyháztörténete (Keresztény századok)*, 38 (2004/1–2) 103–104. (SZUROMI SZABOLCS ANZELM)
- Török József: *A tizenegyedik század magyar egyháztörténete (Keresztény századok)*, 39 (2005/3–4) 177. (SZUROMI SZABOLCS ANZELM)
- Tychonius: *Szabályok könyve*, 32 (1998/1–2) 79–80. (VANYÓ LÁSZLÓ)
- Vanyó László: *Az egyházatyák Bibliája és az ókeresztény exegézis módszere, története*, 36 (2002/1–2) 123–124. (KRÁNITZ MIHÁLY)
- Vanyó László: *Bevezetés az ókeresztény kor dogmatörténetébe*, 33 (1999/1–2) 80; 34 (2000/1–2) 84. (KRÁNITZ MIHÁLY)
- Varga István: *Hermeneutikai írások I–II*, 36 (2002/1–2) 125–126. (ROKAY ZOLTÁN)
- Vayer Lajos: *A Psychomachia és a Legenda aurea. Piero della Francesca arezzói freskóciklusának ikonológiai problémái*, 31 (1997/3–4) 80. (VANYÓ LÁSZLÓ)
- Veöreös Imre: *Az Újszövetség színgazdagsága*, 31 (1997/3–4) 77–78. (ANDORKA ESZTER)
- Weissmahr Béla: *Filozófiai istentan*, 31 (1997/1–2) 78. (TARNAY BRUNÓ)

III. SZERZŐ SZERINTI MUTATÓ

(A könyvismertetések nincsenek feltüntetve.)

- ANC SIN ISTVÁN: *Dráma és szabadság Hans Urs von Balthasar teológiájában*, 39 (2005/1–2) 1–9.
- BAÁN ISTVÁN: *Egyesült egyházak vagy testvéregyházak?* 31 (1997/3–4) 5–14.
- BERAN FERENC: *A lelkiismeret formálásának feladata, lehetőségei, határai*, 37 (2003/1–2) 1–9.
- BERAN FERENC: *Munka és munkanélküliség*, 35 (2001/1–2) 5–10.

- BERAN FERENC: Szociális igazságosság – szeretet és szolidaritás, 34 (2000/3–4) 85–89.
- BODA LÁSZLÓ: A természetes erkölcsi törvény időszerűsége korunkban, 32 (1998/1–2) 10–16.
- BODA LÁSZLÓ: Jézus Krisztus mint erkölcsstanító. Jézus Krisztus születésének 2000. évfordulójára, 33 (1999/3–4) 81–88.
- BOLBERITZ PÁL: A döntés szabadságának kérdése Aquinói Szent Tamás filozófiájában, 37 (2003/3–4) 83–90.
- BOLBERITZ PÁL: A magyar filozófia kezdetei. Nicolaus Cusanus recepciója Laskói Csókás Monedulatus Péter „De homine” c. művében, 38 (2004/3–4) 105–123.
- BOLBERITZ PÁL: Az erkölcs metafizikai alapjai, 38 (2004/1–2) 1–7.
- BOLBERITZ PÁL: Cusanus, az egység filozófusa, (Hatszáz éve született Nicolaus Cusanus), 36 (2002/1–2) 1–10.
- BOLBERITZ PÁL: Krisztus és a filozófusok. A filozófiai krisztológia egy tipológiájának lehetséges vázlata, 30 (1996/1–2) 2–11.
- BOLBERITZ PÁL: Nicolaus Cusanus filozófiai Isten-tanának alapkérdései, 33 (1999/3–4) 89–96.
- BOLBERITZ PÁL: Szabadság és felelősség. Az etika megalapozása a keresztény értékrend tükrében, 36 (2002/3–4) 127–141.
- BOYCE, PHILIP: Newman reményfogalmának időszerű jelentése, 38 (2004/1–2) 9–19. (ford. Puskely Mária)
- BUDAHÁZY GÁBOR: A keresztény bölcselet kezdeteinek filozófiai háttere: a középplatonizmus, 35 (2001/3–4) 1–14.
- CZIGLÁNYI ZSOLT: Történeti feliratok a Zsoltárok könyvében, 33 (1999/1–2) 6–13.
- CSIKÓS CSABA: A kozmosz megőrzésének végső reménye, 32 (1998/1–2) 61–73.
- DÉR TERÉZIA: Kristó Gyula professzor emlékére, 38 (2004/1–2) 101–102.
- DÉR TERÉZIA: Szent István király térítő tevékenységének tükröződése verses zsolozsmájában, 39 (2005/3–4) 101–109.
- DIÓSI DÁVID: Az esszénus „keresztység” Qumránban. A liturgiátörténet margójára, 35 (2001/3–4) 15–28.
- DOLHAI LAJOS: A bűnbocsánat szentsége a szentségi üdvrendben, 38 (2004/1–2) 21–35.
- DOLHAI LAJOS: A keresztység és az Egyház egysége Szent Cyprianus műveiben, 34 (2000/3–4) 90–98.
- DOLHAI LAJOS: A liturgikus szentségtan Szent Ambrus katekézisében, 37 (2003/3–4) 91–99.
- DOLHAI LAJOS: A presbyterium, 31 (1997/1–2) 1–8.
- DOLHAI LAJOS: A Szentlélek és a liturgia, 32 (1998/3–4) 14–29.
- DOLHAI LAJOS: Az Eucharisztia az évközi idő áldozás utáni könyörgéseiben, 36 (2002/1–2) 11–27.
- DOLHAI LAJOS: Az Eucharisztia és a bűnbocsánat szentsége, 35 (2001/1–2) 11–23.
- DOLHAI LAJOS: Ecclesiae mirabile sacramentum. Liturgikus szövegek az Egyház szentségi jellegéről, 31 (1997/3–4) 15–26.
- DOLHAI LAJOS: Ige és szentség Karl Rahner teológiájában, 39 (2005/3–4) 111–120.
- DOLHAI LAJOS: Lex orandi Lex credendi, 33 (1999/3–4) 97–107.
- DOLHAI LAJOS: Összefüggések a szentségi üdvrendben, 38 (2004/3–4) 125–138.
- DOLHAI LAJOS: Vocabularium eucharisticum az évközi idő könyörgéseiben, 36 (2002/3–4) 142–160.
- ERDŐ PÉTER: A II. Vatikáni Zsinat „Christus Dominus” kezdetű határozatának hatása az egyházi jog fejlődésére, 36 (2002/1–2) 29–51.

