

Teológia

BENYIK GYÖRGY

*A történeti Jézus-kutatás és bibliakutatás az Egyesült Államokban
– A Jesus Seminar*

HANKOVSZKY TAMÁS

*Az Isten – ember viszony problémája a monista filozófiában
– Fichte példája*

HARGITTAY EMIL

*A magyar nyelv megújítása mint az evangelizáció eszköze
Pázmány korában*

KOCSIS IMRE

*A Kolosszeieknek írt levél Krisztus-himnusza
– Kol 1, 15–20*

KRÁNITZ MIHÁLY

*Ferenc pápa küldetése.
Új egyházfő a római katolikus egyház élén*

KUMINETZ GÉZA

Megfontolások az államférfiúi hivatásról – katolikus szemmel

SZUROMI SZABOLCS ANZELM

*A Vienne-i Zsinat (1311–1312) határozatainak jelentősége
teológiai, kánonjogi és történeti szempontból*



Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
XLVII. évfolyam, 2013. 1–2.

LAPTULAJDONOS
A PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM
HITTUDOMÁNYI KARA

FŐSZERKESZTŐ
KRÁNITZ MIHÁLY

SZERKESZTŐSÉGI TITKÁR
PERENDY LÁSZLÓ

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG

RÓZSA HUBA
KUMINETZ GÉZA
ROKAY ZOLTÁN

GERHARD LUDWIG MÜLLER
(Ludwig-Maximilians Universität, München)

HELMUTH PREE
(Ludwig-Maximilians Universität, München)

LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER
(Universität Wien)

FELELŐS KIADÓ
KUMINETZ GÉZA

A FELÜGYELŐBIZOTTSÁG TAGJAI

BOLBERITZ PÁL
FODOR GYÖRGY
PERENDY LÁSZLÓ

PUSKÁS ATTILA
SZUROMI SZABOLCS ANZELM
TARJÁNYI BÉLA
TARJÁNYI ZOLTÁN
TÖRÖK JÓZSEF

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

KIADJA

A HITTUDOMÁNYI KAR MEGBÍZÁSÁBÓL
A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA

FELELŐS KIADÓ
RÓZSA HUBA ALELNÖK

FELELŐS VEZETŐ
FARKAS OLIVÉR IGAZGATÓ

TIPOGRÁFIA
KOCZKA ETELKA KRISZTINA

ÁRA: 900 FT
ELŐFIZETÉS EGY ÉVRE: 1600 FT

KÉSZÜLT
A PRIME RATE NYOMDÁBAN
FELELŐS VEZETŐ
DR. TOMCSÁNYI PÉTER

TARTALOM

- **BENYIK GYÖRGY:** A történeti Jézus-kutatás és bibliakutatás az Egyesült Államokban – A Jesus Seminar 1–22
- **HANKOVSKY TAMÁS:** Az Isten – ember viszony problémája a monista filozófiában – Fichte példája 23–30
- **HARGITTAY EMIL:** A magyar nyelv megújítása mint az evangelizáció eszköze Pázmány korában 31–41
- **KOCSIS IMRE:** A Koloszeieknek írt levél Krisztus-himnusza – Kol 1,15–20 42–58
- **KRÁNITZ MIHÁLY:** Ferenc pápa küldetése. Új egyházfő a római katolikus egyház élén 59–68
- **KUMINETZ GÉZA:** Megfontolások az államférfiúi hivatásról – katolikus szemmel 69–94
- **SZUROMI SZABOLCS ANZELM:** A Vienne-i Zsinat (1311–1312) határozatainak jelentősége teológiai, kánonjogi és történeti szempontból 95–106
- **KÖNYVSZEMLE**
 - ERDŐ PÉTER: A bűn és a bűncselekmény. Két alapvető fogalom viszonya az egyházi jog tükrében 107–108
 - KUMINETZ GÉZA: A boldoggá- és szenttéavatási eljárás kézikönyve 109–110
 - KUMINETZ GÉZA: Klerikusok kézikönyve I–II. 111–112
 - Vízió és valóság* – Tanulmánykötet „A dialógus sodrában” címmel megrendezett konferencián elhangzott előadásokból összeállítva (SZERK.: DOBOS KÁROLY DÁNIEL – FODOR GYÖRGY) 113–114
 - KRÁNITZ MIHÁLY: Együtt az úton – Ökumenikus és vallásközi párbeszéd 114–115
- Könyvek Johann Gottlieb Fichte születésének 250. (2012) és halálának 200. (2014) évfordulója alkalmából**
 - KÜHN, MANFRED: Ein deutscher Philosoph. 1762–1814 116–117
 - JACOBS, WILHELM G.: Eine Bibliographie. Johann Gottlieb Fichte 117
 - SCHRÖDER-AMTRUP, KARSTEN: J. G. Fichte. Leben und Lehre. Ein Beitrag zur Aktualisierung seines Denkens und Glauben 117–118
- Folia Theologica et Canonica I (23/15)**
(SZERK.: SZUROMI SZABOLCS ANZELM, O.PRAEM) 118–120
- **HÍREK, AKTUALITÁSOK 121–122**

BENYIK GYÖRGY

A történeti Jézus-kutatás és bibliakutatás az Egyesült Államokban

– A JESUS SEMINAR



Talán nem tudományos értéke miatt, hanem inkább a nagy médiapropaganda, és annak komplex hatása miatt érdemes megismerni a sajátos történeti Jézus-kutatás mozgalmát.

A Jézus Szeminárium alapítója Robert Funk (1926–2005) amerikai biblikus, aki teológiai doktorátusát a Butler Egyetemen és a hozzá affiliálódott Keresztény Teológiai Szemináriumban szerezte 1953-ban. PhD-fokozatot a Vanderbilt Egyetemen szerzett. Feltűnt a jeruzsálemi Kelet-kutató Intézetben, a Vanderbilt Egyetem doktori programját is vezette, a Society of Biblical Literature titkára is volt, alapítója és igazgatója (1974–1980) a Scholar Press-nek. Felesége Char Matejovsky, két lányuk van.¹

E program másik karakterisztikus vezetője az eredetileg katolikus szerzetes, John Dominic Crossan (1934–), aki ír bankárcsaládból származott és ízig-vérig amerikai teológus lett, mint a Jézus Szeminárium és a bibliai antropológia alapítója. 1950-től a szervita rendhez tartozott, és az Eunan's College tagja volt. Tanulmányait a Stonebridge Seminaryban (Lake Bluff, Illinois) végezte, és 1957-ben szentelték pappá. Írországban a Maynooth College-ban szerzett teológiai doktorátust 1959-ben. Két évet tanult a római Biblikus Intézetben. 1965-től két évet Jeruzsálemben töltött az Ecole Biblique Kelet-Jordániában található intézetében, beutazta a Közel-Kelet országait az 1967-es hatnapos háború kitörése előtt. Egy évet tanított Chicagóban a Katolikus Teológiai Szemináriumban, majd megházasodott. Nem csak magánélete, de tudományos érdeklődése is megváltozott 1969-től, amikor a DePaul Egyetemen kezdett tanítani összehasonlító vallástudományt, amit 25 éven keresztül végzett egészen 1995-ig. Ez a vallástudományi módszer alaposan befolyásolta Jézus képét, ami oda vezetett, hogy sajátosan rekonstruálja Jézus életét, aki szerinte pusztán írástudatlan zsidó cinikus gondolkodó volt, Keresztelő János köréből származott, és tagadta a papi hierarchiát, a zsidó törvényvallás meghatározó normatív szerepét és a római fennhatóságot a zsidók felett. Crossan ezenfelül tagadja még Jézus csodáit, a szüzi fogantatást és szülést, Lázár feltámasztását, a vízen járást. Nem hiszi, hogy a test feltámadása az őskeresztény egyház tanítása volt, ez csak az 1. *Tesszaloniki-levél*ben olvasható félreértésen alapul. Igen nagy jelentőséget tulajdonít a szövegek datálásának, a kopt

¹ FUNK, R. W., *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature: A Translation and Revision of the ninth-tenth German edition incorporating supplementary notes of A. Debrunner*, University of Chicago Press, Chicago 1961. *Language, Hermeneutic, and Word of God* (1966). *A Beginning-Intermediate Grammar of Hellenistic Greek* (1977). *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus* (1993). *Honest to Jesus: Jesus for a New Millennium* (1996). *The Acts of Jesus: The Search for the Authentic Deeds* (1998). *A Credible Jesus* (2002). *Funk on Parables: Collected Essays* (Polebridge Press, 2006).

Tamás-evangéliumot Kr. u. 50-re teszi, amely szerinte a Q-forrás tanúja. Nagy jelentőséget tulajdonít Péter evangéliumának a szenvedéstörténet elbeszélésének kialakulásában. A szinoptikus evangéliumok a 70-es évektől íródnak (Márk), és 90 körül Lukáccsal ér véget a folyamat. A János-evangéliumot a II. század elejére datálja, későbbi rétegét a II. század közepére teszi. Bultmann követőjeként hisz a „Jelek-forrás” létezésében a János-evangéliumban. A szinoptikus evangéliumokat gyakran a Tamás-evangélium fényében olvassa, mint ami a hipotetikus Q-forrásra épülő munka lenne. Két igen kedvelt könyve jelent meg.²

Robert Funk és John Dominic Crossan hozta létre a Westar Institute-ot, egy non-profit alapítványt, melynek támogatásával 1985-ben alapította azt a kutatócsoportot, amely a legjelentősebb biblikritikát művelő liberális keresztény kutatócsoport lett. Ez elsősorban a történeti Jézus-kutatást és az eredmények publikálását tűzte ki célul. Sajátosan frívól módszere, hogy a történeti Jézussal kapcsolatos vitás kérdéseket a tagok szavazással döntötték el. Ehhez járult az is, hogy a szeminárium kutatói erőteljes médiatámogatással igyekeztek nézeteket a nagy nyilvánossággal is megosztani. Kétévenként szerveztek konferenciákat, elkészítették az Újszövetség és az apokrif szövegek új fordítását, melyből a négy evangélium jelent meg először 1993-ban, az *Apostolok Cselekedetei* 1998-ban. Számos előadást, szemináriumot tartottak a témáról az USA nagyvárosaiban. Albert Schweitzer³ nyomán a csoport tagjai tagadták, hogy Jézus Isten fia lett volna, szerintük maga Jézus is elborzadt volna az evangéliumok láttán. Inkább csak haszid zsidó volt, mint azt Vermes Géza⁴ is megállapította. Az Újszövetség kánoni iratai mellett igen sokat foglalkoznak Tamás apokrif evangéliumával is, hitelét a történeti evangéliumokkal azonos szintre helyezték. A felsorolt tételek is jelzik, hogy ez a kutatás megtöri a hagyományos Jézus-képet, és igyekszik egy laikus Jézus-képet bemutatni, ezt viszont nem minden tudományos megalapozás nélkül teszik a témában járatos kutatók. Azt keresik, ami történetileg igazolható Jézusról. Megjegyzendő, hogy az, ami történetileg igazolható, nem biztosan azonos azzal, amit történetileg igaz. Mindenesetre minden transzcendens vonatkozást megtagadnak Jézustól. Az evangéliumokat emberi termékeknek tartják, amelyben tévedések is előfordulhatnak.

² CROSSAN, J. D., *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, 1991; *The Birth of Christianity: Discovering What Happened Immediately after the Execution of Jesus*, 1998. Legnagyobb kritikát és elismerést kapott könyve a *Who Killed Jesus?* címet viseli, mely az evangéliumok és Jézus halálának antiszemita jellegéről írt félig tudományos könyv (1995). Jézus- és Pál-archeológiával foglalkozó könyvet is írt Jonathan L. Reed (2001, 2004) archeológussal együtt.

³ Albert Schweitzer (1875–1965) német evangélikus teológus, filozófus, zenetudós és orgonavirtuóz, orvos. 1893-tól tanult Strassburg, Berlin és Párizs egyetemén. 1900-tól lelkész volt Strassburgban. 1901-től a strassburgi teológiai szeminárium vezetőjeként működött. 1905–1913 között orvostudományt és gyógyszerészetet tanult. 1906-ban a liberális teológia bírálójaként bekapcsolódott a történeti Jézus-vitába, melynek egyik eredménye a Jézus-élete kutatásokról szóló könyve. Főbb művei: *Von Reimarus zu Wrede I–II* (a második kiadástól *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1906; *Kultur und Ethik*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1923; *Die Mystik des Apostels Paulus*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1929; *Reich Gottes und Christentum*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1934; *Die Weltanschauung der indischen Denker*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1935.

⁴ Vermes Géza (1924–2013) exegéta. Gyulán nevelkedett. Rövid ideig (1950–1957) római katolikus pap volt, amikor a Notre Dame de Sion csoportosuláshoz csatlakozott. Tizenegy éven át Leuvenben és Párizsban tanult. 1965-ben Oxfordban a zsidó tudományok professzora lett. A holt-tengeri tekercsek egyik legismertebb kutatója és angol fordítója. Főbb művei: *Jézus hiteles evangéliuma*, Osiris, Budapest 2005; *Who's Who in the Age of Jesus*, Allen Lane, London 2005; *A zsidó Jézus*, Osiris 1995; *Jézus és a judaizmus világa*, Osiris 1997; *A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története*, Osiris 1998.

Robert Funk, a Jesus Seminar alapítója jeles tudományos karriert futott be Amerikában, hiszen 1968–1974-ig volt az SBL titkára, és egyben a kiadó első igazgatója is (1974–1980). A Press célja a hagyományos tudományos életben megszokott módszertől eltérően igen furcsa volt: ugyanis olyan „reakcióra számító tanulmányokat” keresett és juttatott el a széles nagyközönséghez, amelyeket egyébként másutt nem publikáltak volna. Ez gyakorlatilag azt jelentette, hogy vadásztak a provokatív nézeteket tartalmazó tanulmányokra, és a várható provokatív hatás megelőzte a tudományos megalapozottságot. Ehhez kapcsolódott a *Journal of Biblical Literature* 1974-ben, valamint a Society alapította a *Semeia*, amelyet tudományos újságként adtak ki, illetve 1988-tól a *Critical Review of Books in Religion* című recenziós kiadvány. Mivel az angol nyelvű olvasótábor hihetetlenül gyorsan növekedett, a legfontosabb német munkákat gyorsan lefordították angolra. Ezek közül kettőt említünk meg: Rudolf Bultmann *Theology of New Testament* című kétkötetes művét (1951, 1955) és Gerhard von Rad *Old Testament Theology* című, szintén kétkötetes (1962, 1965) munkáját. 1980-tól a német kiadók kezdtek publikálni olyan tanulmányokat, amelyeket először angolul írtak. A Jesus Seminar hiperkritikus kutatócsoportja teljesen szokatlan módon szelektálta az újszövetségi szövegeket: PhD-vel rendelkező kutatók csoportja internetes szavazással döntötte el, mely Jézus-szavak tekinthetők hitelesnek. Ez alapján százalékban határozták meg a hitelesség biztonságát:

1. Tarts oda az orcád másik felét is (92%): Mt 5,39, Lk 6,29a
2. A kabát és az ing: Mt 5,40 (92%), Lk 6,29b (90%)
3. Szegények dicsérete: Lk 6,20b (91%), Th54 (90%), Mt 5,3 (63%)
4. Kétezer lépésre kényszerítés (90%): Mt 5,41
5. Szeresd ellenségedet: Lk 6,27b (84%), Mt 5,44b (77%), Lk 6,32,35a (56%) (összevetve az „Imádkozzatok ellenségeitekért”: POxy1224 6:1a; Didache 1:3; Poly-Phil 12:3; és „Szeresd felebarátodat”: John 13:34–35, Rom 13,8, 1 Peter 1:22)
6. Kovász: Lk 13,20–21 (83%), Mt 13,33 (83%), Th96,1–2 (65%)
7. A császár és az Isten (82%): Th100,2b–3, Mk 12,17b, Lk 20,25b, Mt 22,21c (ld. Egerton papirusz 3:1–6)
8. A szegénynek adni (81%): Lk 6,30a, Mt 5,42a, Didache 1,5a
9. Az irgalmas samaritánus (81%): Lk 10,30–35
10. Boldogok az éhezők!: Lk 6,21a (79%), Mt 5,6 (59%), Th 69,2 (53%)
11. Boldogok a szomorúak!: Lk 6,21b (79%), Mt 5,4 (73%)
12. A hűtlen intéző (77%): Lk16,1–8a
13. Szőlőmunkások (77%): Mt 20,1–15
14. Abba, Atyám (77%): Mt 6,9b, Lk 11,2c
15. A mustármag: Tamás evangéliuma 20,2–4 (76%), Mk 4,30–32 (74%), Lk 13, 18–19 (69%), Mt 13,31–32 (67%)

Mondanom sem kell, hogy ez a módszer inkább provokatív volt, semmint hogy elnyerte volna a tudományos világ tetszését.

A Jesus Seminar különböző nyilatkozatokat tett a „négy evangéliumról” azt állítván, hogy az egész szövegnek mindössze 18%-a származik Jézustól vagy vezethető vissza Jézusra. A *János-evangéliumról* még rosszabb véleményt fogalmaztak meg, mint a szinoptikus evangéliumokról, annak szinte minden mondatát hiteltelennek tekintették. A *Tamás-evangéliumnak* csak két mondását tekintették autentikus Jézus-mondásnak: azokat, amelyek az üres korsórol szólnak.

THIRD QUEST A JÉZUS-KUTATÁSBAN (A HARMADIK KÉRDÉS)

Részben a Jesus Seminar által elindított kutatással függ össze az Újszövetség kulturális hátterének új típusú kutatása, melyet „harmadik kérdés” (*Third Quest*)⁵ vitának neveznek. A Jézus-kutatás „megújulása” nem a semmiből (*ex nihilo*) kezdődött.⁶ Marcus Borg szerint a publikációk 1960–1970 között szaporodtak meg, a jelentősebb tanulmányokat Amerikában írták: Norman Perrin, *Rediscovering the Teachings of Jesus* (Jézus tanításainak az újrafelfedezése), 1967). Az eredeti szövegnek új fordításai és új Jézus-életrajzok jelennek meg. Több jelentős munka foglalkozik a történeti Jézussal: SANDERS, E. P., *Jézus és a judaizmus*, 1985; GEORGEN, D., *Jézus munkássága és üzenete*, 1986; HORSLEY, R., *Jézus és az erősek spirálja*, 1987; MACK, B., *Az ártatlanság mítosza: Márk és keresztény eredetek*, 1987; CROSSAN, J. D., *A történeti Jézus: egy Földközi-tenger vidéki zsidó paraszt élete*, 1991; Uő., *Jézus: egy csodálatos életrajz*, 1994.

A tudományos szervezetek közül a Society of Biblical Literature (Bibliai Irodalmi Társaság) állította kutatásának középpontjába ezt a kérdést. Ez a szervezet – ellentétben az SNTS-szel – nem ragaszkodik a teológiai szempontokhoz, a legtöbb szerző szemlélete inkább az összehasonlító irodalomtudományhoz közelít. 1981-ben a társaságon belül megalakult, és 1983-tól állandó kutatócsoportként működik a Historical Jesus Section (a történeti Jézus-tagozat). Ennek egyik radikális szervezete lett 1985-ben a korábban már emlegetett „Jézus Szeminárium”. 125 rendes tagja⁷ ötéves kutatási időszakon keresztül kutatta és fogadta el a történeti mondások hitelességét, különválasztva a Jézus-mondásokat más őskeresztény szövegektől. A kutatókat az különbözteti meg a korábbi Jézus-kutatóktól, hogy nem tekintik a kereszténységet uralkodó kultúrának, hanem más vallásokkal egyenrangúnak, ennek következtében nem teológiai szempontokból, hanem az összehasonlító vallástörténet tekintetében kutatják.

Az egyik vizsgált kérdés, hogy visszavezethetők-e a jézusi felségcímek Jézusra, vagy ezek nem mások, mint az őskeresztény egyház interpretációi. A Jézus-kutatás ebben a fázisban használt módszerei a vallástörténeti összehasonlítás, a kulturális antropológia és a társadalomtudományi módszer. Ezeket tartották a Jézussal kapcsolatos empirikus megközelítés adekvát módszereinek. Ezzel új szemüvegen keresztül nézték Jézust, a történeti személyiséget. Ennek az új „szövetséges tudománynak” a használata a megújulás legfeljebb jellemzője. A hallatlanul termékeny munkacsoport több mint 250 tudományos munkát jelentetett meg 1980 óta, és létrehozta The Social Science and New Testament Interpretation (A Társadalomtudomány és Újszövetségi Magyarázat) és a Social Facets Seminar (Társadalmi Oldal Szemináriuma).

⁵ A kérdés jó összefoglalója: CSERHÁTI, M., *Methods and Models in the Third Quest of the Historical Jesus*. *Acta Theologica Lutherana Budapestiensis*, Budapest, 2003.

⁶ Ebben az összefoglalóban jelentősen támaszkodtam Léta Sándor tanulmányára: LÉTA, S., *A történeti Jézus-kutatás új korszaka az észak-amerikai teológusok körében, az 1980-as évektől kezdve*, in *Teológiai Szemle* (2000/2).

⁷ A kutatócsoport pénzügyi és infrastrukturális alapját adta a Westar Institute (P.O. Box 7268, Santa Rosa, California http://en.wikipedia.org/wiki/Westar_Institute). Vezetőség: Lane C. McGaughy elnök, Char Matejovsky ügyvezető elnök; tagok: Walter Beebe, Bronson C. Davis, Glenn Downing, Roy W. Hoover, Jim Schaad, Bernard Brandon Scott, Andrew D. Scrimgeour, John Staten, Jarmo Tarkki, Mary A. Tumpkin, Joseph B. Tyson, Ronald F. Way.

Az alábbiakban csak néhányat sorolok fel az újnak tekinthető eredményekből:

1. Korábban Jézust eszkatologikus profétának tekintették, most a kutatás végén inkább csak provokatív bölcsességi tanítónak.
2. Arra biztatták a teológusokat, hogy ne hagyják magukat irányítani az egyházi tanítóhivataltól, annak ellenére, hogy egy-egy egyházhoz tartoznak.
3. Az ökumenizmus korábbi felfogását azonosították a vallások közötti párbeszéddel.
4. Látványosan megtagadták a keresztény irodalom felsőbbrendűségét, vagyis a nyugati kereszténység filozófiáját és kultúráját nem tekintették a kultúra csúcának.
5. Jézus tanításából a példázatokot kutatták, mondván, ezek Jézus tanítási formái, a bölcsesség-hagyomány felismerése.
6. A példázatokon keresztül teremtettek kapcsolatot az ószövetségi bölcsességi irodalommal (*Példabeszédek könyve, Prédikátor könyve, Jób könyve*).
7. A qumráni szövegekkel és a Nag Hammadi könyvtár apokrif anyagával vetették össze a bibliai szövegeket, ennek következtében Péter és Tamás evangéliumát, valamint Márk titkos evangéliumát a kánoni írásokkal paralel írásnak tekintették, mint amelyeket csak valami egyházi diktatúra zárt ki a korábbi általános használatból, de a keresztényeknek éppen olyan értékes irata volt, mint a kánoni evangéliumok.
8. A Biblia szimbolikus világa nem egyezik a más tudományok – az asztrológia, asztrofizika, fizika, geológia – által feltárt világgal.

Új módszerek:

- a) a bibliai nyelveken túli keleti nyelvek tanulása és használata a szövegek egybevetésénél;
- b) az irodalomkritika esetében ugyanazt a technikát alkalmazzák a bibliai szövegekre, mint más ókori szövegekre;
- c) számítógéppel rendezik az adatokat, fogalmi kereső programokat alakítanak ki;
- d) a földközi-tengeri kultúrát azzal a céllal tanulmányozzák, hogy megértsék belőle a kereszténység születésének szociológiai szempontjait.

Az archeológia, hogy a tudósok a felszínre került tárgyakat értelmezni és magyarázni tudják.

Az így elvégzett kutatások eredményeként a Jézus személyével kapcsolatos állításokból a kutatók nagyjából a következőket fogadják el történetileg hitelesnek. A Názáreti Jézus Nagy Heródes uralkodásának idején született. Anyja neve Mária, apja talán nem József volt. Jézus Názáretben, és nem Betlehemben született. Jézus vándortanító volt, aki szeretett együtt étkezni mindenkivel. Gyógyított is, anélkül hogy ősi mágikus formulákat használt volna. Feltételezhető hogy pszichoszomatikus hatásokat tudott elérni. Nem járt a vízen, és nem etetett sokaságot kenyérral és hallal, nem változtatta a vizet borrá, és nem támasztotta fel Lázárt a halálból. Jézust Jeruzsálemben tartóztatták le, és a rómaiak feszítették keresztre, nem a zsidók ölték meg. Az ellene indított eljárás oka a nyilvános templomi botrány, és nem az „Isten fia”-vád. Az üres sír csak egy fikció – Jézus teste nem támadt fel a halálból. A feltámadás hite Pál, Péter és Mária Magdolna látomásos élményére épül.

Jézus hiteles cselekedeteinek tartják a következőket: Belzebub-vita (Lk 11,15–17); pusztai szavak (Mk 1,1–8, Mt 3,1–12, Lk 3,1–20; vö. Ebioniták evangéliuma 1); Keresz-

telő János és Jézus (Mk 1,9–11, Mt 3,13–17, Lk 3,21–22; vö. Ebioniták evangéliuma 4); Jézus az evangéliumot hirdette (Mk 1,14–15); Jézus a bűnösökkel étkezett (Mk 2,15–17, Mt 9,10–13, Oxyrhynchus Gospels 1224 5,1–2); Heródes lefejezteti Keresztelő Jánost (Mk 6,14–29, Mt 14,1–12, Lk 9,7–9). A megfeszítés legfontosabb jeleneteit hitelesnek gondolják, de az egész szenvedéstörténet „valószínűtlenül fiktív esemény sor”. A megjelenések első sorozata: Jézus megjelenik Kéfsának: 1Kor 15,3–5; Jézus születése: Jézus szülei József és Mária voltak, részben hiteles elbeszélés Mt 1,18–25 és Lk 2,1–7.

A KATOLIKUS JÉZUS-KUTATÁS

Amerikában a katolikus Jézus-kutatást John P. Meier⁸ neve fémjelzi. Egymás után megjelenő kötetei különböző szempontok alapján vizsgálják a történeti Jézus kérdését. Az első kötet (1991) különbséget tesz a történeti Jézus és a bibliai Jézus között. A forrásokat analizálja, beleértve a nem kanonikus újszövetségi forrásokat is. Majd rátér a későbbi agráfákra és apokrif evangéliumokra is, különösen sokat foglalkozik a *Tamás-evangéliummal*, majd pedig Josephus és más zsidó tudósítók munkáit vizsgálja, valamint a II. századi római írók munkáit. Igyekszik meghatározni, hogy mit tudunk pontosan levezetni a korai Jézus hagyományokból, és mik ezeknek a hagyományoknak a primer kritériumai.⁹

1. A zavar kritériuma: ami az ősegyháznak nehézséget okozott Jézus tanításában vagy tetteiben.
2. A szakadás kritériuma: amit nem lehet levezetni a Jézus-korabeli judaizmus vagy az ősegyház hagyományából.
3. A többirányú tanúvallomás kritériuma: olyan szavakról vagy tettekről van szó, amelyeket több forrásban és több műfajban is megőriztek (Q, Pál, János, parabolák, csodatörténetek, próféciák).
4. Az összefüggés kritériuma: olyan összefüggésekről van szó, amelyek nem illenek a megadott korba.
5. Az elutasítás és az elvetés kritériuma: amikor Jézus valamely szava vagy tette heves ellenkezést vált ki a tömegeből vagy a nyilvánosságból, vagy tekintélyes emberek részéről.

A kritériumokat több esetben korigálja a szerző, 1978-ban megjelent kötetében pedig konfrontálódik a Talmud-kutató Johann Meier nézetével, aki Jézus szavait középkori megromlott változatban látja közvetíteni, sőt konfrontálódik Joseph Klausner (1925) nézetével is, aki munkájában sajátos módon kezeli a történeti hitelesség kérdését.

A második kötet (1994) Jézus és Keresztelő János kapcsolatát vizsgálja, valamint az Isten országa igehirdetés üzenetét és Jézus csodáit az antik és a modern gondolkodás fé-

⁸ John Paul Meier (Bronx USA, 1942–) teológiai tanulmányait a St. Joseph's Seminary and College-ban kezdte (B.A., 1964), Rómában a Gregoriana Egyetemen folytatta (S.T.L, 1968), posztgraduális képzésen a Bibliikus Intézetben vett részt (SSD, 1976). Vendégelőadó volt a Fordham Egyetemen 1980–1989 között, majd az Amerikai Katolikus Egyetemen 1985-től. Az Újszövetség professzora. Kilenc könyvet és vagy 60 cikket írt, kiadója volt a *The Catholic Biblical Quarterly*nek, és elnöke a Catholic Biblical Associationnek. Tanított a University of Notre Dame újszövetségi tanszékén is. Egyik jelentős műve a *Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus* című többkötetes munkája.

⁹ Vö. MEIER, J. P., 168–177.

nyében. A kötet hátralevő részében az Ószövetség vonatkozó szövegeit vizsgálja Qumrán, illetve Jézusnak az eljövendő Isten országa tanításának fényében. A kötet végén a felállított történeti kritériumok alapján vizsgálja Jézus történetét, bevallottan az agnosztikusok és a keresztények vitájában szeretne közvetíteni.

A harmadik kötet (2001) igyekszik Jézust visszahelyezni a követői közegebe: a tömeg, az ellenségei szemével vizsgálja a tanítását, beleértve a farizeusokat, a szadduceusokat, az esszénusokat, a samaritánusokat, az írástudókat és a zelótákat is.

A negyedik kötet (2009) Jézus szolgálatát a mózesi törvény fényében vizsgálja, különös tekintettel a törvénysértésre, az istenkáromlásra, a szombat megszegésére, a tisztasági törvényekre és az evangéliumok szeretetparancsaira.

A TÖRTÉNETI JÉZUS KUTATÁSA NEM KATOLIKUS KÖRÖKBEN

A történeti Jézus-kutatást Észak-Amerikában – úgy tűnik – Raymond E. Brown, illetve John P. Meier munkái visszahatásának tekinthetjük. Ilyennek tekinthető Marcus Borg vagy Norman Perrin *Rediscovering the Teachings of Jesus* című műve (*Jézus tanításainak az újralfedezése*, 1967). Az eredeti szövegnek új fordításai és új Jézus-életrajzok jelennek meg. Több jelentős munka foglalkozik a történeti Jézussal: Sanders, E. P., *Jézus és a judaizmus*, 1985; Georgen, D., *Jézus munkássága és üzenete*, 1986; Horsley, R., *Jézus és az erők spirálja*, 1987; Mack, B., *Az ártatlanság mítosza: Márk és keresztény eredetek*, 1987; Crossan, J. D., *A történeti Jézus: egy Földközi-tenger vidéki zsidó paraszt élete*, 1991; Uő., *Jézus: egy csodálatos életrajz*, 1994. Ezek némelyikével foglalkoztunk a Jesus Seminar tárgyalásakor, ezért nem térünk ki munkásságuk részletes elemzésére.

Sokkal inkább említésre méltó James D. G. Dunn¹⁰ *Jesus remembered* című munkája. Szoros értelemben nem tekinthető amerikai, de az emlékezetfilozófia, amelyre munkáját építi, amerikai, és munkásságának ismertsége is igen jelentős Észak-Amerikában. Igen élvezetes és olvasmányos stílusban megírt munkájának első (bevezető) része „A hit és a történeti Jézus” címet viseli. Valójában a változásokról számol be a reneszánszban, a reformáció idején, a felvilágosodásban, a forráskutatásban, a liberális Jézus-kép kialakításában, a szociológiai megközelítésben és a neoliberais Jézus-kép kialakításában. Majd közelebről megvizsgálja a történeti megközelítés nehézségeit, a forráskritikát, Bultmann elképzelését, majd a second és a third (második és a harmadik) kérdést és a posztmodern Jézus-kritikát. Végül a történettudomány és a hermeneutika problémájáról értekezik.

A könyv második része az evangéliumoktól a forrásokig folytatott elemzésekkel foglalkozik, különösen a külső forrásokkal, valamint a *Tamás*- és egyéb apokrif evangé-

¹⁰ James Douglas Grant Dunn (Birmingham, 1939–) skót protestáns professzor. 1948–1957 között a Hutchesons' Boys elemi iskolában, majd Glasgow-ban emelt szintű gimnáziumban angolt, görögöt és latin tanult, de matematikából érettségizett. 1957-ben gazdaságból és statisztikából diplomázott a Glasgow Egyetemen. 1961–1964 között Ó- és Újszövetség specializációval tanult a Trinity College-ban a Glasgow Egyetemen. 1968-ban PhD-diplomát szerzett Cambridge-ben, a Szentlélek-keresztség témában. 1967–1968-ban beosztott lelkészként dolgozott a knightswoodi St. David's Church of Scotlandban. Egyetemi lelkész volt Edinburghban. 1970–1979 között előadó volt a Nottinghami Egyetem Újszövetség tanszékén. 1979–1982 között a University of Nottinghamban. 1982–1990 között professzorként tanított a Durhami Egyetemen. 1984–1986 között a teológiai fakultás vezetőjeként tevékenykedett. 1990–2003 között nyilvános rendes tanár volt a Durhami Egyetemen. 1992–1996 között az egyetem teológiai kutatási csoportját vezette. 1996–1999 között a teológiai fakultás elnöke volt. 1999–2001 között a Sir Derman Christopherson alapítvány vezetője volt ugyanott. 2003 óta nyugdíjas professzor.

liumok elemzésével. Ezután a Jézus-hagyomány vizsgálatára tér rá. Vizsgálja a történeti közeg kérdését, a judaizmus téves definícióját, a zsinagógák és a farizeusok viszonyát, a galileai judaizmust. Majd Jézus misszióját vizsgálja, különös tekintettel Keresztelő János és Jézus viszonyára, valamint az „Isten országa”-kérdésre mint Jézus igehirdetésének kulcskérdésére. Részletesen vizsgálja azok körét, akiket megérintett Jézus igehirdetése: a szegényeket, a bűnösöket, az asszonyokat és a pogányokat. Majd rátér az új tanítványi-ság kritériumának vizsgálatára. A fejezet zárásaként Jézus önértelmezését tanulmányozza a messiási értelmezésekkel kapcsolatban, sőt azokon túl is. Jézus missziójának csúcspont-jaként értelmezi Pontius Pilátus általi elítélését és feltámadását. A kötet zárlataként a Jézus-emlékezet újabb formáit vizsgálja.

Mindezek a szertágazó Jézus-kutatások indították Josef Ratzingert, XVI. Benedek pápát, hogy kiemelten foglalkozzon a Jézus-kérdéssel.¹¹ A pápa elmélkedő Jézus-könyve tudományos megalapozásának egy katalán professzor, Armand Puig i Tàrrach¹² Jézus-életrajzát¹³ tekintik, amely szintén nem amerikai alkotás, de – fordítása által, illetve azért, mert a szerző SNTS-elnök volt 2010-ben – nagy hatással van az amerikai Jézus-kutatásra. A szerző bevezetőjében áttekinti a Jézus-kutatás történetét, kiemelve azokat a szerzőket, akik különösen hatottak rá, vagy akiket nagyra értékel. Ilyenek voltak J. P. Meier (1991), J. D. G. Dunn (2003), G. Theissen és A. Mertz (1996). Az utóbbiakkal kapcsolatban a szociológiai alapú vizsgálatot említi. J. Schröter (2006), J. Frey (2002), C. Perrot (1993) főleg a latin nyelvterületen ismert munkáit, illetve J. Schlosser (1999) és G. Barbaglio (2002) munkáit emeli ki. Majd rátér a keresztény és nem keresztény források elemzésére, a szóbeli hagyományokra és az írott forrásokra. A kánoni és a nem kánoni forrásokra, főleg a *Tamás-evangélium* elemzésére szán nagyobb terjedelmet. De elemzi Péter evangéliumát, az Egerton 2 és az Oxyrhynchus 840 papiuszt, majd a zsidó keresztény evangéliumokat. De részletesen elemzi az egyházatyák és más keresztény források tudósításait is. A nem keresztény források közül Josephus, a rabbinikus irodalom, Tacitus, Suetonius és ifjabb Plinius tudósításait elemzi, de kitér az archeológiai bizonyítékok jelentőségére is.

A KATOLIKUS BIBLIAKUTATÓK FELÉRTÉKELÉSE

Az amerikai katolikus biblikusok legtekintélyesebb személyisége Raymond E. Brown,¹⁴ aki több monográfiával tette híressé nevét. A történetkritikai exegézis legjobb amerikai katolikus alkalmazója. Meghatározó hatása volt a II. Vatikáni Zsinat *Dei Verbum* kezdetű konstitúciójára. Úgy tartotta, hogy a Zsid 1,8–9-et és Jn 1,1, 20,28-at leszámítva az Új-

¹¹ RATZINGER, J. (Benedict XVI.), *Jesus von Nazaret* (Herder 2007), SZIT, Budapest 2007.

¹² Armand Puig i Tàrrach (Forest Camp, 1953–) az Újszövetség professzora. Tanulmányait a római Institutum Biblicumban végezte, disszertációját Ratzinger bíboros jelenlétében védte meg. Tarragona érsekséghez tartozik, az Institute of Sciences Vallási St. Fructuosus irányítja. Ő koordinálta a katalán vallásközi bibliakutatást, tagja a Katalónia Bibliai Egyesületnek és a Studium Societas Novi Testamentnek. 2011-ben a Corpus Biblicum Catalanicum elnöke és társelnöke.

¹³ VÖ, PUIG I TÀRRECH, A. *Jesus: A Biography*, Baylor University Press, Waco (USA) 2011. A szerző a PIB növényedéke, az angol kiadás előszavát Cardonal Angelo Amato írta. Megjelent német fordításban. Recenziót írt róla: LUZ, U., *Jesus. Eine Biographie. Übersetzung aus dem Katalanischen von Xavier und Moll*, Paderborn 2011; in *Sacra Scripta Cluj-Napoca* (2011/1), 95–100.

¹⁴ Raymond E. Brown (1928–1998) tanulmányait a New York-i katolikus egyetemen kezdte: BA 1946, MA 1949. A St. Mary Szemináriumban STB 1951, STL 1953, STD 1955. A Johns Hopkins Egyetemen szerzett PhD-t 1958-ban. Rómában, a Biblikus Intézetben SSB 1959-ben, SSL 1963-ban. Tanított ASOR Jeruzsálemben

szövetség nem nevezi Jézust Istennek, és hogy ez a felfedezés fokozatosan alakult ki. A *János-evangélium* három rétegét különböztette meg. 1. A kezdetek a Jézusról szerzett személyes benyomásokra épülnek. 2. Irodalmilag szerkesztett történetek, amelyekbe az evangélista más forrásokat is bevon. 3. A végső szerkesztett verzió, amely a mai olvasó kezében van. Ratzinger bíboros személyesen gratulált munkásságához.

Az Újszövetség gyermekségtörténetét elemzi a *The Birth of the Messiah* című, 1993-ban megjelent hatalmas monográfiája Máté és Lukács gyermekségtörténetéről. Hasonlóan nagyhatású a *The Death of the Messiah* (1994) című, a négy evangélium szenvedéstörténetét elemző meghatározó munka. Következtetéseit és állításait Crossan sem tudta cáfolni. Ezek után nem csoda, hogy újszövetségi bevezetője – *An Introduction to the New Testament* (1966) – mind a mai napig meghatározó és használt bevezető minden észak-amerikai egyetemen. Világos, egyszerű nyelvezete, lényeglátása és természetesen alapos kutatástörténeti ismeretei teszik őt meghatározó tekintéllyé.

Joseph Fitzmyer¹⁵ jezsuita professzor szintén az észak-amerikai katolikus bibliikum tekintélyes személyisége. Legismertebb és világszerte elterjedt munkája a *New Jerome Biblical Commentary*,¹⁶ melynek R. E. Brownnal és R. E. Murphyvel együtt szerkesztői voltak. A kommentár jelentős nemzetközi stáb segítségével készült,¹⁷ és átöleli az ó- és az újszövetségi Szentírás kutatásának minden lényeges kérdését.

1959-ben, Jordániában, a Holt-tengeri Tekercsek Intézetében és a St. Mary Szezinárumban 1957–1971 között. A Union Theological Seminaryben a bibliatudományok tanára volt 1971–1990 között. Nyugdíjaként még tanított a római Biblikus Intézetben 1973-tól. 1988-tól kiegészítő tanárként dolgozott. A Columbia Egyetemen Újszövetséget tanított 1979–1990 között. 24 egyetem tiszteletbeli doktora. Az SBL és Amerikai Biblia-tudósok egyesületének elnöke. Művei: *New Jerome Biblical Commentary* (főszerk.), Prentice Hall 1990. Magyarul: *Jeromos Biblia Kommentár*, Budapest 2000. *The Sensus Plenior of Sacred Scripture*, St. Mary's University, Baltimore 1955; *The Gospel According to John*, in *Anchor Bible*, 1966 és 1970; *Peter in the New Testament* (társszerk.), 1973; *Mary and the New Testament* (társszerk.), 1978; *The Community of the Beloved Disciple*, Paulist Press, New York 1979; *The Critical Meaning of the Bible*, Paulist Press, New York 1981; *New Jerome Biblical Commentary* (társszerk.), 1990; *Responses to 101 Questions on the Bible*, Paulist Press, New York 1991; *Death of the Messiah* (a szenvedéstörténet elemzése), Doubleday 1994; *An Introduction to New Testament Christology*, 1994; *Preview An Introduction to the New Testament*, 1997; *Birth of the Messiah* (a gyermekségtörténet elemzése) 1998; *Recent Discoveries and the Biblical Word*, Glazier, 1983; *The Epistles of John*, in AB, 1982.

¹⁵ Joseph A. Fitzmyer (Philadelphia, USA, 1920–) tanulmányait és a jezsuita noviciátust Wernersville-ban végezte. 1938-ban szentelték pappá. Jezsuita Újszövetség-kutató, a Maryland Provincia (USA) tagja. Teológiai tanulmányait a Minnesotai Loyola Egyetemen Chicagóban kezdte, majd a leuveni St-Albert Egyetemen (Belgium) folytatta. PhD-diplomát a Johns Hopkins Egyetemen szerzett, SSL-fokozatot pedig a római Pontifical Biblical Institute-ban. Oktató munkája mellett kiadói tevékenységet is folytatott: a *Biblical Journal* és más szakkiadványok kiadója volt. Bibliikum, krisztológia és kateketika témakörben, illetve a qumráni kutatás kapcsán is publikált. A *New Jerome Biblical Commentary* társszerkesztője volt. Kitűnő kutatói képességekkel rendelkezik. Művei: *A Christological Catechism: New Testament Answers*, Paulist Press, New York 1982; *An Introductory Bibliography of the Study of Scripture Subsidia Biblica* 3, Pontificium Biblicum Institutum, Roma 1991. *The Gospel According to Luke*, AB, 28. Doubleday 1981.

¹⁶ Ez a mű háromkötetes változatban magyarul is megjelent a Szent Jeromos Bibliatársulat kiadásában 2002/2003-ban, sok hazai fordító közreműködésével, akiket dr. Thorday Attila koordinált.

¹⁷ A szerzők és a feldolgozott témák listája: BARRÉ, M. (Menlo Park), *Ámosz jóvondolése*, *Zsoltárok könyve*. BEGG, Ch. T. (Washington), *Királyok második könyve*. BLENKINSOPP, J. (Notre Dame), *Második Törvénykönyv*. BOADT, L. (Silvers Spring), *Ezekiel jóvondolése*. BOURKE, M. M. (New York), *Levél a zsidóknak*. BROWN, R. E. (New York), *Kánon*, *Apokrifek*, *Szövegek és szövegváltozatok*, *Hermeneutika*, *Egyházi megnyilatkozások*, *Biblikus földrajz*, *Korai egyház*, *Az újszövetségi gondolkodás elemei*. BYRNE, B. (Melbourne), *Levél a filippieknek*. CAMPBELL, A. F. (Melbourne), *Ausztrália Sámuel első könyve*. CASTELOT, J. J. (Plymouth), *Izrael vallási intézményei*. CERESKO, A. (Toronto), *Habakuk jóvondolése*, *Jónás jóvondolése*. CLIFFORD, R. (Cambridge), *Teremtés könyve*, *Kivonulás könyve*. CODY, A. (Meinrad), *Aggeus jóvondolése*, *Zakariás jóvondolése*, *Malakiás jóvondolése*, *Izrael vallási intézményei*. COLLINS, J. J. (Notre Dame), *Ószövetségi apokaliptika és eszkatológia*. COLLINS, R. F. (Leuven), *Első levél a tesszalónikiek-*

A JÉZUS-ARCHEOLÓGIA

Magyarországon egyáltalán nem keltett figyelmet a James H. Charlesworth szerkesztésében megjelent *Jesus and Archeology* (2006) című munka. A kutatás koordinálása Észak-Amerikából történt, annak ellenére, hogy számos tanulmányt izraeli, német vagy francia kutatók írtak benne. Sokan úgy tekintenek a kötetre, mint Reimarus óta az első igazán új szemléletű archeológiai antológiára. Albright, Nelson Glueck és a többiek főleg az ószövetségi, igen szerteágazó korra és helyszínekre koncentráltak. Charlesworth először csak a Jézussal kapcsolatos helyszínekre és problémákra koncentrált. Az archeológia szerepét vizsgálja a „Jézus-kutatásban” – ez alatt a történeti Jézus-élete kutatását érti. Felfrissíti a szentföldi archeológiai felfedezéseket, hogy segítsen felidézni Jézus korának szociális és spirituális világát. (Nem ez az első kezdeményezés Jézus élete ilyen megközelítésének, de például a *„Jesus within Judaism: New Light from Exciting Archeological Discoveries”*¹⁸ nem a legerősebb kezdeményezés volt.) A következő kérdésekre keresi a választ:

- Ki volt az a zsidó, akit Názáreti Jézusnak hívtak?
- Mennyiben segít az archeológia rekonstruálni Jézus korát és az életének helyszíneit?
- Mennyiben segítik ezek a felfedezések megérteni Jézus életét és tetteit?

nek, Sugalmazás, Kánon. COLLINS (Providence), *Egyházi megnyilatkozások*. COOGAN, M. D. (North Easton), *Józsue könyve*. COUTURIER, G. P. (Montreal), *Jeremiás jóvendőlése*. CRAVEN (Toni Fort Worth), *Judit könyve*. DALTON, W. J. (Melbourne), *Péter első levele*. DI LELLA, A. (Washington), *Dániel jóvendőlése, Sírák íja könyve*. DILLON, R. J. (Bronx), *Az Apostolok cselekedetei*. DONAHUE, J. (Berkeley), *Az újszövetségi gondolkodás elemei*. DUMM, D. (Latrobe), *Észer könyve*. FALEY, R. (Silvers Spring), *Leviták könyve*. FITZGERARD, A. (Washington), *Héber költészet, Bánk könyve*. FITZMYER, J. (Washington), *Bevezetés az Újszövetségi levelethez, Levél a galatáknak, Levél a rómaiaknak, Levél Filemmonak, Izrael története, Pál, Páli teológia*. FLANAGAN, J. (Cleveland), *Sámuel második könyve*. GIBLIN, Ch. (Bronx), *Második levél a tesszaloniékieknek*. GUINAN, M. (Berkeley), *Jeremiás siralmi*. HARRINGTON, D. (Cambridge), *Evangelium Márk szerint*. HARTMAN, L. F. (Washington), *Dániel jóvendőlése*. HORGAN, M. P. (Denver), *Levél a kolosszeieknek*. IRWIN, W. (Torontó), *Izajás 1–39 könyve*. JENSEN, J. (Washington), *Izajás 1–39 könyve*. JOHNSON, D. (Washington), *Szövegek és szövegváltozatok*. KARRIS, R. (St. Louis), *Evangelium Lukács szerint*. KING, Ph. (Chestnut Hill), *Biblius régészet*. KOBELSKI, P. (Denver), *Levél az efezusiaknak*. KSELMAN, J. (Cambridge), *Zsoltárok könyve, Modern Ószövetség-kutatás, Modern Újszövetség-kutatás*. LABERGE, L. (Ottawa), *Mikeás jóvendőlése*. LAFFEY, A. (Worcester), *Rút könyve*. LEAHY, Th. (Berkeley), *Jakab levele*. L'HEUREUX, C. (Dayton), *Számok könyve*. MCCARTHY, D. (Róma), *Ózeás könyve*. MCCREESH, Th. (Washington), *Példabeszédek könyve*. MCELENEY, N. (Washington), *A Makkabeusok első és második könyve*. MCKENZIE, J. (Chicago), *Az ószövetségi gondolkodás elemei*. MACKENZIE, R. A. F. (Torontó), *Jób könyve*. MALLON, E. (New York), *Joel jóvendőlése, Abdiás jóvendőlése*. MEIER, J. (Bronx), *Jézus*. MOLONEY, F. (Clayton), *A jánosi teológia*. MURPHY, R. (Durham), *Bevezetés a Pentateuchusba, Teremtés könyve, Bevezetés a bölcsességi irodalomba, Az énekek éneke, Jób könyve, Ózeás jóvendőlése, Izrael története*. MURPHY-O'CONNOR, J. (Jeruzsálem), *Első és második levél a korintusiaknak*. NEIRYNCK, F. (Cambridge), *Júdás levele, Péter második levele*. NORTH, R. (Róma), *Krónikák első és második könyve, Ezdrás könyve, Nehemiás könyve, Biblius földrajz, Biblius régészet*. NOWEL, I. (Atchinson), *Náhum jóvendőlése, Tóbiás könyve*. O'CONNELL, K. (Syracuse), *Szövegek és szövegváltozatok*. O'CONNOR, M. (Ann Arbor), *Bírák könyve*. OSIEK, C. (Chicago), *Korai egyház*. PERKINS, Ph. (Chestnut Hill), *Evangelium János szerint, Jánosi levelek, Apokrifek, Korai egyház*. SALDARINI, A. (Chestnut Hill), *Apokrifek*. SCHNEIDERS, S. (Berkeley), *Henneneutika*. SENIOR, D. (Chicago), *Az újszövetségi gondolkodás elemei*. STUHLMUELLER, C. (Chicago), *Deutero- és Trito-Izajás könyve*. SUELZER, A. (St. Mary-of-the-Woods), *Modern Ószövetség-kutatás*. VAWTER, B. (Chicago), *Bevezetés a prófétai irodalomba*. VIVIANO, B. (Jeruzsálem), *Evangelium Máté szerint*. WAHL, Th. (Collegeville), *Szofonias jóvendőlései*. WALSH, J. (Plymouth), *Királyok első könyve*. WILD, R. (Chicago), *Lelekpásztori levelek*. WITHERUP, R. (Menlo Park), *Modern Újszövetség-kutatás*. WRIGHT, A. (Scranton), *Prédikátor könyve, Bölcsesség könyve, Izrael története*. YARBO COLLINS, A. (Notre Dame), *Jelenések könyve, Az újszövetségi gondolkodás elemei*.

¹⁸ Ezt a kötetet is Charlesworth adta ki. Vö. Doubleday 1988.

- Mennyiben segítenek az archeológiai felfedezések Jézus nyilvános működésének időrendjét feltárni?
- Mennyiben segít az archeológia a szociális környezet feltárásában?
- Mennyiben segít az archeológia jobban megérteni Jézus tanítását?
- Mennyiben segít az archeológia megírni Jézus pszichológiai biográfiáját?

A kötet nagy újdonsága, hogy ezeket a kérdéseket minden szerző esetében sikerült érvényesíteni. Néhány helyszín vizsgálatának kiemelt figyelmet szentelt: Názáret, Kána, Betzsaida, Galilea (csónak), Ramat Hanadiv, Caesarea Marittima, Jeruzsálem, Heródiium, Péter háza, Theodotus felirat, a Sephoris színház datálása. Érdekes, hogy Sean Freyne is megírja a maga tanulmányát az archeológia és a történeti Jézus kapcsolatáról (64–83). Igen érdekes Kána és más falvak Jézussal összefüggésben történő bemutatása Peter Richardson által. Jézus ördögüzéseit a korabeli feliratok fényében mutatja be Esther Eshel (186–205). Különösen érdekes tanulmányt írt James S. G. Dunn arról, hogy Jézus látogatta-e a zsinagógát vagy sem (206–222). A zsinagóga és a spiritualitás kapcsolatáról Beth Alfa kapcsán B. T. Viviamo OP írt érdekesítő tanulmányt (223–235). Igen érdekes a Sion-hegy és Jézus kapcsolatát bemutató írás Dan Bahattól (300–308). Jézus perével is összefüggésbe kerül John W. Welch tanulmánya, aki a csodákra, az átkokra és a tekintélyre koncentrál (349–383). A qumráni temető és a cölibátus igen vitatott kérdését vizsgálja Joseph E. Zias (444–471). Az igazán nagy csemegének tekinthető írások a kötet harmadik részében jelentek meg. A *János-evangélium* és az archeológia (Urban C. von Wahlde), Bultmann, az archeológia és a történeti Jézus kapcsolata (John Painter), Jézus és a feltámadás hite a zsidó szövegek fényében (Emile Puech). A kötet végén pedig a szerkesztő, Charlesworth új kutatási módszertani megállapításokat tesz. A gazdag bibliográfiával ellátott kötet igen jó hatást tenne a magyar olvasókra is, ha egyszer lefordítanák.

ÚJABB AMERIKAI BIBLIAFORDÍTÁSOK

Amikor az amerikai bibliafordítások történetéről beszélünk, akkor részint az angol bibliafordítások egy sajátos fejezetéről szólnunk olyan értelemben, hogy Észak-Amerikában jelen van szinte az összes korábbi angol bibliafordítás és a hozzájuk kapcsolódó vita. A sokféle protestáns felekezet abban volt közös, hogy a hit egyetlen fő forrásának tartották a Bibliát, ezért a hiteles bibliafordítás kérdése mindig éles viták tárgya volt. Nemcsak Angliában, hanem Amerikában is ismerték Richard Rolle (1290–1349) angol zsoldárait, és nagy hatással voltak az amerikai vallásos költészetre is. Ismert volt a XIV. századi John Wycliffe-fordítás¹⁹ is, annak ellenére, hogy nem egészen világos, hogy mennyit is fordított saját maga. A „modern” angol bibliák az 1500–1800 közötti angol nyelvhez kötődnek. Ezek között a nagy misszionárius Tyndale²⁰ fordítása szerzett nagy tekintélyt az amerikai kisegyházakban, mivel erőteljesen használta forrásul a Biblia héber és görög szövegét – de be kell vallani, hogy Jeromos *Vulgatájának* latin szövegét is. Amerikába hozták a nagy nyomtatott „hivatalos” bibliai verziót is: *Great Bible* (1539); sőt ismert volt a *Geneva Bible* (1560) és a *Bishop's Bible* (1568) is, amelyet Erzsébet királynő igyekezett új hivatalos

¹⁹ John Wycliffe (1324–1384) oxfordi angol teológus, reformátor, az előreformátorok egyik legnagyobb alakja.

²⁰ William Tyndale (1494–1536) a XVI. század angol bibliafordítója, az első nyomtatott angol nyelvű Újszövetség fordítója. 1524-ben elhagyta Angliát. Morus Tamással is levelezett, és a Biblia angol fordításán dolgozott. A Brüsszel melletti Vilvoordében 1536. szeptember 6-án eretnekként kivégezték.

Bibliává tenni Angliában. Országosan elterjedt a *King James-változat* (1611),²¹ és a katolikusok szívesen használták a *Douay-Rheims Biblest* is. Ebben tizennégy apokrif írás fordítását is megjelentették.

A speciális amerikai angol nyelv fejlődése és az amerikai bibliatudósok azonban új fordításokat is létrehozta, sőt a régebbieket is használták.

New American Bible (NAB): katolikus bibliafordítás, 1948-ban kezdték fordítani és először 1970-ben adták ki. Kezdetben nevezték *Confraternity Bible*-nek is, ezt használják a liturgikus szövegek esetében a lektionáriumokban a katolikusok és a különféle szerzetesrendek, ezt fogadta el az amerikai püspöki konferencia hivatalosan az Egyesült Államok katolikus egyházai számára, sőt a Fülöp-szigetek katolikusai is ezt a fordítást használják. 1970-ben az Ószövetséget, 1986-ban az Újszövetséget és 1991-ben a *Zsoltárok könyvét* külön is kiadták.