- ERDŐ PÉTER: *A püspökök megválasztása a Decretum Gratiani szerint (A kijelölés kritériumai)*, 30 (1996/1–2) 12–27.
- ERDŐ PÉTER: *Az Egyház és az anyagi javak: A II. Vatikáni Zsinat tanítóhivatalának alapelvei az egyházi törvénykönyvben (1254–1256. k.)*, 35 (2001/1–2) 24–38.
- ERDŐ PÉTER: *Az Egyház mint szent nemzet*, 34 (2000/1–2) 1–9.
- ERDŐ PÉTER: *Plébánia, egyházközség, közösség. Kánonjogi és lelkipásztori alapfogalmak*, 31 (1997/1–2) 9–22.
- ERDŐ PÉTER: *Schlauch Lőrinc bíboros jogtörténeti és egyházjogi munkássága*, 36 (2002/3–4) 161–168.
- ERDŐ PÉTER: *Szentbeszéd Prof. Dr. Vanyó László temetésén (Budapest, Egyetemi templom, 2003. aug. 16. Jn 14,1–6)*, 37 (2003/3–4) 77–79.
- FEJÉRDY MÁRTA: *Szent Péter apostol alakja Nagy Szent Gergely pápa Evangéliumi Homiliáiban*, 35 (2001/3–4) 29–38.
- FILA BÉLA: *Teológus az egyházban*, 32 (1998/3–4) 1–13.
- FRENYÓ ZOLTÁN: *A trichotomizmus és a „két halál”-elmélet*, 36 (2002/1–2) 53–57.
- GÁL FERENC: *A krisztológia jelen problémái*, 30 (1996/1–2) 28–34.
- GÁL FERENC: *A Szentlélekről szóló tanítás a II. Vatikáni Zsinat után*, 32 (1998/1–2) 17–24.
- GÁNÓCZY SÁNDOR: *Az ágostonos szeretetleológia méltatása és kritikája*, 39 (2005/1–2) 11–27.
- GÁRDONYI MÁTÉ: *A papság reformja a Trienti zsinaton*, 33 (1999/3–4) 108–114.
- GÁRDONYI MÁTÉ: *Az első itáliai szemináriumok jellegzetességei*, 38 (2004/3–4) 139–146.
- HARSÁNYI PÁL: *Genetikai forradalom: valóban minden jó, ami technikailag lehetséges?* 36 (2002/1–2) 59–76.
- HEGYI MÁRTON: *Mi a teológia?* 36 (2002/3–4) 169–174.
- Keresztény Egység Pápai Tanácsa: *A Szentlélek származására vonatkozó görög és latin hagyomány*, 30 (1996/1–2) 66–73. (ford. Orosz László)
- Keresztények Egységének Pápai Tanácsa: *Balamandi nyilatkozat [1993]*, 34 (2000/1–2) 28–33. (ford. Kránitz Mihály)
- KISS IMRE: *Lehet-e a Szentháromság modell a társadalom számára? Szentháromság: társadalmi modell*, 31 (1997/1–2) 23–35.
- KOCSIS IMRE: *A Jézus-kutatás mai állása*, 30 (1996/1–2) 35–51.
- KOCSIS IMRE: *A lelkiismeret az újszövetségi írásokban*, 37 (2003/3–4) 101–117.
- KOCSIS IMRE: *Isten kegyelme és a Szentlélek Pál apostol megigazulástanában*, 38 (2004/3–4) 147–155.
- KOCSIS IMRE: *Krisztológiai fenségcímek a szinoptikus evangéliumokban*, 33 (1999/1–2) 14–35.
- KOCSIS IMRE: *Történelem és üdvtörténet Lukács kettős művében*, 34 (2000/3–4) 99–114.
- KOVÁCS DÁNIEL: *A személy megismeréséről. Kísérlet a hit – szeretet – remény filozófiai rekonstrukciójára*, 34 (2000/1–2) 10–24.
- KRÁNITZ MIHÁLY: *A Dominus Iesus nyilatkozat és a „nővér-egyház” kifejezés használata*, 34 (2000/3–4) 115–120.
- KRÁNITZ MIHÁLY: *A vallási pluralizmus*, 35 (2001/1–2) 39–53.
- KRÁNITZ MIHÁLY: *Az ortodox és katolikus párbeszéd*, 34 (2000/1–2) 25–33.
- KRÁNITZ MIHÁLY: *Az új ökumenikus Charta. Irányelvek az európai egyházak bővülő együttműködéséhez*, 35 (2001/3–4) 39–42.
- KUMINETZ GÉZA: *A rendkívüli vagyongazdálkodási intézkedés a CIC szerint*, 32 (1998/3–4) 30–42.
- KUMINETZ GÉZA: *Lelkiismeret – jog – törvény*, 37 (2003/3–4) 119–128.

- LADOCSI GÁSPÁR: *A milánói ariánusok és Szent Ambrus*, 31 (1997/1–2) 36–40.
- LAGHI, PIO: *Beszéd a Pázmány Péter katolikus egyetem egyházjogi intézetének megnyitásán*, 31 (1997/3–4) 1–4. (ford. Szabó Tamás)
- LAURINYECZ MIHÁLY: *A vértanúság és a keresztség kapcsolata. Összefoglalás Ernst Dassmann műve alapján*, 36 (2002/3–4) 175–181.
- MÁTÉ ZSUZSANNA: *Sík Sándor vallásos témájú drámaírói művészetéről*, 36 (2002/3–4) 182–198.
- NEMESHEGYI PÉTER: *Krisztus a mi utunk*, 30 (1996/3–4) 1–7. [Kadovaki K. János *Az út teológiája* című könyvéről]
- NÉMET LÁSZLÓ: *A monoteista vallások Délkelet-Ázsiában*, 39 (2005/1–2) 29–36.
- OSCOLATI, ROBERTO: *Alszegehy Zoltán (1915–1991) és a római teológia*, 30 (1996/3–4) 9–16. (ford. Kránitz Mihály)
- PÁPAI LAJOS: *Az Egyház az ökumenikus párbeszédben*, 31 (1997/1–2) 41–51.
- PAPP MIKLÓS: *A teológiai etika gyújtópontja a Hegyi beszéd hermeneutikus olvasatában*, 39 (2005/1–2) 37–54.
- PAPP MIKLÓS: *Ki mint imádkozik, úgy is él. Az imádság, mint az erkölcsi tettben hatékony spirituális háttér*, 38 (2004/1–2) 37–54.
- PASKAI LÁSZLÓ: *A magyar egyház és a magyar millennium*, 35 (2001/1–2) 1–4.
- PASKAI LÁSZLÓ: *Gondolatok a Fides et ratio enciklikáról*, 33 (1999/1–2) 1–5.
- PERENDY LÁSZLÓ: *Szent Jusztinosz tanítása Isten monarchiájáról*, 39 (2005/1–2) 55–68.
- PERENDY LÁSZLÓ: *Tatianosz és a keresztény szerzetesség kezdetei*, 38 (2004/3–4) 157–163.
- PUSKÁS ATTILA: *A Hittani Kongregáció „Dominus Jesus” kezdetű nyilatkozatának értelmezése*, 35 (2001/1–2) 54–60.
- PUSKÁS ATTILA: *A szabadság értelmezései és az etikai rendszerek*, 38 (2004/1–2) 55–75.
- PUSKÁS ATTILA: *Az Egyház identitásának megfogalmazása a II. Vatikáni Zsinaton*, 36 (2002/3–4) 199–210.
- PUSKÁS LÁSZLÓ: *Gondolatok az ortodox egyház 20. századi történetéről. Lapszéli jegyzetek az Orosz Ortodox Egyház története első magyar-nyelvű kiadásához*, 34 (2000/3–4) 121–144.
- PUSKÁS LÁSZLÓ: *To bee or not to bee [a görög katolikus egyházakról]*, 32 (1998/1–2) 25–42.
- RAUBER, KARL-JOSEF: *Az egyházzal a jövőbe a Szentlélek vezetésével*, 32 (1998/1–2) 1–9. (ford. n.)
- ROKAY ZOLTÁN: *A határtalan és a meghatározott szerepe az etikai érvelésben*, 38 (2004/1–2) 77–84.
- ROKAY ZOLTÁN: *Az első évezred nyugat-európai keresztény filozófiája*, 34 (2000/3–4) 145–170.
- ROKAY ZOLTÁN: *Beszéd Prof. Dr. Vanyó László temetésén*, 37 (2003/3–4) 79–81.
- ROKAY ZOLTÁN: *Egy orvos az etikáról, Istenről és a vallási türelemről (John Locke †1704. X. 28.)*, 38 (2004/3–4) 165–173.
- ROKAY ZOLTÁN: *Luxemburgi Zsigmond teológiai „kompetenciája”*, 39 (2005/3–4) 121–135.
- ROKAY ZOLTÁN: *Néhány észrevétel Pázmány filozófiai munkássága kapcsán (Pázmány és Suárez)*, 33 (1999/3–4) 115–130.
- ROKAY ZOLTÁN: *Pázmány Péter Eukarisztia-tanának nyomai filozófiai írásaiban*, 36 (2002/3–4) 211–222.
- ROKAY ZOLTÁN: *Rendszerelmélet – ember – vallás*, 37 (2003/3–4) 129–146.
- ROKAY ZOLTÁN: *Tekintély és ész (Teológiai-filozófiai kontroverzió a második évezred elején)*, 35 (2001/3–4) 45–56.