The New Revised Standard Version (NRSV): 1989-ben jelent meg az USA-ban, mint az ún. *Standard Version* (SV) javított (*Revised*) változata. A legtöbb protestáns felekezet ezt használja, a protestáns kánon beosztását közli, a katolikusok által deuterokanonikusnak nevezett könyveket apokrifok név alatt jelenti meg. Hogy bonyolultabb legyen a helyzet, van az NRSV-nek katolikus kiadása is, amely abban tér el, hogy az ószövetségi könyveket a katolikus kánon, illetve a *Vulgata* sorrendjében hozza. Sőt van brit kiadása is, amely ugyanazt a fordítást tartalmazza, de nem amerikai, hanem angol helyesírási szabályok szerint írva a szöveget.

The New International Version (NIV): a Zondervan kiadásában jelent meg az Egyesült Államokban, Hodder & Stoughton adta ki Angliában. Egy olyan amerikai fordítás, amely Angliában is népszerű lett. 1965-ben kezdődött fordítása a Trinity Christian College-ban (Illinois állam), több egyház (Christian Reformed Church, National Association of Evangelicals) összefogásával és egy nemzetközi bibliakutató csoport munkájaként. 1973-ban jelent meg az Újszövetség, 1978-ban a teljes Biblia. Kiseb javításokat végeztek rajta 1984-ben. A legújabb kiadása a *Today's New International Version*, melynek újszövetségi része 2002-ben, a teljes Biblia pedig 2005-ben jelent meg.

The Message-nek nevezi azt a Bibliát, amelyet Eugene H. Peterson²² adott ki modern angol nyelven 1993–2002 között. Eredeti nyelvekből fordította, és igen nagy tekintélyre tett szert.

Good News Bible:²³ egészen hétköznapi angol nyelven született fordítás 1976-ban, melyet felkarolt a United Bible Society (UBS). De 1982-ben kiadták a *New King James Versiont* is, amely a történeti angol fordítás modernizált, könnyített változata. Érdekes a modern angol nyelven megjelent 1985-ös kiadás, amely a maszoréta héber szöveg és a *Textus Receptus* (Estienne 1550) angol fordítása, melyet Jay P. Green, Sr.²⁴ készített.

²¹ Az anglikán egyház hivatalos Bibliája, amelyet Jakab király vezetett be Angliában. 1604–1611 között készült, az első nyomtatott változatot a King's Printer Robert Barker készítette. Nevezték *Great Bible*-nek is, VIII. Henrik némi átdolgozás után ezt használta *Bishop's Bible* néven (1568), de a puritánok nem fogadták el, ezért szakadás következett be az anglikán egyház és a puritánok között.

²² Eugene H. Peterson (East Stanwood, USA, 1932–), presbiteriánus lelkész és tudós, valamint költő, több mint 30 mű szerzője. Mai amerikai nyelvre fordította a Bibliát: *The Message: The Bible in Contemporary Language*, Navpress Publishing Group, 2002.

²³ Ez a kiadvány németül (*Gute Nachricht für Sie*) és – egyszerű angol nyelvű szövege miatt – angol–magyar, német–magyar kiadásban is megjelent. Igyekszik minden szakrális nyelvi fordulatot kiküszöbölni, már-már vitathatóan beszélt nyelvi változatban adja vissza az Újszövetség szövegét.

²⁴ Jay P. Green, Sr. (1918–2008) amerikai baptista lelkész, aki a *King James Biblia* nehézkes szövegét akarta gyerekei számára érthetővé tenni. Tanított a Washington Universityn St. Louisban, a Toronto Baptist Seminaryban és a Covenant Theological Seminaryban.

Fontos állomás volt a *New Jerusalem Bible* kiadása 1985-ben, modern angol nyelven, eredeti héber, arám és görög nyelvből fordítva, az eredeti francia *La Bible de Jérusalem* felhasználásával. Érdeemes megemlíteni a *New Jewish Publication Society of America Version*t, amely zsidó fordítás angolra a maszoréta szöveg alapján. Még körülbelül több mint negyven fordításról kellene megemlékeznünk, ha a teljességre törekednénk. Ez esetben azonban még nem vettük volna számba az egyedi, és nem teljes bibliafordításokat.

Az amerikai bibliahasználat egyik jellemzője, hogy – annak ellenére, hogy csak bizonyos fordítókat, csak bizonyos felekezetek fogadnak el, valójában – folyamatosan beolvasnak más fordításokba, illetve tudományos és népszerű véleményeket mondanak egymás fordításairól. Az angol nyelv nagy olvasótábora és igen változatos kulturális háttere eltérő kritikákat eredményez. Ráadásul az Amerikából Afrikába és a Távols-Keletre távozott angol nyelvű baptista és egyéb misszionáriusok is angol Bibliát használnak, és mindez újabb problémát jelent, amikor kapcsolatba lépnek az afrikai nyelvekkel. A legtöbb esetben angol nyelvből fordítják a helyi nyelvre a szöveget. Mindez igen nagy kihívást jelent, ezért létrehozta egy egész fordítói programot például az afrikai nyelvek számára. Ennek a programnak a lényege, hogy segítse a fordítókat vagy fordítócsoportokat, hogy az eredeti bibliai koncepciókat miként lehet a leghatásosabban megjeleníteni a helyi nyelvekben. Alapvetően tehát a fordításhoz kapcsolódó hermeneutikai kérdésekkel foglalkozik ez a program.²⁵

ÚJ HERMENEUTIKA AZ USA-BAN

A bibliai hermeneutika mindig is vitában született meg.²⁶ Legtöbben a Szentírás írott szövegeinek magyarázó elveinek tartják, de nem szabad elfelednünk, hogy a hagyományosan könyvvallásnak tartott zsidók hitvilága az egyiptomi kivonulástól kezdve a babiloni fogságig könyv nélkül létezett. Jézus ugyan számunkra hagyományosan csak a ránk hagyott kánoni keresztény iratokból ismerhető meg, de ezen iratok tekintélye soha nem előzte meg Jézus tekintélyét, amely arra indította a kutatókat, hogy a keresztény íráskor előtti Jézus-képet is kutassák. De a bibliai hermeneutika bonyolultságának igazi oka, hogy szerzőnek tartjuk a kinyilatkoztató Istent és az emberi írókat is. A Biblia jelentésének kutatására használják a szövegkritika, történet-, forrás-, forma-, szerkesztés-, kánon-, olvasó közönségi, szociológiai, irodalmi, struktúra-, narratív és a retorikai kritika módszereit. A katolikus egyházban Ágoston, Órigenész és Jeromos igen nagy hatással volt a hermeneutika elméletére és gyakorlatára, a középkort uralta az allegorikus, morális és tropologikus értelem. A XIX–XX. században – főleg Richard Simon provokatív munkássága után – a szó szerinti értelmezés felé fordult. Ennek ellenére a XX. században újra figyelem középpontjába kerül az új patrisztikus exegézis. Igaz, az a nézet is általánossá vált, hogy az egyházatyák a szövegekbe újabb értelmet is bevittek. Ez a kettősség az 1950-es években a Biblia értelmezőit két ellentétes táborra osztotta. A fundamentalista exegézis követői a történetkritika elutasításával némileg visszakanyarodtak a korai protestáns exegétákhoz, de furcsa módon már nem voltak dogmaellenesek, mint korábban,

²⁵ Erről a témáról lásd: WARD, J. de-DINA, E. A., *From one Language to Another: Functional Equivalence in Bible translation*. Magyarul: *Egyik nyelvről a másikra. Funkcionális ekvivalencia a bibliafordításban* (ford. Pecsuk, O.) Kálvin Kiadó, Budapest 2002.

²⁶ Lásd részletesebben BROWN, R. E.–SCHNEIDERS, S. M., *Hermeneutika*, in *Jeromos Bibliakommentár III*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2003, 209–235.

hanem éppen azért, mert a történetkritikusok a keresztény hit alapjait támadták, pl. a szüzi foganás vagy a feltámadás kétségbevonásával. Európában H. Lubac²⁷ jezsuita teológus, későbbi bíboros és J. Danielou, az ókeresztény irodalom francia fordításának kiadója a szószerinti értelmezés ellenében igyekezett feléleszteni a patrisztikus allegorikus exegézist, ezzel előkészítette az új patrisztikus exegézist, melynek célja a bibliai üzenet kutatása. Főleg a tipológiai jelentés került az érdeklődés középpontjába, mint a bibliai „dolgok” mélyebb jelentését feltáró módszer. H. Richard Niebhur (1894–1962) megjegyzése szerint az 1940-es évektől kezdve jelentős érdeklődés mutatkozik az Írások narratív értelmezése iránt.

Az 1950–1965 közötti időben – némileg az új heideggeri iskola hatására – egyre többen foglalkoztak a nyelv szerepével. J. M. Robinson és J. H. Cobb²⁸ ezzel kívánták meghaladni a hagyományos bultmannianus személeletet. Másrészt a strukturalista²⁹ nyelv és irodalmi analízis profán irodalomban alkalmazott módszerét befogadta a bibliai értelmezés is.³⁰ Új elem a szövegtani értelmezésnek az a formája, amely nemcsak a szöveggel, hanem annak olvasójával is foglalkozik, mivel úgy tekint a szövegre, mint olyan költői szerkezetre, amely az olvasóban fejti ki hatását. Különösen fontos lesz ez a szemlélet az újabb parabolakutatásban.³¹ A bibliai nyelvi elemzés és szemantikai háló feltárásának módszerét sokan tanulták James Barrtól.³² A Yale Egyetemhez fűződik számos bibliai hermeneutikai kutatás, többek között Hans W. Frei (1922–1988),³³ aki igyekezett vallásos üzenetet kiolvasni a bibliai szövegekből. A narratív elbeszélések értelmezésének hermeneutikáját dolgozta ki. Legismertebb műve a *The Eclipse of Biblical Narrative* (1974), amely egyben a XVIII–XIX. századi angol és német bibliai hermeneutika összefoglalása. Másik jelentős műve, a *The Identity of Jesus Christ* (1975) azon fáradozik, hogy egy új krisztológiával hívja fel a figyelmet az evangéliumok elbeszélésének jellegzetességeire.

²⁷ Henri-Marie de Lubac SJ (1896–1991) az I. világháborúban katona, majd francia jezsuita pap, később bíboros, a XX. század legbefolyásosabb teológusa, a II. Vatikáni Zsinat egyik meghatározó egyénisége. Filozófiát Canterburyben tanult, teológiát Lyonban, 1929–1961 között a lyoni katolikus egyetemen tanított. Az ókeresztény irodalom francia fordításának – „*Sources Chrétiennes*” – társkiadója, elsőként foglalkozott a középkori exegézissel (*Exégèse Médiévale*, 1959–1965). 1950-ben néhány könyvét indexre tették (*Summae, Corpus mysticum, and Connaissance de Dieu*), és el kellett hagynia az egyetemet és a provinciáját is. 1958-ban térhetett vissza az egyetemre, és 1960-ban XXIII. János bíborossá nevezte ki, és megbízta a II. Vatikáni Zsinat előkészítésével (*Lumen gentium, Gaudium et spes*). Főbb művei: *Catholicisme: les aspects sociaux du dogme*, 1938; *Christ and the Common Destiny of Man* (trans. Sheppard, L. & Englund, E.), Ignatius Press, San Francisco 1988; *Corpus Mysticum: L'Eucharistie et l'Église au moyen âge*, 1944; *Summae*, 1946; *Exégèse médiévale*, 1959, 1961, 1964; *The Mystery of the Supernatural*, 1998; *The Drama of Atheist Humanism*, 1995. Vö. WOOD, S. K., *Spiritual Exegesis and the Church in the Theology of Henri de Lubac*, 1998.

²⁸ *Biblical tendencies Today: An Introduction to the Post-Bultmannians* Washington 1969.

²⁹ A nyelvi strukturalizmus atyjának Ferdinand de Saussure-t tekintik, akinek művét csak halála után publikálták: *Cours de linguistique générale* (1916).

³⁰ SCHOLLES, R., *Structuralism in Literature: An Introduction*, Yale University Press, New Haven 1974. PATTE, D., *What is Structural Exegesis?*, Fortress Press, Philadelphia 1976. A fenti szerző érdekes strukturalista tanulmányt írt az irtalmas szamaritánus történetéről: *An Analysis of Narrative Structure and the Good Samaritan*, in *Semeia* 2 (1974).

³¹ TOBERT, M. A., *Perspectives on the Parables*, Philadelphia 1979.

³² Vö. BARR, J., *The Semantics of Biblical Language*, London 1961.

³³ Hans Wilhelm Frei (1922–1988) Breslauban született zsidó szülőktől, de evangélikusnak keresztelték, és az 1930-as években Angliába költöztek. Jobban szimpatizált a kvékerekkel, mint az anglikánokkal. A Yale Egyetemen ismerkedett meg H. Richard Niebhurral, 1945-ben baptista lelkész lett.

Ezzel a posztliberális exegéták vezéralakjává lépett elő a Yale Egyetemen George Lindbeck³⁴ és David Kelsey mellett, mivel figyelmét a keresztény közösség számára fontos hermeneutikára irányította. Frei elképzelése szerint bár a bibliai írások tartalmaznak történeti jellegű anyagot, de a felvilágosodástól kezdve elkülönítik a történet mondanivalóját attól, ezzel tagadják az elbeszélés szerepét a teológia bemutatásában. Azt javasolta tehát, hogy a bibliai elbeszéléseket inkább kellene értelmezni a saját fogalmaival, mint a történeti vagy általános fogalmakkal, amelyeket a filozófiában használnak. Az a nézete, hogy a teológiát ezekben az elbeszélésekben a bibliai narratív teológia követelményei szerint kell bemutatni.

Stanley Hauerwas (1940–) hermeneutikája mélyen gyökerezik a teológia történetében, hiszen úgy vallja, hogy Aquinói Szent Tamás, Søren Kierkegaard, Karl Barth, Ludwig Wittgenstein és John Howard Yoder hermeneutikájára építi nézeteit.³⁵ Érdekes elgondolása, hogy a szavakat el kell különíteni az egyháztól, illetve arról beszél, hogy a szavaknak joguk van ahhoz, hogy megzavarják az embereket. Sőt a szavak gyógyító erejéről is beszélt, arról a folyamatról, hogy a szavak nem egyszerűen jelentést hordoznak, hanem beavatkoznak az egyén pszichéjébe. Elkülönítette a halálról való filozófiai beszédet a halál tényétől.

David Kelsey (1932–)³⁶ sokat idézett műve, az *Eccentric Existence* (2009) különösen sokat foglalkozik az Isten-kérdés felvetésének körülményeivel. Aquinói Szent Tamás az Isten-kérdést azért veti fel, hogy választ adjon a világ folyamatosságára. Luther azért, hogy választ adjon szorongására az üdvösség elnyerésével kapcsolatban. A modern kutatók azért foglalkoznak az Isten-kérdéssel, hogy eldöntsék, van-e vagy nincs. Az Isten-kérdésre való válaszunk nem lehet azonos az önmagunknak feltett kérdésekre adott válaszokkal. Alapvetően egzisztencialista hermeneutikát fogalmaz meg, és sokat foglalkozik az eszkatologikus valóságra vonatkozó válaszunkkal, többek között a feltámadt testről mondhatókkal.

Paul Ricœur francia származású (1913–2005),³⁷ de a Chicagói Egyetemen kifejtett tevékenysége erősen befolyásolta az amerikai bibliai hermeneutikát. Ricœur leginkább

³⁴ George Arthur Lindbeck (Luoyang, Kína; 1923–) amerikai lutheránus teológus, a posztliberális teológia atyja, aki Kínában született misszionárius szülők gyermekeként. Tanulmányai: Gustav Adolf College (BA, 1943); Yale Egyetem (BD, 1946), Párizs (PhD), Torontó (1955, középkori tanulmányok). Disszertációját John Duns Scotusról írta. A II. Vatikáni Zsinaton ökumenikus megfigyelő, 1968–1987 között a zsinat és a Lutheran World Federation összekötője.

³⁵ *Suffering Presence: Theological Reflections on Medicine, the Mentally Handicapped, and the Church* (1986). *Christian Existence Today: Essays on Church, World, and Living in Between* (1988). *Resident Aliens: Life in the Christian Colony* (William Willimonnal közös munkája) (1989). *Naming the Silence: God, Medicine and the Problem of Suffering* (1990). *After Christendom: How the Church Is to Behave If Freedom, Justice, and a Christian Nation Are Bad Ideas* (1991).

³⁶ David H. Kelsey (1932–) lutheránus professzor a Yale teológiáján. Fokozatai: BD (1958) és PhD (1964). 2011-ben előadásokat tartott a Princeton Egyetem teológiáján. Jelentősebb művei: *The Uses of Scripture in Recent Theology* (1975); *Biblical narrative and theological anthropology* (1987).

³⁷ Magyarul megjelent művei: *A kinyilatkoztatás eszméjének hermeneutikai megalapozása – Bibliai hermeneutika*, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 1995; *Fenomenológia és hermeneutika*, Kossuth, Budapest 1997; *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, Osiris, Budapest 1999; *A természet és a szabályok*, Osiris, Budapest 2001 (társszerző: Changeux, J.-P.); *Bibliai gondolkodás*, Európa, Budapest 2003 (társszerző: Lacocque, A.); *Az élő metafora*, Osiris, Budapest 2006; *Az interpretációk konfliktusa*, in *A hermeneutika elmélete I* (szerk. Fabiny, T.), Szeged 1987, 199–218; *Az én és az elbeszélés azonosság*, in RICŰR, P., *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, Budapest 1999; *Metafora és filozófia-diskurzus*, in *Szöveg és interpretáció* (szerk. Bacsó, B.), Budapest é. n. [1991], 65–96; *Fenomenológia és hermeneutika* (összeáll., ford., a tanulmányt és a jegyzeteket írta Mezei, B.), Kossuth, Budapest 1997, 165. Fordítás: Paul Ricœur és Edmund Husserl egy-egy írása.

az emberi akarat kérdése foglalkoztatta, amely jelenséget elsősorban a fenomenológia és a pszichoanalízis szemszögéből és módszereivel próbálta értelmezni. Érdeklődési körébe tartoztak továbbá az irodalmi alkotások, így a Biblia nyelvi természete és annak következményei, illetve a történelemtudomány alapfogalmai. Gondolkodására nagy befolyással volt Gabriel Marcel, Edmund Husserl, Karl Jaspers, Martin Heidegger és Sigmund Freud. Chicagói éveiben az angol és amerikai nyelvészettel foglalkozott. Ennek eredménye a *La métaphore vive* (*Az élő metafora*, 1975) című könyve, amelyben a metaforák költészetben betöltött szerepével, új jelentéseket teremtő erejével foglalkozik. Igen érdekelte a bibliai jelenségek hatékony továbbadásának módszere, sőt az is, hogy miként hal meg az egyházi kommunikációban³⁸ a prédikáció során a bibliai szöveg néhány jelentése, és veszíti el provokatív szerepét a bibliai szöveg.³⁹

David Tracy (1939–)⁴⁰ amerikai katolikus pap, aki a Gregorianán végzett Rómában. Hermeneutikai elveire hatott Paul Ricœur, Jacques Derrida, Hans-Georg Gadamer és a folyamatteológia jeles alakja, Schubert Ogden, valamint a misztikus Simone Weil is. Úgy véli, hogy a keresztény teológus első feladata az értelmezés, amely egyébként mindannyiunk létéhez hozzátartozik. Minden teológusnak, amikor beszél „három címzettje van, egyrészt a társadalmi realitást, a szociális realitást, ez tágabb értelemben az egész társadalmat jelenti, szűkebb értelemben az akadémiai köröket valamint az egyház nyilvánosságát” (Tracy, 1981, 5). Az analóg képek megtalálása igen fontos az interpretáció számára. A keresztény interpretáció legfőbb típusa Jézus Krisztus, akit dialektikus nyelvvezetben érdemes előadni (ld. Karl Barth). Felhívta a figyelmet a posztmodern Istenelnevezésekkel való párbeszédre, mivel ez a jelen teológiai ígéhirdetésünk nyelvi kontextusa.

Megemlítek még néhány héber nyelvészt, akik főleg az ószövetségi hermeneutikával foglalkoztak, mint Robert Bernard Alter (1935–) amerikai héber nyelvész és összehasonlító irodalmár, a kaliforniai Berkeley Egyetemen 1967-től ismert. Kafka és a héber irodalom kapcsolatáról is írt értekezést. Kommentálta a *Teremtés*, a *Kivonulás*, és *Sámuel 1. könyvét*. A narratív struktúrákat vizsgáló iskola tagja. Ugyanehhez az iskolához tartozik Meir Sternberg (1950–), aki a héber Biblia kultúrák közötti szerepét vizsgálta, David M. Gunn (1942–), Danna Nolan Fewell (1958–) héber nyelvész, aki a feminista teológia elkötelezettje és a narratív iskolához tartozik.⁴¹ A héber Biblia intertextuális szövegprogramjának a kiadója (1992), illetve a *Bible and Ethics of Reading* társkiadója (1997). E szerzők mindegyike az Ószövetség szövegeihez a narratív szemléletmód felől közelít.

³⁸ Igen jó összefoglaló bibliai és teológiai hermeneutikájáról: WENZEL, K., *Glaube in Vermittlung, Theologische Hermeneutik nach Paul Ricœur*, Herder, Freiburg 2008.

³⁹ Ld. FRANCOIS-XAVIER, A., *P. Ricœur hermeneutikája: mit adhat a homiletikának és a gyakorlati teológiának?*, in *Testben élni. Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia 2010* (szerk. Benyik, Gy.), JATEPress, Szeged 2011, 315–334.

⁴⁰ Jelentősebb művei: *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* (1981); *Talking About God: Doing Theology in the Context of Modern Pluralism, with John Cobb* (1983); *Short History of the Interpretation of the Bible, with Robert Grant* (1984).

⁴¹ *Compromising Redemption: Relating Characters in the Book of Ruth* (1990); *Circle of Sovereignty: Plotting Politics in the Book of Daniel* (1991); *Narrative in the Hebrew Bible* (1993); *Gender, Power, and Promise: The Subject of the Bible's First Story* (1993); *The Children of Israel: Reading the Bible for the Sake of Our Children* (2003); *The Haunting Child of Samuel Bak* (2009).

A TÖRTÉNETKRITIKÁTÓL A RETORIKAI KRITIKÁIG

1968-ban a *Society of Biblical Literature* elnöksége azzal fordult James Mulienburghöz (1896–1974), hogy javasolja, hogy a történetkritikai módszer koncentráljon a Szentírás kisebb egységeire. Azt nyilatkozta, hogy a retorikai analízisnek az a küldetése, hogy a tanulmányaiban az adatok felől a szövegben található értelmezés tágabb mozzanatai felé forduljon, jobban koncentráljon ezek történeti környezetére, és tartsa szem előtt a szöveg egységét. Ez bizonyos érdeklődést váltott ki az Ószövetség-kutatók körében, de még különösebb érdeklődést gerjesztett az Újszövetség-kutatók között, megjelent Hans Dieters Betz⁴² *Galata-kommentárjában* (1979) is, amelyben a klasszikus retorikai analízist Pál leveleire alkalmazta. Szintén jelentős érdeklődést váltott ki azzal, hogy ugyanerre a témára koncentrált Wilhelm Wullner (1928–), James D. Hester (1939–) és Robert Jewett (1933–). Ugyanebben az időben George Kennedy (1928–) klasszika-filológia professzor Észak-Karolinából erősen érdeklődött a retorikai analízis iránt, és közzétette a *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism* (1984). Nála tanult az ifjabb kutató, Duane Watson (1956–), akinek célja a klasszikus retorika kutatása számos levélben (ld. Watson és Hauser).

A retorikai kritika szélesebb kontextusba helyeződött. Az évszázad első részében az Egyesült Államokban ugyanis oktatott anyag volt mindazok számára, akik nyilvános beszédeket mondtak valahol. Az 1960-as évektől kezdve a filozófusok, a tudománytörténészek, az antropológusok és számos más akadémiai ág kezdett érdeklődni a retorika iránt. Igen népszerű lett Chaim Perelman (1912–) neoklasszikus retorikájára vagy Lucie Olbrechts-Tyteca *The Rhetoric: A Treatise on Argumentation* (1969) című művére hivatkozni. Ennek eredményeként a retorikát összevegyítették más irodalmi kutatási formákkal, a szociológiával, a szociobiológiával és az antropológiai analízissel is. A fiatal kutatók egy jelentős csoportja arrafelé halad, hogy a klasszikus retorikából olyan retorikát hozzon létre, amely találkozottatja, ha nem is az összes, de a lehető legtöbb modern tudományt, amely a vitára fókuszál. Az Emory Egyetemről származó Vernon Robbins (1939–) műve jellemzően fejezi ki ezt: *Exploring the Text of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Criticism* (1966, ld. Gowler, Bloomquist és Watson). Ennek a tanulmánynak a fő iránya a multidimenziós szemléletmód, dombormű (a metaforát a fotózásból kölcsönözték), alakzat és forma. Retorikai tanulmányokkal találkozhatunk nemzetközi szinten is, különösen Dél-Afrikában, Skandináviában, és Ázsiában (ld. Porter és Olbricht).

A retorikai kritika magában foglal számos különböző kritikai formát is, beleértve a modernizmust, a formalizmust. Ilyen kutatók pl. Cleanth Brooks (1906–) és T. S. Eliot (1888–1965); az olvasóközpontú kritika: Kenneth Burke (1887–1995), Walter J. Ong SJ (1912–) és Stanley Fish (1938–); strukturalizmus és szemiotizmus: Ferdinand Saussure (1857–1913) és Roland Barthes (1915–1980). A dekonstruktivizmus: Jacques Derrida (1930–2004) és Paul de Man (1919–1983). A pszichologizmus és pszichoanalitikus kritika: Michael Foucault (1926–1984) és Peter Brooks (1938–). A marxizmus és új historizmus: Raymond Williams (1921–1988). A feminizmus: Elaine Showalter (1941–) és Hélén Cixous (1937–). Az afrikai amerikai criticizmus: Henry Louis Gates Jr. (1950–) és az etika

⁴² Hans Dieter Betz (Lemgo, 1940–) német születésű amerikai teológus, az ókeresztény irodalom kutatója Chicago teológiai fakultásán. Pál leveleinek kutatásában jeleskedett, különösen a *Galata-levél* és a hegyi beszéd kutatásában, valamint az ókeresztény irodalom görög-római összefüggését kutatta. Az SBL (1999–2000) és az SNTS (1997) elnöke.

és a kánon kapcsolata: Northrop Frey (1912–1991) és J. Hills Miller (1928–). Mindezek nem terjednek ki az ideológiakritikára, a feminista hermeneutikára és a képzetek perspektívájára.

AMERIKAI BIBLIKUS KÉZIKÖNYVEK ÉS KOMMENTÁROK

Nem lenne igazán teljes ez a tanulmány, ha nem térnénk ki azokra a kiadókra és kiadványokra, kommentárokra, amelyek Amerikában születtek, és nemcsak Angliában, hanem a kontinensen is elterjedtek. A válogatás szubjektív lesz, és az ismertetés igen rövid, de talán elgázít annak megítélésében, hogy az USA biblikuma milyen hatással van a világ bibliakutatóira.

Anchor Bible (szerk. Albright, W. F.–Freedmann, D. N.), Garden City, 1964–2007: huszonhat kötet Ószövetség, melynek kiadását William Foxwell Albright (1891–1971) vezette, tizenöt kötet Újszövetség, hét kötet apokrif irat. Ugyanezen a néven szerepel egy szótár is, sőt egész szakkönyvtár, amely mintegy ezer különböző kutató közös munkája, akik között vannak zsidók, katolikusok, keleti ortodoxok, protestáns bibliakutatók, muszlim vallástudósok és nem vallásos kutatók is. Az ószövetségi része inkább konszenzusra törekedett, az újszövetségi része több vitára adott okot a szakértők körében. Szerzői között protestánsok és katolikusok egyaránt vannak. A szakkönyvtár 120 kötetes, a főszerkesztője⁴³ David Noel Freedman, a Doubleday adta ki a Yale University Presszel közösen. 2007-re fejezték be a sorozatot.

– *The Broadman Bible Commentary* 1–12 (főszerk. Clifton, J. A.), Nashville 1969–1972: az Ó- és Újszövetség könyveit kommentálja, a deuterokanonikus könyvek nélkül. Az USA déli baptista biblikusai készítették. Két átdolgozást is megért 2008-ban és 2009-ben.

⁴³ A szakkönyvtár híresebb szerzői és kotelei: ACKERMAN, S., *Warrior, Dancer, Seductress, Queen: Women in Judges and Biblical Israel*, 1998. BLENKINSOPP, J., *Pentateuch: An Introduction to the First Five Books of the Bible*, 2000. BROWN, R. E., *Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave* (2 Vol. Boxed Set), 1994. BROWN, R. E., *An Introduction to the New Testament*, 1997. BROWN, R. E., *Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, 1999. BROWN, R. E., *An Introduction to the Gospel of John*, 2003. CHARLESWORTH, J. H., *Apocalyptic Literature and Testaments* (The Old Testament Pseudepigrapha, Vol. 1), 1983. CHARLESWORTH, J. H., *The Old Testament: Pseudepigrapha Volume 2*, 1985. CHARLESWORTH, J. H., *Jesus Within Judaism*, 1988. CHARLESWORTH, J. H., *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, 1992. CHARLESWORTH, J. H., *The Good and Evil Serpent: The Symbolism and Meaning of the Serpent in the Ancient World*, 2006. CHILTON, B., *Rabbi Jesus: An Intimate Biography*, 2000. CHILTON, B., *Rabbi Paul: An Intellectual Biography*, 2004. CHILTON, B., *Mary Magdalene: A Biography*, 2005. COLLINS, J. J., *Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, 1995. CRENSHAW, J. L., *Education in Ancient Israel: Across the Deadening Silence*, 1998. DUNGAN, D. L., *A History of the Synoptic Problem: The Canon, the Text, the Composition, and the Interpretation of the Gospels*, 1999. FREEDMAN, D. N., *The Nine Commandments: Uncovering the Hidden Pattern of Crime and Punishment in the Hebrew Bible*, 2000. GIBSON, S., *The Cave of John the Baptist: The Stunning Archaeological Discovery That Has Redefined Christian History*, 2004. GOLDSTEIN, J. A., *Peoples of an Almighty God: Competing Religions in the Ancient World*, 2002. LAYTON, B., *The Gnostic Scriptures: A New Translation with Annotations and Introductions*, 1995. MAZAR, A., *Archaeology of the Land of the Bible: Volume 1: 10,000–586 B.C.E.*, 1990. MEIER, J. P., *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. The Roots of the Problem and the Person*, 1991. *Mentor, Message, and Miracles*, 1994. *Companions and Competitors*, 2001. *Law and Love*, 2009. MOBLEY, G., *The Empty Men: The Heroic Tradition of Ancient Israel*, 2005. NEUSNER, J., *Introduction to Rabbinic Literature*, 1994. PECKHAM, B., *History and Prophecy: The Development of Late Judean Literary Traditions*, 1993. SCHIFFMAN, L. H., *Reclaiming the Dead Sea Scrolls: The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran*, 1995. SEGAL, A. F., *Life after Death: A History of the Afterlife in Western Religion*, 2004. STERN, E., *Archaeology of the Land of the Bible: Volume 2: The Assyrian, Babylonian, and Persian Periods (732–332 BCE)*, 2001.

– *The Expositor's Bible Commentary with the New International Version of the Holy Bible* 1–12 (szerk. Gaebelein, R.), Grand Rapids, 1976–. Elsősorban a teológiai mondandó keresése és továbbadása érdekli a szerzőket. A könyvek bevezetőjében a szerzőséget és a történeti hátteret tisztázzák, majd a könyv szerkezetét közli, a szöveget angolul NIV fordításában, és ehhez fűzi a kommentárokat, a témát fontosabb bibliográfiai utalásokkal is gazdagítja. Már az interneten is megtalálható.

– *Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible* (szerk. Cross, F. M.–Koester, H.), Philadelphia 1972–. A történetkritikai módszer népszerűsítése érdekében készült. Számos kötetét németből fordították angolra. Az újszövetségi része 31 kötetben jelent meg. Különösen érdeklődik a bibliai szövegek hatástörténete iránt. A kánoni könyvek mellett külön kötetben jelentek meg a hegyi beszéd, a Q-forrás kritikai kiadása, 1Hénoch, 4Ezdrás, az Apostoli tradíció, a Didaché, Antiochiai Ignác, Hermász Pásztor és Salamon ódáinak kommentárjai is.

– *IB – The Interpreter's Bible* 1–12 (szerk. Buttrick G. A.) (szerk.), Nashville, 1952–: Ószövetség 1–7. könyv, Újszövetség 8–12. könyv. Metodista kommentár. Sok könyv szövegét eredeti nyelvből fordították, de később a KJV és RSV angol szövegét használták a nagyobb olvasókör megszerzése érdekében. Bevallottan a művelt nagyközönség számára készült kommentár.

– *ICC – The International Critical Commentary* (szerk. Briggs, C. A.–Driver, S. R.–Plummer, A.), Edinburgh 1895–1951. Német exegetikai hatások alatt szerkesztették. A kritikai és filológiai nézőpontot fokozatosan váltotta fel a történeti és archeológiai érdeklődés. Újabb kiadása J. A. Emerton és C. E. B. Cranfield vezetésével indult, jelenleg mintegy 76 kötet jelent meg, ó- és újszövetségi könyvek kommentárjai vegyesen. New York-ban C. Scribner's Sons adta ki.

– *NICOT – The New International Commentary on the Old Testament* (szerk. Young, F. J.–Harrison, R. K.), Grand Rapids 1965–: igen részletes kommentár, negyve kötet harminc szerzővel egy hatalmas sorozatot alkot. Az Ószövetség 23 kötetben, a főszerkesztő Robert L. Hubbard Jr.

– *OTL – Old Testament Library*, Philadelphia 1962–: az ószövetségi könyvek kommentárjai mellett történeti és teológiai érdeklődésű monográfiákat tartalmaz. Számos német kommentárt lefordítottak és besoroltak az eddig megjelent harminc kötet közé. Jórészt európai, német vagy más nyelvű kommentárt fordít angolra. Otto Kaiser, Walter Eichrodt, vagy Alberto Soggin is ebben a sorozatban jelent meg.

– *TynOTC – Tyndale Old Testament Commentaries* (szerk. Wisemann, D. J.), London 1964–: számos rövid, újra kiadható kötettel jelent meg egyetemi hallgatók számára, konzervatív evangélikus keresztény szellemben. Huszonhét ószövetségi kommentár-kötet jelent meg eddig, és ehhez kapcsolódik a teljes újszövetségi kommentársorozat. A metodista egyház kommentárja, hihetetlenül pontos utalásokra és tárgyyszerűsége törekszik.

– *MNTC – James Moffatt (1870–1944) The Moffatts New Testament Commentary* 1–17 (Moffatt, J.), London–New York 1928–1950: a szerző Glasgow-ban, Skóciában született, Oxfordban lett az görög újszövetségi exegézis professzora, majd a United Free Church College-ban és a New York-i Union Theological Seminaryban tanított. Az Újszövetség fordítása mellett a sorozatot azzal a céllal írta, hogy az Újszövetség vallási üzenetét adja át. Nem feltétlenül szükséges hozzá görög ismeret, de nagy műveltségű olvasót feltételez.

– *NICNT – New International Commentary on the New Testament* 1–18, Grand Rapids 1952–: az ószövetségi sorozat negyven kötet, és 1979–2009 között jelent meg.

Főleg konzervatív protestáns hagyományokat képvisel. A sorozat 1974-től Londonban is megjelent, igaz, nevet is váltott: *The New London Commentary on the New Testament*, amelynek a rövidítése NICOT.

ENCIKLOPÉDIÁK, AMELYEK SOK BIBLIKUS ANYAGOT TARTALMAZNAK

– CathEnc – *The Catholic Encyclopedia* 1–15 (szerk. Herbermann, Chr. és mások), New York 1907–1912; hozzá indexkötet (1914) és pótkötet (1922). A katolikus lexikon terve 1905-ben született meg Charles G. Herbermann latintanár és a College of the City of New York könyvtárosa, valamint Edward A. Pace filozófiaprofesszor által, aki akkor a Catholic Universityn tanított. Ötletükhöz csatlakozott Condé B. Pallen, valamint kiadói szerkesztőként Rt. Rev. Thomas J. Shahan, aki egyháztörténész volt, szintén a Catholic Universityn. 1913-ig 134 alkalommal ültek össze megtervezni a sorozatot. Az eredmény a Herders Katholische lexikon angol megfelelője, csak egy kicsit bővebb változatban. Sajnos nem bővítették újabb adatokkal a cikkeket, de a régi anyag nagyon jó, nemcsak biblikusoknak, hanem egyháztörténészeknek és szisztematikuskoknak is. Az interneten az egész világ számára elérhető.⁴⁴

– CBE – *Catholic Biblical Encyclopedia, Old and New Testament* (szerk. Steinmueller J. E.–Sullivan, K.) New York 1956.

– *Catholic Bible Dictionary* (szerk. Hahn, S.), 2009.

– JewEnc – *The Jewish Encyclopedia* 1–12, New York–London 1901–1906. Ma már az interneten is olvasható, 15 000 címszót tartalmaz, amelyben a bibliai és talmudi utalások igen pontosak, sőt a másodlagos irodalom felsorolása is részletes. Természetesen – mivel száz éve már lezárták – az újabb kutatások nincsenek benne.

– UJE – *The Universal Jewish Encyclopedia* 1–10 (szerk. Landman, I.), New York 1939–1943 (újnyomás: 1948). Az előző enciklopédia folytatása, részben átfedik, részben kiegészítik egymást. Természetesen ez is olvasható az interneten.

Általános tendencia, hogy a kézikönyveket és sorozatokat egy idő után az internetre is felteszik, ezzel növelve az olvasóközönséget, és meggyorsítva az elérhetőséget a kis országok számára is. A tudományos konferenciák, illetve a teológiai könyvtárak szolgáltatása, hogy a könyvtárhasználóknak ezekhez az adatbázisokhoz hozzáférést adnak. A jelentős pénzügyi támogatással rendelkező nagy amerikai kutatócsoportok felekezeti megoszlás nélkül, szakmai alapon hívnak meg professzorokat egy-egy ilyen nagyobb közös munkára, kommentár megírására stb. A szakperiodikák jegyzékét ld. a *Jeromos-kommentár* magyar megfelelőjének elején.

ÖSSZEGZÉS

A XX. századi amerikai bibliai tanulmányok alapvetően kálvinista, evangélikus és baptista felekezeti szemlélettől, valamint a szakavatott új-tübingeni iskola nézeteinek átvételétől (majd kritikájától) jutottak el a nemzetközi bibliatudomány meghatározójává és speciálisan amerikai jelenséggé. A század elején számos német szerző és módszere iránt lelkesedtek az észak-amerikai biblikusok, majd a német evangélikus kutatók munkáinak

⁴⁴ Az alábbi címen látható: <http://www.newadvent.org/cathen/a.htm>.

angolra fordítása közben az észak-amerikai kutatók új szempontokkal gyarapítva fokoatosan uralni kezdték a bibliatudományban is a tudományos vitákat. Ez azt is jelentette, hogy a hagyományos német és nagy-britanniai bibliakutatók szemléletmódját sokkolták sajátos szemléletükkel, azok viszont sokáig úgy tekintettek rájuk, mint az észak-amerikai avantgárdra és tiszavirág életű kezdeményezésre.

Az amerikai bibliatudomány a XX. század első felében azt a célt szolgálta, hogy a különböző felekezetek lelkészeit ellássa korszerű ismeretekkel a bibliai kinyilatkoztatás továbbadására. A bibliai üzenet kutatása a fundamentalista biblikusok körében a filológia, valamint a történettudomány és a vallástörténeti kutatás merev elutasítását vagy tendenciózus használatát eredményezte.

Az új világ civilizációja úgy jött létre, hogy egyre jobban eltávolodott az etnikai és a vallási kultúrától. Már a vallásosság egésze is Észak-Amerikában nyilvánvalóan más lett, hiszen ott nem egyetlen felekezet vagy vallás uralkodik. Ezért talált szimpátiára az az elképzelés, hogy mindegyik közösségben birtokolnia kell azt a privilégiumot, hogy elmondhassa a saját történetét. Ez tette lehetővé, hogy újra felfedezzék a bibliai írások narratív és retorikai formáit, amelyeket sokáig a nyelvtani, történeti és irodalomkritika priorizált. Az érdeklődés visszatért a történetek láncolatához, amelyet a bibliai írásokban találhatunk, amely motiválta és most is mozgósítja a születő generációt a bibliatudomány művelésére.

Az észak-amerikai biblikusok számbeli megszorodása és az egyetemek viszonylag jó pénzügyi helyzete lehetővé tette egyrészt, hogy élen járjanak a költséges archeológiai kutatásokban, másrészt hogy főleg a baptista egyház afrikai missziója révén uralják az afrikai egyetemek szemléletmódját is. A „Jézus élete”-kutatásban a történet- és hagyománykritikát oly mértékben radikálisan alkalmazták, hogy az evangélium Jézus-képét teljesen kétségbe vonták, és saját koncepciójuk alapján állítottak össze egy Jézus-képet, amelyet teljesen elszakítottak az evangéliumok és az egyház évszázadokon keresztül élénk tárt Jézus-képétől. Jézust és a kereszténységet vallástörténeti összehasonlításban az indiai vallások és más nem keresztény kultúrák szemszögéből kezdték vizsgálni. A szövegértelmezésben pedig az irodalmi és retorikai elemzés más irodalmi alkotások elemzésére kifejlesztett módszerét alkalmazták a bibliai szövegekre. A feminista biblikusok nagy ismertséget és mérsékelt tudományos elismerést vívtak ki maguknak, amikor a Biblia egyoldalú férfi-szemléletét kritizálták.

Mivel Észak-Amerikában az ún. történeti keresztény egyházak mellett nagy számban vannak jelen az Európában kisegyházaknak számító felekezetek, az ő szemléletük jelentősen képviseltetik az angol nyelvű publikációkban. Európában a szisztematikus teológia a reformációig tekintélyben megelőzte, és alapvetően a bibliakutatásnak keretet, valamint irányt szabott. Ez a felállás Amerikában megfordult, a hagyományos dogmatikai filozófiai axiómák nem jelentettek sokat az amerikai keresztény felekezetek kutatói számára. Számukra a kereszténységet a Biblia képviselte, ennek tekintélyével fordultak a dogmatikus vagy abszolutisztikus keresztény szemlélet ellen.

A katolikus biblikusok tekintélyének megerősödése új szemléletet eredményezett a pusztán történeti vagy összehasonlító vallástörténeti nézőponttal szemben. Sokkal erősebben képviselték a hit forrásai kutatásának fontosságát, mint protestáns társaik. Mivel a demokratikus amerikai egyetemi szisztéma kellő szakértelem és tudományos tekintély esetén lehetőséget biztosít arra, hogy katolikus professzorok nézeteiket alapvetően protestáns egyetemeken is kifejthessék, illetve az a tény, hogy az akadémiai testületekben és kutatási projekteken fej fej mellett dolgozhattak, a katolikus biblikusok hatását a nem katolikus kollégáik munkájára erőteljesen megnövelte. Ez látszik a Jézus-kutatásban és az

Újszövetség háttérének kutatásában, és bizonyos szempontból – főleg John J. Collins munkássága kapcsán – a bibliai hermeneutika posztmodern szemléletének meghaladásában is.

A XXI. században viszont újra kell definiálni az észak-amerikai biblikus kutatás fogalmát. Ugyanis számos esetben – nem a szerző professzorok nemzeti hovatartozása, hanem a munkahely vagy a kiadók miatt – a kiadói stratégia néha kötelező szemléletmódot erőltet az angol nyelven publikálókra. Ez azért nagy nyomás, mert az olvasóközönség mennyiségi létének nagysága miatt szinte csak az számít mértékadó kutatónak, aki angolul publikál. Az amerikai publikációs dömping figyelemmel kísérése pusztán olvasással lehetetlen. Az újabb internetkeresők (*Biblegateway*) és a nemzetközi szervezetek (SNTS, SBL stb.) segítenek a tájékozódásban, az interneten létrejött viták pedig igen hamar korrigálják az amerikai biblikum vadhatjásait.

TOVÁBBI FELHASZNÁLT IRODALOM

- BAIRD, W., *History of New Testament Research*, vol. 2, Fortress Press, Philadelphia 2002.
- CLEMENTS, R. E., *One Hundred Years of Old Testament Interpretation*, Philadelphia 1976.
- Feminist Perspectives on Biblical Scholarship* (ed. Collins, A. Y.), Society of Biblical Literature, Atlanta 1985.
- DANKER, F. W., *A Century of Greco-Roman Philology Featuring the American Philological Association and the Society of Biblical Literature*, Scholars Press, Atlanta 1988.
- DOTY, W. G., *Contemporary New Testament interpretation*, Prentice-Hall Press, Englewood Cliffs 1972.
- The New Testament and its modern interpreters* (ed. Epp, E. J.–MacRae, G. W.), Fortress Press, Philadelphia 1989.
- HAHN, H. F., *The Old Testament in Modern Research*, Philadelphia 1954.
- KÁKOS, L., *Fény és Káosz – A kopt gnosztikus kódexek*, Gondolat Kiadó, Budapest 1984.
- Hebrew Bible and Its modern Interpreters* (ed. Knight, D. A.–Tucker, Gene M.), Scholars Press, Atlanta 1985.
- KRAUS, H.-J., *Die Biblische Theologie: Ihre Geschichte und Problematik*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn am Niederreihn 1970.
- KÜMMEL, W. G., *Das Neue Testament, Gsgschichte der Erforschung seiner Probleme*, Karl-Alber-Verlag, München 1958.
- MERK, O., *Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit*, Marburger Theologische Studien 9, Elwert, Marburg 1972.
- MOIR, J. S., *A History of Biblical Studies in Canada: A Sense of Proportion*, Scholars Press, Atlanta 1982.
- NOLL, M. A., *Christian America and Cristian Canada*, in *The Cambridge History of Christianity. World Christianities c. 1815–c. 1914*. 8. vol. (ed. Sheridan and Brian), Cambridge UP 2006, 359–380.
- OLBRICHT, T. H., *Biblical Interpretation in North America in the Twentieth Century*, in *Dictionary of Major Biblical Interpreters* (ed. McKim, D. K.), InterVarsity Press, 2007, 88–102.
- PATRICK, H., *New Direction in New Testament Study*, Westminster/John Knox Press, Philadelphia 1979.
- PERDUE, L. G., *The Collapse of History Reconstructing Old Testament Theology*, Fortress Press, Minneapolis 1994.
- RICHES, J. K., *A Century of New Testament Study*, Trinity Press, Valley Forge 1993.
- SAUNDERS, E. W., *Searching the Scriptures: A history of the Society of Biblical Literatures 1880–1980*, Scholars Press, Chico 1982.
- SAUNDERS, E. W., *Searching the Scriptures: A history of the Society of Biblical Literatures 1880–1980*, Society of Biblical Literature, Atlanta 1996.
- SMART, J. D., *The Interpretation of the Scripture*, S.C.M. Press, London 1961.
- Students of Covenant: A History of Jewish Biblical Scholarship in North America* (ed. Sperling, S. D.), Society of Biblical Literature, Atlanta 1992.

Az Isten – ember viszony problémája a monista filozófiában

– FICHTE PÉLDÁJA

Értelmezői körében máig is aktuális a kérdés, hogy egységesnek tekinthető-e Fichte életműve, vagy 1800 körül radikális fordulatot kell látnunk benne. Fichte amellett szállt síkra, hogy bár ő magát megváltoztatták a felismerései, szemléletmódja nem „változott egyetlen részletében sem”.¹ Ez az önértelmezés nem mindenki számára meggyőző.² El-lentmondani látszik neki, hogy míg az ateizmus-vita miatt 1799 végén lezárult jénai korszakot az én, sőt az abszolút én fogalma uralja, illetve az az állítás, hogy nincsen más lét, csak amit az én tétélez, következőképpen Istenről nem állítható a lét, addig az úgynevezett berlini korszakot az én trónfosztása, a lét és Isten egymással azonosított fogalmainak centrálissá válása jellemzi.³ Persze kontinuitás is megfigyelhető a két korszak között, amit egyebek mellett egy olyan probléma kihívása teremt, amelyet Fichte 1804-ben így ír körül: „az volt minden filozófia nehézsége, amely nem kívánt dualizmus lenni, hanem komolyan vette az egység keresését, hogy vagy magunkat kellett felszámolnunk, vagy Istent. Magunkat nem akartunk, Istent nem szabadott.”⁴ Érdekes és mélységesen következetes, hogy a dualizmus két lehetséges pólusa itt nem a szellem és az anyag vagy hasonlók, hanem Isten és az ember, az én.

Fichte az említett nehézséget 1800 után úgy oldotta meg, hogy egyre határozottabban képként, az abszolútum képeként jellemezte az embert, akinek szabadsága abban nyilvánul meg, hogy lemond a szabadságról, hogy nem kíván önálló lenni, nem akar mást, csak hogy az abszolútum képe legyen. A képpé válás törekvésében van valami *kenotikus*, ha az embernek vagy az énnak abból a felfogásából indulunk ki, amelyet a jénai Fichténél találunk. E korszak abszolút énje ugyanis nehezen különböztethető meg az abszolútumtól. Persze 1804-ből visszatekintve, amikor már megtalálta az Isten és az ember viszonyának helyesnek vélt, a dualizmus látszatát is elkerülő felfogását, Fichte maga-

¹ FICHTE, J. G., *A boldog élet útmutatója avagy a vallás tana*, Szent István Társulat, Budapest 2010, 5.

² Vö. OESTERREICH, P. L.–TRAUB, H., *Der Ganze Fichte*, Kohlhammer, Stuttgart, 2006, 108–122.

³ Vö. „Smeretes, hogy a fichteit tanítás fő tétele volt, nem csak amolyan mellékesen odavetett gondolat, hanem alapvető tanítása, hogy a lét fogalma pusztán negatív fogalom, amennyiben csak a tevékenység abszolút tagadását fejezi ki, olyannyira, hogy Istentől és az isteni dolgoktól teljesen el kell választani. Most azonban Fichte úr bátran előlép, és azt mondja, minden élet eleven, és nincsen más lét, csak az élet. Az abszolútum vagy Isten maga az élet. Isten minden lét, és kívül nincsen lét.” SCHELLING, F. W. J., *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre*, in *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke* (Hg. Schelling, K. F. A.), Abt. I. Bd. 7., Cotta, Stuttgart–Augsburg, 1860, 1–126, 25.

⁴ FICHTE, J. G., *Die Wissenschaftslehre* (1804), *Fichtes Werke* (Hg. Fichte, I. H.), Bd. X., Gruyter, Berlin 1971, 87–314, 147.

biztosan utasíthatta el tudománytanának minden olyan értelmezését, amely Istent bármilyen értelemben is az énnel azonosítja. Immár kellőképpen világos volt a számára, hogy „a tulajdonképpeni abszolútum a fény. Vagyis az istenséget [...] a fénybe kell helyezni. – Nem pedig belénk, ahogyan egyesek tévesen a tudománytant értették.”⁵

Az értelmező mindig szívesen fogadja a szerző útmutatását, még ha az utólagos is. Csakhogy ez az útmutatás kielezi a kérdést: Ha Fichte rendszere kezdettől monisztikus, és ha az első korszakot az én uralta, amelyet viszont nem azonosíthatunk Istennel, akkor hol keressük Isten helyét a korai rendszerben? Lehet, hogy akkoriban Fichtének még nem sikerült megoldania a monista filozófiák fő nehézségét, és mivel magát nem akarta felszámolni, Istent jutatta erre a sorsra? Vagy inkább úgy kell gondolnunk, hogy az értelmezőivel szembe forduló 1804-es Fichte nem egyszerűen visszatekintett a korábbi filozófiájára, hanem revidálta azt, vagyis hogy mielőtt a kép fogalma révén megtalálta volna Isten és ember méltányos egyensúlyú egységét, a kettő valójában mégiscsak egybemosódott nála?

Annyi mindenesetre bizonyos, hogy Istennek már azelőtt is meglehetősen marginális szerep jutott Fichte gondolkodásában, hogy 1793 végén rátalált az énnel mint a filozófia princípiumára. A kanti filozófia továbbgondolásaként megfogalmazódó *Minden nyilvánlatkoztatás kritikájának kísérlete* ugyanis, ha lehet, még a kanti posztulátumtannál is korlátozottabb jelentőséget tulajdonít Istennek. Amikor pedig felfedezte magának az ént és tudománytanának alapjává tette, végképp monistává váló filozófiájának szükségképpen vagy el kellett távolítania Istent a gondolkodás teréből, vagy az énnel kellett helyeznie. És valóban: a jénai Fichtének nincs kidolgozott vallásfilozófiája,⁶ és csak nagyon ritkán beszél Istenről. Ez a megfigyelés azonban a szóban forgó dilemmában nem ad útmutatást, mert annak mindkét eldöntésével összeegyeztethető. Felhasználható viszont arra, hogy kijelölje a most következő megfontolások irányát. Isten fogalmának körvonalazatlansága és feltűnő mellőzöttsége arra indít, hogy az én vizsgálatával közelítsük meg a kérdést, és azt próbáljuk kideríteni, mennyire ismerhető fel az énnel vagy legalább az abszolút énnel mindaz, amit általában Istenről gondolunk.

Az én fogalma a tudománytan egyetlen másik változatában sem annyira centrális jelentőségű, mint a 1794–1795-ös *A teljes tudománytan alapjában*. Ennek ellenére még ebben a műben is nehéz rögzíteni a jelentését. Az „én” ugyanis többnyire valamilyen jelzővel felruházva jelenik meg benne. Álljon itt néhány az általam összeszámolt 14 terminusként használt jelzős szerkezet közül: tiszta én, abszolút én, magában való én, elméleti én, gyakorlati én, végtelen én, véges én. A jelzők tulajdonképpen mindvégig ugyanarra a valóságra, ugyanarra az énnel vonatkoznak, csak más-más szempontból, illetve más-más mozzanatát ragadják meg. (Az „abszolút” például olyannak mondja, amilyennek lennie kell, még ha soha nem is lehet olyan.) Ez a különbözőképpen jellemzett valóság, az én, *végső soron* maga az ember. Bár az első tudománytan a kor egyik aktuális (és rövid életűnek bizonyult) eszményének megfelelően formálisan egy alaptételből indul ki, amely az abszolút én öntételezését mondja ki, Fichte megértéséhez kulcsfontosságú felismerni, hogy a mű valóságos kiindulópontja az ember.⁷ Az alaptételből és a benne

⁵ FICHTE, J. G., *Die Wissenschaftslehre* (1804), 147.

⁶ A korszak végén, az ateizmus-vita részeként születő alkalmi vallásfilozófiái írások nem cáfolják ezt a megállapítást, inkább megerősítik, amennyiben a hiányzó vallásfilozófia tüneteiként olvashatók.

⁷ Pontosabban az emberi szabadságba vetett hit. Vö. BAUMANN, P., *Fichtes Wissenschaftslehre. Probleme ihres Anfangs*, Bouvier, Bonn 1974.

szereplő énből kibomló filozófia csupán ennek az emberképnek az érvényesítését és elemzését végzi el.