- RÓZSA HUBA: „Igaz Szolgám sokakat megigazulttá tesz, és ő hordozta bűneinket (Iz 53,11) [az ebed-JHWH dalok], 32 (1998/3–4) 43–65.
- RÓZSA HUBA: A bibliai őstörténet és az ókori Kelet irodalmi hagyománya, 36 (2002/1–2) 77–99.
- RÓZSA HUBA: A bibliai őstörténet forrásai és szerkezete, 34 (2000/3–4) 171–184.
- RÓZSA HUBA: A halál és az ember halál utáni sorsa az Ószövetség proto- és deuterokanonikus könyveiben, 31 (1997/3–4) 27–49.
- RÓZSA HUBA: A lelkiismeret kérdése az Ószövetség bibliai hagyományában, 37 (2003/1–2) 11–18.
- RÓZSA HUBA: A messiási eszme kérdése a mai biblikus kutatásban, 30 (1996/3–4) 17–36.
- RÓZSA HUBA: A monoteizmus Izraelben, 33 (1999/1–2) 37–50.
- RÓZSA HUBA: A pátriárkák történetisége a modern biblikus kutatás tükrében (I. rész), 35 (2001/1–2) 61–82.
- RÓZSA HUBA: A pátriárkák történetisége a modern biblikus kutatás tükrében (érvok a történetiség mellett) (II. rész), 35 (2001/3–4) 57–74.
- RÓZSA HUBA: Az Emberfia-hagyomány az Ószövetségben és az apokaliptikus irodalomban, 34 (2000/1–2) 34–60.
- RÓZSA HUBA: Az Ószövetség szociális törvénykezése a Deuteronomiumban (I. rész), 33 (1999/3–4) 131–153.
- RÓZSA HUBA: JHWH az egyetlen Isten (I. rész), 39 (2005/3–4) 137–152.
- RÓZSA HUBA: Pentateuchus – vallástörténet – üdvtörténet, 37 (2003/3–4) 147–172.
- SÁNTA JÁNOS: Ludwig Feuerbach ateista humanizmusa, mint kísérlet az istenkeresés megválaszolására, 37 (2003/3–4) 173–183.
- SOMORJAI ÁDÁM: Fordul a szél? Német sajtóvisszhangok a Humanae vitae 30. évfordulója kapcsán avagy VI. Pál pápa prófétai enciklikájának újraolvasása, 33 (1999/1–2) 51–59.
- SZABÓ FERENC: „Magyarország apostola és tanítómestere” (Prohászka halálának 70. évfordulójára), 31 (1997/1–2) 52–59.
- SZABÓ FERENC: Keresztes Szent János költő és misztikus teológus, 39 (2005/1–2) 69–77.
- SZABÓ PÉTER: A püspökválasztást érintő szabályozás változásai a keleti katolikus egyházjogban, 31 (1997/1–2) 60–66.
- SZÉKELY JÁNOS: Monoteizmus az iszlám és a zsidó misztikában, 39 (2005/3–4) 153–164.
- SZENTMÁRTONYI MIHÁLY: A papi identitás kialakulásának főbb állomásai, 38 (2004/3–4) 175–183.
- SZUROMI SZABOLCS ANZELM: A Canones apostolici mint a keleti és nyugati egyházak közös jogforrása, 39 (2005/3–4) 165–173.
- SZUROMI SZABOLCS ANZELM: A halálra való felkészülés a XII–XIII. század egyházfegyelmi rendelkezéseinek tükrében, 36 (2002/3–4) 223–226.
- SZUROMI SZABOLCS ANZELM: A papi ordo fokozatainak fejlődése a kezdetektől a Statuta Ecclesiae Antiqua (V. sz.) fegyelmi hagyományáig, 37 (2003/1–2) 19–28.
- SZUROMI SZABOLCS ANZELM: A püspökökre vonatkozó egyházfegyelem patrisztikus gyökerei a „Collectio Anselmi Lucensis”-ben, 35 (2001/1–2) 83–92.
- SZUROMI SZABOLCS ANZELM: Az Ankyrai Zsinat kánonja az első két esztergomi zsinaton, 33 (1999/3–4) 153–158.
- SZUROMI SZABOLCS ANZELM: Megjegyzések a szentek és mártírok ereklyéinek tiszteletére vonatkozó egyházfegyelem történetéhez, 38 (2004/3–4) 185–189.
- SZUROMI SZABOLCS ANZELM: Megjegyzések a temetésre vonatkozó egyházfegyelem változásaihoz a XX. századtól napjainkig, 38 (2004/1–2) 85–89.