Magát az emberképet közvetlenül szemlélhetjük az *Előadások a tudás emberének rendeltetése* című, nyilvános egyetemi előadásként *A teljes tudománytan alapjával* párhuzamosan elmondott műben. Első közelítésben Fichte az ember minden más dimenziójától elvonatkoztat, és pusztán eszes lényként, pusztán énként tekinti: Amennyiben „az ember ésszel bíró lény, ennyiben célja saját maga, vagyis nem azért van, mert valaki másnak kell lennie, hanem egyszerűen azért van, mert neki lennie kell; pusztá léte jelenti léte végső célját. [...] Az ember *van*, mert *van*.” Csakhogy az embert kizárólag eszes lényként megközelíteni nem több mint absztrakció, amely szem elől téveszti a testiséget vagy egyáltalán az individualitást, sőt még az öntudatot is. Ha mindezekre is tekintettel vagyunk, azt kapjuk, hogy az ember „nem pusztán *van*, hanem *valami* is”, vagyis meghatározottságokkal is rendelkezik, és ennyiben érzéki lény. Ha az eszességét és az érzékiségét egyaránt számításba vesszük, „a fenti tétel: az ember azért van, mert van, a következőképpen alakul: *az ember az kell legyen, ami, mégpedig pusztán csak azért, mert van*, vagyis mindannak, ami, tiszta Énjére, pusztá Énségére kell vonatkoznia”.⁸ Ez a követelmény nem kevesebbet mond ki, mint hogy a testnek és mindannak, ami a testet meghatározza, vagyis az egész világnak olyannak kell lennie, vagy ha nem olyan, fokozatosan olyanná kell alakulnia, hogy semmi más ne legyen, mint valami, ami az énrre vonatkozik, ami az énnel van alávétve. Itt Fichte idealizmusának gyakorlati jellege tükröződik, amennyiben ez a követelmény egy *Sollen*. Igaz, olyan kellés, amelynek végcélja „teljességgel elérhetetlen, és mindörökké elérhetetlennek kell maradnia, ha az ember ember, és nem lehet isten.”⁹

Konkrét valóságában tehát az embert vele szembeszegülő dolgok veszik körül. Ezek egyfelől végessé, egyszersmind öntudatra képes individuummá teszik, másfelől azt a feladatot róják rá, hogy az általuk adott korlátot mindegyre meghaladva-kitolva megközelítse a végtelent, eljusson az önmagával való teljes egységre. Ennek érdekében a dolgokat, amelyektől függ, „a róluk alkotott szükségszerű fogalmaknak megfelelővé”¹⁰ kell változtatnia, hogy tőlük való függésében is szabad legyen, vagyis végső soron, a dolgok közvetítésén keresztül is csak saját magától függjön.

Az én fogalma különböző jelzőkkel specifikálva az ember e komplex viszonyrendszerének egy-egy aspektusát, mozzanatát ragadja meg. Az elméleti én például a nem-én (a dolgok) által korlátozottnak, meghatározottnak találja magát, a gyakorlati én viszont éppen fordítva, a nem-én meghatározójaként jelenik meg. Az első alaptétel énje, az abszolút én pedig ideálként lebeg előttünk. Nem azt írja le, hogy mi az ember, sőt még csak nem is azt, hogy aktuálisan mi az én, hanem azt, hogy milyenné kell válnia.¹¹

A különböző énekben közös, hogy valamennyi: az én. Hogy mit jelent énnel lenni, az leginkább mégis az abszolút énből, *A teljes tudománytan alapja* első tételében szereplő énből érthető meg, amely mint tiszta én, a legtisztábban tartalmazza az én mivolt lényegi mozzanatát, ami nem más, mint a tettselekvés, az öntételezés. Ez egy olyan tevékenység, amelyben egy és ugyanaz a cselekvő, a cselekvés és a cselekvés eredménye. „Az én *tételezi önmagát*, és az én ezen önmaga általi pusztá tételezésénél fogva *van*;

⁸ FICHTE, J. G., *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről*, in FICHTE, J. G., *Az erkölcsstan rendszere*, Gondolat, Budapest 1976, 9–72, 17.

⁹ Uo. 21.

¹⁰ Uo. 19.

¹¹ Itt érhető tetten Fichte idealizmusának gyakorlati jellege: nem azt mondja, hogy a fizikai tárgyak nem függetlenek az őket felfogó tudattól, hanem elsősorban azt, hogy nem szabad függetleneknek lenniük.

és megfordítva: az én *van*, és *tételezi* saját létét pusztá léténél fogva.”¹² Mivel azonban a cselekvő nemcsak a cselekvés eredményével azonos, hanem magával a cselekvéssel is,¹³ ezért az abszolút én szigorú értelemben nem egy létező, még csak nem is a lét, hanem valami a léttel szembeállított – tudniillik cselekvés. Nem szubsztancia, amelyhez utólag tevékenység járul, még csak nem is „*res agitans*”, hanem tiszta cselekvés. Bár az ember konkrét testi és véges valóságát létezés és szubsztancialitás jellemzi, e valóság gyökere mégsem lét vagy szubsztancia, hanem egy önmagába visszatérő tevékenység, vagyis önmagában valóan és tisztán az én.

Egy ilyen minden szenvedéstől mentes én valóban tekinthető abszolútnak. Ám mennél inkább tiszta és abszolút, annál távolabb áll az individuális én konkrét valóságától, hiszen az individuális én csak áltál vonatkozik önmagára, azáltal jut önmaga tudatára, hogy a nem-énre is irányul, mindig a nem-én által is meghatározott és ennyiben szenvedő. Az abszolút én tehát, az individuális én felől tekintve absztrakció, amelyben éppen az én és még inkább az ember tényleges mivoltától vonatkoztunk el, ugyanakkor az én legvégső valóságát jeleníti meg – még akkor is, ha az én számára ez az így megjelölt valóság egyszersmind egy soha el nem érhető ideál is. Ennyiben az abszolút én nem adott, hanem fel-adott.¹⁴

Ha tehát azt a kérdést tesszük fel, hogy mi az abszolút én, akkor szigorúan véve már a kérdéssel is elvétjük a valóságát. *Először* is, mert az abszolút én nem valami,¹⁵ hiszen minden valami egy másik által határozódik meg. Az abszolút én viszont éppen mivel abszolút, nem áll szemben semmi mással, hanem csak önmaga számára van, és mint ilyen minden meghatározástól mentes, abszolút szabadság, pontosabban spontaneitás. *Másodszor* a kérdés akaratlanul is létezőnek tekinti az abszolút ént, holott azt nem illeti meg lét, mert az abszolút én csak cselekvés, és semmi más. Ezzel azonban semmi kiválóságtól nem esik el. A létre vonatkozó jénai tanítását ugyanis Fichte így foglalja össze: „A transzcendentális idealizmusnak [...] az a lényege, hogy a lét fogalmát nem tekintjük *első* és *eredeti* fogalomnak, hanem csupán levezetett, mégpedig a tevékenység ellentétén keresztül *levezetett* fogalomnak tekintjük, amely tehát csak *negatív* fogalom. Az idealista számára az egyetlen pozitív a szabadság, számára a lét pusztá negációja az előbbinek.”¹⁶

Ha a kérdésben rejlő minden nehézség ellenére mégis meg akarjuk határozni, hogy mi az abszolút én, akkor a kifejezésben szereplő jelzőnek a jelzett szóhoz való viszonyából érdemes kiindulni.¹⁷ Az „abszolút” nem úgy viszonyul az „én”-hez, mint a „halandó” az „ember”-hez, mert bár állítható, hogy „az ember mint olyan halandó”, az nem, hogy „az én mint olyan abszolút”. Az „abszolút én” szintagma inkább a „halhatatlan műalkotás”-ra hasonlít. Ahogyan ugyanis a műalkotások közül némelyeket halhatatlannak mondunk, úgy az én különböző aspektusai között is van olyan, amelyik abszolútnak nevezhető, mégpedig az, amelyik tisztán foglalja magában az én mivoltot, a szabad, önmagából kiinduló és önmagába visszatérő, minden szenvedéstől mentes cselekvést. Bár az individuális én nem ilyen, mégis kétféleképpen is szoros kapcsolatban áll az abszolút

¹² FICHTE, J. G., *A teljes tudománytan alapja*, 1–3. §, in *Magyar Filozófiai Szemle* 55 (2011), 9–30, 12.

¹³ Vö. FICHTE, J. G., *Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre*, in *Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (GA) Bd. I/2, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1965, 393.

¹⁴ FICHTE, J. G., *A teljes tudománytan alapja*, 1–3. § 16.

¹⁵ Uo. 21.

¹⁶ FICHTE, J. G., *Második bevezetés a tudománytanba*, in FICHTE, J. G., *Válogatott filozófiai írások*, Gondolat, Budapest 1981, 53–127, 106.

¹⁷ Vö. CLASS, W.–SOLLER, A. K., *Kommentar zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (Fichte-Studien-Supplementa 19), Rodopi, Amsterdam–New York 2004, 128.

énnel. Az utóbbi ugyanis *egyrészt* annak felel meg, amit Kant az öntudat transzcendentális egységének nevezett, így az abszolút én minden ember konstitutív eleme, *másrészt* egy olyan eszmény, amely felé törekednünk kell, és amelynek elérése a végességünk meghaladását jelentené. Mivel „az ember ember, és nem lehet isten”, ezt az eszményt csak végtelenül megközelíteni lehet, elérni nem. Az abszolút én a konkrét énekkel való kapcsolatának első formája miatt szerepelhet a tudománytan élére állított feltétlen alaptételében, míg a kapcsolat második formája az, ami miatt a tudománytan elkerülhetetlen, sőt kívánatos körkörössége¹⁸ révén annak záróköve lehet. Az abszolút én tehát létünk legmélyebb gyökerét képezi, ugyanakkor konkrét valóságunk számára rendelt, tőlünk különböző cél is.

Az eddig mondottak érthetővé teszik, hogy miért nehéz egyértelmű döntést hozni abban a kérdésben, hogy Isten azonos-e az abszolút énnel. Az elemzők általában mégis az egyik vagy a másik oldalra állnak.¹⁹ Már Fichte korában is voltak olyan értelmezők (pl. Baggesen, Schelling, Schiller), akik azonosnak találták őket. Mára sokan gondolkodnak így. A korábbi modern szakirodalomból elég Kroner²⁰ nagytekintélyű munkájára hivatkozni, az újabbról a Fichte vallásfilozófiájának szentelt egyik legfrissebbre.²¹ Azonban az ellentétes nézetnek is vannak rangos képviselői. A korábbi szakirodalomból meghatározó jelentőségű Wundt,²² a legújabból pedig egy *A teljes tudománytan alapjáról* szóló friss kommentárt²³ emelnék ki.

A kérdés megválaszolásához induljunk ki abból, hogy mi szól amellett, hogy az abszolút ént Istennel azonosítsuk! Iménti bemutatásának végén oda jutottunk, hogy az abszolút ént létünk legmélyebb gyökerének és ugyanakkor elérhetetlen célunknak kell tekintenünk. Ugyanezeket a predikátumokat vallja meg azonban a kereszténység Istentől is. Más jellemzői is vannak az abszolút ének, amelyeket a vallások, vagy legalábbis Spinoza Istenének szokás tulajdonítani. Bizonyos értelemben az abszolút én is *causa sui*.²⁴ Bár lét nem illeti meg, és az okság sem alkalmazható rá, mégis mindaz, ami az én, belőle magából ered, saját tevékenységére vezethető vissza. Arra a kérdésre, hogy „vajon *mi* voltam, mielőtt öntudatra ébredtem? A nyilvánvaló válasz: egyáltalán nem voltam, mert nem voltam én. Az én csak annyiban van, amennyiben tudatában van önmagának.”²⁵ Ezért – már amennyire van – nincsen más számára, csak önmaga számára, önmaga számára viszont szükségszerű. Ebben is az *ens necessarium*ra hasonlít. Ezen felül az abszolút én, miként a klasszikus felfogásban Isten, egyszerű, nincs benne sokféleség,²⁶ ugyanakkor a realitás teljessége, hiszen „minden realitás, ami van, az énből tételezett”.²⁷

¹⁸ FICHTE, J. G., *A tudománytan, avagy az úgynevezett filozófia fogalmáról*, in FELKAI, G., *Fichte*, Kossuth Kiadó, Budapest 1988, 185–230, 208, 223.

¹⁹ A szakirodalom különböző értelmű állásfoglalásaiból bőszégesen tallóz: CLASS, W.–SOLLER, A. K., *Kommentar zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 128–134.

²⁰ Kroner, R., *Von Kant bis Hegel I*, Mohr, Tübingen 1961 (1921), 401.

²¹ Wladika, M., *Moralische Weltordnung, Selbstvernichtung und Bildwerden, seeliges Leben. Johann Gottlieb Fichtes Religionsphilosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008, 128.

²² WUNDT, M., *Fichte-Forschungen*, Frommanns, Stuttgart 1929, 265–280.

²³ SCHÄFER, R., *Johann Gottlieb Fichtes 'Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre' von 1794*, WBG, Darmstadt 2006, 32.

²⁴ Vö. RYUE, H., *Die Differenz zwischen „Ich bin“ und „Ich bin Ich“*, in *Fichte-Studien* 10 (1997), 143–156, 153.

²⁵ FICHTE, J. G., *A teljes tudománytan alapja*, 1–3. § 13.

²⁶ FICHTE, J. G., *Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre*, GA I/2, 399; *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről*, 18.

²⁷ FICHTE, J. G., *Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre*, GA I/2, 296.

Az abszolút ént tehát nagy mértékben isteni valóságként kell elgondolnunk. Maga Isten viszont *A teljes tudománytan alapjában* és a környezetét alkotó szövegekben ritkán kerül említésre, akkor is leginkább csak magyarázatképpen, hogy az olvasó az adottnak feltételezett istenfogalomból kiindulva jobban megérthesse az ént. Még olyankor is, amikor valamilyen vonatkozásban ellentétesek egymással, a hasonlóságuk dominál. Egy helyen például Fichte az istenséget úgy írja le, mint olyan tudatot, „amelyben az én pusztá tételezettségénél fogva minden tételezve lenne”.²⁸ Bár Fichte kijelenti, hogy az ilyen tudat számunkra elgondolhatatlan, mégis beszédes, hogy az istenséget énként fogja fel. Ugyanígy jár el egy oldallal később is, amikor olyan énnel tekint, amellyel semmi nincs szembeállítva.²⁹ Korábban kiderült, hogy az abszolút ént is éppen így kell elgondolnunk – már amennyire ez egyáltalán lehetséges, hiszen nemcsak Isten felfoghatatlan, hanem Fichte egy helyen az abszolút én eszméjét is elgondolhatatlannak, sőt ellentmondásosnak nevezi.³⁰

Egyébként ez az a hely, ahol az abszolút én és Isten szövegszerűen is a legközelebb kerülnek egymáshoz. Az énről itt mint az előttünk álló legfőbb gyakorlati célról esik szó, vagyis a következő idézet az abszolút énről vonatkozik. „Tudatát önmagán kívül semmi sem határoz[za] meg, sokkal inkább ő maga határo[z] meg minden önmagán kívülit a pusztá tudata által.” Ez a jellemzés szinte szó szerint megegyezik azzal, ahogyan Fichte nem sokkal az *Alapvetés* előtt keletkezett *Aenesidemus-recenzió*ban az énnel azt a formáját írja le, amelyre törekednünk kell. Érdekes, de nem meglepő módon ebbe a leírásba Isten is beleszövődik. „E törekvés végső célja egy én, amely önmeghatározása által egyszersmind minden nem-ént is meghatároz (az istenség eszméje). Az ilyen törekvés *hit* (Istenbe vetett hit), ha célját az intelligens én önmagán kívül jeleníti meg.”³¹ Tehát az intelligens én, az empirikus tudat énje, csak törekszik az abszolút én felé, és így magát attól különbözönek tudja, és ezt a tőle különböző ént Istenként gondolja el. Fichte intencióját félreérthetetlené teszi, hogy az én-Isten felé való törekvést a hittel azonosítja. Annak azonban, hogy az abszolút én Istennel legyen azonos, az a feltétele, hogy magunkon kívül levőként gondoljuk el, amire meg is van minden okunk, hiszen az „abszolút én nyilvánvalóan nem az individuum.”³² Amennyiben viszont az abszolút én nem idegenként áll szemben velünk, hanem éppen hogy belőle vagyunk levezethetők,³³ annyiban nem Isten, hanem bizonyos értelemben mi magunk vagyunk az.

Hogy az önmagunkon kívül megjelenített abszolút énnel való azonosítása nem meggondolatlan túlzás, tanúsítja egy Jacobihoz írt levél, amely csak néhány hónappal későbbi *A teljes tudománytan alapja* idézett helyénél. Ebben is azt olvassuk, hogy a mindennapi életben sem tévesztjük szem elől a tiszta ént, ám ilyenkor, amikor nem filozofálunk „magunkon kívülre helyezzük, és Istenek nevezük.” Fichte még hozzáteszi: „Hogyan is juthatnánk másképpen azokhoz a tulajdonságokhoz, amelyeket Istenről állítunk, önmagunkról viszont tagadunk, ha nem találunk őket mégiscsak önmagunkban, és nem csak egy bizonyos szempontból (individuumként) tagadnánk őket magunkról.”³⁴

²⁸ Uo. 390. Itt hasonlóról van szó, mint amikor Kant *A tiszta ész kritikájában* olyan értelemről beszél, „amelyben az öntudattal együtt minden sokféleség is adva volna” (B 135).

²⁹ FICHTE, J. G., *Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre*, GA I/2, 391–392.

³⁰ FICHTE, J. G., *A teljes tudománytan alapja*, 1–3. § 26.

³¹ FICHTE, J. G., *Recension des Aenesidemus*, in GA I/2, 41–67. 65.

³² FICHTE, I. H., *Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarisches Briefwechsel* (Erster Teil), Sulzbach 1830, 240.

³³ Uo.

³⁴ *Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarisches Briefwechsel*, 240–241.

Arra az eredményre jutottunk tehát, hogy az én – ha nem is az individuális én és még kevésbé az ember – bizonyos vonatkozásban, vagyis abszolút énként azonosnak tekinthető Istennel. Ám fontos hangsúlyozni: még az abszolút én is csak annyiban azonos Istennel, amennyiben „magunkon kívülre helyezük”, „magunkon kívül jelenítjük meg”, amennyiben tehát különbözik tőlünk, és célként tekintünk rá.³⁵ Ráadásul ez a cél nem valami létező (a lét egyébként is „csak *negatív* fogalom”), és nem valami adott, hanem csak feladott. Nem reális, hanem realizálandó. Annak érdekében, hogy közelebb kerüljünk hozzá, egyre teljesebben énné kell válnunk, vagyis egyre inkább pusztán az önmeghatározásunktól, az öntételezésunktől kell függenünk. Egyre inkább el kell ér-nünk az önmagunkkal való egységet, aminek megközelítése morális feladatunk. Mivel az ember és az individuális én öntételezése a nem-én vonatkozásában valósul meg, az önmagunkkal való egység akkor volna elérhető, ha a nem-én tőlünk való függetlensége megszűnne. Ha egyre inkább átalakulna a róla alkotott szükségszerű, vagyis bennünk magunkban lakozó fogalmaknak megfelelővé. Sőt, ha csak úgy és csak annyiban volna adva számunkra, ahogyan és amennyiben az öntételezésünkkel összefér és abból következik. Ebben az esetben nem függenénk a nem-éntől, hanem még ha a nem-én közvetítésével is, pusztán csak önmagunktól. Olyan ének lennénk, akik teljességgel tételezik önmagukat, nem pedig meghatározottnak találják. Teljesen az volnánk, aminek tételez-zük magunkat, és a nem-én semmi nyomot nem hagyja rajtunk, vagyis teljesen azonosak volnánk önmagunkkal. Ha ezt elérnénk, abszolút én volnánk. És mivel Istent is éppen úgy kell elképzelnünk, mint akiben mindent az öntételezés tételez, akár Istennek is lehetne nevezni bennünket. Ám ezt a célt nem érhetjük el soha, „ha az ember ember és nem lehet Isten”. Az ember „rendeltetéséhez nem tartozik hozzá e cél elérése”.³⁶

Az abszolút én tehát, legalábbis ha magunkon kívül jelenítjük meg, azonosítható Istennel, ezzel azonban nem sokat nyer (mi magunk, individuális én mivoltunkban pedig még annyit sem). Isten ugyanis nem a szokásos méltóságában van jelen a jénai tudománytanban. Még ha találnánk is érveket arra vonatkozólag, hogy Isten annyiban is azonos az abszolút énnel, amennyiben azt nem helyezük magunkon kívül, még akkor is csak úgy lenne létünk legmélyebb gyökere, mint az öntudat transzcendentális egysége. Ez azonban nem az az Isten volna, akit a keresztények tisztelnek, de még csak nem is az, akit vagy amit a késői Fichte vall.

Mégis lehet azt mondani, hogy csak egy lépés választja el a mindannyiunkban közös, isteni attribútumokkal felruházott abszolút ént a berlini korszak Istenétől, amelynek mindannyian a képe, megnyilvánulása vagyunk. Ez a lépés azonban nagyon nagy lépés. Amikor Fichte megtette, új korszak nyílt a filozófiájában. Mihelyt az abszolút ént olyan Istennel helyettesítette, amelyet mindazzal felruházott, amit csak egy filozófus megadhat Istennek (például a léttel), az individuális én nem maradhatott meg monista filozófiája középpontjában. Nem lehetett többé *A tudás emberének rendeltetéséről* szóló előadások már-már himnikus hangján beszélni róla. Ameddig az abszolút én inkább az individuális énhez áll közel, mint Jénában, addig Istennek vagy nincs helye a filozófiai rendszerben, vagy ha mégis, az abszolút én alakjában az ember olvasztja magába. Ha azonban az abszolút én eltávolodik a konkrét individuumtól, és inkább az Istennel való azonossága dominál, az embernek le kell értékelődnie és Isten önállótlan képévé kell válnia. Innentől kezdve az a rendeltetésünk, az boldogságunk egyetlen záloga, „hogy mélységesen meg

³⁵ Erre az eredményre jut Emmanuel Hirsch nyomán Wolfgang Class és Alois K. Soller is: *Kommentar zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 131.

³⁶ FICHTE, J. G., *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről*, 21.

legyünk győződve saját semmisségünkről és egyedül Istenben és Isten által való létünkről.”³⁷

Az abszolút én csak akkor lehetne kiegyenlítője, egységpontja az Isten és az ember eszméje közötti feszültségnek, ha önálló princípiumként állna közöttük és fölöttük, ha egyikkel sem azonosulna. Fichte számára azonban az abszolút én bázisán megteremthető ilyen egyensúlyi helyzet nem volt reális lehetőség, hiszen számára Jénában sem az abszolút én, hanem a valóságos ember volt a fontos, és csak látszólag indult ki az előbbiből, mint ahogy az első tudománytan is csak formálisan indult ki egy abszolút első alaptételből.³⁸ A kései Fichténél pedig Isten vált a kiindulóponttá, igaz, ennek az Istennek több köze van Spinozához, mint a kereszténységhez. Leginkább azért, mert a kereszténység, bár monoteisztus, nem monisztikus. Többek között a Fichte által hevesen tagadott³⁹ teremtettség hite miatt nem monisztikus, közelebről pedig Istennek az emberhez *mint másíkhöz* fűződő szeretetkapcsolata miatt, aminek a gondolatát Fichte – amennyire meg tudom ítélni – felvetni sem volt képes.

Szent Ferencről feljegyezték, hogy az egyik éjszakai imájában egyre csak azt kérdezgette: „Ki vagy Te, édes Istenem? S ki vagyok én, hitvány féreg és haszontalan szolgád?”⁴⁰ Akármit jelent ez a történet önmagában, számomra a vallásos gondolkodás azon igazságát fejezi ki, hogy ha nem eleve egymásra vonatkoztatva (vagyis nem dualisztikusan, egymással szembeállítva, de nem is monisztikusan, egymásba olvasztva) fogjuk fel az Istent és az embert, utólag nem tudunk kapcsolatot teremteni közöttük. Fichte anélkül kezdett el gondolkodni az énről, hogy komolyan számításba vette volna Istent. Így az én szükségképpen túldimenzionálódott, és semmi helyet nem hagyott maga mellett Istennek. Ez az én monizmusának az ára. A késői Fichte épp csak megfordítja a viszonyt. Az abszolútumból indul ki, amely mellett nem talált már helyet az énnak, illetve az embernek. Ezért kellett az embert önállótlan képként Isten alá rendelnie, vagy még inkább beléje helyezni. Ez pedig az Istenre alapozott monizmus ára.

Egyet kell tehát érteni Fichtével, amikor azt állítja, hogy filozófiájának alapgondolata, szemléletmódja szemernyit sem változott, és azzal is, hogy ami radikálisan megváltozott, az ő maga volt.⁴¹ Ha monizmusa mindvégig meggátolta is, hogy Isten partnerének tekintse magát, következetes gondolkodása idővel megtanította arra, hogy szabadságával ne az emberfeletti abszolút ént vegye célba, hanem érje be azzal, hogy az abszolútum szerény képe lehet.

³⁷ FICHTE, J. G., *A boldog élet útmutatója avagy a vallás tana*, 77.

³⁸ Ez a jénai korszak második felét uraló, 1796-tól induló *nova methodo* programban még nyilvánvalóbbá válik.

³⁹ FICHTE, J. G., *A boldog élet útmutatója avagy a vallás tana*, 121–122.

⁴⁰ Fioretti (Szent Ferenc sebhelyeinek története 3.)

⁴¹ Vö. DÜSING, E., *Das Verhältnis von Ich und Absolutem bei Fichte und Kierkegaard*, in DANZ, Ch.–MARSZALEK, R., *Gott und das Absolute. Studien zur philosophischen Theologie im Deutschen Idealismus*, Berlin–Wien 2007. 71–103, 73.

A magyar nyelv megújítása mint az evangelizáció eszköze Pázmány korában

Meglepő, hogy a címben jelzett témakörben korábban semmilyen szakirodalom nem készült. Pedig a magyarországi katolikus restauráció korának egyik alapvető kérdéséről van szó, mely a vallási megújulás hatásának és elterjedésének egyik magyarázatául szolgálhat, és a fenti cím értelmezése nemcsak a katolikus, de a protestáns oldal anyanyelvi evangelizációs programjának a feltárására is ösztönöz. Mivel a témához lényegében hiányoznak az alap kutatások – leszámítva egyes nyelvtörténeti vizsgálatokat –, a kérdés vizsgálatát igyekeztem leszűkíteni Pázmány írói működésének elemzésére, úgy azonban, hogy a további, szélesebb körű vizsgálatokhoz is támpontot adjak, figyelmbe véve az előzmények és a kortársak működésének kontextusát is.

Ha a kérdést elsődlegesen nyelvészeti-nyelvtörténeti szempontból vetjük fel, akkor megállapítható, hogy az anyanyelvi evangelizáció előtörténetére vonatkozóan már voltak előmunkálatok. Ezek a nyelvtörténeti vizsgálatok a *Halotti Beszéd és Könyörgés* (12. század vége) valamint az első két magyar nyelvű verses szöveg, az *Ómagyar Mária-siralom* (13. század második fele) és az úgynevezett Laskói Demeter-féle úrfelmutatási könyörgés (1433 körül) elemzésétől kezdve a 15–16. századi magyar nyelvű kódexirodalom egyes művein keresztül az anyanyelvi protestáns nyelvhasználat egyes kérdéseinek elemzéséig terjednek. Hogy csak néhány fontosabb példát említek ebben a vonatkozásban, utalni kell a *Régi Magyar Kódexek* sorozat köteteire, *A magyar nyelv történeti etimológiai szótára* munkálataira, számos részkérdéssel foglalkozó tanulmányra, melyek egy-egy szóalak, kifejezés történetét vizsgálták, de átfogó, ugyanakkor részletes tanulmány nem készült az evangelizáció nyelvi magvalósulásáról a magyarországi írott nyelv történetének első hat-száz éve vonatkozásában.¹ Korábbi szótáraink számára Pázmány művei kincsesbányát jelentettek, ugyanakkor nagy kár, hogy a *Magyar nyelv nagyszótára* végül is nem vette föl a Pázmány műveiből kiírt mintegy 86 ezer szövegszót, mivel az adatgyűjtés után később

¹ Nyelvtörténeti szempontból általában a magyar nyelv egységesülésére vonatkozó megjegyzések találhatók e korszakra vonatkozóan, s nem az evangelizáció szűkebb kérdésével foglalkoznak. Vö. É. KISS K. – GERSTNER K. – HEGEDŰS A., *Fejezetek a magyar nyelv történetéből* (szerk. GERSTNER K.), PPKE BTK, Piliscsaba, 2012, ahol összefoglalóan ezt olvashatjuk: „E nyelvi kiegyenlítődési folyamatban jelentős szerepet kap a reformáció és annak iskolázatási politikája, a könyvnyomtatás pedig szélesebb olvasóközönség számára is közvetíti a szerzők nyelvhasználatát. A nyelvi egységesülés 17. századi tényezői protestáns részről a már említett Károli-biblia és Szenci Molnár Albert zsolnárfordítása (1607), katolikus részről pedig a Káldi-biblia és Pázmány művei, elsősorban prédikációi (1636). E négy szerző pedig mind a már említett „literátusi csoportnyelv” területéről származik.” 140.

az 1772. évben jelölték meg a rendszerezés és publikálás alsó határát.² Ami a szólások és közmondások Pázmány műveiből való kiírását és elemzését jelenti, a legtöbbet Rajslí Ilona tette 2009-ben megjelent 153 oldalas könyvében.³ Az előmunkálatok szórványossága miatt azonban e munka sem lehetett teljes, nem beszélve arról, hogy szakmai szempontból heterogén forrásanyagon dolgozott. A teljesség igényével szakmailag megnyugtató megoldást csakis egy teljes, az *eredeti szövegkiadások* alapján elkészülő Pázmány-szótár elkészítése jelentené, mint amilyen a 17. századból már rendelkezésre áll, az egyébként jóval kisebb terjedelmű Zrínyi Miklós életművéből készített szótár esetében. 2003-ban egy címe szerint sokat ígérő tanulmánykötet jelent meg 218 oldal terjedelmében a Debreceni Egyetemen: *Tanulmányok a magyar egyházi nyelv története köréből* címmel.⁴ A kötet 14 tanulmánya elsődlegesen punktuális vizsgálatokat, szövelemzéseket tartalmaz az egyházi nyelv első hatszáz éve történetéből. A Molnár Ferenc több tanulmánya is szerepel itt, az egyik az *Apostoli hitvallás „halottaiból”* kifejezéséről, egy a *Halotti Beszéd és könyörgésről*, kettő az *Ómagyar Mária-siralomról*, továbbá az új magyar református énekeskönyvről. Fekete Csaba három tanulmányt is közzé tett a 17. század közepi református *Öreg graduál* zsolttáiról. A további tanulmányok (M. Nagy Ilona három írása) a kódexirodalom egyes nyelvtörténeti problémáiról értekeznek. Mindez azonban mostani előadásunk témájához alapvetően nem kapcsolódik.

Ami Pázmány munkáinak nyelvészeti-nyelvtörténeti feldolgozottságát illeti, meg kell ismételnünk azt a sokszor hangoztatott megállapítást, hogy irodalom- és nyelvtörténeti szempontból tevékenysége mérföldkönek számít, számosan úgy látják, az ő munkásságával vált nagykorúvá a magyar próza nyelve. Kosztolányi Dezső 1920-ban a magyar próza atyjának és törvényhozójának tekintette és nyelvhasználatából kiindulva még a későbbi nyelvújítási mozgalmat is fölöslegesnek ítélte.⁵ De idézhetnénk más, hasonlóan elismerő véleményeket is. A 19. században megindult részletesebb nyelvtörténeti vizsgálat bőségesen alátámasztotta ezt az elismerő és máig tudományos toposzként emlegetett vélekedést a magyar „biboros Ciceró”-ról. A régebbi tanulmányok egy része egyes kifejezései-nek, szólás- és közmondásértékű szövegeinek háttérét világította meg, a szakirodalom más része pedig művei alapján gyűjtőmunkát végzett a „sajátos” (élő nyelvi) szók és közmondások műveiből való kiírásával. E kutatási irány eredményeiből csak kettőt említek meg e helyen: a Pázmány nyelvhasználatát legrészletesebben vizsgáló tanulmányt Kiss Ignác publikálta *Pázmány nyelve* címen a Nyelvtudományi Közleményekben 1879-ben összesen 133 oldal terjedelemben.⁶ A tanulmány terjedelmileg legjelentősebb része egy betűrendben közölt lista, egy gyűjtés a Pázmány műveiből kiírt szókból és szólásokból. Ugyanakkor részletes elemzést is kapunk Pázmány nyelvhasználatáról a hangjelöléstől a mondatszerkesztésig. Mindazonáltal az evangelizáció nyelvhasználatához e tanulmány sem nyújt támpontot, mivel – hasonlóan más szakirodalomhoz – tematikailag ez sem különíti el a Pázmány műveiben föllelt nyelvi jelenségeket. Sőt az is nyilvánvaló, hogy

² GERSTNER K., *Pázmány hatása a magyar nyelvre és nyelvtörténetre*, in *Jubileumi emlékkönyv Pázmány Péter egyetem-alapításának 375. évfordulója tiszteletére* (szerk. MACZÁK I.), Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Bp., 2010, 154.

³ RAJSLI I., *Szólások és közmondások Pázmány Péter nyelvhasználatában*, Trend Kiadó, Óbuda, 2009. Korábban: RAJSLI I., *Pázmány Péter szövegeinek frazeológiai vizsgálata*, in *Hungarológiai Közlemények* (Újvidék), 1998/3, 7–26.

⁴ *Tanulmányok a magyar egyházi nyelv története köréből* (szerk. A. MOLNÁR F. és M. NAGY I.), Debreceni Egyetem Magyar Nyelvtudományi Tanszéke, Debrecen, 2003.

⁵ KOSZTOLÁNYI D., *A magyar próza atyja*, in *Nyugat*, 1920, 911–917.

⁶ KISS I., *Pázmány nyelve*, in *Nyelvtudományi Közlemények*, 1879, 177–247, 325–388.

a Pázmány nyelvhasználatát elemzők éppen a *világiség* kifejezőeszközeinek bemutatására voltak tekintettel a mai napig is. Többen utaltak arra, hogy Pázmány a korabeli élő nyelv formuláit vonta be az írott nyelv használatába, s ezzel tette írásait könnyebben befogadhatóvá és a mai napig is élvezhetővé. Ennek nyelvtörténeti értékét csak egyetlen szerző vonta kétségbe: Kulcsár Endre a Magyar Nyelvőrben 1899-ben megjelent cikkében. Először az ő kutatásait megelőző véleményeket foglalja össze, ahogy írja: „Pázmány Péter nyelvéről tudomásom szerint előttem Erdélyi János, Salamon Ferenc, Kiss Ignác és Bellaugh Aladár írtak. Mind megegyeznek abban, hogy Pázmány a nyers, igaz magyarságnak képviselője; hogy Pázmány volt az, kiből a magyar próza mind a szószerkezen, mind az irodalomban tetőpontját érte. »Oly eredeti magyar, oly erővel teljes és művészi próza maig sincs irodalmunkban, mint Pázmányé«, írja Salamon Ferenc. Nyelvművészeti kiválóságát Bellaugh méltatja legtúzetesebben. Az ő véleménye szerint »Pázmány a nép nyelvébe művészi elemeket oltott, azaz stílusa ügyes elegyítése a népies nyelv erejének és gazdagságának a művészi stílus szabatosságával és arányosságával.«” Továbbá: „Tárgya miatt a bibliából, céljához képest, a magyar élet képeiből merít, még pedig szinte kifogyhatatlan választékban. [...] Bár saját vallomása szerint magyarosságra törekszik, a barbárságok visszas hatását nem érzi; sohasem is aknázza ki. E jelenség magyarázatát különben a hitújítás folytán erősen megindult magyarosodásban találjuk. Épen Pázmány javakorára esett hazánkban az idegen ajkúak símulása, mikor aztán nem lehetett többé mód arra, hogy nyelvünket a XV. századig elért fejlettségi fokon megtartsák. Kénytelen-kelletlen belenyugodtak a visszafejlődésbe s mentették, a mit még lehetett; azonban nemcsak a szent nyelvekből megszokott barbárságokat terjesztették tovább, hanem még az elmagyarosodott tömeg szokatlan szólásaiba is bele kellett az írónak törődnie.” Továbbá: „Elég dicséretére válik Pázmánynak, hogy e zürzavar közepette is komoly beszédbe ritkán kever tréfás vagy gúnyos kifejezéseket. Legfőleg azért hibáztathatjuk, hogy még egyházi beszédeiben is elkövet egy-egy szójátékot. A *Kalauz*ban is gyakran intéz megszólítást olvasójához, mintha beszélne vele: látd, halhadsza stb.” Továbbá: „Vitairataiban és egyházi beszédeiben egyaránt csak nyers erejét mutogatja.”⁷ Ugyanakkor Pázmány idegenszerűségéről, nyelvi hibáiról is ír. Hiba szerinte, hogy a prédikációiban helyenként rímelő részletek vannak. (Megjegyzem, hogy Pázmány rímes prózájából Sík Sándor írt ki példákat, és ezeket a művészi hatás megvalósulásának tartotta.) Tovább Kulcsár Endre vélekedése: „A finomabb művészi hatáshoz nincs elég teremtő ereje. Csak fordít s kisebb-nagyobb szerencsével alakítgat. A rokonértelmű szók halmozásában s a körmondatos szerkezetek kedvelésében idegen iskola nyomdokain jár. Barbárságai nem nagyszámúak ugyan, de kiváltkép veszedelmesek. Szavajárásában csak korának nyers ereje lüktet; a szerkezetek hajlékonysága, a kifejezésbeli báj, általában a középfokú szépségek ismeretlenek előtte. Jó egy száz év telt el utána, míg az ízlés tisztultával Mikesben és Faludiban a kifejezés sokféle szépségeinek méltóbb fejlesztői támadtak.”⁸ Ha jól értem Kulcsár Endre fent idézett vélekedését, éppen azt kifogásolja Pázmány nyelvében, amit mindenki más előtérbe helyez és értékkel: az élőbeszédszerűséget, továbbá idegenszerűségnek tartja a barokk irodalmi stílus általános sajátosságait, a bonyolult szerkesztésű körmondásokat és a szóhalmozásokat. Az viszont kétségtelenül igaz, hogy a Pázmánynál előforduló durvább kifejezések előfordulására máig sem talált senki kielégítő magyarázatot, csupán Pázmányt magát tanúztathatjuk, aki ebben a kérdésben úgy nyilatkozott,

⁷ KULCSÁR E., *Magyar nyelvművészek: Pázmány Péter*, in *Magyar Nyelvőr*, 1899, 241, 243, 244, 247.

⁸ Uo. 249.

hogy csak visszaküldi azt, amit őreá szórtak. Az újabb kutatás Pázmány érdemét éppen az előbeszédyszerűség visszaadásában, irodalmivá emelésében látja, ahogy 1986-ban Molnár József megállapította: „Pázmány írásai szinte megszólalnak, tulajdonképp az élőbeszéd lejegyzése”, továbbá „nyelvjárassága évszázadok múltán is az élőszó hallásélményét keltezik az olvasóban.”⁹

Visszatérve kiinduló kérdésünkhöz, a katolikus magyar nyelvű evangelizáció a 17. század elején nem választható el a reformációs törekvések megjelenésétől. Alaposan átgondolt és bizonyított statisztikai adatok azt mutatják, hogy a 16. század végére a reformáció csaknem elsöprő erővel érvényesült Magyarországon. Ha a különböző mutatókat szemléljük, ez az arány mintegy 90%-os előretörést mutat. Így van ez a kiadott könyvek felekezeti hovatartozását, a katolikus világi papság létszámát, a megmaradt kolostorok és a katolikus kezelésben maradt iskolák számát tekintve. Fontos hangsúlyozni ugyanakkor, hogy vallási és irodalmi téren a reformáció Luther fellépése óta egyre szélesebb körben érvényesítette *nyelvi programját*, ami a szertartás, a prédikálás, az imádságok és a gyülekezeti énekek *nemzeti nyelvűvé* tételét jelentette. Az új tanok, ezzel együtt a nemzeti nyelvűség terjedésének is igen nagy lendületet adott a 16. század első felétől kezdve a könyvnyomtatás kibontakozása Európában és Magyarországon egyaránt. Különösen nagy volt a vallási és az egyházi kezelésben álló iskolai kiadványok száma: az 1601 és 1635 közötti időben 48%, az ezt követő időszakban pedig már elérte a 80%-ot.¹⁰ Az egyházi és a vallási élet megreformálásának alapja a nemzeti nyelvű *Biblia* létrehozása volt, ami nélkül nem lehetett megújítani a *Biblia* nyelvére épülő egyházi nyelvet. Ennek a folyamatnak kiinduló majd meghatározó pontja egyaránt a Károli *Biblia* megjelenése volt 1590-ben. Úgy tűnik, hogy a katolikus megújulás képviselői sok tekintetben átvették a protestantizmus módszereit, de érthető módon fáziskéséssel, így a katolikus Káldi *Biblia* megjelenése 36 évvel követte a vizsolyi *Biblia* kiadását. Ebben a helyzetben a trentói zsinat teremtette meg végzéseivel azokat a szempontokat, azokat a kereteket, amelyek az ellenreformáció mellett az egyházi megújulást szolgálták. Ennek a késedelemnek a „ledolgozását” idézték elő és tették lehetővé a zsinati rendelkezések. E folyamat hosszabb időt vett igénybe.¹¹

Katolikus szempontból aggályos volt a *Biblia* nemzeti nyelvre való lefordítása. A trentói zsinat főleg az Újszövetség népnyelvi fordítását tiltotta, de a hit kérdéseiről szóló művek kiadása elé nem górdított akadályt. Így a 16. század végén és a 17. század elején sorra jelentek meg fontos vallási művek, jórészt jezsuita szerzőktől, magyar fordításban: Campianus *Decem rationes* című vitairata Balassi Bálint és Dobokay Sándor fordításában, mely két kiadásban jelent meg, Petrus Canisius *Katekizmus*a Telegdi Miklós majd Vásárhelyi Gergely fordításában, melyek több kiadásban is megjelentek, Pécsi Lukács pseudo-Ágoston fordítása, Leonardus Lessius vitairata Veresmarti Mihály fordításában, Bellarmino elmélkedésgyűjteménye (*De ascensione mentis in Deum...*) Tasi Gáspár fordításában (1639), hogy a Kempis-fordításokon túl még néhány jellemző művet említsünk meg. Mindez azt jelentette, hogy létezett egy jól körülhatárolt, javasolt fordítói program, aminek megvaló-

⁹ MOLNÁR J., *Pázmány Péter szerepe a magyar nyelv egységesülésében*, in *A magyar irodalmi nyelv Pázmánytól napjainkig* (szerk. ÉDER Z.), ELTE, Bp., 1986, 47, 49.

¹⁰ HELTAI J., *Műfajok és művek a XVII. század magyarországi könyvkiadásában (1601–1655)*, Országos Széchényi Könyvtár, Universitas Könyvkiadó, Budapest, 2008, 24.

¹¹ BOGÁR J., *Pázmány Imádságos könyve és a Biblia*, in *Régi magyar imakönyvek és imádságok* (szerk. BOGÁR J.), PPKE BTK, Piliscsaba, 2012 (Pázmány Irodalmi Műhely – Lelkiségtörténeti Tanulmányok 3), 54.

sulását láthatjuk Magyarországon is. Talán a legfontosabb volt a korra vonatkozó statisztikai adatok figyelembe vétele alapján a Biblia utáni második legnépszerűbb mű, Kempis Tamás *De imitatione Christijének* magyar nyelvű kiadása. A művet a jezsuita Váserhelyi Gergely 1622-ben, Pázmány pedig 1624-ben adta ki anyanyelvi tolmácsolásban. Talányos és a mai napig megoldatlan kérdés, hogy a két egymástól különböző fordítás rövid időn belüli megjelentetésére miért volt szükség? Úgy tűnik, Pázmány nem tudott rendtársa kiadásáról, mert azt írta előszavában, hogy már minden nyelven, még törökül is olvasható Kempis műve, csak magyarul nem. A Kempis-fordítás kétszeri megjelentetése kétségtelenül mutatja a trentói végzések teljesítésére való törekvést.

Az ájtatossági művek másik csoportját jelentik Pázmány *Imádságos könyvének* kiadásai. Először 1606-ban adta ki, Hethesi Pethe Lászlóné Kapi Annához írt ajánlása szerint azért, hogy a nemesasszonynak a magyar nyelvű imakönyvek hiányáról szóló panaszaira megfeleljen. Csakugyan: a magyar irodalom történetében ez az első teljességében fennmaradt, nyomtatott katolikus imádságos könyv. Az 1606-os kiadás hamar elfogyott, s még Pázmány életében nem sokkal követte az első editiót a második, a harmadik és negyedik, mindig átdolgozott, megváltoztatott szöveggel. (A 4. kiadás már alig tartalmaz eltérést a 3.-hoz képest. Az eltérések majd nyomon követhetőek lesznek a Bajáki Ríta és Bogár Judit által készített, 2013 végén megjelenő kritikai kiadásban és számos új megfigyelést nyerhetünk a Pázmány *Imádságos könyv* forrásait illetően.) E könyvek „népszerűek” voltak, használták őket, a négy kiadásból mára összesen mindössze mintegy tíz példány maradt fenn, s a magyarországi gyűjteményekben csak egyetlen teljes példány található, épp az első kiadásból. Az *Imádságos könyv*nek jelentős szerep jutott az evangelizáció terjesztésében és a nyelvi kodifikáció megvalósításában: hiszen benne kinyomtatva olvashatjuk a *Miatyánk*, az *Üdvözlégy*, a *Hiszkegy* szövegét, a rózsafüzér magyarázatát, a nap különböző szakjaira rendelt imádságokat, továbbá zsolnárokat és litániákat. Pázmány tudatosan törekedett a magyar nyelv széleskörű használatára minden általa művelt műfajban, ezért is adta ki a halálát megelőző évben mintegy ezer oldalas prédikációs kötetét. Gyakorlati szempontból fontosnak tartotta, hogy minden hallgatója megértse, amit mond. Ezért a prédikációiban szereplő összes latin nyelvű idézetét pontosan lefordította magyar nyelvre úgy, hogy ha a latin részleteket nem vesszük figyelembe a beszédben, magyarul hibátlan grammatikával, zökkenő nélkül olvashatjuk tovább a szöveget. Ahogy azt korábban kimutatták, prédikációs kötetében mintegy tízezer bibliai idézet van, s a korábbi kutatás foglalkozott azzal a kérdéssel, hogy használt-e Pázmány valamilyen bibliafordítást az idézetek tolmácsolásában? A kutatás nem tudott meghatározni olyan magyar bibliafordítást, amit felhasznált volna a citátumok fordításakor. Néhány évvel ezelőtt két hallgatóm (Bán Izabella és Kozelka Henriett) vállalkoztak arra, hogy megvizsgálják a prédikációk bibliai citátumait. Ebből a vizsgálatból az derült ki, hogy Pázmány egyes citátumokat több helyen is, több prédikációban is felhasznált, de ami meglepő, és módszerére nézve árulkodó, nem mindig ugyanúgy fordította le a latinul is megadott részleteket.¹² Mindez arra világít rá, hogy a fejében lehetett a *Vulgáta* szövegének jelentős része, s ha szükséges volt, magyarul is leírta a szöveget, de nem valamilyen korábbi, rögzült fordítás alapján, hanem „fejből”. Magyar nyelvű prédikációit mintául szánta a katolikus papság számára. Maczák Ibolya nemrég megjelent könyve számos példája mutatja, hogy a szerzőnek ez

¹² BÁN I., *Pázmány bűnbánati zsolnárai a prédikációk tükrében*, in: *Pázmány nyomában* (szerk. AJKAY A. – BAJÁKI R.), Vác, 2013, 33.

az óhaja valóra vált, sőt még protestánsok is merítettek belőle.¹³ Gyakran a szerzőre való hivatkozás nélkül, de bizonyíthatóan Pázmány beszédeiből merítettek végig a 17. és 18. században, sőt nemrég előkerült kéziratos levéltári források alapján (Győri Egyházmegyei Könyvtár, Lochner János dunaszentpáli plébános hagyatéka) látható, hogy ez a hatás a 19. század elejéig bizonyosan megvolt.¹⁴

Pázmány legtöbb műve a vitairat műfajában látott napvilágot. Ezek túlnyomórészt magyar nyelvű munkák, megint csak tudatos elhatározással. Mikor a *Kalauzt* sok évi fáradtsággal a protestánsok lefordították latinra, hogy Wittenbergbe kiküldve méltó választ készíttessenek Fridericus Balduinus lutheránus professzorral, a *Kalauz* megjelenése után évekkel el is készült a latin nyelvű válasz, amire Pázmány már a következő évben magyarul válaszolt egy vaskos könyvvel, *A setét hajnalszillag után bujdosó lutheristák vezetője* (Bécs, 1627) című művével. Az előszóban meg is indokolta, miért válaszol magyarul a latin nyelvű műre: „És jöllehet Deákul-is tudok, de mivel a' *Kalauzt* a' Magyarokért Magyarul írtam, annak óltalmát-is Magyarul akarom írnyia, Nemzetemnek lelki orvosságáért. Tudom, ebben senki meg nem ütközik. Mert, ha másnak szabad a' Magyar könyvre Deákul felelni; engem sem tilthat senki, hogy Magyarul ne írjak a' Deák könyvre”.¹⁵

Hasonló tudatosságról árulkodik Kempis-fordításának előszava is. Pázmány itt leszögezi: „Igyekeztem azon, hogy a deák bötünek értelmét hiven magyaránm; a szóllásnak módgyát pedig úgy ejteném, hogy ne láttatnék deákból csigázott homályossággal repedeztetnek, hanem oly kedvesen folya, mint-ha először magyar embertül, magyarul iratott volna”¹⁶ Ez azonban nemcsak az értelem szerinti tolmácsolás szándékának a kifejezése, hanem a ténylegesen egynyelvű szöveg kialakítására vonatkozó igény bejelentése is egyben. Egy más összefüggésben foglalkozván a kor írástechnikai kérdéseivel, arra a véleményre jutottam, hogy ez a megállapítás nem csupán a szóválasztás és mondatfűzés „magyarosságára” vonatkozik, hanem arra, hogy szándéka szerint egynemű, homogén szöveget állít elő, amely elejétől végéig magyarul olvasható, nem tarkítják latin nyelvű idézetek, szövegrészletek. Ilyen az egész Kempis-fordítás. Ebben a vonatkozásban Pázmány Kempisének stíluskritikai minősítése akár lehetővé tenné a korábbi datálást. Az írói technika egy sajátossága ugyanis, hogy Pázmány a latin citátumoktól mentes teljesen magyar nyelvű, homogén szöveget hoz létre, alkotásmódjának korábbi időszakát jellemzi: ezen elvek jegyében jelent meg a *Tíz nyilvánvaló bizonyosság* 1605-ben¹⁷ és az *Imádságos könyv* 1606-ban, ami szintén alapvetően magyar nyelvű. Más, későbbi művei „kétnyelvűek” abban a vonatkozásban, hogy a bibliai és egyéb latin citátumokat eredeti nyelven,

¹³ MACZÁK I., *Elorzott szavak. Szövegalkotás 17–18. századi prédikációkban*, WZ Könyvek, H. n., 2010.

¹⁴ JUHÁSZ Sz., *Két „kompilációs levél” a Lochner-hagyatékban*, in: *Pázmány nyomában* (szerk. AJKAY A. – BAJÁKI R.), Vác, 2013, 33, 219–223.

¹⁵ PÁZMÁNY P., *A' setét hajnal-csillag után bujdosó lutheristák vezetője, mely útban igazította a' vittebergai academiának Fridericus Balduinus által kibocsátott feleletit a' Kalauzra*, s.a.r. KISS J., in: PÁZMÁNY P. *Összes munkái*, V, Budapesti Királyi Magyar Tudományegyetem Hittudományi Kara, Bp., 1900, 480. (A továbbiakban: PPÖM.)

¹⁶ PÁZMÁNY P. (ford.), *Kempis Tamásnak Christus követéséről négy könyvei*, s.a.r. KISFALUDY Árpád Béla, Bp., 1894, in: PPÖM, I, 208.

¹⁷ Nemrég jelent meg kritikai kiadása: PÁZMÁNY P., *Tíz bizonyosság (1605). Jegyzetek a szövegkiadáshoz* (szerk. AJKAY A.), közreműk. BATHORY O., VARSÁNYI O., Universitas Kiadó, EditioPrinceps Kiadó, Bp., 2012.

eltérő tipográfiával a magyar szövegbe ágyazottan közli.¹⁸ A *Krisztus követésében* az idézetek magyarul sem különülnek el a főszövegtől a korban szokásos kurzíválással, noha Pázmány helyenként jelzi a margón a bibliai locusok helyét.¹⁹

A Kempis-fordítással kapcsolatban szembe kell néznünk egy különös helyzettel. Előadásunk elején említettük, hogy a régebbi nyelvtörténeti kutatások kiemelték Pázmány hétköznapi nyelvhez való kötődését, az élő nyelvi fordulatok, képek felhasználását. Nos, úgy látszik, a dolog nem ilyen egyszerű. Számos példa bizonyítja, hogy vannak olyan nyelvi fordulatok, amelyek már a *Biblia* nyelvében, szövegében is megtalálhatók, s közvetlenül – vagy a Kempis fordítás esetében a latin szöveg közvetítésével *Pázmány fordításával* kerültek be a magyar nyelvbe.²⁰ Ez a sajátosság különösen is figyelembe veendő azoknak a kutatásoknak az értékelésénél, melyek Pázmány „tösgyökeres magyar” stílusát elemezve közmondásokat és szólásokat közöltek egyéb műveiből.²¹ Ahol csak lehet, tekintettel kell lennünk a forrásokra, melyek végső pontja a legtöbb esetben a *Biblia* szövege. Bibliai idézet, vagy tartalmi utalás ott is sejthető, ahol a szerzők nem szerepeltetik a margón a locusjelöléseket. Például Pázmány Kempis-fordításának legrövidebb, II. könyvében 115 szentírási helyet számoltak össze,²² ami több mint kétszer annyi, mint a tényleges locusjelölések száma. Pázmány „magyarossága” három szempontból maradéktalanul érvényesül: a homogén magyar nyelvű szöveg kialakításában, tágabb jelentéskörű szavak megválasztásában és a magyar nyelvi fordulatok (hasonlatok, szólások) alkalmazásában.

Pázmány Kempis szövegét pontosan fordítja. A teljes Kempis-szövegből mintegy félszáz olyan szót, szólást, közmondást emeltem ki, amely a Pázmány stílusára valló képes beszéd sajátosságaival rendelkezik. Ezek között csupán egyetlen olyan kiegészítést találtam, amely nem szerepel a latin szövegben, viszont növeli a fordítás jelentéstartalmának erejét: „Ellent vét-e a megrögzött szokás? Szeget szeggel, jó szokással kel a gonosz szokást kiverni.”²³ Kempisnél: „Obsistet inolita consuetudo: sed meliori consuetudine devince-tur.”²⁴ A „Szeget szeggel” tehát kiegészítés, nyomatékosítás Kempis szövegéhez képest. Néhány helyen az eredeti, szürkébbnek tűnő szövegét sajátos szóhasználattal élénkíti Pázmány: „inkáb akarnak nagyon púposkodni, hogysem alázatosságban maradni”,²⁵ Kempis-

¹⁸ Már Öry Miklós felfigyelt a *Tíz bizonyág* ezen egyedülálló sajátosságára a vitairatok között, s Pázmánynak a *Feleletben* tett utalásai alapján joggal lehet arra következtetni, hogy 1603-ban, a *Felelet* megjelenésekor jórészt készen volt a *Tíz bizonyág* szövege. PÁZMÁNY P., *Válogatás műveiből*, bev. ÖRY M. – SZABÓ F., vál. ÖRY M. – SZABÓ F. – VASS P. I., Szent István Társulat, Bp., 1983, 94.

¹⁹ Összefüggés a középkori és protestáns írói technikával, további példákkal: HARGITTAY E., *A Campianus-fordítás és Pázmány írói pályakezdése, in Irodalomtörténeti Közlemények*, 1999, 661–665.; LUKÁCSY S., *Deák bötű – magyar szözlás (Pázmány fordítói elvei és gyakorlata)*, in L. S., *Isten gyertyáskái, Jelenkor, Pécs*, 1994, 54–80.; BARTÓK I., „Sokkal magyarabbul szólhatnánk és írhatnánk” (*Irodalmi gondolkodás Magyarországon 1630–1700 között*), Akadémiai Kiadó, Universitas Kiadó, Bp., 1998, 260–265; 283–296. (Bartók nem említi meg Vásárhelyit.)

²⁰ LUKÁCSY, i. m., 59–60.

²¹ Ezek felsorolása: STOLL B. – VARGA I. – V. KOVÁCS S., *A magyar irodalomtörténet bibliográfiája 1772-ig*, Akadémiai Kiadó, Bp., 1972, 452.; továbbá: RAJSLI I., *Szólások és közmondások Pázmány Péter nyelvhasználatában*, Trend Kiadó, Óbecse, 2009.

²² MIKLÓS R., *A Krisztus követése fordításai*, in *A Szombathelyi Premontrei Gimnázium Értesítője*, 1934/1935, 9.

²³ PPÖM I, 282.