- TAKÁCH GÁSPÁR: *Lelkiismeret-furdalás, hallucináció, szkizofrénia. A lelki bántalmak visszatükröződésének mélységi fokozatai*, 37 (2003/1–2) 29–35.
- TARJÁNYI ZOLTÁN: *A bérnálás kateketikai szempontjai*, 32 (1998/1–2) 43–54.
- TARJÁNYI ZOLTÁN: *A Veritatis Splendor enciklika tanítása a lelkiismeretről*, 37 (2003/1–2) 37–46.
- THORDAY ATTILA: *A bűnvallomás és vezeklés rendkívüli formái a középkorban*, 38 (2004/1–2) 91–100.
- TÓTH BALÁZS DAMJÁN: *Egy misztikus irányzat törekvései: a messzaliánusok*, 31 (1997/3–4) 50–59.
- VÁLÓCZY JÓZSEF: *A monoteizmus posztmodern kritikája*, 39 (2005/1–2) 79–91.
- VANYÓ LÁSZLÓ: *A Szent Lélek mint személy és adomány*, 33 (1999/1–2) 60–72.
- VANYÓ LÁSZLÓ: *Az apostoli hitvallás (symbolum apostolicum) „a szentek közössége”-cikkelyének értelmezése az egyházatyáknál*, 31 (1997/3–4) 60–75.
- VANYÓ LÁSZLÓ: *Az ókeresztény ikonográfia eredete*, 35 (2001/3–4) 75–86.
- VANYÓ LÁSZLÓ: *Olympia és a korai kereszténység (A hely és az eszme sorsa a történelemben)*, 31 (1997/1–2) 67–76.
- VANYÓ LÁSZLÓ: *Szent Ágoston krisztológiája és lehetséges forrásai (I. rész)*, 30 (1996/1–2) 52–65.
- VANYÓ LÁSZLÓ: *Szent Ágoston krisztológiájának lehetséges forrásai (II. rész)*, 30 (1996/3–4) 37–59.
- VANYÓ LÁSZLÓ: *Üdötörténet, egyháztörténet, politikai teológia*, 34 (2000/1–2) 61–82.
- VÁRNAI JAKAB: *A szeretesség az egyházban*, 32 (1998/3–4) 66–78.
- VERES ÁNDRÁS: *Többféle igazság, avagy az igazság relatív?* 32 (1998/1–2) 55–60.
- XERAVITS GÉZA: *A מן fogalma és dualisztikus értelmezése a qumráni szövegekben*, 30 (1996/3–4) 61–75.
- ZSUPPÁN MONIKA: *Az Emberfia feltámadott! (Mt 28,1–10 alapján)*, 37 (2003/1–2) 47–66.
- ZSUPPÁN MONIKA: *Pászka, a régi és az új exodus ünnepe*, 36 (2002/1–2) 101–121.