²⁴ BECKER, K. M., *From the Treasure-house of Scripture: an Analysis of Scriptural Sources in De imitatione Christi*, Brepols, Turnhout, 2002, (Instrumenta Patristica et Mediaevalia: Research on the Inheritance of Early and Medieval Christianity, 44), 470.

²⁵ PPÖM I, 215.

nél: „Et quia magis eligunt magni esse quam humiles.”²⁶ Vannak olyan helyek is, melyek szerint Pázmány pontosan fordít, a „képes beszéd” azonban már Kempisnél is megvan: az ő stílusát jellemzi, nincs mögötte azonosítható bibliai szöveg. Pl.: „Ah, bezzeg a kiben csak egy szikrája volna-is az igaz szeretetnek”.²⁷ Kempisnél ugyanez: „O qui scintillam haberet verae caritatis”.²⁸

Az esetek túlnyomó részében azonban elmondható, hogy a képes kifejezés, szólás, vagy közmondás már megvan a *Biblia* megfelelő helyén, Kempis gyakran változtatás nélkül veszi át, és így kerül bele Pázmány szövegébe is, tehát közvetlenül Kempis latinja, közvetetten pedig a *Biblia* szövege alapján. Előfordul, hogy több bibliai locus kontaminálódik egy-egy mondatban. Íme néhány példa: „Tűz próbállya-meg a vasat: az igaz embert pedig kísértet.” [= kísértés].²⁹ Kempisnél: „Ignis probat ferrum: et temptatio hominem iustum.”³⁰ Ugyanez *Jézusnak, Sirák fiának könyvében* „ignis probat ferrum” (Sir 31:26) továbbá: „vasa figuli probat fornax et homines iustos temptatio” (Sir 27:6). Még egy példa a bibliai hely Kempis szövegén keresztül való átvételére: „Megemlékezzél gyakorta ama közmondásrul: hogy meg nem elégszik a szem látással, a fül sem töltetik-bé hallással”,³¹ Kempisnél: „Memento illius frequenter proverbii; quia non satiatur oculus visu: nec auris impletur auditu.”³² Ugyanez a *Prédikátor könyvében* (1:8): „non saturatur oculus visu nec auris impletur auditu”. Ahogy említettük, gyakran fordul elő, hogy nem egyetlen kép, hasonlat, állandósult szerkezet vándorol a *Bibliától* Kempisen át Pázmányig, hanem több bibliai hely kontaminálódik már a Kempis-szövegben. Pázmánynál: „azért ugyan a gyökérben vágjuk a fejszét, hogy a romlott indulatokat kiirtván, lelki csendeséggel bírassunk”,³³ ugyanez Kempisnél: „Sed ad radicem securim ponamus; ut purgati a passionibus pacificam mentem possedamus.”³⁴ Az idézet első fele megvan Máté és Lukács evangéliumában (Mt 3:10, Lk 3:9), második fele pedig a Lukács evangélium egy másik helyén (21:19).³⁵ Utolsó példánk egy mondatba tömöríti Kempisnél is, Pázmánynál is Izajás, Máté, Lukács, Jakab, Péter és Sirák fia szentírási szavait: „Ne bízzál, ne támaszkodgyál az üres nádhoz; mert minden test széna, minden ő-dücsössége, mint a szénvirág elesik.”³⁶

Az idézhető példák sorát tovább szaporíthatnánk. Az megfogalmazható az idézett szövegek alapján is, hogy a Kempis-fordítás nyelvében Pázmány igen ritkán lépi át a fordítandó

²⁶ BECKER, *i. m.*, 275.

²⁷ PPÖM I, 225.

²⁸ BECKER, *i. m.*, 307.

²⁹ PPÖM I, 223.

³⁰ BECKER, *i. m.*, 301.

³¹ PPÖM I, 212.

³² BECKER, *i. m.*, 266.

³³ PPÖM I, 220.

³⁴ BECKER, *i. m.*, 295.

³⁵ Mt 3:10 „iam enim securis ad radiceum arborum posita est”, Lk 3:9-ben ugyanez, Lk 21:19 „in patientia vestra possidebitis animas vestras”.

³⁶ PPÖM I, 254; BECKER, *i. m.*, 392, Kempis szövege: „Non confidas nec initaris super calamum ventosum”. *Locusok*: Is 36:6: „ecce confidis super baculum harundineum confractum istum super Aegyptum”, Mt 11:7: „harundinem vento agitato”, Lc 7:24: „harundinem vento agitato”. Kempis: „quia omnis caro faenum”, Iac 1:10: „quoniam sicut flos faeni transibit”. Kempis: „et omnis gloria eius ut flos faeni cadet.” 1Pt 1:24: „quia omnis caro ut faenum”, „et omnis gloria eius tamquam flos faeni”, „exaruit faenum et flos decidit”. Is 40:6: „omnis caro faenum et omnis gloria eius quasi flos agri” stb., Sir 14:18: „omnis caro sicut faenum veterescit”.

szöveget, azaz ritkán egészíti ki, viszont annál pontosabban fordít. A képes beszéd Kempis latinjából kerül át Pázmány szövegébe, s az esetek túlnyomó részében emögött a *Biblia* metaforikus beszédének átvétele figyelhető meg. Már maga Kempis is a *Biblia* nyelvéen ír: csaknem 4000 azonosítható bibliai idézete azt jelenti, hogy műve nagyobb része közvetlenül visszavezethető bibliai szövegrészekre. A további kutatás tárgya kellene, hogy legyen Pázmány más műveinek felülvizsgálata a képes beszéd eredetét illetően. Korábban Pázmány „tösgyökeres” magyar kifejezéseiről szólás- és közmondáshasználatáról beszéltek, a „nyers, igaz magyarságnak képviselője”-ről és lehet, hogy az ilyen irányú megfigyeléseket majd felül kellene vizsgálni, épp a Kempis-fordítás tanulságainak alapján.³⁷

Az evangelizáció jelentős szövegei a katolikus és a protestáns nyelvhasználatban egymást erősítve működtek közre a továbbhagyományozásban. A latin nyelv iskolájában felnőtt magyar nyelvről már a középkori fordítások vonatkozásában megállapította Tarnai Andor, hogy alapvetően kétféle fordítás létezett: a nyílt és a zárt szerkezet. A nyílt szerkezetű fordítások más-más magyarítást eredményeztek. A liturgiában szereplő szövegek azonban mindig ugyanúgy hangozhattak csak el, vagy mindig változatlan formában írták le őket. Erre példa lehet a *Halotti beszéd* sermo része (nyílt szerkezetű szöveg) és az azt követő könyörgés-rész (zárt szerkezetű szöveg). Ha a *Miatyánk* fennmaradt szövegei közül három jelentős és kanonizáló erejű szövegváltozatot tekintünk, akkor ez (a liturgikus szövegek zárt szerkezete) szép példáját mutatja a változatlan továbbhagyományozódásnak. Figyeljük meg a *Miatyánk* szövegét az első bibliafordításban, a *Müncheni kódexben* (dátuma 1466, de a benne található szövegek a 15. század első feléből valók), ugyanez a Pázmány *Imádságos könyvben* (első kiadásban megjelent Grazban 1606-ban, negyedik kiadásban Pozsonyban, 1631-ben) és a református Szenci Molnár Albert *Imádságos könyvecskéjében* (megjelent Heidelbergben 1621-ben). Szenci Molnár fiatalon már segédkezett Károli Gáspár bibliakiadásában, s később többször is megjelentette a vizsolyi bibliát. Az alábbi párhuzamos szövegközlésből látható lesz, hogy a mintegy hatszáz éves fordítás lényegében változatlan alakban imádkozzuk ma is. Az idézés sorrendje mindig: 1. *Müncheni kódex*, 2. Pázmány *Imádságos könyv*, 3. Szenci Molnár Albert *Imádságos könyvecskéje*.³⁸

³⁷ Újabbban Rajslí Ilona fölvetette az eredeztetetőség kérdését, amikor Pázmány műveiből vett szólás- és közmondásgyűjteményében külön jelzéssel értékelt egyeseket: „Feltételezhetően latinból átvett sajátosan Pázmányfrazéma” (RAJSLI I., *Szólások és közmondások Pázmány Péter nyelvhasználatában*, Trend Kiadó, Óbuda, 2009, 44). A bizonytalanságot növeli, hogy részben olyan szövegkiadásokból dolgozott, melyek egyszerűen elhagyják a latin változatokat (előzményeket), és az eredetiben még közölt margináliákat. Ezért aztán ott, ahol nyilvánvaló a latin előzmény, adott esetben a Kempisből és a *Bibliából* való származtatás, nem tünteti föl az eredetre vonatkozó jelzést. Ilyen pl. a már idézett szólás: „Tűz próbálja meg a vasat: az igaz embert pedig kísértet.” (RAJSLI, i. m., 143).

³⁸ Az idézett szövegek kiadásai: *Szöveggyűjtemény a régi magyar irodalom történetéhez. Középkor (1000–1530)*, szerk. MADAS E., Tankönyvkiadó, Bp., 1992, 331. [*Müncheni kódex*]; PÁZMÁNY P., *Imádságos könyv (1631)*, kiad. SZ. BAJÁKI R. – HARGITTAY E., Universitas Kiadó, Bp., 2001 (Pázmány Péter Művei, 3), [Kritikai szövegkiadás], 43–55.; SZENCI MOLNÁR A., *Imádságos könyvecskéje*, Heidelberg, 1621. Hasonmás kiadás P. VÁSÁRHELYI J. tanulmányával, Balassi Kiadó, MTA ITI, OSZK, Bp., 2002 (Bibliotheca Hungarica Antiqua, 35), 48.

Müncheni Kódex (1466)	Pázmány Péter: Imádságos könyv (Pozsony, 1631)	Szenci Molnár Albert: Imádságos könyvecske (Heidelberg, 1621) Matt. 6. cap.
Miatyánk, ki vagy a mennyekben, szenteltesd te neved.	Mi Atyánk, ki vagy mennyekben Szenteltesd te neved	Mi Atyánk, ki vagy a' mennyekben. Szenteltesd meg az te neved.
Jöjjön te országod, legyen te akaratod, miként mennyen es azonként földön.	Iőjjön te országod Légyen te akaratod, mi-képpen mennyben, azon-képpen földön-is	Iőjjön el az te országod. Légyen meg a' te akaratod, mint a' men'ben, ugy itt ez földön is.
Mi testi kenerönk felett való keneret adjad münékönk ma.	Mi kenyérünket minden- napiat, adgyad nekünk ma	Az mi mindennapi kenyérün- ket, add meg nekünc ma.
És bocsássad münékönk mű vétetönknek, miként es mű bocsátönk nekönk vétetteknek.	Es bocsásd-meg nekünk a' mi vétkeinket, miképpen mí-is meg-bocsátunk ellenünk- vétetteknek	Es boczásd meg minékünc az mi vétkeinket, miképpen mi is megboczáttunc ellenünk vétetteknek.
És ne vigy münket kísértetbe, de szabadoh münket gonosztól. Ámen.	És ne vigy minket kísértetbe. De szabadics a gonosztúl. Ámen.	Es ne vigy minket az kísértet- ben, De szabadicz meg minket az gonosztol. Mert tied az ország, az hatalom és a' diczőség mind öröcké, Ámen.

A fentiek alapján megállapítható, hogy – leszámítva a Pázmány által nem közölt imádság végi doxológiát – csupán grammatikai és helyesírási eltéréseket találunk. A mai katolikus imádság leginkább a Szenci szöveggel azonos, ami mögött az igen elterjedt Károli Biblia szövege áll, amellyel (apró grammatikai eltéréseket leszámítva) teljesen azonos Szenci Molnár szövege.³⁹

A szakrális szókincs terén Pázmány korára már kialakult a legfontosabb terminológia. A Pázmány által magyarul használt kifejezések (pl. Szentlélek, oltáriszentség, bűnbocsánat, igazulás, mindenható, megtérés, szent, gondviselés, üdvösség, szentírás, anyaszentegyház, úrvacsora, hitszegés, bűn stb.) gyakran előforduló kifejezések a *Kalauz*-ban. Ugyan helyenként Pázmány odaírja a margóra a latin megfelelőt, de ezek a kifejezések már hosszab ideje, több száz éve megvoltak a vallásos irodalomban. Figyelemre méltó, hogy a Pázmány által kiadott *Rituale Strigoniense*-ben (Pozsony, 1625) „A keresztesítés és esketés szertartásában a pap által feltett kérdések és a keresztszülők, illetve házasulandók által adandó válaszok a latin mellett magyar, német és szlovák nyelven is megtalálhatók.”⁴⁰

³⁹ Nyáry Zsigmond tanulmányában a *Müncheni kódex*től kezdve 67 Miatyánk-szöveget vetett össze. Az eltérések csupán grammatikai és helyesírási jellegűek, esetleg csupán fordításbeli és nem tartalmi különbségekről van szó. A dolgozatban nem szerepel a szövegek szemmája, ez tanulságos lett volna az egyes szövegek leszármazását illetően. NYÁRY Zs., *A Miatyánk szövegváltozatairól*, in *Magyar Nyelv*, 1999, 312–318.

⁴⁰ *Régi magyarországi nyomtatványok II. (1601–1635)*, szerk. BORSAS G. – HERVAY F., Akadémiai Kiadó, Bp., 1983, 1346.

Pázmány a magyar nyelv fejlődésében sajátosan kiegyenlítő szerepet játszott. A váradi születésű, tizenhárom éves koráig maga is protestáns ifjú már felnőtt tudósként sok ezer oldalon alkalmazta az anyanyelvet, mégpedig mindenek előtt a nyugati országokban megjelent művekben. A protestáns szerzők magyar nyelvű vitairataira magyarul felelt meg, s az egységesülő nyelvi norma kialakításához így jelentősen hozzá tudott járulni, a földrajzi, politikai és felekezeti különállás ellenére, ahogy Benkő Loránd fogalmazott: „a magyar irodalmi nyelv fejlődése fő vonalának megtörését saját példájával is megakadályozta, és ezzel az akkor különösen fontos magyar nyelvi anyag megőrzését biztosította”.⁴¹ Úgy is fogalmazhatunk, hogy Pázmány magyar nyelvűségi programjával a legszorosabb intertextuális kapcsolatot hozta létre az ókeresztény irodalom és a katolikus megújulás között, ugyanakkor az újabb európai folyamatokba való integrálódást is elősegítette.⁴²

⁴¹ BENKŐ L., *Elnöki zárószó*, in *A magyar irodalmi nyelv Pázmánytól napjainkig* (szerk. ÉDER Z.), ELTE, Bp., 1986, 43.

⁴² BITSKEY I., *Pázmány Kalauzának ókeresztény forrásairól*, in B. I., *Virtus és religió. Tanulmányok a régi magyar irodalmi műveltségről*, Felsőmagyarország Kiadó, Miskolc, 1999, 171; GÁBOR Cs., „A szállásnak módgyát úgy ejteném...” *Pázmány Péter és az anyanyelvűség programja*, in *Religió és retorika. Tanulmányok a középkori, reneszánsz, barokk irodalomról*, Komp-press, Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár, 2002, 228, 231.

A Kolosszeieknek írt levél Krisztus-himnusza

– Kol 1,15–20

A szakemberek között erősen vitatott kérdés, vajon a *Kolosszei-levél* közvetlenül Pál apostoltól származik-e, vagy pedig az ő megbízásából vagy az ő örökségére támaszkodva valamelyik tanítványa írta.¹ Ettől a tudományos vitától függetlennek mondható az 1,15–20 eredetének kérdése, hiszen a kutatók nagy többsége úgy véli, hogy a levél szerzője (Pál vagy egyik tanítványa) az őskeresztény hagyományból mint már meglévő szöveget vette át a szakasz tartalmát, vagy legalábbis annak alaprégét. Mivel ez a nézet nyelvi és tartalmi szempontból egyaránt alátámasztható, ezért a szakaszt először önálló egységként vizsgáljuk, és csak utána térünk rá a levélben betöltött helyének és szerepének a meghatározására.²

¹ A kérdés bővebb tárgyalásához vö. KOC SIS, I., *Bevezetés az Újszövetség kortörténetébe és irodalmába II*, SZIT, Budapest 2011, 146–148.

² Őskeresztény eredete és tartalmi gazdagsága miatt a szakasz folytonosan az érdeklődés középpontjában áll. A bőséges szakirodalomból itt csak a jelentősebbeket említjük: KÄSEMANN, E., *Eine urchristliche Taufliturgie*, in UÖ, *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964, 34–51; KEHL, N., *Der Christushymnus im Kolosserbrief. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zu Kol 1,12–20*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1967; DEICHGRÄBER, R., *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973, 143–155; BENOIT, P., *L'hymne christologique de Col 1,15–20*, in *Christianity? Judaism and Other Greco-Roman Cults* (szerk. Neusner, J.) (Festschrift M. Smith), E. J. Brill, Leiden 1975, 226–263; ALETTI, J.–N., *Colossiens 1,15–20. Genre et exégèse du texte*, Biblical Institute Press, Rome 1981; WRIGHT, N. T., *Poetry and Theology in Colossians 1.15–20*, in *NTS* 36 (1990), 444–468; STETTLER, CH., *Der Kolosserhymnus. Untersuchungen zu Form, traditionsgeschichtlichem Hintergrund und Aussage von Kol 1,15–20*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000; HOFIUS, O., „Erstgeborener vor aller Schöpfung“ – „Erstgeborener aus den Toten“. Erwägungen zu Struktur und Aussage des Christushymnus, in UÖ, *Paulusstudien II*, Mohr Siebeck, Tübingen 2002, 215–233; GORDLEY, M. E., *The Colossian Hymn in Contest. An Exegesis in Light of Jewish and Greco-Roman Hymnic and Epistolary Conventions*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007; LUZ, U., *Das Bild des unsichtbaren Gottes – Christus. Der Kolosserhymnus (Kol 1,15–20)*, in *BiKi* 63 (2008), 13–17; GERÉB, Zs., *Schöpfung und Erlösung im Christus-Hymnus des Kolosserbriefes (Kol 1,15–20)*, in *Sacra Scripta* 8 (2010), 132–146. Nyilván a *Kolosszei-levélhez* írt kommentárok is figyelmet érdemelnek. Ezekből is csak néhányat sorolunk fel: LOHSE, E., *Die Briefe an die Kolosser und a Philemon* (KEK 9/2), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968; ERNST, J., *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser* (RNT), Friedrich Pustet, Regensburg 1974; SCHWEIZER, E., *Der Brief an die Kolosser* (EKK XII), Benziger/Neukirchener, Zürich/Neukirchen-Vlyen 1976 (1989³); CSERHÁTI, S., *Pál apostolnak a Kolossébeliekhez írt levele és Filemonhoz írt levele*, A Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, Budapest 1978; GNILKA, J., *Der Kolosserbrief* (HThKNT X/1), Herder, Freiburg 1980; O'BRIAN, P. T., *Colossians, Philemon* (WBC 44), Thomas Nelson Publishers, Nashville 1982; BARTH, M.–BLANKE, H., *Colossians* (AB 23B), Doubleday, New York 1994; LUZ, U., *Der Brief an die Kolosser*, in BECKER, J./LUZ, U., *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser* (NTD 8/1), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, 181–244.

1. A KOL 1,15–20 BEHATÁROLÁSA, MŰFAJA, FELÉPÍTÉSE ÉS EREDETE

1. 1. Behatárolás és műfaj

A kutatók kisebbik csoportja az 1,12–20-at (illetve 1,13–20-at) tekinti összetartozó egységnek.³ Ám behatóbb vizsgálat által kimutatható, hogy az 1,12–14, illetve az 1,15–20 műfaji szempontból nem ugyanabba a kategóriába tartozik, s nyelvezetileg is van közöttük eltérés. Az 1,12–14 prózában előadott hálaadás, amelynek kifejezésmódja alapvetően összhangban van a *Kolosszei-levél* nyelvezetével.⁴ Ezt tanúsítja mindenekelőtt az εὐχαριστοῦντες τῷ πατρὶ szófordulat (1,12a), amely (árnyalatbeli eltérésekkel) a levél egyéb helyein is megtalálható (1,3; 3,17). Az 1,15–20 ellenben himnikus jellegű, a nyelvezetet és stílust illetően pedig sok sajátosságot mutat a levél egyéb részeihez viszonyítva: pl. némi ritmikusság, ünnepélyesség, rövidebb mondatok, átláthatóbb szerkezet.

Ezek miatt a sajátosságok miatt az 1,15–20 szakaszt általában himnusznak nevezik. De mivel nem szoros értelemben vett költeményről van szó, ezért egyesek az *enkômion* (magasztalás) megnevezést javasolják.⁵ A magunk részéről a himnuszmegnevezést továbbra is elfogadhatónak tartjuk, amennyiben ezen Isten, illetve az istenség hitvalló dicsőítését értjük.⁶

1. 2. Felépítés

A szakasz szerkezetét illetően a 15–18a. és a 18b–20. versek közötti párhuzam az irányadó. Mind a 15. vers, mind a 18b. vers vonatkozó névmással kezdődik (ὅς ἐστιν), majd egy-egy Krisztussal kapcsolatos alapvető állítást („láthatatlan Isten képmása” – „kezdet”) követően a πρωτότοκος, azaz „elszülött” megnevezés olvasható. Mindegyik vonatkozó mondat után az okot jelölő ὅτι következik. Ugyancsak párhuzamot alkotnak a 16. és a 20. versekben egyaránt szereplő δι' αὐτοῦ (őáltala) és εἰς αὐτόν (őérte = őrá irányultan) kifejezések. A két alegységre, illetve a két strófára való felosztás tartalmi szempontból is alátámasztható, ugyanis a 15–18a. versekben a teremtésre, a 18b–20. versekben pedig az egyetemes kiengesztelődésre irányul a figyelem, úgy, hogy mindvégig Krisztus egyedülálló és nélkülözhetetlen közvetítő szerepe kapja a főhangsúlyt.

Ugyanakkor azt sem lehet tagadni, hogy a második alegység feltűnően hosszabb, mint az első. Ezért több kutató az imént bemutatott felosztástól eltérően igyekszik meghatározni a himnuszmű szerkezetét. Néhányan úgy tartják, hogy a 2. strófa nem a 18b, hanem

³ Vö. pl. KÄSEMANN, E., *Taufliturgie*, 37–39; KEHL, N., *Christushymnus*, 28–51; GIAVINI, G., *La struttura letteraria dell'«inno» cristologico di Col 1*, in *Rivista Biblica* 15 (1967), 317–320.

⁴ Az 1,12–14 sajátosságainak bővebb elemzéséhez vö. DEICHGRÄBER, R., *Gotteshymnus*, 78k.; ALETTI, J.-N., *Colossiens 1, 15–20*, 2–6.

⁵ Vö. BERGER, K., *Formen und Gattungen im Neuen Testament*, A. Francke, Tübingen–Basel 2005, 402. Hasonlóképpen vélekedik LUZ, U. (*Kollosser*, 201), aki ugyanakkor a himnuszmegjelölést is hasznosnak véli, mert szerinte így válik nyilvánvalóvá, hogy a szakaszt nem dogmatikai szövegnek kell tekinteni. Ez a megállapítás persze vitatható: egy himnikus szövegnek miért nem lehetne dogmatikai értéke? Nyilván nem merev logikai gondolatsort tartalmaz, de a dicsőítés által éppen egy szilárd hitbeli meggyőződés jut kifejezésre.

⁶ A himnuszmű sajátos vonásait a Fil 2,6–11-gyel kapcsolatban ismertettük: KOCSIS, I., *A Filippieknek írt levél Krisztus-himnusza*, in *Teológia* XLVI (2012/1–2), 42–56, 43. Vö. még GORDLEY, M. E., *The Colossian Hymn*, 32–33. Említésre méltó Ch. Stettler véleménye, miszerint a Kol 1,15–20 a *beraka* és az imperatív himnuszmű keveréke: *Kollosserhymnus*, 86.

a 18a verssel kezdődik.⁷ A 15. és a 18b. versek párhuzama azonban egyértelműen ellentmond ennek a javaslatnak. Elfogadhatóbb azon kutatók javaslata, akik két főstrófát (15–16., illetve 18b–20. versek) és egy köztes strófát (17–18a. versek) különböztetnek meg.⁸ Mindazonáltal úgy látjuk, hogy a köztes strófa tartalmilag még az első strófához kötődik.⁹ Egyéb javaslatok a himnusz eredeti változatának rekonstruálásával függnek össze. Erről külön pontban célszerű szólni.

1. 3. Eredet

Szó volt már róla, hogy a kutatók nagy többsége szerint a himnusz alapvetően a *Kolosszei-levél* megelőző őskeresztény hagyományból való.¹⁰ Ezt főképp az alábbi érvekkel lehet alátámasztani:

a) A himnusból hiányoznak a *Kolosszei-levélre* jellemző stílusjegyek, úgymint a lazán kapcsolódó participiális szerkezetek és főnévi igenevek, illetve a szinonim szavak és birtokos szerkezetek halmozása.

b) Olyan szavak találhatók benne, amelyek egyébként a levélben nem szerepelnek: πρωτότοκος, τὰ ὄρατά – τὰ ἀόρατα, θρόνοι, κυριότητες, συνίστημι, πρωτεύω, εὐδοκέω, εἰρηνοποιέω. Ráadásul a θρόνοι és a συνίστημι szavak a páli levelek gyűjteményében egyedül itt fordulnak elő. A τὰ ὄρατά, πρωτεύω és εἰρηνοποιέω kifejezések pedig az Újszövetség egészét tekintve egyedülállóak (hapax legomenonok).

c) Tartalmi szempontból feltűnő, hogy a levél egyéb helyein a himnusznak csak néhány mozzanatára történik hivatkozás, és pedig a „fejedelemségekre és hatalmasságokra” (2,15), Krisztusra mint a „test” fejére (1,24), a Krisztusban lakó „teljességre” (2,9) és a Krisztus által megvalósított kiengesztelődésre (1,21–22).

Arra vonatkozólag, hogy konkrétan milyen közegből való a szöveg, több hipotézis is napvilágot látott. H. Gese¹¹ úgy látja, hogy a himnusz a kereszténység korai időszakából való, és pedig olyan Palesztinán kívüli közösségekből, amelyekben az Ószövetség hatása igen eleven volt. A görög nyelvű változat hátterében Gese egy héber nyelvű kultikus éneket vél felfedezni. Mivel azonban a himnuszban több olyan szó is szerepel, amelynek nincs közvetlen héber megfelelője (pl. τὰ ὄρατά – τὰ ἀόρατα, συνίστημι, πρωτεύω), ez a nézet nem megalapozott. Figyelembe véve, hogy a himnuszban a hellenizmus és a hellenista zsidóság szemléletének hatása is érezhető, az a vélemény a legelfogadhatóbb, miszerint a szóban forgó szöveg hellenista zsidó-keresztény körökből származik.¹²

⁷ Vö. GESE, H., *Die Weisheit, der Menschensohn und die Ursprünge der Christologie als konsequente Entfaltung der biblischen Theologie*, in UÖ., *Alltestamentliche Studien*, Mohr Siebeck, Tübingen 1991, 218–248, 240; STETTLER, CH., *Kolosserrhymnus*, 92.

⁸ LOHSE, E., *Kolasser*, 82; BENOIT, P., *L'hymne christologique*, 237–239; SCHWEIZER, E., *Kolasser*, 52; GNILKA, J., *Kolossierbrief*, 58; WRIGHT, N. T., *Poetry*, 445–451; BARTH, M.–BLANKE, H., *Colossians*, 193k; LUZ, U., *Kolasser*, 199.

⁹ J.-N. Aletti nem tartja megalapozottnak a köztes strófa felállítását: *Colossiens 1,15–20*, 41 és 45.

¹⁰ A 2. lábjegyzetben említett szerzők közül csak P. T. O'Brian (*Colossians*, 41k) és M. Barth–H. Blanke (*Colossians*, 235) a kivételek. Ők Pált, illetve a levél szerzőjét tartják a himnusz szerzőjének. Vö. még FEUILLET, A., *Le Christ sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, J. Gabalda, Paris 1966, 260–262. Érdemes megemlíteni, hogy a Kol 1,15–20 korábbi hagyományból való származását először E. Norden ismerte fel klasszikus művében: *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede*, Leipzig 1913, 250–254.

¹¹ GESE, H., *Weisheit*, 241, 15. jegyzet.

¹² DEICHGRÄBER, R., *Gotteshymnus*, 154; LOHSE, E., *Kolasser*, 84; LUZ, U., *Kolasser*, 200. Ch. Stettler (*Kolosserrhymnus*, 347) szerint a himnusz Pál munkatársai körében vagy az apostol által alapított közösségekben keletkezett.

A kutatók többnyire azzal számolnak, hogy a liturgikus hagyományból átvett himnusz a levélíró néhány ponton kiegészítette, ám a kiegészítések terjedelmét illetően nincs egység közöttük. Néhány kutató szerint a két strófa közül csak az első származik korábbi hagyományból. P. Benoit úgy véli, hogy a 15–17. versek tartalma eredetileg az ószövetségi értelemben vett Bölcsességet dicsőítette. Ezt az eredeti szöveget Pál vagy valamelyik munkatársa átdolgozta és kiegészítette, s így Krisztus-himnusszá formálta. A 18a. vers mondata és a 16. versben a „hatalmak” említése még későbbi redakció eredményei.¹³ Ez a felvetés nem mondható megalapozottnak, hiszen a 18–20. versek ugyanazokat a – levél egyéb részeitől eltérő – sajátosságokat mutatják, mint a 15–17. versek.

Néhány exegéta abból a feltevésből indul ki, hogy eredetileg a himnusz két strófája teljes párhuzamot alkotott, amit a levélíró (illetve egyéb redaktorok) kiegészítései törtek meg. Példaként álljon itt két javaslat:

a) Két négysoros versszak

ὅς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου,
 πρωτότοκος πάσης κτίσεως,
 ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα,
 τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται.

ὅς ἐστὶν ἀρχή,
 πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν,
 ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι
 καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν.¹⁴

b) Két hétsoros versszak

ὅς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου,
 πρωτότοκος πάσης κτίσεως,
 ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα
 ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς·
 καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων
 καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν,
 καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος.

ὅς ἐστὶν ἀρχή,
 πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν,
 ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων,
 ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι
 καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν,
 εἰρηνοποιήσας δι' αὐτοῦ
 εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.¹⁵

¹³ BENOIT, P., *L'hymne christologique*, 250–263. Hasonlóképpen vélekedik GOURGUES, M., „*Tout a été créé par lui et pour lui*” (Kol 1,16): *Sens et portée d'une proclamation christologique*, in *RB* 118 (2011), 422–442, 432.

¹⁴ MURPHY-O'CONNOR, J., *Paul. A Critical Life*, Oxford University Press, Oxford 1997, 240. Szükségszerű megjegyezni, hogy az ír szerző a feltételezett alapformát angol fordításban közli. A fentebb közölt görög szöveg azonban megfelel a javasolt struktúrának.

¹⁵ DEICHGRÄBER, R., *Gotteshymnus*, 150.

Persze egyéb felvetések is napvilágot láttak, amelyek szerint az eredeti himnusz nem két, hanem három vagy négy strófaból állt, amelyeknél a szimmetria vagy a metrika a meghatározó.¹⁶ Példaként W. Pöhlmann javaslatát említem. Ő négy strófát különböztet meg, és pedig a-b-c-a rendszerben. Eszerint az 1. és a 4. strófa strukturálisan összefügg egymással.

ὅς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου,
πρωτότοκος πάσης κτίσεως,
ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα

ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς,
τὰ ὄρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα,
εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες
εἴτε ἄρχαι εἴτε ἐξουσίαι·

τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται
καὶ αὐτὸς ἐστὶν πρὸ πάντων
καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν,
καὶ αὐτὸς ἐστὶν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος

ὅς ἐστὶν ἀρχή,
πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν,
ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι
καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν.¹⁷

A magunk részéről úgy látjuk: semmi sem kényszerít annak feltételezésére, hogy a himnusz szerzője a teljes szimmetria formai követelményét tartotta volna szem előtt.¹⁸ Tartalmi szempontból sincs akadálya annak, hogy olyan kijelentéseket, mint „a láthatók és a láthatatlanok”, „akár trónusok, akár uralmak, akár fejedelemségek, akár hatalmasságok”, „mindenben ő legyen az első”, a himnusz eredeti részének tekintsünk.

Csak két ponton, a 18a. és a 20. verset illetően tartjuk komolyan megfontolandónak, hogy utólagos kiegészítés lehetőségével számoljunk.¹⁹ A 18a. vers így áll előttünk: καὶ αὐτὸς ἐστὶν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας. „Ő a feje a testnek, az egyháznak”. Szembetűnő az „egyház” említése, hiszen a mondat az első strófához kapcsolódó köztes strófa része. Az első és a köztes strófában egyaránt Krisztusnak a világmindenségre irányuló aktív szerepéről van szó (általa lett teremtve minden; benne áll fenn minden). Emiatt joggal lehet arra gondolni, hogy a szóban forgó mondat eredeti válto-

¹⁶ Erről bővebb ismertetést nyújt ALETTI, J.-N., *Colossiens 1,15–20*, 21–24.

¹⁷ PÖHLMANN, W., *Die hymnischen All-Prädikationen in Kol 1, 15–20*, in ZNW 64 (1973), 53–74, 56.

¹⁸ Hasonlóképpen vélekedik LOHSE, E., *Kolossier*, 82; WRIGHT, N. T., *Poetry*, 451; STETTLER, Ch., *Kolossierhymnus*, 99.

¹⁹ Hasonlóképpen vélekedik LOHSE, E., *Kolossier*, 82; GNILKA, J., *Kolossierbrief*, 58; ALETTI, J.-N., *Colossiens 1,15–20*, 24k; LUZ, U., *Kolossier*, 200. A szóban forgó kifejezéseket az eredeti himnusz részének tekinti, viszont a 16. versben a teremtmények felsorolását redakciónálisnak tartja GORDLEY, M. E., *The Colossian Hymn*, 191. Hasonló álláspontot képvisel HOFIUS, O., „*Erstgeborener*”, 219k. Egyes szerzők semmiféle redakciónális kiegészítéssel sem számolnak. Szerintük az előttünk álló szöveg teljes egészében azonos az eredeti, hagyományból átvett formával. Vö. WRIGHT, N. T., *Poetry*, 445; GESE, H., *Weisheit*, 161; STETTLER, Ch., *Der Kolossierhymnus*, 99k.

zata ez volt: „ő a feje a testnek”, s a „test” (σῶμα) voltaképp a mindenséget jelentette. Másfelől az „egyház” említése a himnusz logikáját tekintve túl korai, hiszen az egyház feltételezi Krisztus megváltó művét, amelynek csúcsa a feltámadás. Erről azonban csak a második strófában van szó. Végül azt sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy az egyháznak „testként”, Krisztus testeként való bemutatása, teológiai szempontból, a *Kolosszei* és a vele rokon *Efezusi-levél* egyik meghatározó vonása.

A 20. verset illetően a „keresztjének vére” kifejezés tekinthető a levélíró kiegészítésének. A kifejezés a versben említett kozmikus kiengesztelést Krisztus kereszthalálához kapcsolja. Ám ez az összekapcsolás túl „későinek” látszik, hiszen a 18b. versben már Krisztus feltámadása került a figyelem középpontjába. Persze ez az érvelés nem minden szempontból kifogástalan. Nem feledhetjük, hogy himnikus, dicsőítő szöveggel állunk szemben, amelytől nem szabad merev logikai rendszert elvárni. Időbeli ugrások egyáltalán nem zárhatók ki benne. Ennek ellenére tagadhatatlan, hogy a megfogalmazás – amennyiben a hosszabb szövegváltozatot fogadjuk el²⁰ – meglehetősen bonyolult: διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, δι’ αὐτοῦ („keresztjének vére által, általa”). A „keresztjének vére által” után az „általa” fölöslegesnek mondható. Éppen ezért valószínű, hogy eredetileg csak a δι’ αὐτοῦ formula szerepelt, amelyhez a Kolosszei levél szerzője kapcsolta hozzá – nyilván pontosítás céljából – a διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ kifejezést.

Összegzésként álljon itt – a fentebb bemutatott struktúrájának megfelelően – a himnusz görög szövege, valamint annak magyar fordítása. A valószínűsíthető utólagos kiegészítéseket zárójelbe téve közöljük:

ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου,
 πρωτότοκος πάσης κτίσεως,
 ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα
 ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς,
 τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα,
 εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες
 εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι·
 τὰ πάντα δι’ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἐκτίσται·

καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων
 καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν,
 καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, [τῆς ἐκκλησίας]

²⁰ A 20. verset illetően szövegkritikai probléma áll fenn, hiszen a másolatokban egy rövidebb és egy hosszabb változat is megtalálható:

A rövidebb változat: εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ. Ezt tartalmazzák az alábbi szövegteksták: B, D*, F, G.

A hosszabb változat: εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, δι’ αὐτοῦ, az alábbi másolatokban olvasható: p⁴⁶, 8, A, C, D¹, Ψ.

Mivel a hosszabb forma a nehezebb változat, annak eredetiségét fogadjuk el. Sokkal jobban megmagyarázható a δι’ αὐτοῦ utólagos elhagyása, mint az utólagos hozzáillesztése. Hasonló, bár némiképp visszafogottabb álláspontot képvisel METZGER, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, United Bible Societies, London 1975, 621.

ὅς ἐστιν ἀρχή,
 πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν,
 ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων,
 ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι
 καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν,
 εἰρηνοποιήσας [διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ,] δι' αὐτοῦ
 εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

*Aki a láthatatlan Isten képmása,
 minden teremtmény elsősülöttje,
 mert benne teremtetett minden
 a mennyben és a földön,
 a láthatók és a láthatatlanok,
 akár trónusok, akár uralmak,
 akár fejedelemségek, akár hatalmasságok.
 minden általa és őrá irányultan teremtetett.*

*És ő előbb van mindennél,
 és minden benne áll fenn,
 és ő a feje a testnek, (az egyháznak).*

*Aki a kezdet,
 elsősülött a halottak közül,
 hogy mindenben ő legyen az első,
 mert úgy tetszett (Istennek), hogy az egész teljesség benne lakjon,
 és általa engeszteljen ki őrá irányultan mindent,
 – békességet szerezve (az ő keresztyének vére által) általa –
 akár a földön, akár a mennyben.*

2. SZÖVEGMAGYARÁZAT

2. 1. Krisztus közvetítő szerepe a teremtésben (16–18a versek)

„Aki a láthatatlan Isten képmása, minden teremtmény elsősülöttje”

A himnusz vonatkozó névmással (ὅς) kezdődik. Joggal gondolhatunk arra, hogy korábban a névmás előtt valamiféle bevezetés állt, feltehetőleg dicsőítő vagy hálaadó formula.

Krisztus első megnevezése: „a láthatatlan Isten képmása”. A „képmáson” (εἰκῶν) nem valamiféle másolatot kell érteni: a láthatatlan Istenről hogyan lehetne másolatot készíteni? A kifejezés sokkal inkább ennyit jelent: manifesztáció, megnyilvánulás. Krisztuson mint Isten képmásán keresztül válik a láthatatlan Isten megtagaszthatóvá.²¹

²¹ A 2Kor 4,4-ben is Krisztusra vonatkozólag szerepel az „Isten képmása” kifejezés, de ott a megdicsőült Úrról van szó. Még kevésbé tekinthető közvetlen párhuzamnak a Ter 1,26k, hiszen ezekben a versekben az ember jelenik meg úgy, mint aki Isten képére lett teremtvé.

Mindenképp érdemes az εἰκὼν főnév ókori használatáról néhány szót ejteni.²² Platón szerint a látható világ nem más, mint az „értelmi (isteni) képmása”, „egy érzékelhető isten”.²³ A kijelentés értelme: „Az ideák világa szemben áll az érzékileg tapasztalható világgal, amely az előzőt leképezi.”²⁴ Alexandriai Philón a bibliai teremtéshittel kapcsolja össze Platón felfogását. Így már nem maga a világ, hanem a Logosz az Isten képmása: az a Logosz, amely által Isten a világot teremtette.²⁵ Figyelemre méltó, hogy Philón a Bölcsességre is alkalmazza az εἰκὼν főnevet, sőt az ἀρχή és az εἰκὼν szavak együtt is szerepelnek a Bölcsesség megnevezéseként.²⁶ A két szó az elemzés tárgyát képező himnuszban is meghatározó jelentőségű, hiszen a két strofa elején állnak.

A deuterokanonikus *Bölcsesség könyvében* a megszemélyesített Bölcsességgel kapcsolatban olvasunk igen magasztos kijelentéseket: „az örök világosság kisugárzása, Isten fölségének szeplőtelen tükre és jóságának képmása (εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ)” (Bölcs 7,26). Különleges jelentősége abban is áll, hogy Isten társaként jelen volt a világ megteremtésekor (Bölcs 9,9; vö. még Péld 3,19; 8,22–31).

„Isten képmása” Krisztusra vonatkozólag annyit jelent, hogy ő Isten képviselője és megjelenítője a világ felé és a világban. Ez mindenekelőtt abban mutatkozik meg, hogy aktívan részt vett a teremtésben. Célszerű tudatosítani, hogy a képmás-mivolt nem valamiféle kisebbséget jelent. Éppen ellenkezőleg, ez jelzi Krisztus egyedülálló méltóságát. Találóján jegyzi meg J. Gnülka: „Levonhatnánk az önmagában helyes következtetést és mondhatnánk: nem beszélhetünk többé Istenről, anélkül, hogy Krisztusról ne kellene beszélnünk; mégis talán jobb lenne, ha fordítva és pozitívan fogalmaznánk: aki Krisztusról szól, Istenről szól.”²⁷

Az „elsőszülött” (πρωτότοκος) nem kizárólag, s nem elsősorban időbeli, hanem főképp minőségi vonatkozásban jelent elsőiséget. Az elsőszülött magasabb rangú és előnyt élvez a később születettekkel szemben. Persze a kifejezést akkor is lehet használni, ha nincsenek testvérek.²⁸ Átvitt értelemben Izrael népére (Kiv 4,22–23; Jer 31,9; Sir 36,11) vagy Izrael királyára (Zsolt 88,28 LXX) vonatkozólag szerepel a megnevezés. Ez esetben kizárólag az Istentől származó kiválasztáson és a Vele való egyedülálló kapcsolaton van a hangsúly.²⁹

„A minden teremtmény elsőszülöttje” megnevezés két jelentős szempontot is kifejezésre juttat: Krisztus megelőzi a teremtést, s egyben fel is múlja. A birtokos esetet *genitivus comparationis* értelemben kell felfogni: elsőszülöttként előbb létező, mint minden teremtmény; elsőszülött minden teremtmény előtt.³⁰ Ugyanis a későbbi kijelentések,

²² Bővebb ismertetést nyújt KITTEL, G.–KLEINKNECHT, H., art. εἰκὼν, in ThWNT II (1935), 380–387. 391–396.; KEHL, N., *Christushymnus*, 61–81.

²³ *Timaios* 92c.

²⁴ GNILKA, J., *Kolossierbrief*, 59.

²⁵ *De specialibus legibus*, I, 81.

²⁶ *Legum allegoriarum*, I, 43.

²⁷ GNILKA, J., *Kolossierbrief*, 61.

²⁸ Figyelemre méltó az alábbi sírfelirat a Kr. e. V. századból: „Az elsőszülött fiam születésekor jelentkező fájdalek közepette a sors az élet végéig vezetett.” Idézi: MICHAELIS, W., art. πρωτότοκος, in ThWNT VI (1959), 872–882, 873.

²⁹ Érdekes, hogy az egyik rabbi magát Istent nevezi így: „primogenitus totius mundi”. Ez azonban meglehetősen késői, XIII. századból való kijelentés. Vö. SCHWEIZER, E., *Kolossier*, 59, 134. jegyzet. Az is említésre méltó, hogy Alexandriai Philón a Logosz egyedülálló pozícióját hangsúlyozva nem a πρωτότοκος, hanem a hasonló jelentésű πρωτόγονος kifejezést használja: *De confusione linguarum* 63; *De somniis* I, 215.

³⁰ A birtokos eset ezen sajátos fajtájára jó példa a Jn 1,15-ben és 1,30-ban a πρωτός μου kifejezés, melynek értelme: „előbb, mint én”. „A minden teremtmény elsőszülöttje” kifejezés egyéb értelmezési lehetőségeihez vö. ALETTI, J.-N., *Colossiens 1,15–20*, 63k.

amelyek a preegzisztens Krisztust egyértelműen elkülönítik minden látható és láthatatlan létezőtől, egyértelműen azt jelzik, hogy Krisztust semmilyen formában sem lehet a teremtetett valóságokkal egy szintre állítani. Ő a lehető legszorosabban Istenhez tartozik.³¹

„Mert benne teremtetett minden...”

A 16. vers elején hangsúlyosan áll a „benne” formula, amely nyilvánvalóvá teszi: Krisztus – s egyedül ő – töltött be közvetítő szerepet a teremtésben. Ez a gondolat a vers végén ismét a figyelem középpontjába kerül: „Minden általa és őrá irányultan teremtetett.” Nem tagadható, hogy hasonló kijelentések olvashatók sztoikus filozófusok írásaiban. Marcus Aurelius például így ír: „Természet... minden tőled ered, benned él, hozzád tér vissza.”³² Ez a mondat egyértelműen panteista szemléletet tükröz: a világ és az istenség egységét, s az ebből fakadó harmóniát állítja. Alexandriai Philón,³³ sőt Pál apostol (1Kor 8,6; Róm 11,36) is használ hasonló formulákat, ám mindketten világosan különböztetnek Isten mint Teremtőt, és a világ mint teremtmény között.

Hogyan értelmezendő a „benne” (ἐν αὐτῷ) kifejezés? Erre vonatkozólag több lehetőség is adódik. Az ἐν prepozíciót voltaképp eszközhatározói értelemben is fel lehetne fogni. Mivel azonban a vers végén a δία (= által) prepozíció is szerepel, nem valószínű, hogy az ἐν teljesen ugyanazt az értelmet hordozná. Több magyarázó az előljárószót, annak elsődleges jelentése szerint, helyhatározói értelemben fogja fel. A háttérben a hellenista zsidóság szemlélete állna, miszerint a Logosz az a szféra, amelyben a világ létezik. A legvalószínűbbnek az a javaslat látszik, miszerint az ἐν prepozíció relacionális vagy exempláris. A háttérret a bölcsességi hagyomány képezi: Isten a Bölcsesség jelenlétében, mintegy őrá tekintve és őt szemlélve teremt (Jób 28,20–28; Péld 8,22–36).³⁴

Annak nyomatékosítása érdekében, hogy minden létező Krisztus közvetítői tevékenységének köszönheti létét, a himnusz szerzője a teremtmények több kategóriáját is felsorolja. „A menny és a föld” az Ószövetség szóhasználatában a világmindenséget jelenti (vö. Ter 1,1; 2,1; 1Kír 8,23; Neh 9,6; Zsolt 124,8; Iz 42,5), de görög iratokban is előfordul hasonló értelemben.³⁵ Szövegünk minden bizonnyal a hatnapos teremtéstörténet kezdetével (Ter 1,1) áll közvetlenebb kapcsolatban. „A láthatók és a láthatatlanok” kifejezés a görög kultúrkörben volt használatos,³⁶ a zsidóság körében csak a rabbinista korban vált ismertté.

„Trónusok, uralkodalmak, fejedelemségek, hatalmasságok”: szellemi létezők, akiknek konkrét kilétéről a himnusz nem ad közelebbi felvilágosítást. A hangsúly azon van, hogy ők is Krisztus által léteznek, s így Krisztus fennhatósága alatt állnak.

³¹ A Niceai Zsinat hitvallásában ez áll: γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα („született, nem teremtetett”; DS 125). Joggal írja HOFIUS, O.: „Krisztus nem teremtmény, hanem a Teremtő oldalán van a helye, és Istenhez, az Atyához hasonlóan Őr minden teremtetett valóság felett.” „Erstgeborener, 224.

³² *Elmélkedések* IV 23,2. Az idézet forrása: MARCUS AURELIUS, *Elmélkedések* (ford. Huszti, J.), Parthenon Kiadó, Budapest 1943, 58.

³³ *De Chentibim* 125.

³⁴ A prepozíció értelmezésének bővebb kifejtéséhez vö. GNILKA, J., *Kolosszerbrief*, 64k; ALETTI, J.-N., *Colossiens* 1, 15–20, 52–57.

³⁵ Vö. GNILKA, J., *Kolosszerbrief*, 65.

³⁶ Platón számára a „látható” és a „láthatatlan” a létezők két formáját jelenti: *Phaidón* 79a. A szóban forgó kifejezőpár használatához vö. MICHAELIS, W., art. ὁρατός - ἀόρατος, in *ThWNT* V (1954), 369–371.

„Minden általa és őrá irányultan teremtett”

A 16. vers végén az *aoristos* formát (ἐκτίσθη) a *perfectum* váltja fel: ἐκτίσται. Ezáltal nemcsak a múltbeli cselekvés – a teremtés aktusa –, hanem annak folyamatos hatása is kifejezésre jut. Krisztussal kapcsolatban az „általa” (δι’ αὐτοῦ) és „őrá irányultan” (εἰς αὐτόν) formulák jelentősek. Krisztus a teremtés közvetítője s egyben célja is. Az „őrá irányultan” (megszokottabb fordításban: „őerte”³⁷) formula nyilván eszkatológikus vonatkozású: a minden teremtményt érintő beteljesedésre utal, amely elválaszthatatlan Krisztus személyétől.

„És ő előbb van mindennél, és minden benne áll fenn”

A köztes strófa (17–18a. versek) három sorból áll. Az első és a harmadik az „ő” (αὐτός) személyes névmással kezdődik, és keretként veszi körül a második sort, amelyben a „benne” (ἐν αὐτῷ) formula található. Az a kijelentés, hogy Krisztus „minden előtt van”, vagyis „előbb van mindennél”, időbeli és minőségi elsőbbséget egyaránt magában foglal. Bár alapvetően a preegzisztens Krisztusról van szó, a jelen idejű ige (ἔστιν) mégis azt mutatja, hogy ez az elsőség folyamatos: a megdicsőült Urra éppúgy érvényes. Érdeemes megjegyezni, hogy a bölcsességi irodalomban a megszemélyesített Bölcsesség az, amely „mindennél előbb” van (Sir 1,4; 24,9).

A „minden benne áll fenn” kitétel azt tudatosítja, hogy Krisztus nemcsak a teremtés közvetítője, hanem a teremtett valóságok fenntartója is. A *Bölcsesség könyve* (1,7) szerint hasonló funkciót tölt be Isten Lelke. Alexandriai Philón a Logoszt tekinti a teremtett világ egységítő kötelékének.³⁸

„És ő a feje a testnek, (az egyháznak)”

A görög-hellenista iratokban a világ egységének, illetve egységessítő princípiumának összefüggésében gyakran használatos a „test” szó. A világ nem más, mint egy nagy „test”, amelyet a világlélek hat át.³⁹ A sztoikus szemléletben a világtest voltaképp maga az istenség, amelynek az emberek „részesei és tagjai”.⁴⁰ Orphikus szövegekben Zeusz úgy jelenik meg, mint „feje” a mindent magában foglaló testnek.⁴¹ Alexandriai Philón nyilván a Logoszt nevezi a teremtett világgal azonos „test” fejének.⁴²

Ezt a vallástörténeti háttérrel alapul véve valószínűsíthetjük, hogy a *Kolosszei-levél* Krisztus-himnuszának eredeti változatában is a „test” (σῶμα) a világmindenséget jelentette. A *Kolosszei-levél* szerzője azonban újraértelmezte a kijelentést, amikor a „test” szót az egyházra vonatkoztatta. Bizonyára nem pusztán a sztoikus-panteista szemlélettől való elhatárolódás vezette, hanem az a tudat, hogy szoros értelemben a test-fő kapcsolat csak az egyházban valósul meg. Az egyház az a hely, ahol Krisztusnak a világ feletti uralmát fenntartás nélkül elfogadják. Sőt egyedül az egyházban válik ez a világot fenntartó uralom konkrétan „foghatóvá”. „Hogy minden Krisztusban áll fenn, arról tapasztalatot sze-

³⁷ A hivatalos fordítások az εἰς αὐτόν formulát általában így adják vissza: „erte” vagy „őerte”. Ennek érdekében, hogy a formula által kifejezett *cél* jobban kidomborodjék, mi az „őrá irányultan” szófordulatot használjuk. Hasonlóképpen fordít CSERHÁTI, S., *Kolossébeliekhez*, 67.

³⁸ *De fuga et inventione* 112.

³⁹ Vö. PLATÓN, *Timaios* 30b.31b.32c.

⁴⁰ SENECA, *Epistula* 92,30.

⁴¹ Orphikus töredék 168

⁴² *Quaestiones in Exodum* 2,117; *De somniis* I 128. A σῶμα szó kozmológiai használatáról bővebb tájékoztatást nyújt SCHWEIZER, E., art. σῶμα, in ThWNT VII (1964), 1025–1042. 1046–1054; KEHL, N., *Christushymnus*, 93–98.

rezni csakis az istentiszteleten lehet, amely egész különleges módon teszi megtapasztalhatóvá Krisztus uralmát. Éppen a Krisztus uralma alatt létrejövő s az egyházban valóságossá váló új élet az, amelyre a világ rendeltetett.”⁴³

2. 2. Krisztus közvetítő szerepe a kiengesztelésben (18b–20. versek)

„Aki a kezdet, elsőszülött a halottak közül, hogy mindenben ő legyen az első”

A második strófa első kijelentése: „aki a kezdet (ἀρχή)”. Szó volt már róla, hogy Alexandriai Philón egyik írásában az εἰκὼν és az ἀρχή együtt szerepelnek a Bölcsesség megnevezéseként.⁴⁴ A Péld 8,22-ben pedig ezt olvassuk (szintén a megszemélyesített Bölcsességre vonatkozólag): „Az Úr szerzett engem útjai elején, kezdetben, mielőtt bármit is alkotott.” Persze nem feledhetjük, hogy a második strófában már nem a teremtés, hanem a megváltás a főtéma. Ez a megváltás azonban úgy tekinthető, mint új teremtés.

A „kezdet” kiegészítéseként, illetve kifejtéseként az „elsőszülött a halottak közül” kifejezés szerepel. Egyértelműen a feltámadt Krisztusról van itt szó: Krisztusról, akinek feltámadása egy folyamat kiindulópontját jelöli. Krisztus mint elsőként feltámadott a halottak végidőbeli feltámadását jelzi előre, és garantálja. Hasonló megfogalmazások gyakorta előfordulnak az Újszövetségben: „első a halottak feltámadásában” (ApCsel 26,23); „elszenderültek zsengeje” (1Kor 15,20); „elsőszülött a sok testvér között” (Róm 8,29). A legközelebbi párhuzam a Jel 1,5-ben olvasható: „a halottak elsőszülöttje”. Mindazonáltal érdemes egy apró eltérésre felfigyelni. A *Kolosszei-levél* himnuszában „a halottak közül” (πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν) megfogalmazás szerepel, ami által a halottak világtól való elkülönülés nyer hangsúlyt. Így még nyomatékosabbá válik, hogy Krisztus nemcsak első a feltámadottak között, hanem az ő feltámadása – mint a halál feletti győzelem – a voltaképpeni alapja és indítóoka az egyetemes feltámadásnak. „Miként Krisztus Isten «képmásaként» «minden teremtmény elsőszülöttje», mert benne, általa és őrá irányultan teremtett minden, úgy ő elsőszülött a halottak közül, mert benne, általa és őrá irányultan fog bekövetkezni a halálból életre támasztó új teremtés.”⁴⁵

A 18. vers utolsó kijelentése – „hogy mindenben ő legyen az első” – tudatosítja, hogy Jézus Krisztus feltámadása nemcsak az egyetemes feltámadás szempontjából jelentős, hanem Krisztusnak a világ feletti pozícióját illetően is. A feltámadt Krisztus nemcsak időbeli viszonylatban „első” (πρωτεύων), hanem a világ feletti uralomban is. Ismét utalhatunk a Jel 1,5-re, ahol a „halottak elsőszülöttje” kifejezés után ez áll: „a föld királyainak fejedelme”. Ez a megnevezés is a feltámadt Krisztus egyetemes fennhatóságát tudatosítja. Ezt a fennhatóságot igen magasztos formában hirdeti a *Filippi-levél*ben levő, szintén őskeresztény hagyományból származó himnusz befejező része: „Ezért Isten felmagasztalta őt, és olyan nevet adott neki, amely minden más név fölött van, hogy Jézus nevére hajoljon meg minden térd az mennyben, a földön és az alvilágban, s minden nyelv vallja, hogy »Jézus Krisztus az Úr!« az Atyaisten dicsőségére” (Fil 2,9–11).⁴⁶

⁴³ LUZ, U., *Kolossier*, 205.

⁴⁴ *Legum allegoriarum*, I,43. Egy másik iratban az ἀρχή a Logosz megnevezéseként szerepel: *De confusione linguarum*, 146.

⁴⁵ SCHWEIZER, E., *Kolossier*, 64.

⁴⁶ A Fil 2,6–11 magyarázatához a kommentárokon kívül vö. KOC SIS, I., *A Filippieknek írt levél Krisztus-himnusz* (lásd a 6. lábjegyzetet).

„Mert úgy tetszett (Istennek), hogy az egész teljesség benne lakjon”

A 19. verssel kapcsolatban több kérdés is felmerül. Ki a mondat alanya: a πλήρωμα (pléróma = teljesség) – ez az első benyomásunk – vagy pedig (bennfoglaltan) Isten? S egyáltalán mit kell a pléróma főnéven érteni, amely – más újszövetségi szövegektől eltérően – utólagos kiegészítés nélkül áll?⁴⁷ Vannak, akik a szót kozmológiai értelemben veszik. P. Benoit szerint a pléróma nem más, mint „a lét teljessége, az isteni világ és az emberi világ”.⁴⁸ Ez esetben persze a mondat alanyának egyértelműen Istent kell tekinteni: „Úgy tetszett (Istennek), hogy az egész teljesség benne lakjon”. A másik értelmezési irány szerint a pléróma az „isteni teljességet” jelenti, vagy legalábbis – a Jn 1,16-hoz hasonlóan – az isteni kegyelem teljességét.⁴⁹ Ezen értelmezés képviselői többnyire magát a plérómát tekintik alannak: „Úgy tetszett az egész teljességnek, hogy benne lakjon”.

A magunk részéről úgy véljük, hogy a mondat alanyára vonatkozó kérdésben nehez egyértelműen állást foglalni (erre a pontra még visszatérünk). A pléróma jelentését illetően viszont az a meglátásunk, hogy a második javaslat mögé több érv sorakoztatható fel. A Kolosszei levél szerzője a 2,9-ben kifejezetten az „istenség teljességéről” ír: „Mert őbenne lakik az istenség egész teljessége testi formában.” Az ószövetségi és a zsidó hagyomány is ebbe az irányba mutat. Jeremiás könyvében azt olvassuk, hogy Isten betölti „az eget és a földet” (Jer 23,24). Egyéb helyeken hasonló kijelentések találhatók Isten dicsőségéről (Iz 6,3; Sir 42,16) és Isten Lelkéről (Bölcs 1,7). Alexandriai Philón is kijelenti többek között, hogy Isten „betölti magát a mindenséget”.⁵⁰ A Logoszról pedig azt írja, hogy „Istennel telített”.⁵¹

A „tetszeni” (εὐδοκέω) és „lakni” (κατοικέω) igéknek is van ószövetségi háttere. Főképp a Zsolt 67,17 (LXX) mondatára szokás utalni: „Mit nézitek irigyen, ti sok ormú hegyek, a hegyet, amelyen tetszett Istennek lakozni (ὁ εὐδόκησεν ὁ θεὸς κατοικεῖν ἐν αὐτῷ)?” Megemlíthető még a Péld 8,12–14 is, amelyben kifejezésre jut: a Bölcsességben „laknak” (illetve vele együtt laknak) azok az isteni javak, amelyeket az emberek számára közvetítenie kell.

Újabb kérdés, hogy milyen időponthoz köthető az isteni plérómának lakásvétele Krisztusban. Mivel a 18b versben Krisztus feltámadására irányul a figyelem, többen úgy látják, hogy a 19–20. versekben is csak a feltámadt Krisztusról lehet szó. Ez esetben azokra a „kegyelmi erőkre” lehet gondolni, „amelyek lehetővé teszik az életet a halálból”.⁵² Mindazonáltal megfontolandó: elgondolható-e, hogy egy kizárólag Krisztusra irányuló himnuszban az ő földi léte és tevékenysége teljesen figyelmen kívül marad? A 18. versben a halálra való utalás azt is jelzi, hogy a feltámadás szorosan összefügg a földi élettel. Így egyáltalán nem kizárt annak lehetősége, hogy a „teljesség” bennlakását Jézus egész életművére vonatkoztassuk, s a bentlakás kezdetét a megtestesüléshez kössük.⁵³

⁴⁷ A főnév bibliai használatához vö. DELLING, G., art. πλήρωμα, in *ThWNT VI* (1959), 297–304; ERNST, J., *Pleroma und Pleroma Christi*, Friedrich Pustet, Regensburg 1970; HÜBNER, H., art. πλήρωμα, in *EWNT III* (1983), 262–263.

⁴⁸ BENOIT, P., *L'hymne christologique*, 256. Szintén a kozmológiai értelmezést képviseli KEHL, N., *Christushymnus*, 119; ERNST, J., *Pleroma*, 93; UÖ., *Kolossier*, 171.

⁴⁹ Vö. többek között LOHSE, E., *Kolossier*, 98; SCHWEIZER, E., *Kolossier*, 67; CSERHÁTI, S., *Kolossébéliekhez*, 68; GNILKA, J., *Kolossierbrief*, 73; ALETTI, J.-N., *Colossians 1,15–20*, 81; O'BRIAN, P. T., *Colossians*, 51; LUZ, U., *Kolossier*, 204; STETTLER, Ch., *Kolossierhymnus*, 263k.

⁵⁰ *De posteritate Caini* 30.

⁵¹ *De somniis* I 75.

⁵² SCHWEIZER, E., *Kolossier*, 67. Vö. még GNILKA, J., *Kolossierbrief*, 73.

⁵³ Ugyanígy vélekedik LUZ, U., *Kolossier*, 204; STETTLER, Ch., *Der Kolossierhymnus*, 263k.

A Kol 2,9 mondata is inkább ezt a magyarázatot sugallja, amikor az „istenség teljességének” testi formában (σωματικῶς) való bentlakását hangsúlyozza. Mindazonáltal nem pusztán – elvont módon – Krisztus isteni természetéről van itt szó, hanem az isteni élet, erő és kegyelem teljességéről, amelyekben a megtestesült és megdicsőült Krisztus a benne hívőket részesíti. A Kol 2,10 szerint ugyanis a hívek is „teljességre jutottak” (πεπληρωμένοι) Krisztusban (vö. még Kol 2,3).⁵⁴

Az ímént leírtak alapján végül is arra következtethetünk, hogy a himnusz második alegységében Krisztus megváltó művének három döntő jelentőségű mozzanatára is utalás történik: a pléróma lakásvétele a megtestesüléskor – az egyetemes kiengesztelés a halál által – egyetemes uralomra jutás a feltámadás révén.

„És általa engeszteljen ki mindent őrá irányultan – békességet szerezve (az ő keresztyének vére által), általa –, akár a földön, akár a mennyben.”

A „teljesség” bentlakásának következménye a mindenség kiengesztelése „őrá irányultan” (εἰς αὐτόν). Jézus megváltó műve által már megtörtént a kiengesztelés, amelynek ugyanakkor jövőbeli távlata is van. Ezt jelzi az εἰς αὐτόν formula, amely a 16. vers végén olvasható formulával párhuzamos.

A 20. versben található mondatot illetően, nyelvtani szempontból nehézséget jelent a hímnemű participium εἰρηνοποιήσας (békességet szerezve), hiszen a pléróma után semlegesnemű alaknak kellene állnia. Ez a tény azt a véleményt látszik alátámasztani, miszerint a szóban forgó mondat alanya Isten. Ugyanakkor sok kutató szerint a hímnemű participium egyszerűen csak azt mutatja, hogy a szerző számára a pléróma magának Istennek a megnevezése.⁵⁵

A mondat rokonságot mutat a 2Kor 5,19-cel, amelyben Pál apostol azt állítja, hogy „Isten kiengesztelte önmagával a világot”. Persze ezen a helyen a világ az embereket jelenti, a kiengesztelődés pedig az Istentől felajánlott bűnbocsánatot (vö. még Róm 5,10). A Kol 1,20-ban azonban nem pusztán az emberek világaról van szó, hiszen a mondat végén a „földieken” kívül az „mennyeiek” is említést nyernek. A Krisztus által megvalósított kiengesztelés és béke tehát az embereken túl egyéb („mennyei”) létezőkre is kiterjed. Hogy ez konkrétan mit is jelent, az sajnos a „szükszavú” himnuszából nem derül ki egyértelműen. Igazából az sincs kimondva, miért volt erre a kozmikus kiengesztelésre szükség, vagyis milyen jellegű „konfliktus” áll a háttérben.

Mindazonáltal feltűnő, hogy a megszokott „menny – föld”, illetve „mennyeiek – földiek” (Mt 28,18; 1Kor 8,5; Fil 2,10; Kol 1,16; Ef 1,10) formula helyett a szóban forgó versben a „föld – menny” sorrendet találjuk. Tehát először a „föld”, azaz az emberek világa nyer említést, ami azt sugallja, hogy Krisztus megváltó műve elsősorban az emberekre irányult: megváltoztatta a korábbi ellenséges, illetve kedvezőtlen kapcsolatot Istennel.⁵⁶ Mivel azonban a korabeli szemlélet szerint az ember sorsa összefügg a világ sorsával, nyilván a kiengesztelés és béke hatása rájuk is kiterjed. Az emberek és a teremtett világ közötti szoros kapcsolatra vonatkozó felfogást jól tükrözi a Róm 8,18–23, bár itt

⁵⁴ Hasonló gondolat fogalmazódik meg a Jn 1,16ban: „Mi mindnyájan az ő teljességéből merítettünk kegyelemből kegyelmet.”

⁵⁵ Vö. LOHSE, E., *Kolossier* 98; SCHWEIZER, E. *Kolossier*, 65; O'BRIAN, P. T., *Colossians*, 51. A szóban forgó nyelvtani formára egyébként a „constructio ad sensum” megjelölést szokás használni.

⁵⁶ Érdemes megemlíteni, hogy szóban forgó mondatban szereplő ἀποκαταλλάσσω (kiengesztelni) ige az ἄλλος = „más” tőből származik. Alapértelme ennél fogva: az előző, kedvezőtlen kapcsolatot „megmáskítja”. Vö. KOC SIS, I., *Bevezetés*, 53.

nem a kereszthalált és feltámadást követő egyetemes kiengesztelésről, hanem a „romlandóság szolgátságába” jutott teremtett világ végidőbeli „felszabadulásáról” van szó.⁵⁷ Krisztus megváltó művének kozmikus jellegéből ugyanakkor nem szükségképpen következik, hogy a kiengesztelés minden létezőre (pl. az ellenséges hatalmakra) vonatkozólag ugyanazt jelenti.

Magában a *Kolosszei-levélben* a 2,14–15-ben találunk egyfajta kommentárt a szóban forgó kijelentésekhez: „*Rendelkezéseivel az adóslevelet, mely vádolt minket és ellenünk szólt, eltörölte, eltette az útból, és keresztre szegezte; lefegyverezte a fejedelemségeket és hatalmasságokat, nyilvánosan megszégyenítette őket, és diadalmaskodott rajtuk.*”

Tagadhatatlan, hogy ezek a mondatok Pálnak, illetve a levélírónak a felfogását tükrözik. De szerintünk a himnusz szerzője, illetve recitálói sem gondolhattak ettől radikálisan eltérő valóságra: aligha gondolhattak olyan kozmikus békére, amelyben mindenki szabadon alárendeli magát Istennek, és egymással a legteljesebb harmóniában él. A 20. versben olvasható kijelentésekkel inkább azt nyomatékosították, hogy Krisztus megváltó műve által valami radikálisan új kezdődött, ami az egész világmindenségre kihat. Az emberek Istennel való kiengesztelése és a feltámadt Krisztus uralmi pozíciója egyértelműen garanciái annak a beteljesedésnek, amelyre a szóban forgó versben az εἰς αὐτόν formula utal, s amelynek rövid, lényegi összefoglalását az 1. *Korintusi-levélben* találjuk: „Isten lesz minden mindenben.” (1Kor 15,28)

Mindent egybevetve elmondhatjuk: a 20. versben a hangsúly Jézus Krisztus megváltó művének hatékonyságán van, s nem a kiengesztelődés és béke konkrét formáján.

Szóltunk már arról, hogy a biblikusok jelentős része a „az ő keresztségének vére által” megjegyzést a levélíró utólagos kiegészítésének tekinti. Egyetértünk U. Luzzal, aki szerint a kiegészítést nem korrektúrának kell tartani.⁵⁸ A rövid megjegyzés sokkal inkább azt teszi nyilvánvalóvá, mi is a kozmikus kiengesztelés végső forrása. Együttal kereszthalál és a feltámadás szerves egysége is különös nyomatékot kap.

3. VALLÁSTÖRTÉNETI HÁTTÉR

3. 1. A bölcsességi hagyomány

Az előzőekben leírtak alapján nem kétséges, hogy a himnuszt illetően az ószövetségi és a zsidó-hellenista bölcsességi hagyomány erőteljes hatásával számolhatunk. A Krisztusra vonatkozó alapvető megnevezések, úgymint az εἰκὼν, ἀρχή, πρωτότοκος a zsidó bölcsességi irodalomban a megszemélyesített Bölcsességre, illetve – Alexandriai Philón irataiban – a Logoszra vonatkoznak. Mind a Bölcsesség, mind a Logosz jelen volt a világ teremtésénél, sőt egyfajta közvetítői szerepet töltött be. A himnusz szerzője Krisztusra alkalmazta mindazt, amit a zsidó hagyomány a Bölcsességre, illetve a Logoszra vonat-

⁵⁷ Vö. KOCSIS, I., *Szent Pál tanítása a megváltásról (2)*, in *Jeromos-füzetek* 34 (1998), 15k. A Róm 8,18–23 és a Kol 1,20 közötti tartalmi kapcsolatot vél felfedezni KEHL, N., *Christushymnus*, 160.

⁵⁸ LUZ, U., *Kolosszer*, 205. Vö. még CSERHÁTI, S., *Kolossébeliekhez*, 73k; Megfontolandó szempont: ha abból indulunk ki, hogy a himnusz tartalma ismert volt már a levél címzettjei előtt, akkor a levélíró aligha tehetette meg, hogy radikálisan más értelmet adjon a himnusz mondatainak, hiszen azzal – segítő magyarázat helyett – csak zavart keltett volna. Érdekes, hogy egyesek éppen ilyen jellegű megfontolás miatt zárják ki az utólagos kiegészítés lehetőségét. Pl. WRIGHT, N. T., *Poetry*, 445; STETTLER, Ch., *Kolosserrhythmus*, 99k.

kozottatott.⁵⁹ Mindazonáltal fontos hangsúlyozni, hogy nem egyszerű átvétellel, hanem nyilvánvaló újraértelmezéssel állunk szemben. A philóni Logosz egyértelműen teremtmény, s a Bölcsesség is annak tűnik (legalábbis a Péld 8,22-ben és Sir 1,4-ben), a preegzisztens Krisztus viszont egyértelműen elkülönül a teremtett valóságoktól (lásd fentebb „a minden teremtmény elsőszületje” kifejezés értelmezését). A himnuszból nemcsak a preegzisztens Krisztusról van szó, hanem a megtestesültről és megdicsőültről is. Annak a nagyjelentőségű kijelentésnek, miszerint a világmindenség Krisztusra irányultan (εἰς αὐτόν) lett teremtve, nincs előzménye az ószövetségi és egyéb bölcsességi hagyományban. Ráadásul az εἰς αὐτόν formula más, szintén hagyományosnak mondható mondatokban Istenre vonatkozik: „nekünk egy Istenünk van, az Atya, akitől minden van, s mi is érte (εἰς αὐτόν)” (1Kor 8,6); „Mert minden belőle, általa és érte (= őrá irányultan, εἰς αὐτόν) van” (Róm 11,36). Az εἰς αὐτόν formula Krisztusra alkalmazása révén Krisztus isteni méltósága tárul fel.

3. 2. A gnózis

A himnuszból levő szavak és kifejezések nemcsak a zsidó bölcsességi irodalommal, hanem gnosztikus iratokkal is rokonságot mutatnak. Így a „Hármasalakú Protennoia” címet viselő műben a Logosz vagy Protennoia az, amely első teremtményként megelőzi a mindenséget, sőt a mindenség általa lett megformálva és benne áll fenn. A pléróma főnév is nagy jelentőségű a gnózisban. A *Corpus Hermeticum*ban például ez áll: „A világ a gnoszóság plérómája, Isten pedig a jóé.” (6,4)

Ezen és más egyéb összefüggések alapján E. Käsemann úgy vélte, hogy a *Kolosszei levél*ben található himnuszt eredetileg a gnosztikus megváltó tiszteletére készítették. Az éneket még a levélbe kerülése előtt egy ismeretlen keresztény átértelmezte és Krisztusra vonatkoztatta.⁶⁰

Käsemann nézetét más kutatók nem fogadták el. Egyfelől a megváltást illetően hatalmas a különbség a gnosztikus felfogás és a himnuszból tartalma között. Ez utóbbi a megváltás egyetemes jellegét hangsúlyozza, míg a gnosztikusok szerint csak az előre kiválasztottak lehetnek a megváltás részesei. Másfelől azt sem szabad elfelejteni, hogy a gnosztikus iratok, amelyekben hasonló megfogalmazások olvashatók, biztosan a himnuszból és a *Kolosszei levél* keletkezése utáni időszakból valók. A mai kutatók gyakorlatilag egyetértenek abban, hogy gnóziszról mint kifejtett eszmerendszerről a Kr. u. I. században (főleg annak közepe táján) még nem beszélhetünk.⁶¹ Ennélfogva a gnózis bárminemű hatását kizártnak tekinthetjük.

⁵⁹ Ismét utalhatunk BENOIT, P. nézetére, miszerint a 15–17. versek tartalma eredetileg az ószövetségi értelemben vett Bölcsességet dicsőítette: *L'hymne christologique*, 250–263. A nézet nem talált kedvező fogadtatásra a kutatók körében.

⁶⁰ KÄSEMANN, E., *Eine urchristliche Taufliturgie* (lásd a 2. lábjegyzetet).

⁶¹ VÖ. HENGEL, M., *Paulus und die Frage einer vorchristlichen Gnosis*, in UÖ., *Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III*, Mohr Siebeck, Tübingen 2002, 473–510.

3. 3. A zsidóság kultikus gyakorlata

Egyes kutatók szerint a himnusz utolsó kijelentéseinek háttérében a zsidó liturgikus gyakorlat áll. Ch. Stettler⁶² azt hangsúlyozza, hogy az engesztelésnek a korabeli korajudaista felfogásban kozmikus jelentősége van (vö. Jub 6,2). A jeruzsálemi templom engesztelő kultusza a kozmosz fenntartására és megújulására is irányul, mivel az emberi bűn a teremtett világ rendjét károsan befolyásolja (Jub 1,29; 4,26). „Az engesztelő kultusznak ezért nemcsak az a hatása, hogy személyes bünt és halálra rendelt életet helyettesítő halál által helyrehoz, és lehetővé teszi az újrakezdést a szent Istennel, hanem kollektív és kozmikus dimenziója is van, amennyiben a vészt, amely a népet és a teremtést fenyegeti, eltávolítja, és így mindkettő fennmaradását garantálja.”⁶³ A Kol 1,20-ban említett kozmikus kiengesztelést is ebben az értelemben kell felfogni.

S. Lyonnet és E. Schweizer,⁶⁴ szintén a Kol 1,20 összefüggésében, Alexandriai Philónra hivatkoznak,⁶⁵ aki az újév ünnepének harsonáihoz két jelentést kapcsol. Egyfelől ezek a harsonák arra emlékeztetnek, hogy a törvény átadása harsonazengés között történt. Másfelől a harsonák annak a háborúnak a befejezését jelzik, amelyet a világmindenség elemei – Isten akaratából kifolyólag, az emberek gonoszságának büntetéseként – egymással szemben folytatnak.⁶⁶

Ezek a szempontok kétségkívül megfontolást érdemelnek. Bár kérdéses, hogy a hivatkozásként említett zsidó iratok a himnusz szerzőjére közvetlenül hatást gyakoroltak-e, mégis jól mutatják, mily szoros kapcsolatot láttak akkoriban az emberi bűn és a természet állapota között. A kultikus gyakorlatokra való hivatkozások voltaképp alátámasztják a 20. versben említett kiengesztelődés fentebb bemutatott értelmezését.

4. A KRISZTUS-HIMNUSZ HELYE ÉS SZEREPE A KOLOSSZEIEKNEK ÍRT LEVÉLBEN

A vizsgált himnusz a Kol 1,12–23 egységhez tartozik. Az 1,12–14-ben, amely egy Atyához intézett hálaadást tartalmaz, a levélíró előkészíti, s mintegy felvezeti a himnuszt, az 1,21–23-ben pedig kommentálja azt. Mind a felvezetésben, mind a kommentárban a Krisztus által megvalósított megváltás, valamint a híveknek Krisztushoz tartozása a fő-téma. Az 1,12–13-ben mindenesetre az Atyaisten cselekvése is hangsúlyos: „méltókká tett titeket arra, hogy nektek is részetek legyen a szentekkel a világosságban. Kiragadott minket a sötétség hatalmából, s áthelyezett szeretett Fiának országába.” Érdekes, hogy a 14. versben az ἀπολύτρωσις (kiváltás) és az ἄφεσις ἁμαρτιῶν (bűnök bocsánata) kifejezések jelölik a megváltás valóságát, tehát alapvetően a büntől és a gonoszság uralmától való szabadulás áll a figyelem középpontjában. A 21–22. versekben viszont, a himnusz utolsó mondatához (20. v.) hasonlóan, az ἀποκαταλλάσσω (kiengesztelni) ige szerepel, vagyis az Istennel való kiengesztelődésre és új kapcsolatra helyeződik a hangsúly.

A himnusz bizonyára nemcsak a megváltás és kiengesztelődés témája miatt volt fontos a levélíró számára. Figyelembe vehetjük, hogy a levél megírásának háttérében

⁶² STETTLER, Ch., *Kolossyerhymnus*, 285–299.

⁶³ Uo. 285.

⁶⁴ LYONNET, S., *L'hymne christologique de l'épître aux Colossiens et la fête du nouvel an*, in RSR 48 (1960), 93–100; SCHWEIZER, E., *Kollosser*, 68.

⁶⁵ *De specialibus legibus*, II, 190–192.

⁶⁶ Fontos tudatosítani, hogy a háború kezdetét és végét egyaránt harsonafúvás jelezte.

olyan tévtanítás áll, amelyben nagy szerepet kap a „világ elemeire” (2,8) való figyelem és az angyalok tisztelete (2,18). A „világ elemei” kifejezés a hellenista időszakban kozmikus erőkre vagy szellemi létezőkre is vonatkozott, akik nemcsak a világ folyását határozzák meg, hanem az egyes emberek sorsát is.⁶⁷ A tévtanítás cáfolatára a 2,6–23 egységben kerül sor. Nagy hangsúlyt kap az a hitbeli meggyőződés, hogy Krisztus a világmindenség Ura, aki felette áll minden „fejedelemségnek és hatalmasságnak” (2,10), azaz minden kozmikus erőnek és szellemi lénynek. Krisztus egyedülálló kiváltsága, hogy „*őbenne lakik az istenség egész teljessége testi formában*” (2,9). Mivel a hívők egyedül őbenne „*jutottak teljességre*” (2,10), ezért kizárólag őt kell szolgálniuk, s nem alacsonyabb rendű lények jóindulatát kell keresniük.

Ezek a gondolatok voltaképp már az elemzett himnuszban is kifejezésre jutnak. A 16. vers mondata egyértelműen kimondja, hogy a „trónusok”, „uralmak”, „fejedelemségek”, „hatalmasságok” Krisztusban, Krisztus által és Krisztusra irányultan lettek megteremtve. A 19. versben pedig a *pléróma* bentlakása nyer említést. Éppen ezért joggal gondolhatunk arra, hogy a himnusz által a levél szerzője bizonyos értelemben előkészítette a tévtanítókkal szembeni későbbi érvelését.

⁶⁷ A tévtanításról bővebb ismertetést nyújt KOC SIS, I., *Bevezetés*, 149k.

Ferenc pápa küldetése. Új egyházfő a római katolikus egyház élén

1. HABEMUS PAPAM: FERENC AZ ÚJ PÁPA

2013. március 13-án felszállt a fehér füst a vatikáni Sixtus-kápolna kéményéből, mely Szent Péter 266. utódának a megválasztását jelezte. Jean-Louis Tauran protodiakónus-bíboros a hagyományos formula szerint bejelentette: „*Annuntio vobis gaudium magnum: habemus Papam; Eminentissimum ac Reverendissimum Dominum, Dominum Georgium Marium, Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalem Bergoglio, qui sibi nomen imposuit Franciscum.*”¹

A „Nyugat legidősebb intézményének” élén új vezető áll, akinek szavai és tettei, mint a kétezer éves keresztény történelem során oly sokszor, most is meghatározzák és befolyásolják a vallási, társadalmi és kulturális világ számos területét. A pápa argentin, de olasz gyökerekkel rendelkezik. Könnyedén és természetesen szólította meg a Szent Péter téren jelen lévő több mint százezer embert első szavaival: „Testvérek és nővérek, jó estét kívánok! *Fratelli e sorelle, buonasera!*” Az új pápa utalt a bíborosok választására, akik mintegy a világ végére is elmentek, hogy a konklávé munkáját teljesítsék. A pápa szavaival és gesztusainak sokaságával már az első napokban érezte hatását mind az egyházon belül, mind azon kívül is. A gesztusoknak pedig néha meggyőzőbb üzenete van, mint a szavaknak.

Másnap reggel, 2013. március 14-én „váratlanul” meglátogatta a Santa Maria Maggiore-bazilikát, ahol a *Salus Populi Romani* Mária-kegyképnél imádkozott.² Pápaként első szentmiséje, valamint az első *Úr anygala*-imádság alkalmával, az emberek felé tett szeretetteljes megnyilvánulásaival egy új stílust hozott a vatikáni hétköznapiakba. Ferenc pápa megragadó egyénisége, Dél-Amerikából való származása és „kiszámíthatatlan” magatartása is eredményezhette, hogy egy héttel a megválasztása után a világi sajtó részéről *Pontifex Optimus* címmel jelent meg egy összefoglaló elemzés az új pápa személyéről.³

Az új pápa a média képviselőivel külön is találkozott (VI. Pál-aula, március 16.)⁴, ahol névválasztását is elmagyarázta: „Egyesek nem tudták, hogy Róma püspöke miért Ferencnek akarta magát nevezni. Néhányan Xavéri Ferencre, mások Szalézi Ferencre, de olyanok is voltak, akik Assisi Ferencre gondoltak. Elmondom a történetét. A válasz-

¹ Vö. http://www.vatican.va/holy_father/francesco/elezione/index_it.htm. (A kutatás ideje: 2013. április 3.)

² TORNIELLI, A., *Ferenc pápa élete, eszméi, szavai*, SZIT, Budapest 2013, 19.

³ Vö. *Die Zeit*, 21. März 2013, Nr. 13,1.

⁴ Vö. http://www.vatican.va/holy_father/francesco/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130316_rappresentanti-media_it.html. (A kutatás ideje: 2013. április 3.)

táskor a szomszédom volt São Paulo nyugalmazott érseke, aki a Klérus Kongregáció nyugalmazott prefektusa is volt, Claudio Hummes: jó barátom, nagyon jó barátom! Mikor a helyzet számomra kezdett veszélyessé válni, ő bátorított. És amikor a szavazatok száma elérte a kétharmadot, és kitört a szokásos taps, mert megtörtént a pápaválasztás, átölelt, megcsókolt és azt mondta: Ne feledkezz meg a szegényekről!

És ez a szó szőget ütött a fejembe: a szegények, a szegények! Majd hirtelen a szegényekkel kapcsolatban eszembe jutott Assisi Ferenc. Azután, miközben folyt a szavazatszámolás, a háborúkra gondoltam. Ferenc a béke embere. Így született meg a szívemben a név: Assisi Ferenc. Számomra ő a szegénység embere, a béke embere, a teremtést szerető és őrző ember; mostanában ugye nekünk sem egészen jó a kapcsolatunk a teremtett világgal? Ő az az ember, aki ezt a békés lelkületet adja nekünk, ő, a szegény ember... Ő, mennyire szeretnék egy szegény, a szegényekért élő egyházat!

Ezután mások is megszólaltak: Na, de mégis Adorjánnak kellett volna nevezned magadat, mert VI. Adorján reformátor volt, és reformálni kell... Egy másik: Nem! Kelemennek kellett volna nevezned magadat. – De miért? – Azért, hogy XV. Kelemenként bosszút állj XIV. Kelemenért, aki eltörölte a jezsuita rendet! Ilyen tanácsokat adtak.⁵

Ezt követően Ferenc pápa új stílusára jellemzően mindenkinek az elismerését kívánva, amikor a sajtó képviselőit külön is fogadta: „Minden jót kívánok nektek, és megköszönök mindent, amit tettetek. Most a munkátokra gondolok: kívánom, hogy nyugodt körülmények között és eredményesen dolgozhassatok, és egyre jobban megismerjétek Jézus Krisztus evangéliumát és az egyház igazi mivoltát.” A pápa spanyol nyelven még a következőket mondta: „Mivel közületek sokan vannak, akik nem tartoznak a katolikus egyházhoz, mások nem is hívők, ezt a szívből jövő áldást csendben adom. Mindegyiketekre, tiszteletben tartva kinek-kinek a lelkiismeretét, de tudva, hogy valamennyien Isten gyermekei vagytok. Isten áldjon meg benneteket!”⁶

2. A „VILÁG VÉGÉRŐL” ÉRKEZŐ ARGENTIN PÁPA ÉS DÉL-AMERIKA KERESZTÉNY JELENTŐSÉGE

Jorge Mario Bergoglio 1936. december 17-én született Buenos Airesben, 1958-ban lépett be a Jézus Társaság novíciátusába, 1964–1965 között Santa Fében, majd 1966-ban Buenos Airesben tanított irodalmat és pszichológiát. 1969. december 13-án szentelték pappá, 1973. április 22-én tette le örök fogadalmát Spanyolországban (Alcalá de Henares). 1973-ban megválasztották az argentin provincia élére, majd 1980–1986 között a filozófiai és teológiai fakultás és kollégium rektora lett a San Miguelről elnevezett egyházmegyében. 1986-ban védte meg doktori tézisét Németországban. 1992. május 20-án nevezte ki II. János Pál pápa Buenos Aires segédpüspökévé. 1997. június 3-án Buenos Aires koadjutor érseke, majd 1998. február 28-ától a főváros tényleges érseke lett Antonio Quarracino (1923–1998) bíboros halála után. Püspöki jelmondata: „*Miserando atque eligendo.*” II. János Pál pápa 2001. február 21-én kreálta bíborossá. 2002-től az Argentín

⁵ Vö. TORNIELLI, A., i. m., 202–203.

⁶ Vö. *Vi chiedo di pregare per me. Inizio del ministero petrino di papa Francesco*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, 18–22: Fogadás a média képviselői számára. Beszéd a VI. Pál-aulában (2013. március 16.). Vö. TORNIELLI, A., i. m., 199–204.

⁷ *Miserando atque eligendo*: Beda Venerabilis (672–735) egyik beszédéből származik (Om. 21; CCL 122, 149–151). Szent Máté evangéliumi meghívásának jelenetét kommentálva jegyzi meg a szerző: „*Vidit ergo Jesus publicanum et*

Katolikus Püspöki Konferencia elnöke, s 2008-ban újabb három évre megválasztották. 2005 áprilisában részt vett a XVI. Benedeket megválasztó konklávéban.

Ferenc pápa abból a Dél-Amerikából érkezett a péteri tisztségbe, ahol évtizedeken át meghatározó volt a felszabadításteológia, melynek még ma is hatása van a földrész lelkipásztorkodására. Képviselői neves teológusok, mint például a korábban brazil ferences, Leonardo Boff (1938–), az El Salvadorban élő spanyol jezsuita, Jon Sobrino (1938–) vagy az uruguayi jezsuita, Juan Luis Segundo (1925–1996).⁸

A teológia és a társadalmi-politikai mozgások közötti kapcsolatkeresés az 1960-as évek Európájában indult el, főként Johann Baptist Metz (1928–), Edward Schillebeeckx (1914–2009) és Jürgen Moltmann (1926–) részéről. A „politikai teológia” hatása révén alakult ki a „harmadik világban” a felszabadításteológia, mely újraértelmezte a hitről szóló tanítást a társadalmi elkötelezettségben a szegények és az elnyomottak javára („*Option for the Poor*”). Ennek az irányzatnak egyik kiemelkedő teológusa még a perui domonkos, Gustavo Gutiérrez (1928–), akit a felszabadításteológia megalapítójának tekintenek.

Ferenc pápa megnyilatkozásain érződik az a radikalitás, mely az evangélium megvalósítását mindig a konkrét történeti keretekben helyezi el. A keresztény hit a tanúságtételben és a tevékenységben ragyog fel. Isten mindig a történelemben nyilvánítja ki önmagát, aki cselekvő Isten.⁹

3. XVI. BENEDEK PÁPA LEMONDÁSA ÉS A LEMONDÁS ÉRTELMEZÉSE PÁL APOSTOL SZELLEMEBEN

2013. február 11-én Benedek pápa egy nyilvános és rendes konzisztórium ülés keretében bejelentette lemondását a péteri tisztségről.¹⁰ A váratlan és meglepő kijelentés soka-

quia miserando atque eligendo vidit, ait illi: Sequere me.” (Jézus látott egy vámost, és amint ránézett, a szeretet érzelmével kiválasztotta, és így szólt hozzá: Kövess engem!” Bergoglio pápai és püspöki címerében is ugyanez a megfogalmazás található. Ferenc pápának korábban a következő könyvei jelentek meg: *Meditaciones para religiosos* (1982), *Reflexiones sobre la vida apostolica* (1986), *Reflexiones de esperanza* (1992).

⁸ A felszabadításteológiáról lásd: MARLÉ, R., *Introduction à la théologie de la libération*, DDB, Paris 1988.

⁹ A felszabadításteológia európai hátteréhez lásd: METZ, J. B., *Az új politikai teológia alapkérdései*, L'Harmattan, Budapest 2004. Leonardo Boff a felszabadítás teológiájáról az 1984-ben a római *Instructióra* írt nyílt levelében (vö. PPKE HTK Könyvtár, 54.594 jelzett) kijelentette: „Senki sem sejtette, hogy a felszabadítás témája az egész Egyházat fogja érinteni, és Róma is magáévá fogja tenni. A jelenkor nagy kérdése: a szegények fontosak. A szegényekről van itt szó és nem a tudomány és a technika felszabadító erejéről.”

¹⁰ *Fratres carissimi! Non solum propter tres canonizationes ad hoc Consistorium vos convocavi, sed etiam ut vobis decisionem magni momenti pro Ecclesiae vita communem. Conscientia mea iterum atque iterum coram Deo explorata ad cognitionem certam perveni vires meas ingravescente aetate non iam aptas esse ad munus Petrinum aequè administrandum. Bene conscius sum hoc munus secundum suam essentiam spiritualem non solum agendo et loquendo exsequi debere, sed non minus patiendò et orando. Attamen in mundo nostri temporis rapidis mutationibus subiecto et quaestionibus magni ponderis pro vita fidei perturbato ad navem Sancti Petri gubernandam et ad annuntiandum Evangelium etiam vigor quidam corporis et animae necessarius est, qui ultimis mensibus in me modo tali minuitur, ut incapacitatem meam ad ministerium mihi commissum bene administrandum agnoscere debeam. Quapropter bene conscius ponderis huius actus plena libertate declaro me ministerio Episcopi Romae, Successoris Sancti Petri, mihi per manus Cardinalium die 19 aprilis MMV commissum renuntiare ita ut a die 28 februarii MMXIII, hora 20, sedes Romae, sedes Sancti Petri vacet et Conclave ad eligendum novum Summum Pontificem ab his quibus competit convocandum esse.*

Fratres carissimi, ex toto corde gratias ago vobis pro omni amore et labore, quo mecum pondus ministerii mei portastis et veniam peto pro omnibus defectibus meis. Nunc autem Sanctam Dei Ecclesiam curae Summi eius Pastoris, Domini nostri Iesu Christi confidimus sanctamque eius Matrem Mariam imploramus, ut patribus Cardinalibus in eligendo novo Summo Pontifice materna sua bonitate assistat. Quod ad me attinet etiam in futuro vita orationi dedicata Sanctae Ecclesiae Dei toto ex corde

kat elbizonytalanított, ám annak a lehetősége, hogy a pápa lemondjon, mindig is adva volt a hatályos *Egyházi törvénykönyv* alapján.¹¹

XVI. Benedek önmagát az Úr szőlője egyszerű munkásának tekintette, és soha nem rejtette el gondolatait a lemondás lehetőségéről.¹² Döntésének bejelentése tehát az egyház törvényeinek megfelelően, a kánonjog előírásai alapján történt. Saját megfogalmazása szerint alapvetően előrehaladott kora miatt már nem alkalmas a péteri szolgálat megfelelő gyakorlására. A lemondás okait azóta is találgatják, jóllehet maga a bejelentés elégséges módon fogalmazta meg a pápa szándékát.¹³

Azonban maga a lemondás elgondolkodtató, mely a péteri szolgálat gyakorlatának újfajta értelmezését is jelenti a modern időkben. XVI. Benedek pápa egy hiteles próféta magatartással a Szentlélektől sugallva akart a legmélyebben evangéliumi módon cselekedni. Valószínűleg a bejelentés napjának kiválasztása sem volt véletlen, mivel február 11-e a római katolikus liturgiában a Lourdes-i Szűzanya ünnepe, a Benedek pápa elődje által életre hívott „Betegek Világnapja” is egyben.

A pápa Péter utóda: ez a hivatalos címe. A vatikáni bazilikába való belépésekor pedig felhangzik a *tu es Petrus* kórusének. Mint Róma püspöke azonban, Pál apostol utóda-ként is értelmezhető. Péter és Pál már a kezdetektől fogva az egységet jelenti a római és a világegyház számára is. *Amaseai Asterius* (Kr. u. 378-431) az ősegyházban már egy hosszú prédikációjában dicséri a szent és főapostolokat, Pétert és Pált, akiknek az emlékezete és a tisztelete az első időktől kezdve jelen volt Rómában.¹⁴

Három elődjétől eltérően XVI. Benedek nem vette magára a népek apostolának a nevét, azonban szolgálatát nagyon is érezhetően „páli módon” gyakorolta. Ismert, hogy 2008-ban meghirdette Szent Pál évét, de emellett egész pápasága alapvetően „Pál-aposzoli” jeleket hordozott, amennyiben a tanítást tartotta kormányzása fő eszközének. Egész magatartásában azt hangsúlyozta, hogy a püspök mester, vagyis tanító. Elődjeit felülmúlóan használta és szerette is a Szentírást. Nemcsak igehirdetését emelte a Biblia magassá-

servire velim. Ex Aedibus Vaticanis, die 10 mensis februarii MMXIII. Vö. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2013/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20130211_declaratio_it.html. (A kutatás ideje: 2013. április 3.)

¹¹ A római pápa lemondásának lehetőségéről lásd: *Az egyházi törvénykönyv*, 332. kánon, 2.§: „Ha úgy adódik, hogy a római pápa lemond hivataláról, az érvényességhez szükséges, hogy a lemondás szabadon, annak kijelentése pedig szabályosan történjék, de nem szükséges, hogy bárki is elfogadjá.” Vö. *Az egyházi törvénykönyv*, SZIT, Budapest 1997³, 299.

¹² Vö. XVI. BENEDEK pápa, *A világ világossága – A pápa, az egyház és az idők jelei. Beszélgetés Peter Seewaldal*, Duna International, 2011, 46: „Gondolt arra, hogy lemond? – Az ember békés időben mondhat le, vagy akkor, ha már tényleg nem képes többre. Elképzelhető olyan helyzet, amikor helyénvalónak tartja a pápa lemondását? – Igen. Ha egy pápa világosan ráébred, hogy fizikailag, pszichikailag és szellemileg nem tudja már ellátni szolgálatának a megbízatását, akkor joga és bizonyos körülmények között kötelessége, hogy lemondjon.”

¹³ A lemondást kiváltó okok között a mérvadó egyházi sajtó többek közt a pedofil válságot, a tradicionalistákkal való szakítást és az ún. Vatileaks-ügyet említi. Rendkívül magas lelki intelligenciája a teológuspápat nehéz helyzetbe hozta a kommunikáció különböző szintjein. Vö. TORNIELLI, A., i. m., 23–45. A pápa érzéséről lásd: XVI. BENEDEK pápa, *A világ világossága*, 145–146: „Biztos, hogy csalódottság is van bennem amiatt, hogy mindenekelelt a nyugati világban egyfajta kedvtelenség tapasztalható az egyházzal kapcsolatban, hogy a világiás gondolkodás mindinkább önállósítja magát, s olyan formákat alakít ki, amelyekben egyre inkább elvezeti az embereket a hittől, hogy korunk általánosan érvényesülő irányvonala továbbra is szemben áll az egyházzal.”

¹⁴ PG 40, 264–300. A szerzőről lásd: Art. *Asterius von Amasea*, in *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Herder, Freiburg 1998, 5–56. Péter az, aki „kulcsaival” birtokolja az oldás és kötés egyházi hatalmát, Pál ellenben a leveleivel és a kard által szimbolizált éleslátásával biztosítja az evangélium igazságát, az Ige tekintélyét, a hit szabadságát, Isten szeretetének a misztériumát és magát az üdvösség szentségét – írja Asterius.

gába, de teológiai műveit is – főleg a Krisztusról írt köteteit – a Szentírás határozta meg. Nézeteiben egyértelműen ragaszkodott ahhoz, hogy az egyházat az igehirdetésnek, a katekézisnek, a szentírás-magyarázatnak és a gondolkodásnak kell vezetnie. Benedek pápa mindenben a „Szent Pál-i” megközelítést alkalmazta.

Ez a kísérlet sajnos nem mindig volt sikeres, s ahogy Pál apostol életében is láthatunk kudarcokat, ezeket ugyanúgy megtaláljuk Benedek pápájában. Elég, ha a Szent X. Piusz Papi Testvériséggel folytatott párbeszédére vagy az úgynevezett regensburgi előadására (2006) gondolunk.

Benedek pápa számára elsődleges volt a hit szempontjának az érvényesítése. Az a körülmény, hogy 2013 februárjában bejelentette lemondását, éppen a Hit Évében, melyet ő maga hirdetett meg, egyszerre volt megrendítő és a jövő ígértevel teljes. Éppen mivel a hit irányította döntését, nem akarta az egyházat semmiben sem megkötni. Az egyház hite ugyanis nem a pápától függ. A kereszténység a hit vallása, s ezt Pál apostol mindenkinél jobban megértette. A hit által sikerült a zsidók és a pogányok, a férfiak és a nők, a rabszolgák és a szabadok, nemzetek és nyelvek, rendek és osztályok közt lévő válaszfalat ledönteni. XVI. Benedek is vallotta, hogy maga az egyház a hitben született. A hit maga alakítja a saját nyelvezetének világos, mindenki által felfogható igazságát: a hitvallást, melyet nemcsak szavakkal kell kimondani, hanem szívvel is hirdetni kell. Ennek az ismeretnek a következménye a felebarát iránt megnyilvánuló szeretet, mely az Isten felé vezető úton teszi láthatóvá magát a szeretetet.¹⁵

Isten Krisztusban szenvedett, aki életét adta értünk. Ebben mutatkozott meg ereje és dicsősége. Használóképpen alkalmazható XVI. Benedek pápára Szent Pál apostol kijelentése: „Az erő a gyöngeségben nyilvánul meg a maga teljességében.”¹⁶ Ami számít, az a másokért való önatadás, mely akár az élet és a halál kérdését is magában foglalja. Pál apostol ebből az élményből táplálkozva jelenti ki: „Amikor gyöngye vagyok, akkor vagyok erős.”¹⁷ Szent Pál ehhez a magatartáshoz igazította egész apostoli tevékenységét, az imádságát és a munkáját, és meggyőződéssel vallotta, hogy „mi nem magunkat hirdetjük, hanem Krisztus Jézust, az Urat, magunkat csak úgy, mint a ti szolgákat Jézus kedvéért”.¹⁸

Ezek azok a Szent Pál-i kijelentések, melyek segítségével jobban megérthetjük XVI. Benedek pápaságát, váratlan lemondását, amelyet azonban már egy ideje tervezett. Talán az sem véletlen, hogy lemondását a Názáreti Jézusról szóló harmadik, s egyben utolsó kötete után tette közzé. Még hosszabb idő kell ahhoz, hogy megértsük személyes döntését és a döntésnek az egyházra vonatkozó hatását, annyit azonban ki lehet mondani, hogy a visszavonulás Benedek pápa szolgálatának a része.¹⁹

Bár a helyzet szokatlan – a nyugalmazott és a megválasztott pápát együtt is láthatuk –, mégis megfogalmazhatjuk ennek a lemondásnak a mélységét és tanítását. Minden szolgálat ugyanis annak a személynek a jellegzetességeit viseli, aki azt gyakorolja. Benedek pápa a tisztsegéről való lemondással nagyon modernné is tette a pápaság intézmé-

¹⁵ XVI. BENEDEK PÁPA, *Porta fidei* 14, motu proprio, (2011), SZIT, Budapest 2012, 23: „A szeretet nélküli hit terméketlen, míg a hit nélküli szeretet kétségek között vergődő érzelem marad. A hitnek és a szeretetnek szüksége van egymásra, úgy, hogy egyik a másik számára nyitja meg az utat”.

¹⁶ 2Kor 12,9.

¹⁷ 2Kor 12,10.

¹⁸ 2Kor 4,5.

¹⁹ Ratzinger pápa értékelését lásd az *Il Regno* különszámában: *Benedetto XVI. rinuncia – Finisce un tempo, Il Regno* (2013), n. 3.

nyét. Ezt a szolgálatot azok éltetik, akik ténylegesen betöltik: nemrég XVI. Benedek, most pedig Ferenc pápa. Ezáltal nyer maga az intézmény is egy sajátos hangot, sajátos arcot és érzékelhető tartalmat.

Maga az intézmény viszont meghaladja a személyt. A pápa személyének a szolgálata az egyház hitének a szolgálata, mely az egyházat, áthaladva az évszázadok során, segíti kibontakozni. A pápa lemondása egy nagyobb erkölcsi és teológiai minőséget hagyott hátra.

Ennek a lemondásnak azonban vannak bizonyos következményei, amelyek azonnal megjelentek az utód névválasztásában, mely egy meghatározott időre új hangsúlyt adhat az egyház létének és tevékenységének. Továbbá felveti a lehetőséget, hogy a következő pápa is egy viszonylag határozott időkeretben gondolkodjon szolgálata teljesítéséről. Ez nem kapcsolódik semmiféle politikai törvénykezési időszakhoz, sem pedig a világban már mindenhol megfigyelhető nyugállomány idejéhez. Ez a szolgálat az Isten Szava erejéhez kapcsolódik, és ahhoz a képességhez, hogy a hit számára egy megfelelő nyelvezetet és formát biztosítson.

A pápaság egy püspöki szolgálat nemcsak Róma, hanem az egész világ számára. Benedek pápa elfogadta fizikai képességeinek gyengülését, s ez nála az erő jele volt. II. János Pál pápa egészen a véglegéig élte meg testében a gyengeségét. Benedek pápa követni, és nem utánozni akarta II. János Pált, és a halk szavak embereként mutatkozott be. Talán éppen ezért is nyújtotta be latinul lemondását, mely valamiképp Szent Páltól vette mintáját.²⁰

4. ÚJ IDŐSZAK A KATOLIKUS EGYHÁZ ÉLETÉBEN

A pápaválasztás óta a média az új pápa minden lépését figyeli, legfőképp abból a nézőpontból, hogy mennyire modern. Van, aki egyszerűségét, visszafogott humorát és a vatikáni pompa elutasítását dicséri. Mások hallgatását említik fel az argentin diktatúra sötét éveivel összefüggésben, illetve első megnyilatkozásainak ortodoxiájára mutatnak rá, mely megegyezik a II. János Pál és XVI. Benedek által hosszú idő óta képviselt irányzattal. A fogamzástátlással, az azonos neműek házasságával vagy a pápi cölibátussal kapcsolatban egyértelmű a pápa álláspontja, ezekről az egyház mindenkor tanítását képviselve. A pápa, aki találkozott a német evangélikus egyház elnökével, a keresztény egységtörekvés számára is új tavaszt és előrelépést hozott.²¹

Bergoglio az egyháztörténelem első Ferenc nevű pápája, de a modern kor Európán kívüli pápává választott alakja is egyben, s ráadásul ő az első pápává lett jezsuita is. A jezsuiták misszióikban mindenhol a pápa szolgálatára állnak, és készek arra, hogy a világ bármely pontján hirdessék az evangéliumot. Egy jezsuita számára ezért a péteri tisztségre való meghívás szerzetesi fogadalmából kiindulva a legmagasabb egyetemes szinten való szolgálat kiteljesedése.²²

²⁰ Vö. SÖDING, Th., *Un papato paolino*, in *Il Regno – Attualità*, (4/2013), 105–106.

²¹ *Christ in der Gegenwart*, 65. Jahrgang (17. April 2013), 1: „Ein Austausch von Herz zu Herz sei es gewesen – sagte der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche Deutschland (EKD), Nikolaus Schneider euphorisch über das halbstündige Gespräch mit Papst Franziskus im Vatikan. Wird die neue evangelisch-katholische Ökumene nach einer leichten ‚Zwischeneiszeit‘ mit einem Temperaturwandel einen neuen Frühling begünstigen? – Kardinal Kurt Koch, Präsident des päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, kündigte hoffnungsvoll an, es werde zu ‚konkreten Schritten in der Ökumene‘ kommen.”

²² Lásd a Buenos Aires-i érsekkel készített interjúkötetet: RUBINI, S.–AMBROGETTI, F., *El jesuita: conversaciones con el cardenal Jorge Bergoglio*, SJ, Javier Vergara Editor, Buenos Aires 2010.

Ferenc pápa készen áll az egyház kormányzására, amit eddigi tevékenysége is megerősít, ezt bizonyítja korábbi szervezői tehetsége és képessége. Emellett azonban alázata és egyszerűsége vonzóvá teszi akár a legegyszerűbb emberek körében is. Komoly és el-tökélt stílusjegyeket őriz személyisége, melyhez az irgalom, az apostoli bátorság és a mindenki felé megnyíló őszinte magatartása társul.²³ Papi és püspöki szolgálatában is elsőbbséget adott a szegények védelmének, hangoztatva a szív megtérését, mely egyedül teszi lehetővé a mély társadalmi változásokat is. Intenzív pasztorális élete az emberek felé való odafordulásban áll, mely egyúttal a misszió kulcsa is. Számára az egyház útjai odavezetnek, ahol az emberek élnek, és ahol elérhetők. Önmagából kilépő és befogadó egyházat szeretne megvalósítani, mely készen áll arra, hogy azokhoz a férfiakhoz és nőkhez is eljusson, akik valami miatt nem élik hitüket, illetve közömbösek.

A Sixtus-kápolnában Ferenc pápa a beiktatását megelőző, bíborosoknak mondott szentmisében 2013. március 14-én három tevékenységet jelölt meg az egyház számára, mely tudatos útmutatást és lelkipásztori tervet jelentett. Az egyháznak így az Úr jelenlétében kell „*haladnia*”, Krisztusra mint szegletköre kell „*építkeznie*”, és magát Jézus Krisztust kell minden körülmények között „*megvallania*”. Ferenc pápa magatartásában az elkötelezett lelkiségű, a misszióra és az irgalomra nyitott legfőbb pásztor ismerhetjük fel.²⁴

A gesztusok és kifejezések megértéséhez fontos figyelembe venni, hogy a II. Vatikáni Zsinatot követően a Jézus Társasága számára egyre határozottabbá vált a hit szolgálata és az igazságosság előmozdítása közötti kapcsolat. Ez a jelenség nemcsak a jezsuiták elkötelezettségének alapja, hanem apostoli tevékenységük alakulásának egyik lényeges elemévé lett. Az új nézőpont az igazságtalanság kiáltása a hit felé, mely válaszdásra kötelez.²⁵ Így voltaképpen nem újdonság mindaz, amit – a jezsuitából lett – Ferenc pápa magatartásában és megszólalásaiban látunk, hanem a hit és az igazság kapcsolatának gyakorlati megvalósítása az evangélium tanítása alapján, mely szervezeten van jelen Olaszországban is.²⁶

A jezsuiták részéről világszerte elterjedt a szegények melletti kiállás. Ennek a törekvésnek az újszövetségi kiindulópontja az a jelenet, amikor „Jézus kiszállt a bárkából, nagy tömeget látott, megesett rajtuk a szíve, és meggyógyította betegeiket”²⁷ Jézus megrendülése azokkal a személyekkel szemben, akikkel találkozik, Isten együttérzését fejezi ki valamennyi emberrel szemben, de különösen a legkiszolgáltatottabbak felé. Isten nem marad közömbös az embert ért fájdalommal és igazságtalansággal szemben, és az ember felszabadítására törekszik, hogy helyreállítsa az emberek közötti igaz kapcsolatokat, és re-

²³ Lásd Ferenc pápa korábbi beszédeit: Jorge Mario Bergoglio–Papa Francesco, *Solo l'amore ci può salvare*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013.

²⁴ Vö. *Vi chiedo di pregare per me. Inizio del ministero petrino di papa Francesco*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, 9–11, Szentmise a bíborosokkal (2013. március 14.). Az olasz kifejezések: *camminare, edificare, confessare*. Lásd még: TORNIELLI, A., i. m., 142–144.

²⁵ Vö. LUCCIA, F. de, *I gesuiti e i poveri*, in *Rassegna di Teologia* (maggio–giugno 2004), 433.

²⁶ LUCCIA, F. de, *I gesuiti e i poveri*, 433–434. A Társadalmi Apostolkodás Bizottsága (*Commissione per l'Apostolato Sociale*) olyan világi hívek és jezsuiták csoportja, akik Olaszországban tudatosan tervezik keresztény feladataikat a *Jesuit Social Network – JSN – Italia* szövetség keretében. Ez a kezdeményezés azoknak a társaságoknak, alapítványoknak és együttműködéseknek ad teret, melyek a nehéz sorban élők javára fejtik ki tevékenységüket, és a Jézus Társaságán belül találnak ehhez támogatást. Alapgondolatuk, hogy „a hit teremti meg az igazságot” a kisebbségben élők vagy a bevándorlók, és különösen a kábítószer- vagy alkoholfüggők körében. A rászorulóknak melletti döntés szövetsége főállású és önkéntes szerzetesi és világi munkatársakat fog össze, felkészítve őket az egyes területeken való tevékenységre.

²⁷ Vö. Mt 14,14. Vö. XVI. BENEDEK PÁPA, *Porta fidei* 14, motu proprio (2011), SZIT, Budapest 2012, 23.

ményt adjon a megtört szívűeknek.²⁸ A kereszténység jó híre Isten szabadító jelenlétének az üzenete az emberi történelemben.²⁹ Ferenc pápánál ugyanezt az evangéliumi és krisztusi magatartást fedezhetjük fel, mely mivel az életre vezet, és melyet nem idegeníti el a rossz vagy a halál, Jézushoz hasonlóan a felszabadítás gyakorlata.