Összeállította: Tózsér Endre Sch. P.

SZENT JEROMOS KATOLIKUS BIBLIATÁRSULAT KIADVÁNYAI

1066 Budapest, Teréz krt. 28. I/6. sz.; Telefon: 1/332-2260; Fax: 1/312-2478

Nyitva: hétfőtől csütörtökig 9-17-ig.

honlap: www.biblia-tarsulat.hu; email: jeromos@biblia-tarsulat.hu

KÁLDI-NEOVULGÁTA BIBLIA	2600.-
ÚJSZÖVETSÉG és ZSOLTÁROK (10,5x16 cm)	1400.-
CIGÁNY-MAGYAR ÚJSZÖVETSÉG	2600.-
JEROMOS BIBLIAKOMMENTÁR I-II-III. KÖTET	22.000
I. kötet: Az Ószövetség könyveinek magyarázata	8000.-
II. kötet: Az Újszövetség könyveinek magyarázata	7000.-
III. kötet: Biblikus tanulmányok	7000.-
BIBLIATUDOMÁNY CD 3.0 (Káldi-Neovulgáta teljes Biblia, konkordancia, 600 színes kép a Biblia világából)	5000.-
BIBLIATUDOMÁNY CD 4.0 (Káldi-Neovulgáta teljes Biblia, konkordancia, 35 biblikus szakkönyv, 600 színes kép a Biblia világából)	8000.-
Opálény-Balázs: KONKORDANCIA (Újszövetségi szövegmutató szótár a SZIT-i fordításhoz) (2. kiad. 1999)	2000.-
Pollák Kaim: HÉBER-MAGYAR SZÓTÁR	2800.-
Tarjányi Béla: ÚJSZÖVETSÉGI ALAPISMERETEK 1. kötet	780.-
Tarjányi Béla: ÚJSZÖVETSÉGI ALAPISMERETEK 2. kötet	780.-
Tarjányi Béla: TALÁLKOZÁSOK (Evangéliummagyarázatok I.)	680.-
Tarjányi Béla: PÉLDABESZÉDEK (Evangéliummagyarázatok II.)	900.-
Tarjányi Béla: CSODÁK (Evangéliummagyarázatok III.)	880.-
Tarjányi Béla: ÖRÖMHÍR MÁRK EVANGÉLISTA SZERINT	
1. rész (a Mk 1,1-15. magyarázata) (Budapest, 1998)	980.-
Kocsis Imre: „Isten elküldte Fiának Lelkét” (A Szentlélek Pál apostol tanításában)	840.-
Székely János: Az Újszövetség teológiája	1960.-
SZENTÍRÁSMAGYARÁZAT AZ EGYHÁZBAN	
(A Pápai Biblikus Bizottság nyilatkozata) (Biblikus írások 1. 1998)	480.-
Mócsy Imre S.J.: MI A BIBLIA? (A néhai biblikus professzor legendás sorsú biblikus szakkönyveinek egyike) (Biblikus írások 2. 1998)	420.-
Tarjányi Béla: BIBLIKUS TEOLÓGIA - Tanulmányok (Biblikus írások 3. 1998)	560.-
Gyürki László: A BIBLIA FÖLDJE (Biblikus írások 4. 1998)	420.-
Mócsy Imre S.J.: AZ EVANGÉLIUMOK HITELESSÉGE (Biblikus írások. 5. 2001)	640.-
Jacob Kremer: 2. KORINTUSI LEVÉL (Stuttg. Kiskomm. 8. kötete)	520.-
Walter Radl: GALATA LEVÉL (Stuttgarteri Kiskommentár 9. kötete)	440.-
Bernhard Mayer: FILIPPI LEVÉL, FILEMON LEVÉL (Stuttg. Kisk. 11. kötete)	420.-
Otto Knoch: 1. ÉS 2. TESSZALONIKAI LEVÉL (Stuttg. Kiskomm. 12. kötete)	380.-
Paula-Angelika Seethaler: 1. ÉS 2. PÉTER LEVÉL,	
JÚDÁS LEVÉL (Stuttg. Kiskomm. 16. kötete)	580.-
Anneliese Hecht: KÖZÖS UTUNK A BIBLIÁHOZ	
(A csoportos bibliaolvasás módszerei) (Budapest, 2000)	480.-
MÚBÓR BIBLIA BORÍTÓ	1750.-