Egyszerre van meg Ferenc pápában a képesség, hogy meghallja Isten hangját és a szegény hangját is. Ezt az adottságát ismerték Argentínában, így akiknek nem volt idegen, azok nem az Európában szokásos stílustól eltérő magatartását, hanem a pápai székbe való eljutását értékelték nagyra.³⁰ A megválasztását követő két hónapban szinte hetente jelentek meg könyvek arról az új pápáról, akiről korábban nagyon kevés ismeretünk volt.³¹

Az egyháznak Ferenc pápa szerint ki kell lépnie magából, és a létezés periferiáit kell felkeresnie, hogy hiteles legyen a világon belüli tevékenysége. Erre buzdította 2013. május 18-án a lelkeségi mozgalmakat pünkösdi vigíliáján.³²

A világi sajtó megállapítása szerint is a pápa a társadalmi katolicizmus hagyományának örököse. Az egyszerű „Jó estét!” (*buonasera*) köszönés a konklávé lezáró megjelenésekor és a vasárnapi *Úrangyala* végén mondott „jó ebédet” (*buon pranzo*) még az egyházzal szembenállókat is bizonyos értelemben meghatotta.³³ Ugyanez a stílus nyilvánult meg a pünkösdi szentmise végén a húsvéti időszak utolsó *Regina coeli*-imádság végén: „*Fratelli e sorelle, grazie tante per il vostro amore alla Chiesa! Buona domenica, buona festa e buon pranzo!*”³⁴ Ennek érdekében az egyháznak nem a hatalomért kell küzdenie, hanem előrejutásának egyetlen útja, hogy Jézushoz hasonlóan még a halálig való lealacsonyodást is vállalja.³⁵

Mint Róma püspöke, Ferenc pápa megkezdte egyházmegyéinek a látogatását, s ezt 2013. május 26-án a Róma külső, északi területén lévő városnegyed újonnan épült Szent Erzsébet és Zakariás templomában tette meg. Itt foglalta össze missziós lelkületének üzenetét: „A valóságot jobban meg lehet érteni a perifériákon, mint a központból nézve”.³⁶

²⁸ Már az Ószövetségben megtalálhatjuk Isten érző szívének gondolatait. Vö. Kiv 3,7: „Láttam Egyiptomban élő népem nyomorúságát, és hallottam a munkafelügyelőkre vonatkozó panaszát; igen, ismerem szenvedését.”

²⁹ Jézus működése kezdetén magatartását a következő ószövetségi kijelentéssel támasztotta alá: „Az Úr Lelke van rajtam, azért kent fel engem, hogy örömhírt vigyek a szegényeknek. Elküldött, hogy hirdessem a foglyoknak a szabadulást, a vakoknak a látást, hogy szabadon bocsássam az elnyomottakat, és hirdessem az Úr kegyelmének esztendejét.” (Lk 4,18)

³⁰ A pápa stílusáról lásd: HAMILTON, A., *Un papa confratello*, in *Popoli. Mensile Internazionale Dei Gesuiti* (aprile 2013), 48–49. Ugyanezen folyóirat egyik félévelén egy féliratot mutatnak fel, jelezve argentin polgártársainak megbecsülését: „*Papa Bergoglio: il nostro orgoglio.*” (Az olasz szójáték jelentése: „Bergoglio pápa, a mi büszkeségünk.”) Ferenc pápa szokatlan magatartásáról lásd: *Habemus papam: Francesco*, Il Seminatore, Milano 2013 (*Un uomo fuori dagli schemi*, 26–31).

³¹ GAETA, S., *La Chiesa di papa Francesco. La vita, le sfide*, San Paolo Edizioni, Milano 2013; MARTIN, K. J., *La Chiesa nuova, papa Francesco*, Fanucci, Roma 2013; RODARI, P., *La chiesa ferita. Papa Francesco e la sfida del futuro*, Giunti, Firenze 2013; RUBINI, S.–AMBROGETTI, F., *El Jesuita*, Vergara Grupo Zeta, Barcelona 2013; TORNIELLI, D., *Jorge Mario Bergoglio. Francesco insieme*, Piemme, Milano 2013; VALENTE, G., *Francesco. Un papa dalla fine del mondo. Le idee*, Emi, Bologna 2013.

³² Vö. CAPUZZI, L. di, *Nelle periferie di Francesco*, in *Avvenire* (22 maggio 2013), 26.

³³ Vö. MESSORI, V., *L'equivoco del papa progressista che non ci fa capire Francesco. Bergoglio erede di una tradizione di catolicismo sociale*, in *Comere della Sera* (20 maggio 2013), 23.

³⁴ *Una Chiesa, che va incontro a tutti*, in *L'Osservatore Romano* (20–21 maggio 2013), 5.

³⁵ Vö. PITTALUGA, P. di, *Nella chiesa non deve esserci lotta per il potere*, in *Avvenire* (22 maggio 2013), 17.

³⁶ A pápa első plébánialátogatásának a beszédét lásd: <http://magyarkurir.hu/hirek/valosagot-jobban-meg-lehet-erteni-periferiakon-ferenc-papa-első-romai-plébániai-látogatasa>. (A kutatás ideje: 2013. május 29.)

Ferenc pápa ezért emeli fel szavát a liberalizmus ellen úgy, ahogyan tették ezt elődei is.³⁷ A pápa kemény figyelmeztetést intézett a vadkapitalizmus felé, melynek egyetlen logikája a mindenáron való profitszerzés. Ezzel szemben a pápa – 2013. május 21-én Boldog Kalkuttai Teréz anya nővéreinek, a Szeretet Misszionáriusainak szegényeket befogadó római otthonát felkeresve – a szolgálatot és az ingyenességet emelte ki, mely igazi, de tanulandó keresztény magatartás.³⁸

Amikor a pápa nagycsütörtökön a fiatalokúak börtönében két lány lábát is megmosta, ezzel a szeretet üzenetét – mint új példabeszédet – adta tovább. A pápa azóta is folyamatosan felszólít, hogy lépjunk ki zárt köreinkből és induljunk a világ perifériái felé az evangélium hirdetésére és a szegények szolgálatára.³⁹

5. FERENC PÁPA TANÍTÁSA

Ferenc pápa anélkül, hogy változásról, módosításról, irányváltásról beszélne, az evangélium gyakorlatias értelmezésével mindenkit megszólít, és annak megvalósítására hív a hétköznapiakban. Ennek érdekében kérte az egyházi mozgalmakat, hogy vegyenek részt az új evangelizáció feladatában, melyhez a hit bátorsága szükséges. Az egyházi lelkeségi mozgalmak páratlan forrásai annak a missziós tevékenységnek, mely arra kaptak meghívást, hogy tegyék jelenvalóvá a társadalomban Isten országának a kovászát.⁴⁰ Jézus egy olyan közösséget alapít, mely egyúttal befogadja az evangéliumot, és ugyanakkor hirdeti is azt, hogy azok, akik őszintén elfogadják az örömhírt, e befogadás és a hitben való részesedés által Krisztus nevében jönnek össze, hogy együtt keressék, építsék és éljék az Országot.⁴¹

A valamennyi emberhez intézett igehirdetési parancs az egyház missziós lényegét alkotja. Ez olyan feladat és küldetés, melyet a jelenlegi társadalom széles és mély változásai nagyon is sürgetővé tesznek. Az igehirdetés (az evangelizáció) az egyház kegyelme és sajátos hivatása, legmélyebb lényege. Azért létezik, hogy evangelizáljon, vagyis hogy hirdesse az evangéliumot és tanítson, a kegyelem közvetítője legyen, kibékítse a bűnösöket Istennel, és folyamatossá tegye Krisztus áldozatát a szentmisében, mely az ő halálának és dicsőséges feltámadásának az emléke.⁴²

Bergoglio még Buenos Aires-i érsekként levelet intézett főegyházmegyéje tagjainak a Hit évére (2012. október 1.). Tizenhárom fontos megállapítást tett a hittel kapcsolatban, mely bizonyosságot tehet arról, „ha Isten velünk, ki ellenünk” (Róm 8,31), ha gyermeki szívvel és reménységben élünk, ha Krisztus érzelmeit igyekszünk elsajátítani,

³⁷ A tanítóhivatal állásfoglalásáról a liberalizmussal kapcsolatban lásd: MUCCI, G., *Il liberalismo nel magistero degli ultimi papi*; in *La Civiltà Cattolica* (4 maggio 2013), 285–290.

³⁸ A pápa látogatásáról a Szeretet Misszionáriusainál lásd: CARDINALE, G., *Questa Casa è una scuola di carità*, in *Avvenire* (22 maggio 2013), 17. Lásd még: <http://magyarkurir.hu/hirek/ferenc-papa-meglatogatta-romai-szegenyeket>. (A kutatás ideje: 2013. május 29.)

³⁹ Vö. CHIRON, J-F., *L'Église romaine face à son avenir*, in *Études* (Juin 2013), 795.

⁴⁰ BANDINI, M., *Pope Francis and Catholic Movements*, in *Inside the Vatican* (Mai 2013), 26–29. Lásd még: CARDINALE, G., „*Chiesa aperta alle periferie dell' esistenza.*” *Francesco, ai movimenti: siate testimoni coraggiosi. È in crisi l'uomo come immagine di Dio*, in *Avvenire* (19 maggio 2013), 3. A mozgalmakkal való pünkösdi találkozóról az összefoglaló beszámolót lásd: *Una Chiesa, che va incontro a tutti*, in *L'Osservatore Romano* (20–21 maggio 2013), 1–5.

⁴¹ BERGOGLIO, J. M., *Il Signore, nostro fondamento*, in *La Civiltà Cattolica* (20 aprile 2013), 113. (A szöveg első megjelenése: J. M. Bergoglio, *Meditaciones para religiosos*, Diego de Torres, Buenos Aires 1982.)

⁴² BERGOGLIO, *Il Signore nostro fondamento*, 114.

s ezt továbbadni, ha bízunk az egyházban jelenlévő Szentlélek erejében, ha csodálatra kész szemmel és nyitott szívvel tekintünk az életre és a jövőre, ha vállaljuk a szolgálatot akár a csöndben vagy az élet különféle területein, ha küzdünk az igazságért, ha magatartásunk állandó megújítására törekszünk, ha megbocsátásunk egészen az élet periferiáig kiterjed, ha ünnepejük az életet a szentmise titkaiban, ha éljük az egyház valóságát, amely nemcsak befogadni, hanem önmagából kilépni is képes az evangéliummal eltelten korunk élethelyzetébe, az utcák világába is. Ha a krisztusi küldetést az egyetlen egyházhoz tartozónak fogjuk fel, mely maga is missziós jellegű, s ha ezáltal új életjelet képes felmutatni, akkor számíthatunk arra, hogy a hit küszöbén mások mellett magunk is hirdethetjük, hogy mennyi mindent tett értünk az Úr.⁴³

A misszió hivatásunk jellemzője – tanítja Ferenc pápa. Jézus formál bennünket erre, szívünk legmélyén: pásztorokká tesz minket, s ez a mi önazonosságunk. Amikor betegeket látogatunk, amikor kiszolgáltatjuk a szentségeket, amikor hittanra oktatunk, minden papi tevékenységünkben együttműködünk Krisztussal a keresztény szívek formálásában, és másrésről ezzel a magunk tevékenységével az Úr a saját szívéhez alakítja és köti a mi szívünket.⁴⁴

Ferenc pápa, bár újítónak, függetlennek és bizonyos értelemben reformernek tűnik, de mégsem „felforgató”.⁴⁵ Korábbi életstílusa és mostani magatartása teljesen megegyezik, ami nagyfokú hitelességet kölcsönöz személyének és az egyháznak egyaránt. Hasonlóan az általa választott pápai név meghatározó egyéniségéhez, azaz Szent Ferenc-hez, ő is inkább a szívét követi, de a maga szabad szellemisége mélyen gyökerezik az egyházban és annak hagyományában. Első szavai és gesztusai szinte meglepték a világot, és egyszerűségében is a pápát ma sokan a „világ csodájának” tartják.⁴⁶

⁴³ BERGOGLIO, J. M., *Varcare la soglia della fede*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, 7–13.

⁴⁴ BERGOGLIO, *Il Signore nostro fondamento*, 114.

⁴⁵ A pápát még a világi sajtó is „békés forradalmárnak” tekintette. Vö. FINGER, E., *Der friedliche Revolutionär. Wie der neue Papst, mit Demut und Humor den Vatikan auf den Kopf stellt*, in *Die Zeit* (21 März 2013), 67. A cikk írója Walter Kasper bíborost idézi, aki a pápaválasztás újdonságát emelte ki: „Diese Wahl ist eine grosse Hoffnung auf Erneuerung der Kirche. Der Name Franziskus ist ein ganzes Programm.” Uo. 67. A pápa névválasztásáról lásd: *Perché mi chiamo Francesco*, Paoline, Milano 2013.

⁴⁶ Vö. DOINO, W. Jr., *Pope Francis: Wonder to the World*, in *Inside the Vatican* (Mai 2013), 43.

Megfontolások az államférfiúi hivatásról – katolikus szemmel¹

„Tudjátok, hogy a nemzetek fejedelmei uralkodnak a népeken, és a nagyok hatalmaskodnak felettük. Köztetek azonban ne így legyen, hanem aki nagy akar lenni köztetek, legyen a szolgátok, és aki első akar lenni köztetek, az legyen a ti szolgátok” (Mt 25–27).

1. BEVEZETÉS

Székfoglalóm témaválasztásában négyes cél vezetett. Egyrészt valami mindig aktuálisat, másrészt olyan területet kerestem, ami a szakterületemhez is tartozik és fel is keltette az érdeklődésemet, végül pedig kedvet szeretnék csinálni ahhoz, hogy Kornis Gyula és Noszlopi László szellemi örökségét alaposabban tanulmányozzuk, minthogy előadásom meghatározó módon támaszkodik írásaikra.

Ismert a mondás, hogy amilyen a király, olyan a népe. Viszont jaj annak a népnek, melynek olyan a királya, mint maga a nép. A vezetőnek, vagyis a hatalom birtokosának különbnek kell lennie népénél, e vonás nélkül hogyan is tudná övéit felemelni, szabaddá, gazdaggá, kultúrálttá, röviden az ember névhez méltóvá tenni. Minden nemzedéknek elemi érdeke, a felsőbb hatalmaktól kiesdeklendő kérése, hogy felnézhessen vezéreire, akikben joggal és méltán tisztelhesse a hőst.² Mégis, ritkán adatnak igazi nagy államférfiúk.

Bár a politikusok sokszor érvelnek a népek nagykorúságával, az emberi jogokkal, melyek az emberiség történetében új és öröké tartó virágzó korszak beköszöntét ígérik, mégis, mintha valóságoszerűbb lenne az a megállapítás, mely szerint „a szigorúan tudományos megfigyelések mintha nem igazolnák a világ nagykorúságát.”³ Újabb adatok sze-

¹ A PPKE HTK 2012–2013-as tanévnyitó ünnepségén 2012. október 2-án elhangzott dékáni székfoglaló előadás.

² A népeknek igen jó érzékük van ahhoz, hogy vezetőiből kiérezze a hőst, s annak „teljes érdeknélküliségét és önzetlen odaadását. Hőse csak szellemi, ideális javaknak lehet: van hősoza a vallásos hitnek, a nemzet szabadságának és katonai erejének, van hőse az erkölcsi bátorságnak, a tudománynak és művészetnek, de sohasem lehet az anyagi javaknak. [...] Mivel az államférfi a *res publicat* szolgálja s étosának főjegye az önzetlenség, sohasem kapcsolhatja össze a politikát és az üzletet. Sőt éppen neki egyik fő feladata küzdeni a magánérdek és a korrupció ellen, különösen ma, amikor a parlamenti rendszerrel mintegy együtt jár, hogy a képviselő a választók külön érdekeinek ügynöke. Az államférfi nem gazdagodhat: vagyonát, hivatali állásának tekintélyét felhasználva, nem gyarapíthatja. Törekedhet hatalomra eszménye érdekében, de vagyonra nem. A történelem egy sereg példát mutat arra, hogy a nép köztudata az államférfinak megbocsátja hatalomvágyát, erőszakoskodását, kegyetlenségét, politikai páfordulásait, elveikhez való hűtlenségét, de sohasem bocsátja meg a politika alapján való vagyonszerzést”. Vö. KORNIS, Gy., *Az államférfi. A politikai lélek vizsgálata* I, Budapest 1943, 190–191.

³ Valamint az ún. emberi jogok mind természetesebb érvényesítését.

rint a modern, előrehaladott, ürbe repülő és elektromos agyat kigondoló nyugati civilizáció embereinek több mint a kétharmada érzelmileg kiegyensúlyozatlan, erkölcsileg gyerekes, vallásilag primitív. Úgy látszik, a személyi érettség hiánya még soha nem volt annyira fájó, lesújtó és időszerű probléma, mint napjainkban.”⁴

Bár a tudományos technológiai forradalom és a tőkés termelési mód soha nem látott jólétet és kényelmet biztosít nagy tömegek számára, mégis, korunkat igen sokrétű válság jellemzi. Jelzi ez azt, hogy az emberré válásnak fontos tényezőit hagyta és hagyja figyelmen kívül a korszellem, s az azt mintegy megtestesítő látens és látható hatalom.

A mai társadalmak újabb körtünete az önimádat és a vele járó fogyasztói-tétkozló szemlélet: „A *homo oeconomicus* átadta helyét korunk pszichológiai alanyának. [...] Az új önimádot nem a bűn kísérti, hanem a szorongás. Nem arra törekszik, hogy saját meggyőződését ráerőszakolja másokra, hanem hogy értelmet találjon az életben. Felszabadult a múlt babonáinak uralma alól, most viszont már saját létezésének valóságosságában is kételkedik. A felszínen higgadt és toleráns, nem érdeklik a faji és etnikai tisztaságot őrző dogmák, de cserébe le kellett mondania a csoport összetartó biztonságáról, és mindenkit ellenfelének tekinthet a gyámkodó állam osztogatta kegyekért való tülekedésben. A szexualitás terén toleráns nézeteket vall, pedig hát a felszabadulás az ősi tabuk uralma alól nem hozza meg számára a szexuális békét. Szenvedéllyel veti magát a versenybe, hogy a helyeslés és a tetszésnyilvánítás iránti igénye kielégüljön, ám bizalmatlan a versennyel szemben, mert tudat alatt féktelen pusztítási vágyat társít hozzá. [...] Magasztalja az együttműködést, a csoportmunkát, holott lelke mélyén mélységesen antiszociális érzéseket dédelget. A törvények és szabályok tiszteletét méltatja abban a titkolt meggyőződésben, hogy azok őrá nem vonatkoznak. A szerzés vágya hajtja, de csupán azért, mert étvágya határtalan; nem halmoz fel javakat és tartalékokat. [...] Ő azonnali kielégülést kíván és életét nyughatatlanul, örökké kielégítetlen vágyainak vonzásában éli le. Az önimádot nem érdekli a jövő, egyebek közt azért sem, mert oly kevéssé érdekli a múlt. [...] Az önimádat társadalmában eluralkodnak a narcisztikus jegyek. A múlt kulturális lebecsülése nemcsak az uralkodó ideológiák szegényességét tükrözi, azt tehát, hogy ezek az ideológiai elvesztették kapcsolatukat a valósággal és lemondtak arról, hogy megpróbáljanak úrrá lenni rajta – hanem az önimádo belső életének szegényességét is mutatja.”⁵

Aki beletekint a mai társadalmi életbe, láthatja a régi ellentéteket, melyeket továbbra sem sikerült a hatalom embereinek megoldaniuk: szegények és gazdagok, szabadok és rabszolgák, első és másodrendű polgárok, kizsákmányolás és hatalommal való visszaélés, háborúig feszülő ellentétek egyes népek között, a tudományos technikai forradalom eredményei ellenére növekvő munkanélküliség, rosszabbodó egészségügyi ellátás, a viszonylagos jólét és szabadság ellenére szenvedélybetegségek, bűnözés, szervezett alvilág. Aki figyelmesen szemléli a társadalmi valóságot, azt is látja, hogy újra csak megnyirbálják az állami szuverenitást és egyre szorosabbá fűzik a gazdasági és katonai függés szálait. A vallások piaca is hangos, bár a hatalmak sulykolják a vallásszabadság jogát, mégis, a sejtetett és preferált vallás a vallástalanság, a világnézeti semlegesség, mely paradox módon hihetetlen agresszivitással támad minden korábbi vallást.

Nagy vonalakban ilyen kép fogadja azt, aki belép a közéletbe, aki ott aztán előbb talán csak megélhetésből, de később esetleg hivatásszerűen akar munkálkodni. Mit kell hát tennie, kivé kell lennie annak, aki nemcsak politikus, pártvezér, hanem valódi államférfi, erre a szolgálatra elhivatott ember akar lenni? Úgy gondoljuk, hogy nemcsak külső

⁴ Vö. SZENTMÁRTONI, M., *A személyi érettség felé* (TKK 4/2b), Róma 1978, 5.

⁵ Vö. LASCH, Ch., *Az önimádat társadalma*, Budapest 1984, 8–9.

szabadságot, gazdasági stabilitást, a kultúrához való hozzáférés lehetőségét kell az államférfinak munkálnia, hanem tanítania és nevelnie is kell, nemcsak intézkedéseivel, hanem személyes életpéldájával is népét. Talán épp ez utóbbi vonás, a nemzetnevelő személyiség a ma ismét legkívánatosabb tulajdonság az államférfiútól, hogy hitet, reményt és szeretetet ébreszthessen a rábízottak lelkében. Így kapcsolván össze őket a legnemesebb eszmékkel és eszményekkel. Ez lenne tehát a munkahipotézisünk: A nagy nemzetnevelő személyiség egyesíti magában az örök értékeket és közvetíti, mintegy azokkal egyesíti népét. Ehhez valódi egyéniséggé kell lennie, egyúttal meg is kell találnia az örök és abszolút értékeket, az igazságot, a jóságot és a szépséget, melyek nem eszközei a hatalomnak, hanem megvalósításuk, érvényesítésük a cél. A tekintély és a hatalom azért van, hogy bekapcsolja az embert a maga biológikumával és pszichikumával együtt (és bizonyos értelemben annak ellenében) a szellem, a szabadság világába.

2. A HIVATÁSRÓL ÉS HIVATÁSOKRÓL ÁLTALÁBAN

Minden foglalkozás üzhető megélhetésből vagy hobbi végett, és üzhető hivatásból, vagyis főleg a benne rejlő érték szeretetétől áthatva. Aki hivatásból tevékenykedik, magát mind jobban alárendeli e hivatásában rejlő jó szolgálatára. Aki rátalál a hivatására, az valamiféle belső sugallatra, isteni sugallatra hallgat, s annak számára a hívás követése, a hivatással járó szakmai fogások és kötetelmek elsajátítása és végül magához a hivatásához való hűsége már-már a vallásosság erénye körébe tartozik. Aki hivatása eszményének él, abban ott van két másik erkölcsi tulajdonság is, nevezetesen az önzetlenség és a fokozott szenvedni tudás. Az önzetlen államférfi nem vár szolgálatáért cserébe anyagi jutalmat, mivel öröme elsősorban szellemi: eszményének megközelítésében van.⁶ Ennek az eszménymegvalósításnak sem fanatikusa a vérbeli politikus, de senki sem azok közül az emberek közül, akik valóban és helyesen élnek hivatásuknak. Hasonlót kell mondanunk a boldogsággal kapcsolatban is: minél jobban megközelíti eszményét a hivatásának élő ember, annál inkább növekszik boldogsága, hiszen a boldogság adott a hivatásérték szeretetében. Az ember ugyanis „akkor boldog, ha a maga lelki alkatának megfelelő életet él s munkát fejt ki, vagyis ha összhang van képességeinek belső iránya, másrészt külső életformája között. Más szóval: ha bensőleg érzett hivatását, képességeit kifejezheti és kiélheti. [...] A boldogság tehát nem pusztán öröm, napsütés, hanem fájdalom és árnyék is. A boldogság a hivatásból fakad.”⁷ Közvetlenül arra törekedni tehát nem lehet.

Az egyes hivatások osztályozása többféle szempontból történhet. Abból a szempontból, hogy milyen intenzitással foglalkozik egy-egy hivatás az Abszolútummal, nagy vonalakban az alábbi felosztást kapjuk: a piramis csúcsán a teológus és a filozófus áll. Őket követi a három abszolút érték valamelyikével foglalkozó ember, vagyis a tudós, a pedagógus és a művész. Utánuk következnek a jogászok, államférfiak, akinek fő feladatuk az, hogy úgy szervezzék és kormányozzák a társadalmat, hogy a szükséges anyagi és szellemi javak kellő módon és arányban ne csak rendelkezésre álljanak, hanem hogy az emberek bölcs módon is tudjanak azokkal bánni. Vagyis a konkrét helyzetben készek legyenek a legnagyobb értékű cselekvésre. Viselkedésük egyszerre tükrözze az etikust, a jogost és az illendőt, az igazságosat, a méltányost és az üdvöst. Az egyéb hivatások a rangsor alsóbb fokain helyezkednek el.

⁶ Vö. KORNIS, Gy., *Az államférfi. A politikai lélek vizsgálata* I, Budapest 1943, 189. és 193.

⁷ Uo. 199.

Ha tehát a teológusok és filozófusok tanulmányozzák az Abszolútumot, akkor az államférfiak és a papok érvényesítik az Abszolútummal való hiteles kapcsolatot. Ezért is rokon a két hivatás.

3. AZ ÁLLAMFÉRFIÚI HIVATÁSRÓL SAJÁTOSAN

3. 1. Milyennek mutatja a hétköznapi tapasztalat a politikusokat, az államférfiakat?

Az államférfi is fejlődő személyiség. Olyan, aki idővel jön rá küldetésére. Ha személyiségük és belőle fakadó viselkedésük sajátos jegyeit keressük, akkor igen nagy tarkaság tárul elénk, mert „a politikusok hajdan és ma látók és vakok; hivatottak és hívatlanok; idealisták, akiknek a fantáziától szerkesztett eszményi képeit a közönséges valóság patái szét-tapossák és realisták, akik szürkeségükben akkor sem tudnak a valóság fölé emelkedni, amikor magas célokat kellene kitűzniük. A politikusok között mindig voltak lágyszívűek és kegyetlenek, naivan ravaszok és rafináltan bölcsek; olyanok, akik legalább a gyarló emberi igazságosságra kiegyensúlyozott lélekkel törekszenek, s olyanok, akik hazájuk boldogságát más népek boldogtalanságának árán is kicsikarni iparkodnak. Az egyiknek egységes, önmagához hű politikai stílusa van, a másik ide-oda kapkod, önmagának minduntalan hűtlen árulója. Az egyik az elvek szilárd embere, a másik a pillanatnyi konjunktúrák gyáva szolgája. Egyesek az észnek szigorú logikai gondolatjárását követik, mások a politikai művészet finom intuíciójával dolgoznak; egyesek merő konkrét tényemberek, mások a képzelet griffmadarán repülnek, de szárnyuk csakhamar leválik, mint Ikaruszé; némelyek a felelősséget férfiasan vállalják, mások még az öngyilkosság árán is megszöknek előle. A politikai fórum embereit ma is ugyanaz a becsvágy és hatalomvágy, ugyanaz a büszkeség és gőg hajtja, mint valamennyi korban; olyan féltékenységgel és irigységgel, lassú taktikával vagy hirtelen intrikával bánnak társaikkal, mint hajdan. Majd agresszívek és rohamozó modorúak, majd csak defenzívek és óvatos önuralmat gyakorolnak; inkább gyűlölnek, mint szeretnek, mert egyik legnyersebb ösztön, a hatalomvágy, kergeti őket; okkal vagy ok nélkül hol pesszimisták, hol optimisták; egyszer az elvek szigorú erkölcsi tőgájába öltöznek, máskor a számító opportunizmus mimikri-férgeivé törpülnek. Egyesek a hagyományokhoz ragaszkodó konzervatívok, mások született hagyománybontó radikálisok. Némelyeket a politikai tárgyszerelem önzetlen odaadása, másokat az egyéni önzés ösztönrendszere űzi előre. Az egyik a szó és az írás sugalmazó erejével rendelkezik, a lélek forró széljárása süvít ki belőle és magával ragad, a másik zordon fenséggel hidegen kormányoz s önkénytelenül tiszteletet és tekintélyt parancsol. Az egyik a közösségbe való teljes beolvadást, maximális kollektívizmust s engedelmisséget követel mindenkitől, ugyanakkor jómaga a maximális individualizmus alapján gennyező önhiúséggel tartja az imperatori pálcát kezében; a másik meg a demokratikus liberalizmus fölkent papjának hiszi magát, de ahol csak teheti, feltétlen engedelmisséget követelő merev autokrata. Az egyik türelemmel várja, míg az indus példaszó szerint az eperfa levele selyemmé válik, míg a másik türelmetlen mohósággal zúdíttja magára a sors hatalmát. A lusta úgy nézi minden munka nélkül a közéletet, mintha ennek totemje a sült galamb lenne, a serény meg agyondolgozza magát s csakhamar elég a közért végzett odaadó munkában. Az egyik csupán jelszavas, a kor szellemétől ihletett üres demagóg, mindig önérdekét szimatoló farkasintelligencia, de folyton emelkedik; a másik a zord igazságot hirdető próféta, de mindig alulmarad. Az egyikre a siker magától rámosolyog, pedig nem keresi; a másik mindenáron lőt-fut érte s mégis elbukik. Az egyik rideg és kemény, biztos járású lélek,

a másik szentimentális nyafogó, akinek lelkében az önféltő érzelmek nyálkásan burjánznak s ezért komoly cselekvésre képtelen. Az egyik csalános nyelvű, embermegvető szatirikus, aki libacsőrű csipkedő modorával mindenkit egyhamar megsért; a másik lelke szív-alakú öntőformából került ki, a szeretet uralkodik benne. Az egyik szellemi érverésének üteme gyors, a másiké álmosan lassú: amaz mindig tettere kész, emez elszalasztja a cselekvés kedvező alkalmait. Az egyik örök eszményeket valósító aeternalistának hiszi magát, aki hivatva van a társadalmat gyökeresen s időtálló módon megújítani; a másik csak a pillanatnyi helyzeteknek élő temporalista, aki tudatosan csak toldoz-foltoz, ideiglenes érvényű munkára vállalkozik. Az egyik az eszmét állhatatosan végrehajtó akaratoszobra; a másiknak lelke tele van a politikai pátosz lírai hőforrásaival, de komoly cselekvéssel sohasem vesz részt a közélet drámai küzdelmében. A reális államférfi, ha alszik, akkor is a valóságon töpreng; a fantasztá politikus, ha ébren van, akkor is álmodik. Az egyik, mikor szót kellene használnia, már cselekszik; a másik gondolatok és tettek helyett mindig szavakat bocsát áruba. Az egyiknek tettei mindig hajszálpontosan fedik szavait, a másik örökösen hazudik, vagy legalább is laza igazmondásban szenved. A született parancsoló politikai személyiség a társadalommal örökkön a *vereri* (félni) igét konjugáltatja, a gyáva meg folyton maga retteg a társadalom ítéletétől, az ún. közvéleménytől. Az egyik lelkét folyton a cselekvésvágy feszíti, örökösen terveken töri a fejét, hogyan formálja hatalmával a jövőt, a másik meg mindig csak *acta agit*: azon kérődzik, ami már régen megvan. Az egyiknek finom lelki szerve van a körülötte zajló élet bonyolult összefüggésének tiszta és lényegszerű meglátására; a másik meg merőben értetlenül és gyermeketegen áll előtte, s bár a sors hatalmat adott kezébe, nem tud mit csinálni vele.”⁸

A politikai cselekvés indítékai is tipikusak, mert sajátos késztetésekből táplálkoznak: hazaszeretetből, a szabadság utáni sóvárgásból, a becsvágyból, a szeretetből és a gyűlöletből, a verseny- és harcias ösztönből, az irigységből és féltékenységből, az odaadásból és a hatalomvágyból.⁹

Az államférfi személyiségét tehát feltétlenül tanulmányoznunk kell, mivel szellemi alkata és jelleme,¹⁰ vagyis a személyisége egyben politikai program. Benne van a világnézete, felfogásmódja, cselekvésre való taktikája és stratégiája.¹¹

Természetesen az államférfinak is egy hatalmas személyi érlelődésen kell átmennie, hogy érzelmileg, erkölcsileg és vallásilag egyaránt éretté váljon. Megküzd a minden hivatást romboló négy kísértéssel, a farizeizmussal, a filiszterizmussal, a fanatizmussal és a szadduceizmussal. Megküzd a személyiséget megrontó kizárólagosító, vagy megalkuvóvá tevő külső és belső tendenciákkal. Az érett személyiségű államférfi „egyénfőlötti értékek hordozójának érzi magát, aki dolgozik, szenved, sőt meghal az abszolútnak hitt értéke-

⁸ Vö. uo. 3–5.

⁹ Vö. uo. 37.

¹⁰ Az államférfiúi típusokat maga Kornis is tipizálja: „Vannak államférfiak, akikben a hideg következtető ész a túlnyomó (racionalista típus); másokban az ösztönösen megérező intuíció és fantázia (intuítív típus); vannak olyanok, akinek én-je felfokozott (agresszív típus) és olyanok, akinek én-je lefokozott (depresszív típus); az egyikben túlnyomó az idealizmus, a másikban a realizmus; az egyik hideg klasszikus, a másik fantasztá romantikus; az egyiknek alaphajlandósága a meglevőt konzerválni (statikus típus), a másiké folyton, szinte robbanásszerűen újítani (dinamikus típus).” Vö. KORNIS, Gy., *Az államférfi. A politikai lélek vizsgálata I*, Budapest 1943, 32.

¹¹ Vö. KORNIS, Gy., *Tudós fejek*, Budapest 1942; KORNIS, Gy., *Apponyi világnézete*, Budapest 1935; KORNIS, Gy., *Pázmány személyisége*, Budapest 1935; KORNIS, Gy., *Kölcsey Ferenc világnézete*, Budapest 1938; KORNIS, Gy., *Széchenyi István és a magyar költészet*, Budapest 1941; KORNIS, Gy., *Friedrich Nietzsche és Petőfi*, Budapest 1942; KORNIS, Gy., *A magyar politika hősei*, Budapest 1942, illetve államférfiről szóló kétkötetes munkájában az egyes politikai jellemrajzok.

kért. A belső küldetés- és sorstudat ereje a karizmatikus embert fölébe emeli a közönséges filiszter hedonizmusának. Boldog, ha tudja, hogy ideáljáért való küzdelmével a közösségnek, nemzetnek, emberiségnek használ, mégpedig szenvedése árán. Innen a nagy államférfiak *amor fatija*: minden veszedelemmel való szembeszállása. [...] Ha népe az államférfit nem érti is meg, ha gyűlöletet vált is ki: száműzik, emigrációba kényszerítik, börtönbe vetik is, mégis tovább szereti hazáját, a nemzeti közösséget. ... A teremtő politikai szellemnek időnként szüksége van sikertelenségre, bukásra, belső emigrációra, sőt kétségbeesésre, mint lelki tisztítóútra, hogy a maga ideálját és ebből folyó konkrét feladatait még mélyebben felismerhesse. [...] A balsiker az államférfi nagy pedagógusa: jobban megédeszi akaratát, mint a könnyen szerzett győzelem.”¹² Mindez azért, hogy mindinkább az legyen, akinek látszik.

3. 2. Milyennek kell lennie egy államférfinak?

Ez a pálya is űzhető a megélhetésért, vagy valamilyen e világi dicsőségért (kincs, hír, gyönyör), de űzhető és űzendő hivatástudatból. Az államférfi felvirágoztathatja népét, a kontinenseket, de romlásba is döntheti azokat. Az államférfi „egész erkölcsi és szellemi habitusának, valamennyi lényeges tulajdonságának egy közös kútfeje van: a hivatástudat. Mélyen meg van győződve történeti küldetéséről: érzi, hogy az ő életének különös missziója van a nemzet életének irányításában s neki feltétlen erkölcsi kötelessége összes erejét abszolút odaadással ennek a küldetésnek szolgálatába állítani. A hivatástudat mindig feltételez először ösztönösen, később mind tudatosabban egy politikai eszményt, melynek megvalósítása éppen a küldetés tartalma. Ez legtöbbször a nemzet szabadsága, függetlensége: szabadságideál; hatalmának kiterjesztése: imperialisztikus ideál; az alsóbb néprétegek felszabadítása: demokratikus ideál; a nép jólétének fokozása: szociális ideál; az egyetemes emberiség szellemi-erkölcsi fölemelése: humanitásideál.”¹³ Ha ilyen eszmény

¹² Vö. KORNIS, Gy., *Az államférfi. A politikai lélek vizsgálata I*, Budapest 1943, 199–200.

¹³ „A szabadságesezmény értékgyökere az egyes ember és a nemzet méltóságának értéke; az imperialisztikus eszmény a nemzeti nagyság értékstudatából táplálkozik, melyet vallási és erkölcsi értékeknek fénye idealizál: a nemzet Istentől megszabott világmissziója, a civilizáció terjesztése, az egyetemes emberiség java. Vannak államférfiak, akiknek értéktábláján a gazdasági érték az uralkodó, amelyből sarjadjonak ki a többi politikai értékek is. Ezeknek legfőbb politikai célja a gazdasági eszmény megvalósítása: gazdaggá tenni a nemzetet s ezzel egyben hatalmassá. A gazdasági eszmény rendszerint szorosan összeforr az imperialisztikus eszménnyel: a nemzet gazdagsága és hatalma válhatatlan egység. A gazdasági élet virágzása hatalmat teremt s a hatalom megint a gazdasági életet fokozza fel. Ezzel a nacionalista gazdasági eszménnyel szemben van azonban a nemzeti szemponttól független, anacionális és internacionális típus is, amely az emberi jólét s boldogság fokozását éppen a nemzeti korlátok lerombolásától, egyedül a gazdasági erők kibontakoztatásától várja.” Vö. KORNIS, Gy., *Az államférfi. A politikai lélek vizsgálata I*, Budapest 1943, 145–146. A szociális eszményben „az emberi személy köteles tisztelete érvényesül, a gazdasági és szellemi javak lehetőleg igazságosan vannak elosztva, nincsen kizsákmányoló és kizsákmányolt, születési vagy egyéb előjogokkal bíró és jogokban nem részesülő társadalmi réteg. A szociális eszménynek két oldala van: az egyik erkölcsi: a társadalmi igazságosság; a másik gazdasági: az emberhez méltó élet biztosítása. ... A szociális eszménynek három mozzanat kölcsönözhet sajátos reliefet: a vallás, a nemzet s a nemzetközi osztályérdek. E szerint színeződik a szociális eszményt követő államférfiak politikája.” Vö. KORNIS, Gy., *Az államférfi. A politikai lélek vizsgálata I*, Budapest 1943, 148–149. Ami pedig a humanitás eszményt illeti, ezen „az egyetemes emberi szolidaritás értékét és gondolatát értjük, mely a nemzeti szempontot összhangba iparkodik hozni a többi népeknek, az egyetemes emberiségnek érdekeivel. A nagyszabású államférfi politikáját, bármennyire nacionalista is, bizonyos mértékig kell hogy áthassa az általános emberi s államközi szolidaritás tudata. Magas történeti-erkölcsi mértékkel mérve a nagy államférfi egyben nagy ember, aki a maga nemzeti problémáit úgy törekszik megoldani, hogy az egész emberiség végső erkölcsi céljaival összhangban marad, a nemzeti partikuláris érdeke-

mélyen fogan meg a lélekben s ezt egészen áthatja, természetszerűen tör fel a vágy, hogy minden erejét ennek megvalósítására szegezze: a lélekben égni kezd a politikai tárgyszerelem, a politikai Erősz; az egyén teljesen odaadja magát, lénye szinte felolvad az eszmény tárgyában, munkabírása hihetetlenül felfokozódik, minden szenvedésre kész ideáljáért, nem retten vissza sem a golyótól, sem az akasztófától, magát mindenestül bátran feláldozza. De hogyha ilyen tűzű politikai erősz ég az államférfiúban, ez a tűz másokat is melegít, az ideált önkénytelenül továbbsugározza, terjeszti: igéző szuggesztív ereje van; ha az egyén nem volt gyakorlott szónok, most hatásos rétorrá fejlődik; ha régebben ügyetlen volt az emberekkel való bánásmódban, most mind nagyobb tömegben magához láncolja őket; ha először egyedül állott, most hatalmas szervező erő szállja meg. Minthogy a hivatástudat valamely politikai eszményt igazi tárgyszerelemmel megvalósítani akar, a megvalósítás legalkalmasabb eszközeit keresi, melyek segítségével az ideált fokozatosan megközelíti: megterem tehát önkénytelenül az államférfi lelkében a valóságérzék: az emberek és dolgok helyes, a tárgyat mindig fődő hideg megítélése, mely sok tárgyi tudást, éles ész s finom intuíciót követel. Ez a valóságérzék megóvjá őt attól, hogy mint fantaszta a politikai eszménynek a valóság fölött magasan lebegő ritka levegőjében rekedjen meg. Ha azután az eszményhez mért alkalmas eszközöket felismerte, tántoríthatatlan és szívós akaraterővel, semmi akadályt nem ismerve, minden poklokon keresztül az ideál megvalósítására tör. Az akarat szilárdsága az önmagához hű és elveiben következetes politikai géniusznak alapvonása, egyben missziótudata mélységének mértéke. De ugyancsak a hivatástudat, a politikai eszmény megvalósítására való őszinte törekvés az államférfiú egyik legmélyebb erkölcsi tartalmú szellemi vonásának folyton frissen buzgó forrása: az érzékeny felelősségtudaté, mely mindig lelkiismeretesen leméretti a politikai személyiséggel magatartásának, cselekvésének, vagy nem-cselekvésének a nemzet egyes rétegeire vagy az egész nemzet sorsára kiható jelentőségét. A mély és érzékeny felelősségtudatnak egyben az igazságérzés és szociális érzés a természetes velejárója. [...] Nem minden politikus államférfi, sőt: lehet valaki vezető politikus és mégsem valódi államférfi.¹⁴ A nagy államférfi egyszeremind nagy ember is.¹⁵ Naggyá avatják őt erkölcsi vonásai: a hivatástudat tántoríthatatlan köteletségérzése, a politikai eszménynek való teljes odaadás, a politikai erősz, az akadályoktól vissza nem rettenő akaraterő, a mély felelősségtudat, melyet igazság- és szociális érzés kísér. Nem erkölcsi jellemvonások, hanem ezeknek csak pszichológiai melléktermékei, amelyek azonban a hivatástudat teljesítésének, a politikai ideál megvalósításának legfontosabb eszközei: a sugalmazó és szervező erő s a valóságérzék, mely a mindig világosan ítélő ész, ösztönös intuíció s állandóan gyarapított pozitív tudás eredménye.”¹⁶

ken, az egyetemes igazságosság eszményét szem előtt tartva, felül tud emelkedni. Ez egyike a legsúlyosabb politikai problémáknak, mintegy próbaköve az államférfiúi nagyságnak.” Vö. KORNIS, Gy., *Az államférfi. A politikai lélek vizsgálata I*, Budapest 1943, 156.

¹⁴ Vö. KORNIS, Gy., *Az államférfi. A politikai lélek vizsgálata I*, Budapest 1943, 101.

¹⁵ Az erősen hatni tudó ember azonban még nem szükségszerűen nagy ember: „Az akarat erőszakos érvényesítése által – legyen az bár töretlen életerő árama, vagy erős, valódi céltudatosság, – még senki sem vált igazi egyéniséggé.” Vö. HILDEBRAND, D., *Liturgia és egyéniség*, Budapest é. n., 30. Ez csakis nemes eszmék szolgálatába állásával lehetséges. Azok az államférfiak, akik destruktív eszmék szolgálatába állnak, azok a történelem negatív alakjai lesznek. Az igazi államférfiú „hivatástudata alapján új eszméket termel, a régieket új formába önti, az elméket megigézi és megtermékenyíti, ég benne az alkotás vágya, akar és teremt: nem múlt politikai divatot indít meg, hanem nagy nemzeti eszményekre és célokra való törekvés állandó lelki forrása.” Vö. KORNIS, Gy., *Az államférfi. A politikai lélek vizsgálata I*, Budapest 1943, 87.

¹⁶ Vö. KORNIS, Gy., *Az államférfi. A politikai lélek vizsgálata I*, Budapest 1943, 28–31.

Az államférfi alapvetően kérlel, érvel, tanácsol, de határozottan és következetesen döntéseket is hoz; szükség esetén parancsol, illetve engedetlenség esetén kellően büntet is.

Az államférfiúnak végeredményben rá kell tehát találnia az emberré alakulás és alakítás helyes modelljére, eszméjére, a humánium modelljére. S ez nem más, mint evilági életünk erkölcsi tartalma és horizontja.¹⁷ E felé az eszmény felé kell mozdítania híveit, népét, s ma már az egész emberiséget. Ez pedig ténylegesen úgy történik, hogy népük érzületvilágát és eszményeit saját eszményeik és érzületük értelmében újítják meg és alakítják át. Ezért a nagy államférfiúk „mindig a meglévő állapotok és személyek nagy vádlói, keserű kritikusai voltak: föltárták a nemzet tipikus hibáit, ostorozták tévedéseit, élesen megvilágították államférfiúinak egyéni s a nemzetnek kollektív fikcióit, hogy a főlemelkedés útjára terelhessék.”¹⁸ További szempont, hogy ezt a nemzetet, emberiséget megújító tevékenységet úgy kell végeznie, hogy a körülményekhez képest a lehető legkevesebb legyen a rombolás és a vérontás; ezért alapelve a szerves, fokozatos fejlődés (ez ugyanakkor nem zárja ki a mélyreható változtatásokat). Az az államférfi, aki „a történeti tudatot megbontja, a múltat megveti és kigúnyolja, nemzete megsemmisítésén dolgozik. Az államférfinak lehetnek radikális eszményei, amelyeknek hagyománybontó ereje igen jelentékeny. De hogy meddig mehet el s milyen tempóban eszménye szolgálatában, azt történeti érzékének kell eldöntenie. A múltba való mélyedés, a történeti műveltség képesíti az államférfiút is a jelen objektívebb szemléletére és értékelésére. Ha csak a jelenben él, ezt sokkal kevésbé tudja objektíven látni és megítélni, semmint ha a jelen időpontjához hozzá tudja húzni azokat a történeti vonalakat is, amelyek ebbe, mint valami metszőpontba futnak össze. Ha csak a jelenben él, ezt abszolút módon hajlandó elfogni s egyoldalúan értékelni; könnyen azt hiszi, hogy egyedül csak az lehetséges, ami most van, s csakis úgy, ahogyan van. Ha azonban mélyebb történelmi kultúrája van, akkor relatív módon is tud látni: felsorakozik előtte az emberi életformáknak szinte határtalan sokfélesége. [...] Történeti műveltsége nem engedi meglepődni az államférfit a jelenkor oly tényeivel szemben, amelyeknek analógiái már más koroknak is sajátjai voltak. [...] A történeti tudat az államférfi lelkének gazdagságot, sokoldalúságot, tárgyyszerű értékbéslést és toleranciát kölcsönöz; megóvja őt a naiv és doktriner racionalizmustól és éretlen radikalizmustól, mely azt hiszi, hogy a társadalom berendezése máról holnapra pusztán ésszerű minták szerint teljesen és tartósan átalakítható.”¹⁹

Említettük már, hogy az államférfit nagy felelősségtudat vezérli, aki ezért felelni kész kormányzati és magánéleti tetteiért egyaránt. Mindjárt meg is kell jegyeznünk, hogy ez a felelősségteljes viselkedés paradox módon épp a demokráciákban kopik oly erősen. Ám ennek is megvan a maga oka, épp a demokratikusnak nevezett döntéshozatali mechanizmusokban.²⁰

¹⁷ Vö. HÁRSING, L., *Bevezetés az etikába*, Miskolc 1999, 15.

¹⁸ Vö. KORNIS, Gy., *Az államférfi. A politikai lélek vizsgálata I*, Budapest 1943, 172.

¹⁹ Vö. uo. 176.

²⁰ A legújabb kori demokrácia ugyanis „kitűnő éghajlat arra, hogy a felelősség érzése a lelkekből kiszáradjon, jóllehet az abszolút kormányzattal szemben a felelős minisztérium útján látszólag a felelősség elvén épül fel. Ki a felelős a modern demokratikus államban? Kezdjük alulról. A választó polgárok felelősek azért, hogy kire szavaznak. Ámde legtöbbször ezt a személyt nem is ismerik, pláne ott, ahol listás szavazórendszer van érvényben. A választó komolyan tehát alig felelős. A második tényező a képviselő. Ez megint legtöbbször nem igazán lelkiismerete szerint dönt és szavaz, hanem a párt határozata szerint kormányozza nézeteit, s ez a pártfegyelmi köztöttsége annál inkább növekszik, minél élesebb a modern demokráciában a pártok közötti küzdelem. A modern parlamentekben sokkal nagyobb jelentősége van a pártszervezetnek, mint az egyénnek. Csak az igen erős ritka

A népe szabadságáért küzdő államférfiu lelki alkata mélyén „egy pszichológiai paradoxon is meghúzódik: valamennyi a szabadságért ég és harcol, de mind ellentmondást nem tűrő diktátori természet. [...] Ámde ez nemcsak lelki hajlamukból, hanem hivatásukból és társadalmi-történeti helyzetükből is következik: nagy történelmi akciókat, melyek minden nemzeti erő koncentrációját megkövetelik, csakis parancsoló természet, egyetlen vezérlő akarat ereje vihet végbe. A nemzet szabadsága csak az egyéni szabadság elnyomása árán vívható ki.”²¹ Az ilyen karakterű embernek tehát vigyázni kell, nehogy egyetlen diktátorrá váljon.

Az imperialisztikus eszmény mögött az uralkodni hajlamos, a hatalmi ember személyisége áll, aki hatalomra tör, mint élményre és élvezésre, s ezért a korlátlanságra törekszik, mivel mindig nagyobb akar lenni. Az ilyen személyiségnek is gyenge pontja épp az erőssége, mivel eltompulhat a valóságérzéke, a lehetőségek realisztikus megítélése, aminek legtöbbször bukás, nemzeti tragédia a vége.

A szociális eszményt követő személyiség is magában rejti a diktátorvonásokat, olyat, aki feltétlen engedelmességet követel.

A gazdasági eszményt követő államférfi pedig arra érez kísértést, hogy más nemzeteket épp erőfölényét kihasználva, elnyomjon. Ez a vonás nem kíméli meg a humanitás eszményt preferáló államférfiút sem, hiszen ki dönti el, hogy mi az igazán humánus, ki dönti el, mi felel meg az emberiség egyetemes igazságosságának. Ha nem is gazdasági, hát kulturális nyomás nehezedhet így egy másik népre.

egyéniség, akinek hatalmas szuggesztív ereje van, tudja rányomni a pártra a maga bélyegét, de csak akkor, ha úgy tesz, mintha őt a párt vezetné, pedig ő vezeti a pártot, a felelőséget tehát még ő is részben a pártra parkodni tolni. [...] Minthogy így a képviselő minden ízében a párttól függ, a törvényhozói felelősség és függetlenség pusztá illúzió. [...] A képviselő azonban egy-egy párt parlamenti exponense, akiben az egyéni felelősége személytelenül működik. Ámde a párt mögött megint névtelen erők állnak, azok, akik a választást intéző pártkasszát megtöltik, bizonyos érdekcsoportok, kartelek, pénzügyi hatalmak, a fizetett sajtó terrorja stb. A választók és képviselők, mint látjuk, nem felelősek egyénileg. Talán a tényezők harmadik csoportja: a felelős miniszterek? De ezek csak a pártok kiküldött képviselői, akik megint kevésbé érzik magukat felelősnek, mert hisz azt kénytelenek tenni, amit az őket delegáló párt tőlük követel s amiért a párt mint többség szavazatával fedezi őket. [...] Így a miniszterek személyes felelősségérzése erősen megbénul. [...] A miniszter nem vezet, de vezettetik. Ha mégis erős személyiség és saját felelősségére akar nagy terveket megvalósítani, párta igen könnyen vétőt mondhat neki. [...] A politikai felelősséggláncolat utolsó nagy szeme az államfő. Ámde a modern parlamenti demokrácia szelleme szerint az államfő kénytelen a többségi pártból vagy koalícióból választani a miniszterelnököt s ennek javaslatára a minisztereket. E szerint nem az államfő, hanem a parlamenti többség a felelős, tehát megint egy névtelen, kollektív hatalom. Államfőnek a köztársaságokban rendszerint nem hatalmas, erőteljes duzzadó egyéniségeket, hanem szürke embereket választanak, kikben nincsen félelmetes akarakterő. [...] Ez tehát a modern demokrácia felelősségelvének nagy *circulus vitiosus*. [...] Hol tehát az államférfi felelőségének szankciója? Egyedül lelkiismeretében. Ámde ez igazán csak abszolút értékfelfogás alapján lehet érzékeny: az abszolútnak hitt értékek megsértése lelkiismeret-furdalást okoz. A vallásos világnézet a lelkiismeret számára ilyen feltétlen alapot biztosított: az államférfi az Isten előtt felelősnek érezte magát. Ez a metafizikai végső érték alap azonban ma már mindjobban meginog: vallási szankció híján az államférfiak lelkiismerete kétségkívül mindjobban elrelativizálódik és rugalmasabbá válik. A parlamenti demokrácia másik oldala, hogy viszonylag könnyen hozzászoktat a felelőség könnyelmű vállalásához. A többség tagjai olyan szakkérdésekben döntenek, amelyekhez nem érhetnek.” Vö. KORNIS, Gy., *Az államférfi. A politikai lélek vizsgálata I*, Budapest 1943, 250–253.

²¹ Vö. KORNIS, Gy., *Az államférfi. A politikai lélek vizsgálata I*, Budapest 1943, 112.

3. 3. Az egyes politikai világnézetek

Felmerül a kérdés: Mi a politikának, s ennek folyományaként az államférfiúnak a végső célja, hiszen ez ad gyakorlatilag tartalmat hivatástudatának? Ezt a társadalmi élet közszellem irányításával és jogi szabályozásával történő alakításában kell látnunk. S itt lépünk máris világnézeti, vagyis hatalmas érzelmi töltésű mezőre,²² mivel különböző életérzések, világfelfogások adnak választ arra a kérdésre, hogy mi a tulajdonképpeni célja és tartalma a társadalmi-állami életnek. Az államférfiút is vallott világnézete vezeti politikai döntéseiben, aki nem nézi közönyösen a társadalmi élet folyását, „nem engedi át nemzete sorsát a társadalmi erők szabad játékának, hanem sajátos hivatásának és kötelességének érzi belenyúlni és irányítani. [...] A meglévő társadalmat s államot a helyesnek hitt jelenítés, érték, cél, eszmény értelmében iparkodik alakítani.”²³ Amíg kialakul ez az eszmény, azt az érzelmeket erősen megmozgató értékélmények alakítják: igazságosság, jog, szabadság, egyenlőség, gyengék védelme, humanitásezsze stb.²⁴

A történelem hatalmas drámai mű, melyben akaratok, eszmék ütköznek vagy szövethetnek. Minden világnézet megalkotja a maga emberképét, abszolútumát, s ebből folyó erkölcsi kódexét. Röviden tekintsük át az ún. politikai világnézeteket, vagyis azokat az eszméket, melyek politikusok és államférfiak politikai eszményét alkothatják.

A társadalmi valóságot is nemcsak értjük, hanem értékeljük is. Ez az értve értékelés, értékelve értés tükröződik az ún. politikai világnézetekben, s ha ezek ellentétesek, akaratok ütközését hozzák magukkal. A politikai eszmék megvalósításáról, legyenek bár a legnemesebbek, először is azt kell tudnunk, hogy azoknak érvényt szerezni nem lehetséges „bizonyos keménység és kegyetlenség, valamint a tényeken művelt erőszakosság nélkül, még akkor sem, ha valamely eszme épp a keménységet, az élet virágait összetörő és a valóságos helyzetet tekintetbe nem vevő erőszakot ítélné el legfőképpen”.²⁵

A világnézetek szinte szükségszerű része a fikció alkalmazása, melyek olyan tételek, amik nem adnak ugyan hű képet a valóságról, de segítségükkel a valóságot mintegy le tudjuk igazni, uralmunk alá tudjuk hajtani, érdekeink szerint leszünk képesek azt alakítani. Olykor e fikciók már mítoszok, melyek nem az igazság akarásának, hanem a hatalomra törő nyers akartnak a szolgálatában állnak. Ilyen fikció: „A liberalizmusnál az a tétel, hogy mindenki a saját szerencséjének kovácsa, a demokratizmusnál az emberek egyenlősége, a bolsevizmusban a történelmi materializmus és a világforradalom időszerű történelmi szükségszerűsége, a német szocializmusnál az északi faj, a fasizmusnál a nemzeti szellemnek és léleknek apoteózisa, a panteizmus határát súroló szubsztancializálása stb. E fikciók a politikai világnézetek kezében hatalmas harci eszközök.”²⁶ Fontos politikai eszközök, melyek kielégítik a tömeg idealizmusra való hajlandóságát, illúziók utáni vágyát. Ám a „hitt eszményt pótló, hitnélküli fikció lényegében megtevésztés”.²⁷ Ha ezekről

²² A világnézetek általában két dologra keresnek választ, egy elméletire és egy gyakorlatira: a) mi a világ valósága? Miből áll a világ, mik a végső elemei, b) mi a világ értéke, mi az értelme számomra, s ennek fényében mit és miként kell cselekednem. Ezekre a kérdésekre adott válaszunk meghatározó eleme az értékelésünkhöz tapadó érzelmi hozzáállásunk. Valamely világnézettel való azonosulásunkat is a hasonló értékélményt kiváltó érzelmi hatás eredményezi. Ezek a példa, a szuggesztív, az imponálás, a megragadó buzdítás, a szemléletes bemutatás. Vö. KORNIS, Gy., *Az államférfi. A politikai lélek vizsgálata I*, Budapest 1943, 91.