Saját kiadványainkból 20 példány feletti vásárlás esetén 30 % engedményt adunk.

Postai megrendeléseket is szívesen teljesítünk!

A JEL KÖNYVKIADÓ ÚJ KÖNYVEI

CSILLAGFÉNYBEN

Portrékötet Szabó Ferencről

Kettős céllal indítja útjára a Jel Könyvkiadó *Arcképek, vallomások* címmel új könyvsorozatát. Egyrészt gazdag, virágkorukat élő, illetve lezárult életutak, életművek alapján századunk rendkívül sokrétű kultúrtörténetéből kíván felvillantani részleteket az olvasó számára. Másrészt olyan keresztény értékrendet magukénak valló közismert közéleti személyiségek – teológusok, művészek, orvosok, tudósok, politikusok stb. –, megszólaltatására, illetve életművük bemutatására vállalkozik a sorozat, akiknek személyes életútja, hitbéli tanúságtétele, nemzeti elkötelezettsége példa értékű erőforrás, követendő útírány lehet a ma embere és a felnövekvő generáció számára. Ez utóbbiak közé tartozik Szabó Ferenc jezsuita szerzetes, akinek életműve bemutatása a sorozat első kötete. **Ára: 2500 Ft**

Süveges Julianna

EGYÜTT IS TÁVOL

Segítő kapcsolat egy autista kislánnyal

A könyv egy általános iskolai tanár és egy autizmussal élő kislány több éven át tartó segítő kapcsolatát mutatja be. A közös munkát nagyban segítette a mentálhigiénés képzés szemlélete. Olvasható benne más autizmussal élők beszámolóit, tapasztalatait. A felnőtté válás küszöbén milyen segítséget, támogatást kaphat az ilyen fiatal a környezetétől, a társadalomtól - tapasztalhatnak-e elfogadást? **Ára: 950 Ft**

Diogenész Laertiosz

A FILOZÓFIÁBAN JELESKEDŐK ÉLETE ÉS NÉZETEI TÍZ KÖNYVBEN (1. kötet 1-5. könyv)

A mű az ókori filozófia és főleg filozófusok történetének úgyszólván egyetlen forrása a Kr. u. 3. században keletkezett érdekesítő, faticckekben bővelkedő írás. Sok filozófus életét és mondásait mintegy ötszáz év perspektívájából írja. Nagy előszeretettel értesít arról, mit csináltak a filozófusok, amikor éppen nem filozófoláltak. **Ára: 2300 Ft**

AZ ISTENES ÉLET DICSÉRETE

Pázmány-breviárium a keresztény erkölcsről

A Pázmány Péter életművében megfogalmazott örök érvényű bölcsélet és moralitás felkutatása e könyv célja. Az antológiában felsorakoztatott idézetek nemcsak a tudós prédikátor, hanem a bölcs államférfi, a nevelő, a laikus, egyszerű ember és családfő szemszögéből vizsgálják a társadalmi és erkölcsi problémák gyökereit. A kötet az Isten és ember megfelelő ismerete, tisztelése és az ezen alapuló életcél felállítására, egyfajta erényes élet kialakítása, a jó és a rossz közötti helyes választás lehetőségében keresi a megoldást. **Ára: 1950 Ft**

Thomas Deman

SZENT ÁGOSTON TANÍTÁSA

A KERESZTÉNY ERKÖLCSRŐL

Th. Deman jelen könyvét mindmáig a szakirodalom kitüntetett helyén találjuk: ebben Szent Ágoston különféle műveiből összegezi az egyházatya keresztény erkölcsről szóló tanítását. A kutatók közül ő volt az első, aki Ágoston műveinek ismeretében összeállította azt a rendszerezett doktrínát, amellyel közelebb tudunk férkőzni nemcsak a nyugati egyházatya, hanem a katolikus hit erkölcsstani vonatkozásaihoz is. **Ára: 1950 Ft**

Anselm Grün

A LÉLEK ÖTVEN ANGYALA

A neves osztrák bencés szerzetes, lelkipásztor újabb „angyalos” könyve jelen fordítás. Ebben a művében a lelkipásztorság terén nagy tapasztalatokkal rendelkező szerző bemutatja, hogy az embernek milyen különféle, jó- és rossz lelkiállapota, magatartása létezik. Ezeket nemcsak elemzi, hanem felhívja az olvasók figyelmét, hogy adott helyzetekben és lelkiállapotokban mi az Istenre figyelő, őszinte keresztény ember helyes magatartása. **Ára: 1300 Ft**

AZ ÉRTELEMKÉRDÉS SODRÁBAN

E kötet a 2005. április 16-án, Viktor Frankl születésének századik évfordulója alkalmából megrendezett, magyar és német nyelvű tudományos ülés előadásainak túlnyomó részét tartalmazza. Az öt előadás Frankl munkásságának elméleti (filozófiai - antropológiai) alapjait érinti, majd a rá következő másik öt tanulmány a logoterápia és egzisztenciaanalízis lélektani és empirikus összefüggéseire koncentrálnak. Az utolsó írás néhány olyan fontos gondolatmenetet ismertet, melyek a logoterápia gyakorlatának szempontjából jelentősek. **Ára: 1960 Ft**

H. Schmoltdt: Bibliai tulajdonnevek lexikona	2800 Ft
Birher N.: Az egyházi oktatás szabályozása	1900 Ft
Walter Nigg: Nagy szentek élete II.	1100 Ft
Vanyó László: Katekézis, költészet és ikonográfia a 4. században	1800 Ft
Viktor E. Frankl: Az ember az értelemre irányuló kérdéssel szemben	1850 Ft
Kék Emerencia: Luther erkölcsi tanítása	1450 Ft
Erkölcsteológiai Tanulmányok 4.	1100 Ft
Szent Ambrus: A kötelességekről; A bűnbánatról	2100 Ft
M. Zundel: A csend egyedülálló mester	780 Ft
Imádkozzatok velünk! (kifestő gyermekeknek, 6 szent színes képe, rövid életrajzzal és imádsággal)	540 Ft

A JEL Könyvkiadó címe: 1118 Bp. Előpatak u. 35. Tel/Fax: 319 15 28.

VÁLTOZÁS!

2006-tól a Teológia folyóiratot
a **SZENT ISTVÁN TÁRSULAT** adja ki és terjeszti.

Előfizetési díj egy évre 720 Ft.

Előfizetők a csekket 2006. első negyedévében kapják meg.

**A TEOLÓGIA ELŐFIZETÉSEKSEL KAPCSOLATOS LEVELEKET
KÉRJÜK A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT CÍMÉRE KÜLDENI!**

1053 Bp. Kossuth L. u. 1.

Tel: 318 61 44; fax: 317 09 74.

A **TEOLÓGIA** folyóirat megjelenik évente kétszer:
júniusban és decemberben.

A 2006. évi példányonkénti ár: 390 Ft,
előfizetőknek 360 Ft.

Külföldre a postaköltséget külön felszámítjuk!