²³ Vö. KORNIS, Gy., *Az államférfi. A politikai lélek vizsgálata I*, Budapest 1943, 89.

²⁴ Vö. uo. 95.

²⁵ Vö. NOSZLOPI, L., *A világnézetek lélektana*, Budapest 1937, 100.

²⁶ Vö. NOSZLOPI, L., *A világnézetek lélektana*, Budapest 1937, 100–101.

²⁷ Vö. KORNIS, Gy., *Az államférfi. A politikai lélek vizsgálata I*, Budapest 1943, 170.

a veszélyes eszmékről a politikai élet vezetői nem tudnak lemondani, akkor a politikai világnézetekből despotizmus lesz, ami a politikai diktatúrával együtt „szellemi diktatúra is, amely meg akarja parancsolni, miként gondolkodjunk, és totalitárius igényt formál testre, lélekre, szellemre. Csak természetes, hogy ez a despotizmus engesztelhetetlen ellenségeskedésbe kerül azzal a kereszténységgel, azt gyűlölni fogja, amely nem esik bele a modernizmus csapdájába: a kereszténység örök tanításaitól való eltérésbe a korszellem javára.”²⁸

Másik elem a politikai világnézetekben a megvalósítható, realiztikus és a megvalósíthatatlan, vagyis az utópisztikus elem, mely utóbbiak igen változatosak: „Vannak utópiák, amelyek a jelenben ugyan megvalósíthatatlanok, de előre megsejtik és megrajzolják a jövőt. [...] Másfajta utópiák átmenetet alkotnak az egyszerű politikai programhoz és javaslatához, akár megvalósítják reformgondolataikat, akár nem. Példa ezekre Fichte államelgondolása. Ismét más politikai utópiák a nem valódi világnézet fajai, amennyiben az ész cselét képviselik: mozgatóerők a politikában, de az a berendezés, amit esetleg kialakítanak, szükségképp eltérő lesz attól a politikai eszménytől és meggyőződéstől, amit hirdetnek. Vannak továbbá utópiák, amelyek koruk és népük államának hibáit ostorozzák, átmenet gyanánt a politikai szatíra felé, és ismét mások, amelyek koruk időszerű politikai eszméit ábrázolják és megvalósításuk előkészítői. [...] Utópiák és realiztikus politikai világnézetek között pontos határvonalat húzni nem lehet. Minden politikai világnézetben van utópiás elem, illúzió vagy oly eszmény, amelyet a végtelenbe kell vetíteni, hogy az elérhetőből a legtöbbet valósítsuk meg.”²⁹ A politika „történeti érzék és műveltség híján utópiába vesz; viszont a túltengő hagyománykultusz a politikát cselekvésre képtelenné és meddővé természetleníti”.³⁰

A politikai világnézetek központi kérdése azonban az egyén és a közösség viszonyának problémája. Itt két nézet áll szemben egymással: az egyénfeletti tekintély elve és az individualizmus.³¹ Az emberi társadalom természete szerint hierarchiát épít ki, szükségképp bomlik vezetőkre és vezetettekre, ahol vezetők dolga főleg az, hogy miközben megbecsülik a múlt értékeit, a jelenben pedig alkotó módon érvényesítik a fő erkölcsi kötelekeket. Az egyén, ha kibújik e kötelmek alól, önkényes életbe kezd. Az arisztokratikus konzervatív tekintélyelv ellentéte a politikában a liberalizmus, az individualizmus és a demokratizmus. A liberális gondolkodás középpontjában azonban „a szabadság negatív fogalma áll. Lehetőleg mentnek lenni minden feszélyezéstől, az egyéni képességeinek és készségeinek szabad teret biztosítani. [...] Szabadságával aztán mindenki a maga hivatáskörében iparkodik élni a legmegfelelőbbben. A tudomány embere a tanítási és tanulási szabadságért lelkesedik, a művész a l'art pour l'art jelszaváért, a bölcselő a gondolkodás szabadságáért (kulturális liberalizmus). A politikus az ún. szabadságjogokat (egyesülési, gyülekezési, sajtó- és szólásszabadság) hangsúlyozza különös nyomatékkal, továbbá nemzeti vagy nemzetiségi törekvéseit függetlenségre, elszakadásra, szeparációra, vagy pedig ellenzéki hajlamait éli ki (politikai liberalizmus). A gazdasági élet végül, a saját erőire támaszkodva, a középkori kötöttség helyett, a szabad verseny formái között keresi bol-

²⁸ Vö. NOSZLOPI, L., *A világnézetek lélektana*, Budapest 1937, 101.

²⁹ Vö. uo. 294–295.

³⁰ Vö. KORNIS, Gy., *Az államférfi. A politikai lélek vizsgálata I*, Budapest 1943, 179.

³¹ Az individualista értékélménye, s ebből fakadó életérzése az, hogy a társadalomban az egyén az értékes, a társadalomnak azt csak szolgálnia szabad. Innen a liberális államférfi alapállása, szemben a szocialistáéval, aki a közönségnek ad elsőbbséget, aminek következtében az egyén válik szolgájává.

dogulását.”³² A demokrácia szabadságdühe megszállja az élet minden területét: „Az apa megszokja, hogy egyenlővé lett fiával, a fiú viszont nem tiszteli szüleit, és nem ismeri el tekintélyüket, mert fél, hogy ellenkező esetben szabadsága csorbát szenved. [...] A tanító tart az ilyen államban a tanítványtól és kedvét keresi, a tanítvány viszont semmibe veszi a tanítót. Általában a fiatalok egy rangba állítják magukat az öregekkel, és minden téren versenyeznek velük. Az öregek pedig a fiatalokkal pajtáskodnak és utánozzák az ifjakat, mert különben esetleg zsörtölődőnek és rátartinak mondják őket. [...] A demokratikus társadalom embere tehát féktelen és önkényes. Ha az ilyen ember az állam kormányzatát a kezeibe kaparintja, zsarnok lesz. Az individuális zabolátlanságnak megfelelő államforma tehát a *tyrannis*, amelyben a szabadosság ellentétébe csap át.”³³ Különböző fajai vannak azonban a *tyranniának* is: Van nacionalista és internacionalista despotizmus; van állami mindenhatóság. Totalitárius államberendezkedésű volt a bolsevizmus, a német szocializmus és fasizmus is, melyek „politikai antiintellektualizmust képviseltek a totális állam despotizmusának eszközeivel. A bolsevizmus súlypontja azonban anyagi tényező-kön és elveken sarkallik (gazdaság, technika, gép), a német szocializmusé a vitalitáson (fajbiológia), a fasizmusé végül szellemi-erkölcsieken (heroizmus).”³⁴ Sőt, megvan a demokráciának is a maga despotizmusa.

Az individualista és a kollektivisták politikai eszmény mellett meg kell említenünk az utilitarisztikus és idealisztikus értékélményt is, mely szerint az államférfi szeme előtt „kizárólag az egyénnek és a közösségnek anyagi java, gazdasági boldogulása lebeg, eszménye a pusztán jóléti állam. Viszont az az államférfi, akinek lelkét idealisztikus értékelés hatja át, az állam szellemi kulturális feladataira függeszti szemét: a kultúrállam eszménye után indul. E szerint az állam nemcsak arra való, hogy arról gondoskodjék, hogy a polgárai biztonságban érezzék magukat és jóllakjanak (bár ez az első), hanem arra is, hogy a fizikai önfenntartáson felül az emberhez, mint eszes lényhez méltóan a szellem világába is fölemelkedhessenek, a tudományt s a művészetet is ápolják, a nemzetben rejlő szellemi értékeket kifejthessék; az állam nemcsak adót behajtó, kényszerrel alkalmazó közhatalom, hanem szellemi-erkölcsi értékek és célok hordozója is, a nemzetnek külsőleg megnyilvánuló méltóságtudata és tekintélye.”³⁵

Az egyes államformák államférfiúi emblematikus figurák: „Az arisztokráciának és királyságnak az igazságos és jó érzületű ember felel meg, a timokráciának az ambiciózus, dicsőségvágyó ember a hasonmása, az oligarchikus ember vagyonszerző és fukar lelki műveltség nélkül. A demokratikus államforma embere [...] mindenekelőtt hedonista.”³⁶

Mindebből látható, hogy „minden szellemi mozgalom, nagyhatású reformtörekvés, egyben világnézeti harc”, és hogy ez a harc nem oldható meg csak dialógussal, vagyis értelmi érveléssel, épp azért, mert értékkérdések, melyek mögött ott a megvalósítás kötelezettségének érzése, az eszmébe vetett hit. Ennek kiegyenlítése csakis érzelmi ráhatással, szuggesztíóval, imponálással, új értékélmények felébresztésével történhet. A politikai ellentéteket egyébként „a többség szavazata, vagy az erőszak, az ellenséges cselekvés oldja meg”.³⁷

³² Vö. NOSZLOPI, L., *A világnézetek lélektana*, Budapest 1937, 295–299.

³³ Vö. uo. 302–303.

³⁴ Vö. uo. 317.

³⁵ Vö. KORNIS, Gy., *Az államférfi. A politikai lélek vizsgálata I*, Budapest 1943, 93–94.

³⁶ Vö. NOSZLOPI, L., *A világnézetek lélektana*, Budapest 1937, 302.

³⁷ Vö. KORNIS, Gy., *Az államférfi. A politikai lélek vizsgálata I*, Budapest 1943, 96.

Az igazi államférfi mindegyik politikai világnézetnek felkutatja az igazság-magvát és azt beépíti a maga politikai eszményébe. Az egyénnek a közösségben kell egyéniséggé válnia, ám ez csakis a vonatkozó társadalmi tekintélyek kellő időben ható és harmonikus együttműködésével érhető el. A valódi államférfi megbecsüli a családok, az iskolák, a munkahelyek, az igazságszolgáltatás, a katonaság és a vallás sajátos immanens törvényeit, fegyelmét.

A mai államférfi helyzete tehát összetettebb, mint volt korábban, s ennek fő oka főleg a vallott világnézetek, társadalmi-politikai és gazdasági felfogások antagonizmusa, vagyis kibékíthetetlen ellentéte, melyek főleg pártokban öltenek testet. Régebben a társadalmat homogénebb világfelfogás járta át, ezért az ellentétek kevésbé sebeztek a polgárokat, hamarabb létrejött a társadalmi konszenzus. Ma pedig azt kell látnunk, hogy minden jelentős eszme szempontjából két hevesen harcoló nagy táborra oszlik a világ. Mivel homlokegyenest ellentétes felfogást hirdető pártok harcára épül a hatalom megszerzése és érvényesítése, ez a vonás szinte lehetetlenné teszi az egészséges nemzeti összetartozás érzését, megnehezíti a közéleti szerepet vállaló egyén egyéniséggé fejlődését. Alkalmazkodást és azonosulást követel, ellenkező esetben kizárják a pártból. De az ilyen pluralizmus inkább szül ádáz feszültségeket, mint egészséges békét. A pártok mögött továbbá érdekek, nemcsak értékek vannak. Ez megnehezíti az értelmes vitatkozást, nevezetesen azt, hogy hagyjuk magunkat meggyőzni, ha értelmes az ellenfél érvelése. Ha pedig a párt kormányzó párttá lesz, akkor gyakorlatilag a párt válik állammá és az állam párttá. Nehéz így az egész nemzet érdekeit képviselni, hiszen a jelentős kisebbség a népakaratot ilyenkor erőszakkal érzi. Ugyancsak megnehezíti a mai politikai életet a testületiség elve, s a testületileg meghozott döntések is, mivel gyakorlatilag elhomályosítják a felelősséget. Márpedig igazán nagy dolgok „csakis személyes felelősség alapján vihetők végbe. Még akkor is, ha formailag-jogilag a testület dönt, erkölcsileg mindig azt a vezető egyéniséget teszi a közvélemény felelőssé, aki a testületet a maga fölényes szellemével irányítja és indítványaival sugalmazza.”³⁸ Noszlopi László még markánsabban fogalmaz: „Korunk szelleme abban különbözik régebbi korok szellemétől, hogy korunknak – nincs szelleme. Szellem helyett inkább szellemek sokaságáról beszélhetnénk, olyanokról, melyek részben áthatják egymást, de részben harcolnak egymás ellen.”³⁹

Az államférfinek különösen is vigyáznia kell arra, nehogy egyoldalúvá váljon, mert az hatalmaskodást eredményez. Nem szabad, hogy mindent csak úgy szemléljen, mint hatalma megszerzésének, megtartásának, kiterjesztésének eszközét. Így kerül „a gondolatok evidenciája helyébe a hatalomnak violenciája, a logika helyébe a retorika, a beláttatás helyébe a rábeszélés, a tudás helyébe a szóművészet, a meggyőzés helyébe a parancs”.⁴⁰

Ugyancsak az államférfi erényeihez tartozik a közjó és a magánjó, a közérdek és a magánérdek helyes elkülöníteni tudásának képessége és készsége. Tudjuk, hogy ez is nem kis mértékben függ politikai világnézetétől. Keresztény szempontból megfontolandók Dudek János gondolatai: „A magánügy mint az ügyek egyik faja, különbözik a másik fajtól, a nyilvános ügytől, mint a magánérdek különbözik a közérdektől, vagy a magánjog a közjogtól a jogtudományban. A kettőt megkülönböztetjük egymástól; de egyiknek sem szabad ellenkeznie a másikkal. Se magánügy nem lehet olyasmi, ami a közügynek kárára van; sem pedig a közügy nem nyomhatja el, nem teheti lehetetlenné a jogosult

³⁸ Vö. uo. 250.

³⁹ Vö. NOSZLOPI, L., *A meghamisított szellem korszaka*, Budapest 1947, 8.

⁴⁰ Vö. KORNIS, Gy., *A tudományos gondolkodás. A tudós lelki alkata II*, Budapest 1943, 162.

magánügyet. Ez a keresztény civilizációnak az ókori pogány civilizációval szemben lényeges eleme, ez az egyéniség joga, melyet ő ismertetett el a világgal, s amelyen egész újkori haladásunk alapszik. Az egyén nem enyészhet el az egészben, az egyetemesben; de, mint öncéllal bíró erkölcsi lény, egyéniségét, mint a társadalom tagja is megtartja. Viszont az összes polgárok szükséges közülete, az állam, a társadalom, az összesség jogos érdekeit fenntartani és védeni tartozik ott, ahol az egyéniség a maga jogát egyoldalúlag túlhajtani hajlandó.”⁴¹

A valláshoz való viszonya is erőteljesen befolyásolja az államférfit. E területen alapvetően türelmesnek és toleránsnak kell lennie, mely az igazság és a szeretet összhangjából születik meg. Ez a felfogásmód teszi az államférfit olyanná, mely révén nem válik személyválogatóvá, jóindulatát nem veszíti el és nagyobb rossz elkerülése végett el is tud tűrni bizonyos nem helyeselt vallási jelenségeket is.⁴²

Az államférfivá válás útja tehát nagyon rögzös, mivel nagy személyes tisztuláson kell keresztülmennie, hogy igaz legyen eszménye, nemesek legyenek az érzelmei, tiszták a törekvései. Aki nemzetét, vagy épp az egész emberiséget akarja nevelni,⁴³ előtte magának is át kell mennie a fegyvelmezés és önfegyvelmezés, a nevelés és önnevelés poklán, tisztítótüzén. Bármilyen karakterű, temperamentumú is, az ideális államférfi viselkedése hasonló az ideális tudóshoz. A vérbeli államférfi egyesíti magában a szemléletes gondolkodásnak és fantáziának beható intuitív erejét, az elvont gondolkodásnak magasba törő lendületét, s a nagy, átfogó egészekben való gondolkodni tudás képességét. Az ilyen elme éles: gyorsan megpillantja a különbségeket és mély is, mert hamar meglátja az egymástól elütő dolgok közt is a hasonlóságot. Ez az elme mindent elemeire bont és mégis egészben lát. Bár gyorsan és biztosan idézi fel tapasztalatait, nem bénítja önállóságát az emlékezet öröksége, mivel a meglévővel szemben teremtő szelleme egészen ismeretlen viszonyokat pillant meg, újat alkot. Az ideális elme értelmi ingerelhetőségi küszöbe alacsony, önként és gyorsan gondolkodik tovább, de emellett a tárgyat mint egy bűvös kockát sok oldalról meg is forgatja, vagyis alapos és tartós gondolkodó. A valóság adatainak, s az azt tükröző gondolatoknak szívós logikával való rögzítésében és sokoldalú csiszolásában statikus, de az új összefüggések hirtelen meglátásában és elemzés és kivitelezés lendületében dinamikus. A külső tényeket híven tiszteli és becsüli, mint az extrovertált karakter, de belülről kialakított eszméi szerint rendezzi, és rendszerezi azokat, mint teszi azt az introvertált személyiség. A romantikus gondolkodó szangvinikus vérmérsékletével gyorsan alkot, belátásait szuggesztív erővel terjeszti, tettekre váltja, de egyúttal a klasszikus mentalitású ember flegmatikus hidegségével mindent aprólékosan megvizsgál és tárgyilagosan bírál. Innen józan kritikája és kellő önkritikája. A tűréshatára tehát magas. Állításai, tervei valós és lehetséges következményeit alaposan végiggondolja, állításait szigorúan bizonyítja, tervezett döntéseinek célszerűsége mellett pedig hatásosan érvel. Az államférfiúi sikerek is főleg a fejben, a tényeket és eszményeket szerencsésen ötvöző jó kormányzati taktika és stratégia megtervezésében, leleményes végrehajtani tudásában vannak.

⁴¹ Vö. DUDEK, J., *A vallás mint magánügy*, in DUDEK, J., *Dogmatikai olvasmányok*, Budapest 1914, 282.

⁴² Vö. ERŐSS, A., *A vallási türelemről*, in *Katolikus Szemle* 58 (1944), 74–78.

⁴³ Ne felejtsük el, ezt először Krisztus Urunk tűzte zászlajára.

3. 4. Az államférfi, mint nemzetnevelő

Egy nemzetnek az „életerejét és jövőre való hivatottságát nem lehet azon mérni, mekkora a politikai hatalma, a gazdagsága, tudományos, irodalmi és művészi termelése. [...] Ezek másodlagos és esetleges jelenségek; a közösséget nem ezek születték, nem ezek tartják fenn és gyarapítják. Hiába tatarozzuk a gazdasági, politikai, gazdasági és kulturális felsőbbség tetőzetét, ha roskatagok az alapok. Viszont, ha a közösség gyökerei épek, a nemzet kilábol a legnagyobb politikai, gazdasági és kulturális inségből is, s mostoha sors dacára is értékes, egészséges életet élhet. S melyek ezek a közösség-alkotó és fönntartó tényezők? [...] a közszellem, a közösségi önérték és közösségi (nemzeti, illetve nemzetek feletti) tetterő.”⁴⁴ Ezek előteremtése egy látványtalan, de szívósan érvényesülő tényezőtől várható, s ez a nemzetnevelés, amibe minden nevelő erő beletartozik, így a szülők, az iskola, a vallás, a sajtó, a törvényhozás, a kormányzás. A nemzet neveléséhez nemcsak történelmi eszmék, hanem nagy nemzetnevelő személyiségek is kellenek, s ez a nagy felvilágosító tevékenység folyhat akkor is, ha épp elnyomás, gazdasági krízis, tudatlanság és babona uralkodik egy népen. Sőt, talán épp ilyen körülmények között kell a nemzetnevelésnek megerősödni.

Természetesen egy népet sok és sokféle tényező nevel: földrajzi viszonyok, etnikai összetétel és helyzet, biológiai adottságok, a történelmi sors, a kultúra állapota, a nép vezetői. Nevelik az egyént aztán a szülők, a tanítók és a lelkipásztorok, és egészen sajátosan nevelik az egyént a nagy nemzetnevelő egyéniségek, akiknek nevelői tevékenysége épp azt jelenti, hogy egészséges nemzeti öntudatot, egészséges közszellemet és áldozatos nemzeti tetterőt adtak és adnak. Ez munkálkodásuk fő gyümölcse. Nekünk, magyaroknak, legalább négy ilyen nagy nemzetnevelőnk van, mint egy gyökérnek, a Szent István-i tőkének négyes hajtása: Pázmány Péter, Zrínyi Miklós, Széchenyi István és Prohászka Ottokár. Láthatjuk, hogy vannak köztük főpapok és államférfiak, hiszen ezeknek az embereknek a hatalommal eljegyzett a sorsuk. Viszonylag kevés szó esik az államférfiúi küldetés illetően dimenziójáról, holott – úgy gondoljuk – ez a vonása a legtermékenyítőbb, ez teszi az államférfiút a történelmi emlékezet halhatatlanjává, teszi a későbbi nemzedékek számára is személyiségének sugalmazó erejét leginkább jelenvalóvá, hatásossá. Alakja, szellemisége így állandóan hat – s bizonyos értelemben itt a Földön ez a legnagyobb hatalom.

3. 4. 1. A nevelés céljáról általában

Bár különböző nevelési eszményeket fogalmaztak meg a történelem során az emberiség nagy nevelői, mégis, egy dologban nem lehet nézeteltérés köztük, nevezetesen abban, hogy a nevelés alapvető célja, hogy létrehozza a növekvő és fejlődő emberpalántában az erkölcsi állapotot, hiszen ennek minősége adja az emberi méltóságot.⁴⁵ Ennek az erkölcsi állapotnak betetőződése a jellem, ami egyfajta tűzfal: nem engedi be és ki az ártó erőket, de átengedi a nemeset, akár kívülről, akár belülről kíván is az utat törni magának.

A jellem szerves alkotóelemei között tartjuk számon az erőt és a következetességet, nyomában a tevékeny, áldozatos, leleményes szeretetteljes tevékenységet. A jellem két ellentétes irányú feszítő erőnek a magasabb, harmonikus egysége: önmagunkhoz való

⁴⁴ Vö. SCHÜTZ, A., *Nemzetnevelés. Szociális munka és krisztusi jellem*, in SCHÜTZ, A., *Az Ige szolgálatában*, Budapest 1928, 409.

⁴⁵ Vö. FINÁCZY, E., *Világnézet és nevelés. Tanulmányok* (szerk. Kornis, Gy., Filozófiai Könyvtár 8), Budapest 1925, 3.

hűség és másokkal való figyelem; a világ vásárával szemben zártság és a lelki, szellemi értékek iránti teljes nyitottság; elmélyedés és kifelé ható tevékenység; érzékeny fogékonyság és kezdeményező öntevékenység; az elvekhez való szilárd kötődés és a szeretet melegsége. Mindez arra szolgál, hogy valóban humánusan viselkedjünk, s az életünket értelmesnek tudjuk. Az igazi jellem tehát „tud hallgatni, mikor mindenkinek jár a szája; bízik, mikor az egész világ kétségbe esik; tud tanácsot, mikor mindenki elveszíti a fejét; olyan, mint a rádium, mindig néhány hőfokkal melegebb, mint fagyos környezete; tud romokot és romokból újraépíteni és megrokkolás nélkül át tudja élni világok romba dőlését. A jellem erőcentrum: ellenállhatatlan erővel maga köré csoportosít egy tábor, amelyet önmagából, a belőle kiinduló titkos sugárzással szervez meg. [...] A jellem nem maradhat a véka alatt; ott lobog a hétköznapiág kietlen pusztájában mint önmagából táplálkozó égő csipkebokor.”⁴⁶

Végeredményben a jó nevelés a legjobb nemzeti és nemzetek feletti politika, ez adja ugyanis a népek nagy családjába való szerves betagozódást, s biztosítja a sokat hangoztatott humánus emberré nevelést. Ezt a nevelést a jó neveléspolitiká biztosítja, melynek fő feladatai: a nemzeti érzés ápolása, a kellő kulturális szint megteremtése, a jellemnevelésben a türelem, a kitartás, a fegyelem, a szolidaritás kiművelése. Ha az emberi méltóságot az erkölcsi, vallási és személyi identitás adja (főleg érzelmi érettség), így a nevelésnek főleg ezt kell biztosítania.⁴⁷

3. 4. 2. A nemzetnevelő ismérvei

Mármost a kérdés az, hogy miképp lesz egy papból, egy államférfiből nemzetnevelő nagyság? Az igazi nemzetnevelőt három követelmény teljesítése, teljesülése teszi: „Aki egy egész nemzetet akar a szellem-erkölcsi eszmélés és maga-megemberelés magasabb szintjére emelni, annak mindenekelőtt a maga egyéniségében és életében ki kell fejeznie a nemzeti eszményt, mintegy a legjava nemzeti vágyak, rátermettségek és teljesülések mikrokozmoszának kell lennie. Azután kell rendelkeznie azzal a helyzeti energiával, mely átfogó emelő, nevelő erőnek történeti arányú folyósítására képesít. S végül élete művében testet kell ölteni egy nagyszabású nemzetnevelő akarásnak; mégpedig olyan módon, hogy a következő nemzedékekhez is az élet erejével és közvetlenségével tudjon szólni.”⁴⁸ Ilyen tevékenységre, vagyis „egy nemzetet igazán nevelni, növelni, azaz a nemzeti öntudatnak és közszellemnek, az akarásnak és nemzeti tetterőnek magasabb szintjére emelni csak az lesz képes, aki maga ott áll, gigászi nagyságban és meggyökerezettségben az eszmény fokán. [...] S aki ott áll, aki szerencsés harmóniában és erőteljes alakítással, egyéniségében és élete művében egyesíti egy nemzet legjobb aspirációit és erő kifejtéseit, ellenállhatatlanul a maga értékeinek és erőinek hatókörébe vonja nemzetét.”⁴⁹ Az ilyen ember szinte felolvad, eggyé válik a hivatásával, hiszen teljes erejével eszméiért él. „Az lehet tehát nemzetnevelő, legyen pap vagy államférfi, aki mintegy meg-

⁴⁶ Vö. SCHÜTZ, A., *Nemzetnevelés. Szociális munka és krisztusi jellem*, in SCHÜTZ, A., *Az Ige szolgálatában*, Budapest 1928, 403–404.

⁴⁷ Vö. KORNIS, Gy., *Értékelmélet és pedagógia*, Budapest 1913; KORNIS, Gy., *Kultúrpolitikánk irányelvei*, Budapest 1921; KORNIS, Gy., *Magyarország közoktatásügye a világháború óta*, Budapest 1927; KORNIS, Gy., *Kultúra és politika*, Budapest 1928; KORNIS, Gy., *Nemzeti megújulás*, Budapest 1929; KORNIS, Gy., *Az államcélok elmélete és a kultúrpolitika*, Budapest 1932; KORNIS, Gy., *Neveléstörténet és szellemtörténet*, Budapest 1932; KORNIS, Gy., *A kultúra válsága*, Budapest 1934; KORNIS, Gy., *Egyetem és politika*, Budapest 1936.

⁴⁸ Vö. SCHÜTZ, A., *A nemzetnevelő Pázmány*, Budapest 1938, 5.

⁴⁹ Vö. uo. 6.

testesíti a nemzet sorsát, akiben mintegy „magukra ismernek jobb fiai, akiben fölismerik nemcsak azt, amik, hanem azt is, amik még lehetnek; akiben meglátják, a géniusz merész vonásaival megírva, a maguk legrejtettebb ambícióit, legmélyebb rátermettségeit, és valahányszor olvassák ezt a bűvös írást, szemtől szembe kerülnek a maguk legnemesebb akarásával, és szárnya nő minden nagyra termettségüknek.”⁵⁰ A nagy nemzetnevelő tehát olyan titokzatos erő a nemzet életében, mely a halála utáni nemzedékek számára is jelenvalóvá teszi őt. Ez a nevelés egyik paradoxonja, mivel a nevelő azért tevékenykedik, hogy később feleslegessé váljon. A nagy nemzetnevelő munkája ezzel szemben minden nemzedékkel újra kezdődik; ő örökös tanítója és nevelője népének, jelenlétét a nép történelmi tudata hordozza és közvetíti. De nemcsak a nemzet történelmi tudatában él a nagy nemzetnevelő, hanem él az általa alkotott intézményekben, s él, ha megéled a polgárok lelkében is.

A katolikus neveléstudomány módszere háromdimenziójú:⁵¹ A nemzetnevelő államférfiúk is ismerik és alkalmazzák e hármasszoros módszert. Van az emberben, a nevelendő emberben valami mechanikus, utánzás, másolás, s a jól megtervezett környezet révén, mint nevelői ráhatás révén kialakul a minta szerint tervezett ember. Itt a nevelői tevékenység amolyan szobrászat. A nevelő mintegy kifaragja neveltjének jellemvonásait. Másodszer van az emberben valami, amit mi biológikumnak nevezünk, vagyis akit belső erők, genetikai programok irányítanak. A nevelő itt egy erőművet építő mérnökként tevékenykedik. Hasznossá, vagyis szabályozottá kell tenni a zabolátlan erőket, ki kell javítani a genetikai kódot, hogy ezek az erők ne romboljanak, hanem építsenek. És végül a harmadik nézet szerint az emberben benne rejlő adottság kibomlását a külső tényezők vagy segítik, vagy gátolják. A nevelő itt inkább csak bábáskodik, amolyan akadályelhárítónaként, aki ezért nem avatkozhat be a spontán módon lezajló személyiségfejlődés folyamatába. Mindhárom módszert alkalmazni kell, először főleg a szobrász, majd a mérnök és végül a szülész módjára kell alakítani a nagykorúvá váló embert. Az egész kormányzati tevékenység felfogható úgy, mint az eszmény szobrászata, működésének mérnöki megtervezése és kivitelezése és végül a megszületés körüli bábáskodás. Az államférfinek jó érzékkel kell kiválasztania a lehatásosabb szerepet.

Az igazi államférfi tehát tanul népe nagy nemzetnevelőitől, tanul az emberiség nagy nevelőitől, hogy egy napon felérhesse őket, vagy ha képes rá, felálljon azok vállaikra, hogy messzebbre lásson, még nagyobb tanítóvá váljon. A hivatásos államférfi ráeszmél arra, hogy a jó nevelés a legjobb nemzeti politika. A nevelésről pedig azt kell tudnunk, hogy a gyümölcsei majd csak emberöltőnyi idő után érnek be. Ebben a tekintetben az államférfinek is, népe tagjainak is türelmes és kitartó embereknek kell lenniük.

4. AMIT KRISZTUS ÉS A KERESZTÉNYSÉG MEGFONTOLÁSRA AJÁNL AZ ÁLLAMFÉRFIÁKNAK

Am a nagy kérdés az, hogy mi legyen a minta, amelynek, akinek a képére hasonlatossá kell válnia a nevelődő embernek. A keresztény felfogás szerint az ember nem öncél, s nem pusztán erői kifejlesztésére teremtett, hanem arra, hogy minden kifejődött készsége révén dicsőítse az Istent. S ez nem más, mint a Krisztus lelkületéhez mind alaposabb

⁵⁰ Vö. uo. 12.

⁵¹ Vö. TARJÁNYI, Z., *Nevelés és erkölcs*, in *Erkölcsteológiai Tanulmányok* 12 (szerk. Tarjányi, Z.), Budapest 2011, 137–140.

hasonlóvá válás. Ennek első lépése a megtérés, vagyis Krisztus világfelfogásának, értékrendjének az elfogadása és az életünk ennek szolgálatába állítása. A nevelés ezt a folyamatot táplálja, bontakoztatja, s itt a szobrász-mérnök és szülés sajátos szerepeit a pásztor, illetve a király alakja ötvözi egyggyé. S a pásztornak és a királynak olyan embernek kell lennie, a) aki a nyáj előtt megy és mutatja, éli az eszményt, b) aki ismeri övéit, azt, hogy mi lakik az ember, emberei szívében, c) aki megvédi a nyáját a káros külső és belső hatásoktól, d) aki zöldellő mezőre vezeti őket, vagyis az igaz eszméket és eszményeket adja nekik eledelül. e) aki utána megy az elveszett és a tévelygő bárányoknak, vagyis aki nem nyugszik bele övéi elvesztésébe és f) aki érettük él, vagyis szívét-lelkét teszi ki neveltjeiért.

Ahhoz, hogy az államférfi politikai eszményét, s benne embereszményét kialakítsa, óhatatlanul segítséget kap a vallásoktól, a saját vallási felfogásától is, hiszen e tényező hozzá a végső kérdések lehetséges végső válaszait. Előbb vagy utóbb találkozik Krisztus alakjával is. Kérdés, hogy megelégszik-e a közfelfogás sugallta Krisztus-képpel, vagy valóban meg akarja-e ismerni Őt. Aki pedig felfedezi és megismeri Krisztust, az igen hathatós segítőtársat talál magának politikai eszménye kialakításához és megvalósításához. Ám aki rátalál Krisztus igazi kilétére, az immár nemcsak segítőtársat lát Benne, hanem önnön uralkodóját, a tökéletes királyt, vagyis az államférfiak államférfiúját pillanthatja meg, akinek nagysága előtt meg kell hódolnia. Így maga az államférfi immár nem lesz uratlan; ez a tudat megóvjá őt a hatalommal járó túlkapások kísértésétől. Hiszen van, aki nagyobb nálam, akinek számadással tartozom. Ez a hódolat nyitja meg számára, hogy elnyerje Krisztus termékenyítő igéit és isteni erejét.

De közelebről, mit adhat Krisztus egy politikusnak, államférfinak? Mindenekelőtt szembeesíti azzal, hogy az alvilágnak vagy az Isten világának szolgálatában áll-e. Az ember belső erői ugyanis önmagukban elégtelenek ahhoz, hogy velük kézbe vegye sorsát, vagy hogy egy államférfi kézbe vegye népe sorsát. Kellenek a természetén kívüli erők, s ezek csak az Istentől vagy az alvilág fejedelmeitől nyerhetők.

A kereszténység olyan tartalmat ad az emberségnek, a humánumnak (a humanista politikai eszménynek), hogy minden időre és minden nemzedék számára teljessé teszi az erkölcsi tudatot és horizontot. Krisztus ugyanis fokozhatatlan és fogyatkozásmentes emberideál. Ahogy a zsidó-keresztény eszmevilág létrehozta előbb az új embert, majd a tudományt és a középkorban kultúrát teremtett,⁵² úgy ma ismét felajánlja szolgálatát az emberiségnek ama új emberről nevelés heroikus munkájában, hogy aztán utána ismét egy humánus kultúra szolgálhassa az ember földi munkálkodását. Ahol a keresztény humánus hatja át a társadalom tagjait, ott egyik nép sem akar a másik rabsága révén szabadságot, ott egyik nép sem akarja sem katonailag, sem gazdaságilag, sem kulturálisan leigázni a másik népet; de ott az emberség megérleli minden nép fiaiban a krisztusi igazság, jóság és szépség feltétlen tiszteletét, s helyreáll a kezdetben elvesztett béke, a *salóm*.

4. 1. Amit Krisztusnak és a keresztény világnak köszönhetünk

Krisztus és örököse, a keresztény világ mindenekelőtt helyreállította az emberi természetéről, személyi méltóságról, a családi életéről és az állam, a hatalom rendeltetéséről korábban alkotott torz vagy kiegyensúlyozatlan képeket.⁵³ S egyik feladata épp az, hogy az idők végezetéig megőrizze, illetve korrigálja az e tárgykörre vonatkozó emberi tévedé-

⁵² Vö. WALTER, J., *Egyház és kultúra*, Budapest 1924.

⁵³ Vö. EVETOVICS, K., *Katolikus erkölestan II*, Budapest 1940, 139.

seket. Állítja az egyes fentebb említett tekintélyek (szülő, tanító, bíró, tudós és művész, katonaság, állam és vallás) legitimitását és szükségességét, épp a humánus embereszmény megvalósulása függ ezek koordinált és harmonikus hatásától.

A keresztény világfelfogás állítja tehát azt, hogy a testvériség, szabadság és egyenlőség helyes eszméje csakis a vonatkozó tekintélyek és hatalmak erőterében valósulhat meg. Sőt, azt is kell állítanunk, hogy „csak a kereszténység ismertette meg a világgal azokat a tanokat, amelyeknek folyománya az emberi egyenlőség és szabadság eszméje volt. A pogányság ilyen tanokat nem ismert, tehát az egyenlőség és szabadság azon eszméit sem, melyek európai civilizációnk alapvetői lettek. Evangéliumi tanok: az emberek egy közös őstől való származása, részesedés egy közös megváltásban, aminek folytán mindnyájan testvérek vagyunk, egy Atyának gyermekei. Ebből következett a kereszténységben az ember szembeállítása a polgárral, az egyéni felelősség elve, az ember önértékelése, mind új elemek, melyeket a pogányság nem ismert. Ezekből sarjadt az egyenlőség és szabadság érzete, melyekkel a megújított ember felrobbantotta a pogányság embertelen intézményeit s indult egy új, az ókoriakat messze meghaladó, új alapokra fektetett civilizációnak. Hogy pedig az ókori pogány állam nagyon is megérezte, mennyire nem az ő körén kívül keletkezett a kereszténység s elveinek alkalmazását mennyire nem halasztja a túlvilágra, mutatja az az élet-halálharc, melyet kezdettől fogva megindított ellene; mert jól megérezte az új kovászt, mely testét általa átjárja s mihamar összeropogtatja összes csontjait. – Ha nem az egyenlőség és szabadság nevében indult volna hódító útjára a kereszténység, nem érthetnők meg, miért félt tőle annyira a pogány állam s miért üldözte háromszáz évig, míg csak le nem roskadt. Jól látta ugyanis, hogy a terjedő kereszténység új alapokat rak le egy új társadalom és egy új állami élet számára, amelyek homlokegyenest ellenkeztek mindazzal, ami az ő alapjait képezte. Ezért szerette volna kiirtani a föld színéről. [...] Hasonlóképp költői elgondolás s nem történet [...], hogy a kereszténység fogalmazta tanait. Nem a kereszténység fogalmazta tanait, hanem azok Krisztustól valók.”⁵⁴

A keresztény tanítás megfosztja azután az államiséget totalizáló tendenciájától, mivel „a pogány állam el sem tudta magát gondolni másnak, mint totálisnak – még egy Platon ideális lelkében sem. Hegel állama csak ennek a pogány állameszmének bölcséleti kicsapódása; és Hobbes a történelem és a korabeli politika jó megfigyelőjének bizonyul, mikor az államot leviatánnak minősíti, mely irgalmatlanul elnyel mindent, ami torka ügyébe esik. Sőt mi több! A totalitási igény: rátenni kezét mindenre, amit elér, lefoglalni és a maga érdekeinek szekere elé fogni mindent, amit egyáltalán lehet, ez az élet és történelem tanúsága szerint majdnem minden közösségben él, akármi a neve, és legalább mint hajlandóság és kísértés ott feszeng minden egyes emberben. Önzés ennek a neve ősidőktől; és bizony van családi, intézeti, testületi, nemzeti, stb. önzés; s ha ez a hatalommal tud szövetkezni, mint egyeduralmi és kizárólagossági törekvés vagyis mint totalitási program jelenik meg. [...] A totalitási törekvés elve, az állami is, semmi más, mint az istenileg megállapított világrendtől elszakadt pártoskodás Monroe-elve: ez a világ a mi világunk, és ez mindenestül és kizárólag a mienk! Ebben a megállapításban benne van az ítélete is. Az államiség, mint láttuk, Isten elgondolása és végzése. De Isten nemcsak államot akart, hanem más közösségeket is, más célokkal és más föladatokkal meg erővel. Minden föladat és cél egy-egy érték, és az értékek Isten akarata szerint rangsorokat, értékhierarchiát alkotnak; fölé-, mellé- és alárendeltség viszonyában vannak.”⁵⁵

⁵⁴ Vö. DUDEK, J., *Dogmatikai olvasmányok*, Budapest 1914, 43–44. Ehhez talán csak azt kell még hozzátennünk, hogy ez a gyűlölet tartani fog a világ végéig.

⁵⁵ Vö. SCHÜTZ, A., *Az államiség dogmatikai gyökere és normája*, in SCHÜTZ, A., *Őrség*, Budapest 1936, 258–259.

A harmadik dolog, és talán a legfontosabb, amivel a kereszténység hozzájárult a humanus ember és társadalom megvalósításához, az maga Krisztus, akiben, akivel és aki által megjelent a Földön a minden szempontból tökéletes ember, az Istenember.⁵⁶ Krisztus egyénisége ugyanis mind tartalmában, mind formájában, mind pedig hatékonysága szempontjából tökéletes volt. Minden szempontból szent volt, s benne az erények harmóniában voltak, abszolút felülmúlhatatlan és fogyhatatlan módon. Amilyen egyéni, olyan egyetemes volt a lénye. Ezért minden kor, minden nép, minden kultúra számára ő az egyedüli megvalósítandó embereszmény.⁵⁷

A negyedik dolog pedig, amit a kereszténységnek köszönhet az emberiség a hatalom és tekintély vonatkozásában, az a hivatástudat egyik lényegi elemének, vagyis a kiválasztottságnak a helyes értelmezése. A tekintély és hatalom hordozójának nem elég kiválónak, hanem kiválasztottnak is kell lennie.⁵⁸ A vezér, a kiválasztott, nemcsak egyszerűen a tömegeből kiválasztott személy. Nem egyszerűen „kiváló, e-gregius, aki kiemelkedik a nyájból, mint az óriás a testével, az arisztokrata a születésével, a gazdag a vagyonával, a zseni a tehetségével; hanem se-gregatus, akit más választ el a tömegtől. Az eltömegesedés ellenszere nem a kiváló, hanem a kiválasztott. Amíg valaki csak kiváló, addig kiemelkedik ugyan a tömegeből, mint a királlyá lett ifjú Saul szálás termetével a népből; de lényének javával benne áll és belőle él; amennyiben nem, az egyedül-járók külön-ösvényein kallódik el. A csak kiváló állandóan az eltömegesedés veszedelmében van, amint ezt meg lehet figyelni a születési arisztokrácián és az áruló írástudókon. A kiválasztott azonban nem a tömegeből nő ki, hanem felső erő emeli ki onnan és tartja magasán fölötte. [...] Ezek és csakis ezek állíthatják meg az eltömegesedés folyamatát, mert csakis ők egészen mentesek a tömeglelkülettől és állnak teljes határozottsággal az ellenpóluson. Ők és csakis ők nincsenek kísértésben tömeggé válni; nem belőle jöttek, nem belőle élnek, s így a tömegnek nincs is ereje lerántani őket magához.”⁵⁹ Az államférfiúnak valóban az odafönt valókból kell táplálkoznia, s az odafönt valókból kell övéit is táplálnia. Megérti tehát, hogy az emberek lelkét nem szabad elzárni tápláló forrásuktól, az egy és igaz Istentől. A kiválasztottság keresztény értelmezése megővja az államférfit attól, hogy túlvagy aláértékeltje nemzete vagy az emberiség történelmét befolyásoló szerepét. Ugyancsak a kiválasztottság tudata teszi lehetővé azt a keserves küzdelmet az államférfi számára, amit egész életén át vív eszméi érvényesítéséért. A nagy személyiség „kezdeményező ereje sokszor nem a tömegnek segítségével [...], hanem a tömeg ellenére jut diadalra. A kollektív lélek megpuhítása és átformálása, az új eszme iránt való fogékonyságának felébresztése és fokozása, s így a történelem menetének új irányba terelése a nagy államfér-

⁵⁶ Pontosabban Krisztus jött el, és az idők végezetéig lényegileg azonos identitástudattal rendelkező vallási közösséget hozott létre, mely folytatja az alapító tevékenységét.

⁵⁷ Vö. SCHÜTZ, A., *Krisztus*, Budapest 1944, 128–145.

⁵⁸ Schütz Antal szerint a kiválasztottnak három kategóriája van, a hierarchák, vagyis a társadalmi rendnek és a törvényeknek örei, akik a szent hagyományok letéteményesei, a fegyelmzők és szükség esetén büntetők. Aztán a próféták és végül az apostolok, vagyis a nevelők Isten országában. Nem sorolja ide a tehetségeket. Azt mondja, hogy „a tehetség és zseni nagy szolgálatot tehet a választottság birtokában. [...] de a tehetség nem pótolhatja a hivatást – a zseni sem; mert hiányzik benne valami, ami nélkül lehetetlen a tömeglelkületnek fölébe kerekedni, hiányzik a tekintély: az a sajátos hatalom, mely erőszak nélkül és mégis erővel felülről ráereszkedik a lelkiismeretre, térdre készlet és felsőbb élet áramkörébe kapcsol. A csak-tehetség vitáz és vitára biztat, szellemeskedik és nem vált meg. Szellemóriások szellemességei közepett halt meg Periklész Athénje, és politikai tehetségek torzskodásai temették el a köztársasági Rómát.” Vö. SCHÜTZ, A., *Tömeg és elit*, in SCHÜTZ, A., *Őrség*, Budapest 1936, 239.

⁵⁹ Vö. SCHÜTZ, A., *Tömeg és elit*, in SCHÜTZ, A., *Őrség*, Budapest 1936, 237–238.

fiú akaraterejének és szuggesztív egyéniségének műve. Nem szükségképp a helyzet kényszerének foglya: kivételes erejével át tudja törni a történeti ellenállás falát.”⁶⁰

4. 2. Amit Krisztus ígér annak az államférfinak, aki Őt királyának tekinti

Horváth Sándor OP három nagy társadalmi problémát vet fel, melyek orvoslására Krisztus királysága a hivatott és a képesített erő. Ellenszere az Ő uralma az elvilágiasodásnak, orvossága a hatalmi visszaéléseknek és jelképe a világ természetes és természetfeletti egységének.⁶¹

4. 2. 1. Krisztus az elvilágiasodás ellenszere

A kultúra elvilágiasodása azt jelenti, hogy a földi hatalmak kizárják Istent az ember életéből, vagy úgy, hogy nem vesznek tudomást Isten eszméiről és terveiről, bár nem zárják el a Hozzá vezető utakat; vagy pedig úgy, hogy egyrészt tudatosan meg akarják fosztani ezektől az értékektől a jelen és a következő nemzedékeket, másrészt pedig szándékosan az Isten eszméivel szögesen ellentétes eszméket és terveket tartanak egyedül üdvözítőknak. Ez az elvilágiasodás jelentkezik akár az anyagi kultúrában (kegyetlen verseny az anyagi javakért, mely ma is hatalmas emberáldozattal jár, nemcsak az ókorban), akár a művészetben, a tudományban és az egyéni életben. Nyomában pedig egyre erősödő tendenciával jelentkezik az önimádat kultusza, az erkölcsi érzék eltompulása, a perverz és destruktív eszmék terjedése, a világnézeti nihilizmus, mint az emberi élet végső célja iránti bezáródás.⁶² Így maga a személyiség is atomjaira, elemeire bomlik, nincs, mi egységbe olvassza. Az egyéni életben pedig a naturalizmus szűkülő horizontja jelzi a kóros folyamatot. Krisztus király ünnepével az egyház arra mutat rá, hogy „Krisztus Istennek mindent rendező, az egész világegyetemet átható, a végeket és végleteket egyesítő bölcsessége. Az örök Igének eszméi csillannak meg a földi dolgokban, az egész világegyetemben. Nélkülük tartalmatlan, rendezetlen káosz lenne. Ezért nem lehet Krisztus nélkül leszűrt világnézethez jutni; ezért kell az emberi tudásnak káosszá válnia, ha Krisztust száműzzük belőle.”⁶³

4. 2. 2. Krisztus a hatalmi visszaélések orvossága

A kulturális és az egyéni élet elvilágiasodásának fő okát kerestük, és abban találtuk meg, hogy az uralomra teremtett ember történelme folyamán ismét és ismét visszaél megbízatásával, vagyis magát teszi meg abszolútumnak. Innen már csak egy lépés aztán a kapott hatalommal való visszaélés, akár a tudományban, de főleg az államhatalommal. Míg a tudomány Isten eszméivel él vissza, addig a hatalom Isten erejével. Emiatt is könnyebb a hatalomnak „az embereket elnyomni, az erkölcstelenséget rájuk szabadítani, s így a jó, a megengedettnek színe alatt Istentől eltávolítani azokat”.⁶⁴ A Krisztustól elszakadt hatalom önkényesen hoz törvényeket, tévesen értelmezi a természettörvényt és jogot is, s végső soron azzal teszi teljessé Istentől való aposztáziáját, hogy magát immár nem Isten akaratából, hanem a népből, a tömegeből származtatja. Ám ennek a felfogásnak szinte

⁶⁰ Vö. KORNIS, Gy., *Az államférfi. A politikai lélek vizsgálata I*, Budapest 1943, 12.

⁶¹ Vö. HORVÁTH, S., *Krisztus királysága*, Budapest 1927, 13–30.

⁶² Vö. LASCH, Ch., *Az önimádat társadalma*, Budapest 1984.

⁶³ Vö. HORVÁTH, S., *Krisztus királysága*, Budapest 1927, 17–18.

⁶⁴ Vö. uo. 19.

szükségszerű folyamánya a tömeggel való, sokszor bűnös kompromisszumok kötése, nyomában a bomlasztó anarchiával, az egyre erősödő engedetlenséggel. A tömegeket így aztán csakis a külső kényszer és erőszak tartja össze, úgy ahogy. Krisztus királyságának deklarálása azt üzeni a hatalom birtokosainak, hogy ha élni akarnak, térjenek vissza a hatalom, hatalmuk eredeti forrásához, vagyis hogy Isten nevében közeledjenek a tömeghez, mert Krisztus trónusa elpusztíthatatlan. A világi hatalom is akarjon hát az erkölcsi eszme megvalósítója és érvényesítője lenni, egy és ugyanazon mércével mérve mindenki számára az igazságot. A hatalom helyes használatához aztán bölcsesség és igazságosság is követelmény. Ám ezen erényeket is a maguk teljességében Krisztustól lehet ellesni, megtanulni. Teljes értékű államférfi aligha képzelhető el a valódi keresztény humanizmus nélkül; ám keresztény humanizmus nincs a Krisztusba vetett hit nélkül.

4. 2. 3. Krisztus a természetes és természetfeletti világ egységének jelképe

Az egyház kincseinek foglalata, mintegy címere maga Krisztus személye, az Istenember személye, mivel „Benne látja a természet igényein túlmenő vágyainak biztos zálogát, természetes világnézetének kiegészítőjét, egyszóval az isteni és emberi, a földi és mennyi, a természetes és természetfeletti világ összeölekezését és kibékülését”.⁶⁵ Nélküle nincs igazi érintkezés a Természetfelettiel, minden Igazság, Jóság és Szépség forrásával, vagyis magával az Összeretettel. Márpedig az emberré válás, méltóságunk birtokba vétele, a szó erkölcsi értelmében megköveteli a természetfeletti erők bevonását. Ebben a vonatkozásban az elvilágiasodott kultúra álláspontja az alábbi: a) az embereknek két csoportja van, a felvilágosultak és a buta sokaság. Csak az ostoba tömegnek van szüksége földöntúli mesékre, mivel csakis azokkal lehet azt megfékezni és kormányozni. A felvilágosultak megélnék Krisztus tanítása nélkül is. Itt tehát az egyik oldalon a természetfölöttitől megfosztott, s arra még csak nem is reagáló értelmiség, míg a másikon a természetfölöttitől át nem hatott, hanem csak külsőleg megfélemlített tömeg áll. A két réteg között kódolt a gyűlölet ébredése és erősödése. A félrevezetett tömeg kegyetlen bosszúra képes. Épp arra figyelmeztet Krisztus, a mindenség királya, hogy a természetfeletti elvekre és életre minden embernek kivétel nélkül szüksége, tehát jogos igénye van, ám ez csak egyetlen királyi jogara alatt biztosítható. Krisztus tehát minden ember, minden nemzedék és minden nép, minden földi és égi auktoritás királya. b) A második felfogás mindenki számára szépnek és elfogadhatónak tartja a természetfölötti világot, de nem találja a vele való érintkezési pontokat. Ezért hiszi azt meggyőződés nélkül, akár akkor is, ha az abszurdum. A hit itt ésszerűtlenségre van ítélve, ezért nincs benne komoly életerő. Krisztus király ünnepe arra is emlékeztet minket, hogy Ő a lehető legértelmesebbé tette a vallást, s a kegyelemben jelölte meg a természetes és természetfölötti világ kapcsolódási pontját, aminek ugyancsak Ő a közvetítője. c) A harmadik felfogás mindkét világot komolyan veszi, de összeegyeztetésüket lehetetlennek tartja. Aki ezt a felfogást, vagyis a *duplex veritas* elvét teszi magáévá, két úr szolgálója akar lenni, nyomában a jellemtelenséggel, amit az egységes meggyőződés hiánya, lehetetlensége okoz, mivel a meggyőződés egész, osztatlan embert kíván. A meggyőződés hiánya a reménytelenség állapotát is erősíti. Ebből a felfogásból származik továbbá a haszonelv eluralkodása a társadalmi és az egyéni élet egész területén. A vallási életben pedig ebből a felfogásból forraszik a vallási közömbösség, ami minden vallást egyformán legitimnek és értékesnek fogad el, vagy ellenkezőleg, értéktelennek, károsnak minősít. Mindezzel szemben Krisztus valódi hitet, reményt és szeretetet, vagyis életerős meggyőződést ad övéinek, mivel szerves egységbe

⁶⁵ Vö. uo. 24.

hozza a két világot (nincs köztük ellentmondás); igazsága szabaddá teszi az embert. Jól szervezett, határozott identitással rendelkező közösségbe gyűjti követőit, akik nyilvánosan is (nemcsak *privatim*), vagyis a közéletben is eszméinek hirdetői, életre váltói.

5. BEFEJEZÉS

A politika mint „államművészet, a nemzetek életében a legfontosabb gyakorlati feladat: ezen fordul meg a milliók sorsa léte és jóléte, történeti hivatásának teljesítése. Egy-egy politikai hiba évszázadokra tragikusan döntheti el a nemzet sorsát. Végső elemzésben a politikán fordul meg a gazdasági életnek, a tudománynak, a művészetnek, az egész kultúrának virágzása vagy sorvadása: ha az államélet föllendül, a kultúra és jólét is frissebb mozgásba jön; ha az állam összeomlik, az egész társadalmi, gazdasági és kulturális élet senyved és zsugorodik.”⁶⁶

Amit ma főleg tanulhatnak az államférfiak Krisztustól, az a szerves látásmód, mely szerint minden politikai világnézetben, eszményben van valami igazság, tehát mind-egyikben meg kell azt lelni, s a nyomukban ébredő feszültséget magasabb egységbe kell emelni. Vannak olyan értékek, melyek a társadalomban feltétlenül érvényesítendőek (konzervatív, arisztokratikus magatartás), vannak, melyek érvényesítését a polgárok szabad mérlegelésére kell bízni (liberalizmus) és vannak olyan kérdések, melyeket a többségi vélemény megtudakolásával kell eldönteni (demokratizmus). Egy nép sem fosztható meg nemzeti identitásától (internacionalizmus), de azt nem is szabad torzítani (nacionalizmus). A népeket nemcsak fölemelni és felvilágosítani akarja, de meg akarja tanítani a takarékoságra, a tisztas munká szeretére is (szocializmus). Nem militarista, de meg tudja védeni magát. A maga világfelfogását nem terjeszti imperialisztikus módon, de értekeinek csodájára járnak a nemzetek. A valóban humanista államférfi ezért is vigyáz „a szerves, fokozatos fejlődés útjára s mélyen érzi a hagyomány kultuszának nemzetpolitikai jelentőségét”.⁶⁷ Ez a vonás nem zárja ki, hogy az államférfi ne tudna mélyreható, már-már forradalmi reformokat végrehajtani, ha annak valóban szükségét látja. A keresztény államférfiú tehát univerzális politikus típus, mivel a nemzetet, az államot „minden irányban mint egységes szervezetet törekszik fejleszteni, mindig arra az eszményre vetve a nagyobb hangsúlyt, melynek megvalósítását az adott történeti feltételek elsősorban követelik”.⁶⁸

A mai államférfiaknak ismét rá kell ébredniük arra, hogy gyümölcsöző munkájuk során nem szakíthatók el élesen egymástól a tanítói, a megszentelői és a kormányzati feladatok, amint a kormányzásban sem szeparálhatók a törvényhozói, a bírói és a végrehajtási szerepek. Ugyancsak ismét felfedezendő, hogy a hatalom kétarcú, vagyis világi és vallási. Egymás nélkül mindegyik gyengül, kockáztatva a társadalmi békét. A világi és a szakrális hatalom küldetésének ismét konvergálnia kell; anélkül, hogy át akarnák venni egymás illetékességét, mégis, olykor átcsap egyik tevékenysége a másik területére. Az államférfiúi hivatás végeredményben rokon tehát a szülői, a tanítói és a papi hivatással, miként azok is rokonságot mutatnak vele. Személye valódi auktoritássá lesz, mely jóságosan és okos szigorral hajol le, hogy magához emeljen, hogy az igaz, a jó és a szép vonzásköré-

⁶⁶ Vö. KORNIS, Gy., *Az államférfi. A politikai lélek vizsgálata I*, Budapest 1943, 17–18.

⁶⁷ Vö. uo. 175; MESSNER, J., *Das Naturrecht*, Innsbruck–Wien 1950, 611–627.

⁶⁸ Vö. KORNIS, Gy., *Az államférfi. A politikai lélek vizsgálata I*, Budapest 1943, 168.

be vigyen, s hogy ott főleg sugalmazó erejével megtartsa. A ma államférfiúinak ismét rá kell ébredniük hivatásuk nemzet-, és emberiségnevelői dimenziójára.

A mai államférfiak fő feladata ma ezért talán nem a nemzeti szabadság kivívása, nem is a gazdaság, vagy a nemzeti nagyság és kultúra építése, terjesztése, hanem a valódi humanisztikus eszme, az egész emberiség felemelése az erkölcsi eszme magasára, hogy az az új ember végre érzelmileg kiegyensúlyozottabb, erkölcsileg nagyobb és vallásilag érettebb személyiség legyen. Ám ehhez a ma és a jövő államférfiúinak meg kell erősíteniük a családi, a tanítói, a bírói, a munkahelyi, a vallási, a katonai és az állami tekintélyeket.⁶⁹ Ki kell vezetniük a tömegeket a nihilizmus karmaiból, a fogyasztói szemléletből adódó tékozló életmódból. Ehhez a misszióhoz mint új szabadításhoz már nem elég a nemzet külső függetlensége, nem elég a gazdaság belső stabilitása, nem elég a kultúra bárki számára való közvetlen elérhetősége, nem elég a tudományos technikai forradalom szédítő haladása, ehhez rá kell döbbsíteni és szorítani az egyeseket és a tömegeket egyaránt a nevelés és önnevelés útjának kikerülhetetlen fontosságára. Vagyis arra, ami az embert valóban emberré teszi, a belső szabadság, az erkölcsi állapot, tehát a jellem kivívására. És ehhez személyes életpéldájukkal is fel kell mutatniuk az embereszményt.

Azt állítjuk tehát, hogy a ma és a holnap igazi államférfiúi az emberré nevelést teszik meg politikai eszményük központi elemévé, s lesznek nemzetüknek vagy immár az egész emberiségnek nagy nevelőivé, lesznek erkölcsi óriásokká, szentekké. Ha keresztények, hát minden természetes és természetfeletti segítséget megkapnak e küldetésükhöz Krisztustól, ha pedig nem keresztények, Krisztus tanaiból legalább anonim módon kaphatnak akkora világosságot és erőt cselekvésükhöz, mely képesíti őket a valódi párbeszédre, a kellő erélyre, hogy kiűzzék a társadalomból a diabolikus erőket, hogy megszabadítsák a polgárokat a kultúra, a munka nihilizmusától, a szervezett alvilágtól, a bűnrabszolgaságától. A keresztény államférfiú tudja, hogy harcolnia kell, hol kártékony eszmékkal, hol hatalmaskodókkal, hol ösztönökkel, hol pedig a bűnnel és gonossággal szemben. Krisztus vagy személyesen, vagy legalább anonim módon megőrzi őt kiválasztottságában, helyes politikai eszményeiben, valóságérzetében, megerősíti őt lelkiismeretes munkájában, hivatásból végzett szolgálatában.⁷⁰

A ma államférfiúi arra is hivatottak, hogy ráébredjék elemi erővel az embert hatalmának határait, amelyet ha átlép, a természet immár büntető szavát fogja hallatni akár hetedízíglén. Ehhez pedig ismét hitet, reményt és szeretetet kell ébresztenie a népek szívében és elméjében. Mert az eszméket és eszményeket nem elég igazaknak tartani, azokban hinni, remélni kell, azokat szeretni kell. Olyan hitet, reményt és szeretetet kell a ma államférfiúinak ébreszteniük, mely nem csalóka, mely áldozatos munkával megvalósítható, mely szinte mindent el tud viselni. Ám ehhez mintegy kölcsön kell kérnie és kapnia a lehető legtárgyilagosabb és legfigyelmesebb szemét, a teremtő Isten teremtését és az embereket szemlélő szeretettel teljes tekintetét. E szem látásának bírása adja a világról, az emberről a lehető legtárgyilagosabb, leghelyesebb ismeretet és értékelést. Ez is Krisztus ajándéka az emberiség számára.

A nagy államférfiú tudja azt is, hogy az ember saját erői elégtelenek, akár ahhoz, hogy elvessen, akár ahhoz, hogy üdvözljön. Ezért távol tartja magát az alvilág erőitől,⁷¹ s azokat az isteni erők bevonásával győzi le. A hazugság hatalmasai folyton harcban állnak

⁶⁹ Ha nehezen is, de megvalósítható célok ezek idegen hódítók alatt élő országban is. Tehát a humanitáresetzmény mindig és mindenkor kötelez.

⁷⁰ Krisztus tanai ugyanis ma már az emberiség köztudatához tartoznak, nem csak a vallás őrzi azokat.

⁷¹ Vö. HORVÁTH, S., *Angyalok – démonok*, in *Vigília* 13 (1948), 591–602; 713–724; 14 (1949), 82–96.

az igaz ügy harcosaival. Ébernek kell lennie. Csatlósaik jelekkel csábítják az embereket: hol a tudomány „biztos” eredményeivel félemlítik meg őket, maradisággal vádaskodva; hol szemfényvesztéssel, a természet kevésbé ismert erőinek kihasználásával toboroznak híveket (spiritizmus); hol a jótékonyosság álarcát öltik fel, végül pedig erőszaktól sem riadnak vissza, jogtalan félelmet keltve a jóakarató emberekben. Az igazi államférfi mind-ezekkel a romboló erőkkal szembeszáll.

A kereszténység államférfiúi és papjai által tehát mintegy megkereszteli a hatalom pogány, vagyis nyers erejét, hogy az valóban szolgáljon,⁷² hogy a kapott hatalmat elnyerője méltósággal viselje. A krisztusi államférfiúi eszme mindegyik politikai ideált egészséges módon ötvözi. Ezért a keresztény államférfiúi ideál a király alakját, vagyis az igazságos és jó érzületű embert testesíti meg.

A keresztény elveken álló államférfi heroikus alkat, mivel számol a *mysterium iniquitatis*szal, nem menekül az elkerülhetetlen rossz és fájdalom elől, hanem azt is szeretettel bekapcsolja küldetése áramába. A hatalomhoz sem ragaszkodik, mint valami zsákmányhoz.

A keresztény elveken álló államférfi kirángat minket a megalkuvás nyárspolgári kényelméből, aki megszabadít minket az elvakultságok egyoldalúságától, aki nem engedi, hogy utópiákat kergessünk, aki csak azért feszít fel minket a paradoxonok keresztfájára, hogy az ellentéteket (antinómiákat és ambivalenciákat) magasabb egységbe oldva túllép-jünk rajtuk. Aki révén a tények és az eszmények közti feszültség átélése nem vezet a nihilizmus nirvánájába. Aki révén részvétellel telik meg a szívünk, legyőzve a Semmi uralmát, mely az emberi hitványságról szerzett tapasztalatban fogant és nőtt túl rajtunk. Igen, a szégyentől és az önmagától való undortól lesújtott ember beismeri az emberiség hazugságait és meglátja, majd meglátatja, hogy a szégyenben egyek vagyunk. Aki megtanít az igazi alázatra és szeretetre, mert ezek gyümölcse az önfeledtség és az odaadás, a jövőbe nemes derűvel nézni tudás. Az isteni alázat és szeretet bírása tesz képessé minket arra, hogy az életünk tragikumát, a szenvedést is bevonjuk a szeretet áramába, s rendeljük ezt a legfájdalmasabb titkot az isteni gondviselés égisze alá.

A keresztény elveken álló államférfi akár anonim módon is bevezet minket a katolikum, az egész szerintiség világába, amikor általa felismerem és követem az igazán emberit és a valóban istenit; amikor is felismerem és követem, hogy a hit és a tudás, a szó és a tett egymásnak édes testvérei; amikor felismerem, hogy a hitnek a hitetlenség, a tudásnak a tudatlanság az ellentéte; nincs olyan hit, miben ne lenne tudás és nincs olyan tudás, miben ne lenne ott a hit, a szubjektum állásfoglalása: szeretete, ellenszenve, netán gyűlölete. Igen, ez az egész szerintiség képesít minket arra, hogy az egymásnak ellentmondani látszó igazságokat, társadalmi erőket magasabb, szerves, reális és termékeny egységbe rendezzük. Itt nincsenek irányok, iskolák, pártok, csoportosulások, mozgalmak, legalábbis abban az értelemben nincsenek, hogy egy vagy néhány igazság, eszme zászlaja alá rendeznék szimpatizánsaik erőit, óhatatlanul kizárva másokat ezzel a lépéssel. Itt minden rendező elv és cselekvési eszme megtalálható. Itt nincs olyan irányzat, mely – ha emberi tartalma van – valahol ne érintkeznék a katolikummal, s nincs olyan irányzat, mely teljesen kimerítené. Itt nincs jobb és bal oldal, itt nincs liberális és konzervatív, itt nincs haladó és reakciós, nincs nacionalista és internacionalista, csak e fogalom-párok jelezte ellentétes igazságok szeretetben való meghaladásának gigászi erőfeszítése van; ezért nincs itt szélsőség, csak termékeny és termékenyítő feszültség. Az igazi államférfi tiszteli tehát az

⁷² Vö. PÉTERFFY, G., *A hatalom megkeresztelése*, in *Katolikus Szemle* 1 (1951), 3–9. A hatalommal kapcsolatban részletesebben lásd: MOLNÁR, T., *A hatalom két arca: politikum és szentség*, Budapest 1992; MOLNÁR, T., *A liberális hegemonia*, Budapest 2001.

igazságot, minden dogmatizmus nélkül, tiszteli a tényeket, minden pozitívizmus nélkül. A keresztény felfogás szerint a politikai élet nem egymással antagonisztikus ellentétben levő osztályok, vagy ezt megtestesítő pártok ádáz harca, mivel egy Atyának vagyunk gyermekei, s értelmes természetünk lévén párbeszéddel, képesek vagyunk a lehetséges alternatívákat megfogalmazni és megalapozottan eldönteni. E mögött azonban egy alapvetően egységes és szerves értékrendnek kell lennie,⁷³ és annak érvényesítése adja minden politikai fő törekvését.

Végül, tanulmányunk zárásaként álljon itt a világirodalom egyik gyöngyszeme, Széchenyi István imája, amellyel és amelyben mindazt kéri az Istentől alázatosan (ti. az államférfihoz szükséges isteni karizmák foglatát), aminek segítségével be tudja tölteni hivatását: „Mindenható Isten, hallgasd meg mindennapi, minden órai imámat. Töltsd be szívemet angyali tiszta szeretettel Irántad s hazám, embertársaim s honfitársaim iránt. Világosíts fel engem egy Cherub lángszellemével, erős eszével. Engedd a jövőbe pillantanom s megkülönböztetni a jónak magvát a gonosztól. Add tudtomra, mit tegyek s miként kezdjem, hogy Neked egykor a reám bízott tőkével beszámolhassak. Gondolkodni akarok és dolgozni, éjjel és nappal, egész életemen át. Segíts sikerre azt, ami jó; tipord el csírájában azt, aminek rossz gyümölcse lehetne. Nyújtsd segélyed, hogy minden heves indulatot elnyomhassak magamban. Engedd, hogy igazi lelki alázattal tekintsek mindent a világon s úgy fogjak hozzá akármire [. . .] Egész imám pedig ne csak szóval legyen elmondva, hanem tetteimben nyilvánuljon s legyen szünetlen az éghez bocsátva.”⁷⁴ Ha ilyen ima és lélek él államférfiúinkban, akkor lesznek ők is a krisztusi emberideál megtestesítői, az erények hősies gyakorlói, vagyis szent hierarchák, akikre népük, vagy épp az egész emberiség felnézhet, bennük a hőst szemlélve, s mögéjük egy emberként az Isten és emberszolgálatra felsorakozhat.

⁷³ Az egyes értékekről és hierarchiájukról bővebben lásd: BORBÉLY, K., *A keresztény életalakítás elmélete*, Pannonthalma 2009, 171–210.

⁷⁴ Idézi Kornis Gyula, aki nagyszerűen kommentálja is nemzetnevelőnk imáját: „Mit kér Széchenyi Istentől? Az államférfi hivatásához szükséges, mindenkor legfontosabb erkölcsi és szellemi képességeket, melyeket szinte logikai rendszerbe foglal: világos ést, mely a jövőnek körvonalait biztos következtetéssel előre megszerkeszti, a nemzetre jó és káros mozzanatokot eleve élesen megkülönbözteti; intuíciót, a valóságérzék sugallatát, hogyan fogjon a cselekvéshez; felelősségérzést, hogy tetteiről számolni tudjon Isten és nemzet előtt; ernyedetlen munkabírást, hogy nemzetéért szakadatlanul és sikerrel dolgozhasson; önuralmat, hogy szenvedélyeit legyűrje; lelki alázatot a hatalomvágygal, a politika természetes főbűnével szemben; akaratot s tetterőt a pusztá retorika csábításával szemben.” Vö. KORNIS, Gy., *Az államférfi. A politikai lélek vizsgálata I*, Budapest 1943, 53.

A Vienne-i Zsinat (1311–1312) határozatainak jelentősége teológiai, kánonjogi és történeti szempontból*

BEVEZETÉS

V. Kelemen pápa (1305–1314) *Regnans in coelis* kezdetű bullájával¹ 1308. augusztus 12-én egyetemes zsinatot hívott össze 1310. október 1-jére Vienne-be, melynek központi témái között szerepelt a templomos lovagrend tevékenységének, hitbéli nézeteinek, tagjainak és vagyonának a kérdése, valamint a katolikus hit és a Szentföld védelme.² A zsinatra az érsekeken, püspökökön és szerzetesi nagyobb előjárókon túl meghívást kapott a francia király, IV. Fülöp (1285–1314) is, aki komoly befolyást gyakorolt mind a zsinat összehívására, mind a templomos lovagrend zsinaton történt elítélésére.

Ismert, hogy a zsinat az eredetileg szándékolt időpontra nem tudott összeülni, így a 15. egyetemes zsinat első szessziójára mindössze 1311. október 1-jén kerülhetett sor, amelyen a pápa, húsz bíboros, négy pátriárka, huszonkilenc érsek, hetvenkilenc püspök és harmincnnyolc apát jelent meg.

A zsinaton tárgyalt témák között kiemelkedő helyet foglaltak el a templomos lovagrend működéséről elterjedt súlyos kritikák – például a velük kapcsolatba hozott eretnokségek tényleges voltának – tisztázása. Ugyan a zsinat megnyitáskor még komoly szándék mutatkozott arra, hogy lehetőség szerint ügyeljének a rend akkori vezetői – beleértve a lovagrend hivatalban lévő nagymesterét – álláspontjának a megfelelő kifejtésére, ám ez a kánoni előírásoknak megfelelő formában nem történhetett meg. 1312. január és március között egyértelművé vált, hogy a francia uralkodó katonai nyomása miatt nem kerülhető el a rend megszüntetése. V. Kelemen pápa kénytelen volt elrendelni a templomos lovagrenddel szembeni egyházi eljárást. Az eljárás a lovagrendre nézve elítélő volt, így a pápa *Vox in excelso* kezdetű bullájával 1312. március 22-én feloszlatta a rendet³,

* Készült a *Collegio S. Norbertóban* (Róma), a *Premontrei Rend Szent Mihály Apátságban* (USA, Silverado, CA) és a *Pontifical Institute of Medieval Studiesban* (Torontó), a TÁMOP 4.2.1. program keretében. Itt köszönöm meg S. Em. a R. Raffaele Farina SDB, a szent római egyház azóta nyugdíjba vonult bíboros levéltárosának és könyvtárosának személyes szakmai segítségét.

¹ *Regestum Clementis papae V, III. Romae* 1886, 3626–3632.

² OAKLEY, F., *Councils, Western (1311–1449)*, in *Dictionary of the Middle Ages* (ed. Strayer, J. R.), 3. New York 1983, 642–656, különösen 644–645.

³ Kiadása: *Concilium oecumenicum decreta*, Bologna 1973.³ (továbbiakban COD) 336–343. Vö. BARBER, M., *The Trial of the Templars*, Cambridge 1978, 221–242.

ingó és ingatlan vagyonát átruházva a johannita lovagrendre.⁴ A Vienne-i Zsinat által hozott további határozatok nem kerültek azonnali kihirdetésre, annak ellenére, hogy ez a IV. Lateráni Zsinat (1215) óta bevett gyakorlattá vált, sőt az V. Kelemen pápa által kifejezetten kezdeményezett új dekretális gyűjtemény összeállítása is – mely a Vienne-i Zsinat anyagának összegzésére is szolgált – szintén váratott magára.⁵ Így végül XXII. János pápára (1316–1334) hárult a dekretális gyűjtemény, és ezzel az egyetemes zsinat abba beillesztett kánonjainak a kihirdetése 1317. november 8-án Avignonban kelt, *Quoniam nulla iuris sanctio* kezdetű bullájával. Ez az új gyűjtemény az ún. *Clementinae* volt.⁶ A kihirdető bulla nem helyezte hatályon kívül a *Liber Sextus* után kiadott egyházi jogszabályokat, és negyedik egységévé vált (a három pápai kihirdetettséggel rendelkező autentikus gyűjtemény közül az utolsó) a később *Corpus iuris canonicum* nevezett kánoni jogszabályösszegességnek.

Mivel a Vienne-i Zsinaton tárgyalt témák közül a kutatók – például Ewald Müller klasszikus forráselemzése 1934-ből⁷ – leginkább a templomos lovagrend megszüntetésének indokaira és az ezzel összefüggésben álló további politikai körülmények és egyházi jogszabályok elemzésére teszik a hangsúlyt,⁸ így ehelyütt a zsinat által tárgyalt többi kérdésre, azaz a jelentős egyházfegyelmi és dogmatikai állásfoglalások felvázolására kívánunk elsősorban kitérni.

I. A CLEMENTINAE SZÖVEGE

Annak ellenére, hogy számos elemzés és tanulmány természetesként kezeli az egyetemes zsinat határozatainak, valamint a *Corpus iuris canonici* egyes gyűjteményeinek a pápai kihirdetését, fel szeretnénk hívni a figyelmet arra a tényre, hogy az egyházjog egészen az 1215-ben megtartott IV. Lateráni Zsinatig, nem tett különbséget a jogszabályok publikációja és promulgációja között.⁹ III. Ince (1198–1216) pápa azonban már 1200-ban kifejtette,¹⁰ hogy az egyes kánoni szabályok hatálybalépéséhez szükség van olyan ünnepélyes határozatra, amely elégségesen lehetővé teszi az új norma megismerhetőségét, az egyház különböző hierarchikus szintjeinek illetékes egyházi hatósága számára. Ez nyilvánvalóan magyarázza a IV. Lateráni Zsinat által elfogadott kánonoknak III. Ince pápa

⁴ A bulla eredeti szövegéhez kapcsolt további kiegészítések 1312. május 2-án (COD 343–346), 1312. május 6-án (COD 346–349), 1312. május 16-án (COD 349–350), 1312. december 1-jén (COD 350–354), 1312. december 18-án (COD 354–355), 1312. december 31-én (COD 355–359), és 1313. január 13-án (COD 359–360).

⁵ WEIB, S., *Rechnungswesen und Buchhaltung des Avignoneser Papsttums (1316–1378). Eine Quellenkunde* (Monumenta Germaniae Historica, Hilfsmittel 20), Hannover 2003, 11–18.

⁶ Kiadása: *Corpus iuris canonici* (ed. Friedberg, A.), II. Lipsiae 1881 (továbbiakban FRIEDBERG II) 1133–1200.

⁷ MÜLLER, E., *Das Konzil von Vienne, 1311–1312. Seine Quellen und seine Geschichte*, Münster in Westphalia 1934. Vö. EHRLE, F., *Zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne*, in *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters* 1 (1886), 353–416. FINKE, H., *Papsttum und Untergang des Templerordens I–II*, Münster in Westphalia 1907.

⁸ Az újabb kommentált szövegkiadásokból és irodalomból vö. pl. *The Trial of the Templars in the Papal State and the Abruzzi* (Studi e Testi 303; ed. Gilmour-Bryson, A.), Città del Vaticano 1982. *The Trial of the Templars in Cyprus. A complete English edition* (The Medieval Mediterranean; ed. Gilmour-Bryson, A.), Leiden 1998. *The Templars: Selected Sources* (ed. Barber, H., Bate, K.), Manchester 2002. BELLOMO, E., *The Templar Order in North-west Italy (1142–c. 1330)* [The Medieval Mediterranean], Leiden 2008, 175–214.

⁹ Vö. SZUROMI, SZ. A., *Remarques concernant la nécessité de la promulgation de la loi ecclésiastique*, in *Periodica* 98 (2009), 565–580.

¹⁰ *Regesta Pontificum Romanorum inde ab a. post Christum natum MCXCVIII ad a. MCCCIV I–II* (ed. POTTHAST, A.), Berlin 1875. (repr. Graz 1957) n. 1043.

által 1215. november 30-án – a történelemben először – történt kihirdetését.¹¹ Az új jogszabályok egyöntetű megismertetésének feltételeiről maga a pápa gondoskodott azáltal, hogy az elfogadott és joggyűjtemény formába rendezett kánoni előírásokat megküldte az egyetemek számára (vö. Bologna és Párizs) annak biztosítása érdekében, hogy az új joganyag közvetlenül bekerüljön a kánonjogi oktatásba, így biztosítva a kánoni előírások lehető leggyorsabb és az egységes jogkövetést lehetővé tevő átültetését a jogalkalmazásba.¹² A pápa által történő kihirdetetés a legmagasabb és autentikus szinttel ruházta fel az összeállított joggyűjteményt. Ez érvényesült tehát a *Corpus iuris canonici* anyagán belüli három joggyűjtemény tekintetében, azaz a *Liber Extra* (1234), a *Liber Sextus* (1298) és az ehelyütt tárgyalt *Clementinae* (1317) esetében.

A *Clementinae* gyűjtemény – ahogyan a Carl Joseph Hefele szövege alapján készített kritikai kiadás is – a Vienne-i Zsinat teljes szövegeként 38 határozatot tartalmaz.¹³ A *Conciliorum oecumenicorum decreta* kritikai szövegkiadásának összeállítója¹⁴ viszont kifejezetten rámutatnak arra a tényre, hogy a dekretális gyűjteményben szereplő harmincnegyzet kánon közül mindössze húszban szerepel tényleges utalás arra, hogy azt a szent zsinat megerősítette.¹⁵ Ez méltán gondolkodtatta el a szövegkiadás készítőit, hogy a zsinat hivatalos bejárása és a gyűjtemény XXII. János pápa általi kihirdetése között eltelt időben, milyen változtatások történtek az eredeti szövegben. Ez azonban jelen összegzésünk szempontjából nem jelent elsődleges kérdést, hiszen a dekretális gyűjtemény kihirdetésével az abban foglalt határozatok elnyerték a legfőbb egyházi hatóság tekintélyét, így ha különbség is van történeti és kialakulási szempontból az egyes Vienne-i Zsinatnak tulajdonított szövegek között, ilyen különbség nem áll fenn a kihirdetett kánoni anyag tekintélyének vonatkozásában.

¹¹ SZUROMI, SZ. A., *The Constitutions of the Fourth Lateran Council (1215) according to its Theological, Canonical and Historical Aspects*, in *Rivista Internazionale di diritto comune* 15 (2004), 185–199, különösen 197–199.

¹² Vö. GARCÍA Y GARCÍA, A., *The Fourth Lateran Council and the Canonists*, Washington DC, 1996, 8–12. SZUROMI, SZ. A., *A középkori egyetemek létrejöttének és az egyetemi oktatás megszűlésének sajátosságai*, in KÖRMENDY, K., *Studentes extra regnum. Egyetemjárás és könyvhasználat az Esztergomi Székeskáptalanban 1183–1543* (Bibliotheca Institutii Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/9), Budapest 2007, 41–53, különösen 51–53.

¹³ Decr. 1=Clem. 1.1 un. (FRIEDBERG II. 1133–1134); Decr. 2=Clem. 1.2.1 (FRIEDBERG II. 1134); Decr. 3=Clem. 1.2.2 (FRIEDBERG II. 1134); Decr. 4=Clem. 1.5 un. (FRIEDBERG II. 1139); Decr. 5=Clem. 1.6.2 (FRIEDBERG II. 1139–1143); Decr. 6=Clem. 2.1.2 (FRIEDBERG II. 1143); Decr. 7=Clem. 2.2 un. (FRIEDBERG II. 1144–1145); Decr. 8=Clem. 3.1.1 (FRIEDBERG II. 1157); Decr. 9=Clem. 3.1.2 (FRIEDBERG II. 1157–1158); Decr. 10=Clem. 3.7.2 (FRIEDBERG II. 1161–1164); Decr. 11=Clem. 3.8.1 (FRIEDBERG II. 1164–1165); Decr. 12=Clem. 3.8.2 (FRIEDBERG II. 1165); Decr. 13=Clem. 3.9.1 (FRIEDBERG II. 1165); Decr. 14=Clem. 3.10.1 (FRIEDBERG II. 1166–1168); Decr. 15=Clem. 3.10.2 (FRIEDBERG II. 1168–1169); Decr. 16=Clem. 3.11.1 (FRIEDBERG II. 1169); Decr. 17=Clem. 3.11.2 (FRIEDBERG II. 1170–1171); Decr. 18=Clem. 3.12.1 (FRIEDBERG II. 1171); Decr. 19=Clem. 3.13.1 (FRIEDBERG II. 1172); Decr. 20=Clem. 3.13.2 (FRIEDBERG II. 1172–1173); Decr. 21=Clem. 3.13.3 (FRIEDBERG II. 1173); Decr. 22=Clem. 3.14.1 (FRIEDBERG II. 1173–1174); Decr. 23=Clem. 3.14.2 (FRIEDBERG II. 1174); Decr. 24=Clem. 5.1.1 (FRIEDBERG II. 1179); Decr. 25=Clem. 5.2 un. (FRIEDBERG II. 1180–1181); Decr. 26=Clem. 5.3.1 (FRIEDBERG II. 1181–1182); Decr. 27=Clem. 5.3.2 (FRIEDBERG II. 1182–1183); Decr. 28=Clem. 5.3.3 (FRIEDBERG II. 1183–1184); Decr. 29=Clem. 5.5 un. (FRIEDBERG II. 1184); Decr. 30=Clem. 5.6 un. (FRIEDBERG II. 1185–1186); Decr. 31=Clem. 5.7.1 (FRIEDBERG II. 1186–1187); Decr. 32=Clem. 5.7.2 (FRIEDBERG II. 1187); Decr. 33=Clem. 5.8.1 (FRIEDBERG II. 1187–1188); Decr. 34=Clem. 5.8.2 (FRIEDBERG II. 1188–1189); Decr. 35=Clem. 5.8.3 (FRIEDBERG II. 1189–1190); Decr. 36=Clem. 5.10.2 (FRIEDBERG II. 1191–1192); Decr. 37=Clem. 5.10.3 (FRIEDBERG II. 1192); Decr. 38=Clem. 5.11.1 (FRIEDBERG II. 1193–1200).

¹⁴ Vö. ALBERIGO, G.–DOSSETTI, J. A.–JOANNOU, P.–P.–LEONARDI, C.–PRODI, P.–JEDIN, H.

¹⁵ COD 335.

Érdeemes egy pillantás vetnünk a *Vienne-i Zsinat* határozatainak a *Clementinae* gyűjteményben való elhelyezkedésére, amelyek természetesen uralják a kollekció teljes anyagát. A gyűjtemény szerkezete, az egyes témák tárgyalásának tekintetében is – követi a *Liber Extra* és a *Liber Sextus* felosztását. Ez a megállapítás azért sem elhanyagolható, mivel a Vienne-i Zsinat döntései is ebben a sorrendben kerültek összeállításra. Kissé zavaró, hogy még a Friedberg-féle kiadásban is következetesen szerepel a „Clemens V. in concilio Viennensi” azon fejezetek előtt is, melyek minden kétséget kizáróan nem a Vienne-i Zsinatról származnak, bár Friedberg a jegyzetapparátusban mindig jelöli azokat a kéziratokat, amelyekből ezek az attribúciók hiányoznak.

Az első egység, amely megszakítja a Vienne-i Zsinat anyagának folyamatos tárgyalását a *Clementinae*-n belül, a Clem. 1.2.3-5 leiratot (vö. *rescriptum*) magyarázó három további – forrásmegjelölést nem tartalmazó – rövid fejezete.¹⁶ Ezek summáriumai mellett – ahogy az egész dekretális gyűjteményben – Ioannes Andreae (†1348)¹⁷ neve szerepel, aki 1322-ben a *Clementinae*-hez kapcsolt *Glossa Ordinariát* is elkészítette. Mindössze két fejezetnél olvasható Ioannes de Imola (†1436)¹⁸ neve (vö. a Clem. 1.2.5 előtt¹⁹ és a Clem. 1.3.8-nál²⁰). A Paviában, Sienában és Bolognában is oktató említett kánonjogász azonban jóval későbbi születésű (1370 körül), mint a gyűjtemény kihirdetésének dátuma. Megjegyezzük, hogy a fejezetek forrásmegjelölésének hiánya ellenére ismert, hogy azok V. Kelemen dekretális leveleiből idéznek, gyakran hosszabb, egyes esetekben viszont pusztán néhány soros szerkesztett mondatokat.²¹ A *De electione et electi potestate* és a *De renunciatione* című III. és IV. titulusról ugyanezt mondhatjuk el,²² melyet majd a mindössze egy fejezetet – a Vienne-i Zsinat 4. határozatát tartalmazó – V. titulus követ, *De supplenda negligentia praelatorum* címmel. A *De aetate et qualitate, et ordine praeficiendorum* téma, amely a papképzés tekintetében kiemelkedő jelentőségű – különösen a legelső²³ – három kánont tartalmaz, mindössze csak a másodikban (vö. Decr. 5) idéz az 1311–1312. évi zsinatról. Az I. könyv további fejezetei a helyettesi és a bírói hivatalról, valamint a perbeli képviselőről és az előző állapotba történő visszahelyezésről nem zsinati határozatokat foglalnak össze (vö. *De officio viarii* [Tit. VII]²⁴; *De officio et potestate iudicis delegati* [Tit. VIII]²⁵; *De officio iudicis ordinarii* [Tit. IX]²⁶; *De procuratoribus* [Tit. X]²⁷; *De restitutione in integrum* [Tit. XI]²⁸). Sőt a II. könyv I. titulusa, ami a bíróság témakörének van szentelve (*De iudiciis*), csak a második kánonban idézi a Vienne-i Zsinat sorrendben következő 6. határozatát.²⁹ Megfigyelhető, hogy a bírósági eljárásról szóló II. könyv anyagában

¹⁶ Clem. 1.2.3-5 (FRIEDBERG II. 1135).

¹⁷ ERDŐ, P., *Storia della scienza del diritto canonico. Una introduzione*, Roma 1999, 91–92.

¹⁸ ERDŐ, P., *Storia della scienza del diritto canonico*, 114.

¹⁹ Summ. ad Clem. 1.2.5: *Gratia super vacaturo non comprehendit beneficium, post datum in substantia creatum*. FRIEDBERG II. 1135.

²⁰ Summ. ad Clem. 1.3.8: *Concessio licentiae generalis, religioso de consentiendo electioni factae vel fiendae, non valet*. FRIEDBERG II. 1138.

²¹ ERDŐ, P., *Storia delle fonti del diritto canonico* (Istituto di diritto canonico San Pio X, Manualia 2), Venezia 2008, 126–127.

²² FRIEDBERG II. 1135–1138.

²³ Clem. 1.6.1 (FRIEDBERG II. 1139).

²⁴ FRIEDBERG II. 1140.

²⁵ FRIEDBERG II. 1140.

²⁶ FRIEDBERG II. 1140–1141.

²⁷ FRIEDBERG II. 1141–1142.

²⁸ FRIEDBERG II. 1142.

²⁹ Summ. ad Clem. 2.1.1 (FRIEDBERG II. 1143).

a Decr. 6-on túl mindössze az illetékes bíróság meghatározásának szentelt Decr. 7-et találjuk (Clem. 2.2 un.), míg a többi fejezet közvetlenül V. Kelemen pápától származó dekretálisokat idéz, világos szerkezetbe rendezve (vö. *De causa possessionis et proprietatis* [Tit. III];³⁰ *De dolo et contumacia* [Tit. IV];³¹ *Ut lite pendente nil innovetur* [Tit. V];³² *De sequestratione possessionum et fructum* [Tit. VI];³³ *De probationibus* [Tit. VII];³⁴ *De testibus* [Tit. VIII];³⁵ *De iureiurando* [Tit. IX];³⁶ *De exceptionibus* [Tit. X];³⁷ *De sententia et re iudicata* [Tit. XI];³⁸ *De appellacionibus* [Tit. XII]³⁹). A *Clementinae* fennmaradó három könyvén belül (Lib. III–V) a leghosszabb terjedelmű a III. könyv, amely a Vienne-i Zsinat 8–23. határozatát, azaz a legnagyobb egységes korpuszt öleli fel. Ennek ellenére a könyv elején és végén több címben folyamatosan (vö. *De praebendis et dignitatibus* [Tit. II];⁴⁰ *De concessione praebendae et ecclesiae non vacantis* [Tit. III];⁴¹ *De rebus ecclesiae non alienandis* [Tit. IV];⁴² *De rerum permutatione* [Tit. V];⁴³ *De testamentis et ultimis voluntatibus* [Tit. VI];⁴⁴ *De baptismo et eius effectu* [Tit. XV];⁴⁵ *De reliquiis et veneratione sanctorum* [Tit. XVI];⁴⁶ *De immunitate ecclesiarum* [Tit. XVII]⁴⁷), illetve szétszórtan egy-egy fejezetben további kiegészítő dekretális anyagot is olvashatunk.⁴⁸ A vérrokonságra és a sógorságra vonatkozó rövid IV. könyv mindössze egy dekretális levelet tartalmaz.⁴⁹ Az V. – egyben az utolsó – könyv 22 fejezetet foglal magába, amelyből 15 a Vienne-i Zsinat határozatait veszi át (Decr. 24–Decr. 38). A hét dekretális levél pusztán néhány alkalommal – akkor sem folyamatosan – töri meg a zsinati anyag közlését.⁵⁰ Sajátos érdekessége van a ferences rend életével és szabályzatának reformjával foglalkozó 38. határozat szövegének, amelynek hangsúlyos befejező sorai az egyetemes zsinat kritikai kiadásában töredékesek, azonban a *Clementinae*-ben a két záró mondat teljes egészében olvasható, és egyértelműen aláhúzzák a hosszú kánoni rendelkezésben foglaltak megtartásának kötelező voltát.⁵¹

³⁰ FRIEDBERG II. 1145.

³¹ FRIEDBERG II. 1145.

³² FRIEDBERG II. 1145–1146.

³³ FRIEDBERG II. 1146.

³⁴ FRIEDBERG II. 1146.

³⁵ FRIEDBERG II. 1147.

³⁶ FRIEDBERG II. 1147–1150.

³⁷ FRIEDBERG II. 1150.

³⁸ FRIEDBERG II. 1151–1153.

³⁹ FRIEDBERG II. 1153–1156.

⁴⁰ FRIEDBERG II. 1158–1159.

⁴¹ FRIEDBERG II. 1159–1160.

⁴² FRIEDBERG II. 1160.

⁴³ FRIEDBERG II. 1161.

⁴⁴ FRIEDBERG II. 1161.

⁴⁵ FRIEDBERG II. 1174.

⁴⁶ FRIEDBERG II. 1174–1177.

⁴⁷ FRIEDBERG II. 1178.

⁴⁸ Clem. 3.7.1 (FRIEDBERG II. 1161); Clem. 3.9.2 (FRIEDBERG II. 1166); Clem. 3.12.2 (FRIEDBERG II. 1171).

⁴⁹ Clem. 4 un. un. (FRIEDBERG II. 1177–1178).

⁵⁰ Vö. Clem. 5.2 un. (FRIEDBERG II. 1180–1181); Clem. 5.4 un. (FRIEDBERG II. 1184); Clem. 5.9.1 (FRIEDBERG II. 1190); Clem. 5.9.2 (FRIEDBERG II. 1190–1191); Clem. 5.10.1 (FRIEDBERG II. 1191); Clem. 5.10.4 (FRIEDBERG II. 1192); Clem. 5.11.2 (FRIEDBERG II. 1200).

⁵¹ A COD-ben olvasható Decr. 38 utolsó három mondata (a pontokkal jelölt kihagyás ebben a formában található meg a szövegkiadásban): Porro si quid de huiusmodi ministro provinciali secus attentari forte contigerit, illud ipso facto sit irritum et inane. Nulli igitur... Si quis autem... (COD 401). A *Clementinae* kritikai kiadásában a Decr. 38-at idéző Clem. 5.11.1 utolsó három mondata a következő (a kurzívával az előző szövegből hiányzó részeket jelöljük): Porro, si quid de huiusmodi ministro provinciali secus attentari forte contigerit: illud ipso facto

A fentebb bemutatott elemzés kellőképpen alátámasztja azt, hogy az 1317-ben kihirdetésre került formában a Vienne-i Zsinat döntései jóval szisztematikusabb és erőteljesebb keretet kaptak azáltal, hogy V. Kelemen pápa további dekretális leveleinek részleteivel együtt, autentikus gyűjteménybe illesztve kerültek kiadásra. Amennyiben figyelünk az egyes zsinati határozatok megfogalmazására is, felismerhető bennük az a kifejezett szándék, hogy utaljanak a korábbi egyetemes zsinatokra (vö. III. Lateráni Zsinat [1179] Cann. 4, 8; 10; IV. Lateráni Zsinat [1215] Can. 12; II. Lyoni Zsinat [1274] Cann. 24, 25), továbbá a megelőző, VIII. Bonifác pápa által 1298. március 3-án kihirdetett dekretális gyűjteményre, a *Liber Sextus*⁵² (VI 1.16.9; VI 3.4.1; VI 3.4.32; VI 3.12.1; VI 3.13.1; VI 3.20.4; VI 5.6 un.; VI 5.12.3). Ez azért is figyelemre méltó, mivel IV. Fülöp politikai motívumait a Vienne-i Zsinat ülésezésekor alapvetően befolyásolta az 1303-ban elhunyt VIII. Bonifác pápa és egyházkormányzati tevékenysége, különösen az egyházi és világi hatalom viszonyáról vallott nézetei irányában gyakorolt mély ellenszenv.⁵³ Hozzá kell tennünk, hogy maga a *Clementinae*, azzal hogy nem kívánta hatályon kívül helyezni a *Liber Sextus* után megszületett azon pápai dekretálisokat, melyek nem kerültek be az új autentikus dekretális gyűjteménybe,⁵⁴ egyértelműen kifejezte, hogy követni szándékozik a VIII. Bonifác-féle jogalkotás által,⁵⁵ és többek között az *Unam sanctam* bullában rögzített alapelveket, az egyházi és a világi hatalom viszonya és kompetenciája tekintetében.⁵⁶

II. A VIENNE-I ZSINAT HATÁROZATAI

A Vienne-i Zsinat határozatait megelőzően a templomos lovagrendre hozott *Bullae et scripta curiae Romani de Templariorum ordine et Terrae sanctae negotio* kritikai szövegkiadását olvashatjuk a *Conciliorum oecumenicorum decreta* anyagában.⁵⁷ A templomos lovagrend egyházi elismertségét különösen is kiemeli a párbaj, illetve a lovagi torna tekintetében elnyert korábbi privilégiumuk. Az 1179-ben megtartott III. Lateráni Zsinat 9. kánonja kivette a johannita és a templomos lovagrend tagjait a párbajban elhunyt személyekre vonatkozó egyetemes temetési fegyelmi előírások alól. Az említett két lovagrendnek ezt

sit irritum et inane. Nulli igitur omnino hominum liceat hanc paginam nostrum declarationum, dictionum, commissionis, responsionis, prohibitionis, ordinationis, mandati, constitutionum, iudicationum et voluntatum infringere, vel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hoc attentare praesumpserit: indignationem omnipotentis Dei ac beatorum Petri et Pauli Apostolorum eius se noverit incursurum. FRIEDBERG II. 1199–1200.

⁵² BONIFACIUS VIII., *Sacrosanctae* (3 mart. 1298): FRIEDBERG II. 934–935.

⁵³ Részletesen vö. pl. ULLMANN, W., *A Short History of the papacy in the Middle Ages*, London 1972, 270–277. OAKLEY, F., *Councils, Western (1311–1449)*, 643. BARBERO, A., *Bonifacio VIII e la casa di Francia*, in *Bonifacio VIII* (Atti del XXXIX Convegno storico internazionale, Todi 13–16 ottobre 2002), Spoleto 2003, 273–327, különösen 297–301, 318–320, 323–327. SZUROMI, SZ. A., *Medieval Canon Law – Sources and Theory* (Bibliotheca Institutii Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/12), Budapest 2009, 176–178.

⁵⁴ ERDŐ, P., *Storia delle fonti del diritto canonico*, 126.

⁵⁵ Vö. SCHMIDT, T., *Papst Bonifatius VIII. als Gesetzgeber*, in *Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Canon Law. San Diego 21–27 August 1988* (Monumenta iuris canonici C/9; ed. Chodorow, S.), Città del Vaticano 1992, 227–245.

⁵⁶ ULLMANN, W., *Die Bulle „Unam Sanctam“*, in *Römisch-historische Mitteilungen* 16 (1974), 45–77. ULLMANN, W., *Law and politics in the Middle Ages. An introduction to the sources of Medieval political idea*, London 1975, 276–279. SZUROMI, SZ. A., *Peculiarities of the conception of „sacred power“ and its exercise between 1073 and 1303*, in *Folia Theologica* 17 (2007), 261–270.

⁵⁷ COD 336–360.

a kiváltságát az indokolta, hogy a két lovagrend tagjai – elméletileg – csakis akkor szálltak sorompóba, ha katolikus hitet, vagy a hívők (vö. zarándokok) katonai védelmét volt szükséges biztosítani.⁵⁸

A Vienne-i Zsinat határozatainak tartalmát azonban már nem a harci cselekményekkel kapcsolatos kérdések uralják. A zsinat a belső (vö. exemptiók, javadalmak, nyilvános szerzetesi tevékenység, révtanítások) és a külső (vö. a világi hatalom befolyása és az egyházi büntetések figyelmen kívül hagyása) problémák rendezésén túl, már a közlekedési térítésekre és a hitgizságok terjesztésére teszi a hangsúlyt.⁵⁹ Ezt jól mutatja a héber, arab és káld tanszék felállításának elrendelése a párizsi, az oxfordi, a bolognai és a salamancai egyetemen, valamint a Római Kúria székhelyén azért, hogy az egyetemeken tanulók megfelelő nyelvi ismeretekkel rendelkezzenek.⁶⁰

A határozatok élén (Decr. 1) egy hosszabb terjedelmű hitvallási szöveg helyezkedik el, amelyhez hasonló a *Liber Extra* megszületésétől kezdve megszokott bevezetőjévé válik minden egyes kánoni gyűjteménynek. Sőt jóval később, a Piusz–Benedek-féle első *Codex iuris canonicus* (1917) kihirdető apostoli konstitúció után is hasonló hitvallási formulát találunk majd. A Vienne-i Zsinat hitvallási szövege sajátos hangsúlyt helyez a Krisztusról, mint új Ádámról való teológia elemzés kifejtésére, továbbá különösképpen a keresztség szentségének és hatásának a leírására. A zsinat elején lévő részletes hitvallási formulát azonban ebben az esetben nem pusztán a IX. Gergely pápa által megteremtett hagyomány indokolta. A felsorolt témák és érvek alapján egyértelmű, hogy azok Petrus Iohannis Olivi (†1298) teológiai tanításának egyes pontjai ellen irányultak, különös tekintettel a lélekről és a testről vallott nézeteivel szemben, amely egyben érintette a boldogító színelátás kérdéskörét is. Nem feladatunk, hogy ehelyütt elemezzük a számos filozófiai, teológiai és exegetikus művet összeállító szerző nézeteit.⁶¹ Annyit azonban fontos megjegyezni, hogy neve – bár a ferences generális káptalanok többször elítélték nézeteit – nem szerepel a zsinat szövegében; sőt – a legutóbbi kutatások tükrében – úgy tűnik, hogy nem volt teljesen tisztában az általa az emberi természet leírásához használt metafizikai fogalmak nem teljesen adekvát, így félreérthető voltával, melyet bizonyít a katolikus hithez való hűségének végső megvallása is.⁶² Mindazonáltal a Vienne-i Zsinat hitvallása – még ha félreérthető terminológia használatának az eredménye is volt – méltán és szükségképpen ítélte el azt az írásaiban megjelenő téves nézetet, hogy az értelmes vagy felfogóképeséggel rendelkező lélek, nem önmaga által és lényegileg az emberi test formája.⁶³

⁵⁸ A kérdésről részletesen vö. SZUROMI, SZ. A., *La discipline d'inhumation du XII^e et XIII^e siècle*, in *Rivista internazionale di diritto comune* 13 (2002), 211–228, különösen 226. SZUROMI SZ. A., *A temetésre vonatkozó egyházfegyelem a XII–XIII. században*, Budapest 2007, 123–125.

⁵⁹ Vö. MENACHE, S., *When Ideology Met Reality: Clement V and the Crusade*, in *La Papauté et les croisades / The Papacy and the Crusades* (ed. Balard, M.) (Actes du VII^e Congrès de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East) [Crusades – Subsidia 3], Farnham 2011, 105–116, különösen 106–107.

⁶⁰ *Conc. Viennense*, Decr. 24 (COD 379).

⁶¹ Vö. pl. *Questiones in secundum librum Sententiarum* (Bibliotheca Franciscana Scholastica 4–6) (ed. Jansen, B.), Quaracchi 1922–1926. *Questiones de incarnatione et redemptione. Questiones de virtibus* (ed. Emmen, A.–Stadter, E.), Grottaferrata 1981. *Quodlibeta quinque* (ed. Defraia, S.), Grottaferrata 2002.

⁶² PASNAU, R., *Olivi on the Metaphysics of Soul*, in *Medieval Philosophy and Theology* 6 (1997), 109–132. PIRON, S., *Les oeuvres perdues d'Olivi: essai de reconstruction*, in *Archivum Franciscanum Historicum* 91 (1998), 357–394.

⁶³ Vö. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fide et monum* (ed. Denzinger, H.–Schönmetzer, A.), Freiburg 1976³⁶, 902.

A 2–4., 10., 13., 15., 19., 31. és a 37–38. határozat a szerzetesrendekkel (közösségeikkel, vezetőikkel, tagjaikkal és tanításukkal) foglalkozik. A zsinat kifejezetten megtiltotta, hogy az apátok és más – nagyobb egyházi hivattal rendelkező – szerzetesek – vélt illetékességükből kifolyólag – olyan személyekkel szemben eljárjanak, akik az Apostoli Szentszék (vagy a megfelelő felhatalmazásokkal rendelkező pápai legátus) által kibocsátott egyedi engedély birtokában tevékenykednek (Decr. 2). A megfogalmazásból kitűnik, hogy a pápai küldöttek több esetben zaklatásnak lehettek kitéve.⁶⁴ Követve ezt támasztja alá a 19. határozat, amely mind az Apostoli Szentszék, mind a megyéspüspök irányában felhívja a monastorok és intézmények figyelmét a privilégiumaikkal és az exempt státuszukkal való jogtalan visszaélés kerülésére;⁶⁵ de ugyanezt húzza alá a 32. határozat által az érsekeknek adott – pontosan körülhatárolt – jogkör, ami lehetővé tette számukra áldások kiszolgáltatását, valamint magán és nyilvános istentiszteleti cselekmények végzését az exempt területeken is.⁶⁶ Fontos megjegyezni, hogy a XII. századtól az egyes egyházi peres ügyek elbírálásában megnőtt az ún. küldött bírák jelentősége, akik a pápa személyes felhatalmazására érkeztek az adott területre, a belső egyházi konfliktusok feloldására. Ezen esetek jelentős számban éppen a szerzetesi közösségek közötti viták, különösen pedig az általuk korábban elnyert exemptiókból fakadó feszültségek miatt tették szükségessé a Szentszék beavatkozását.⁶⁷ Azt is szükséges hangsúlyoznunk, hogy a XIII. századi egyetemes zsinatok (IV. Lateráni Zsinat, I. Lyoni Zsinat, II. Lyoni Zsinat) egyértelműen rögzítették az Apostoli Szentszék jogát az egyházmegyei hivatalok, valamint a konventuális perjeli beosztások közvetlen vagy közvetett betöltése tekintetében.⁶⁸ Ez az intézkedés következett a római pápának az egész egyházra kiterjedő legfőbb pásztori és kormányzói jogköréből, amelynek jellegzetességeit már III. Sándor pápa is (1159–1181) úgy összegzi 260. levelében,⁶⁹ hogy az egyetemes, rendes, teljes és közvetlen hatalom.⁷⁰ A szerzetesrendek kapcsán ki kell térnünk a koldulórendekre. Mindenekelőtt fontos a 10. határozat rendelkezése, amely újragondolva a dominikánus és a ferences rend felszentelt tagjainak tevékenységét, megadja a lehetőséget számukra a szabad prédikálásra, kivéve azokon az alkalmakon, amikor a helyi előjáró fenntartja magának, vagy az általa felkértnek a jogot az igehirdetésre. Ez az engedély azonban nem terjed ki általánosan a plébániákra, ahol a koldulórendek tagjainak a prédikáció elmondásához szükségük van a plébános felkérésére, vagy az illetékes megyéspüspök, illetve prelátnak megbízására.⁷¹ Szintén külön plébánosi megbízást írt elő a zsinat a szent kenet és az oltáriszentség szerzetesek általi kiszolgáltatására, azoktól az esetektől eltekintve, amikor ezt maga a kánonjog kifejezetten lehetővé tette, vagy az adott szerzetesrend ezekre vonatkozóan pápai kiváltsággal rendelkezett. Itt külön szükséges megemlíteni a kiszabott és kinyilvánított

⁶⁴ *Conc. Viennense*, Decr. 2 (COD 362).

⁶⁵ COD 376–377.

⁶⁶ COD 388.

⁶⁷ Pl. BÓNIS Gy., *Szentszéki regeszták. Iratok az egyházi bíraskodás történetéhez a középkori Magyarországon* (Jogtörténeti Tár 1/1), Budapest 1997, n° 15; vö. SZUROMI, SZ. A., *Les sources et l'effet des deux premiers Synodes d'Esztergom (1100–1112)*, in *Rivista internazionale di diritto comune* 21 (2010), 93–104, különösen 102–103.

⁶⁸ *Conc. Viennense*, Decr. 2 (COD 362).

⁶⁹ *Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, ed. JAFFÉ, P.–WATTENBACH, G. curaverunt LOEWENFELD, S. [JL]–KALTENBRUNNER, F. [JK]–EWALD, P. [JE], I. Lipsiae 1885.² JL 11047.

⁷⁰ Vö. SZUROMI, SZ. A., *Authority and sacramentality in the Catholic Church (A Canonical-Theological Schema)*, in ARRIETA, J. I. (a cura di), *Jus divinum* (XIII Congresso Internazionale di Diritto Canonico, 17–21 settembre 2008, Venezia), Venezia 2010, 1143–1163, különösen 1155.

⁷¹ COD 366–367.

kiközösítés alóli feloldozáshoz való kánoni vagy szentszéki felhatalmazás szükségességét, amelynek a hiánya a kiszolgáltatást megkísérlőre önmagától beálló exkommunikációt vont.⁷² Hasonlóan fontos a szegénységi fogadalomból fakadó kötelességek és jogok rendezése a nem kolduló rendek és a kolduló rendek közötti – szentszéki rendelkezés következtében történő – áthelyezések tekintetében.⁷³ A 14. határozat részletes irányelveket tartalmaz a monasztikus szerzetesek életére vonatkozóan, amely kiterjed a megfelelő ruházatra és annak viselésére; a szentgyónás legalább havi rendszerességgel való elvégzésére; a monasztikus élettől idegen cselekmények említésére (vö. vadászat, a házból való engedély nélküli távollét); a monostorhoz kötődő házakban tartózkodó rendtársak számára és a közöttük lévő szerzetesi kötelék fenntartására; az egyes korhatárokra – beleértve a pap-szentelésre bocsátandó szerzetes életkorát is –; valamint a szerzetesház napirendjére is.⁷⁴ Itt jegyezzük meg, hogy a Vienne-i Zsinat nemcsak a szerzetesekkel kapcsolatban, hanem a IV. Lateráni Zsinathoz hasonlóan⁷⁵ a méltó klerikusi életre vonatkozóan is rendelkezett, amelyek közül kiemelkedik a kereskedelem tilalma (Decr. 8)⁷⁶ és az illő papi öltözet megtartása, melyek megszegése komoly büntetőintézkedést vont maga után (vö. Decr. 9).⁷⁷ Jellemző a zsinat körültekintésére, hogy önálló határozatban rendezi a szerzetesnői közösségek vizitációját, annak fontosságát, jellegzetességeit és azokat a területeket, amelyek megtartását különös gonddal szükséges ellenőriznie a vizitációt végzőnek, legyen az az Apostoli Szentszék által kijelölt személy az exempt közösség számára, vagy a megyéspüspök a saját felügyelete alatt működő közösség tekintetében (életmód, öltözet, hajviselet stb.).⁷⁸

Az egyház dogmatikai meggyőződését és az egyházfegyelmet veszélyeztető tévtanítások közül a zsinat kitüntetett figyelmet szentelt a beginák – Liège-ből származó, pápai jóváhagyással rendelkező női megszentelt életre törekvő mozgalom⁷⁹ – által vallott teológiai nézetek elemzésének. A Vienne-i Zsinat több nekik tulajdonított – bár általuk nem vallott – tévtant is elítélt,⁸⁰ amely végül a *Clementinae* kihirdetését követő évben (1318) a pápai által történt megszüntetésükhöz vezetett. A zsinat hasonlóan bírálta el a begárdok (apostoli szegénységre törekvő, a beginákhoz hasonló, férfi- – nem szerzetesi – mozgalom)⁸¹ tanítását. A legfontosabb kérdés a boldogító színelátás (*visio beatifica*)⁸² teológiai problémájához kötődött, amit már Petrus Iohannis Olivi is érintett. A zsinat elutasította azt a heretikus nézetet, hogy az emberi léleknek nincs szüksége semmilyen természetfeletti – dicsőséges – fényre a boldogító színelátáshoz. A problémakörnek komoly biblikus és tanbeli háttere van (utóbbi különösen a patrisztikus irodalomban). A kinyilatkoztatásból és az egyházi tradícióból, filozófiai rendszerbe illesztve Aquinói Szt. Tamás kristálytiszta világitotta meg az emberi megismerés sajátosságait és határait, mind a *Summa Theologiae*, I

⁷² *Conc. Viennense*, Decr. 31 (COD 387).

⁷³ *Conc. Viennense*, Decr. 13 (COD 370).

⁷⁴ COD 370–373.

⁷⁵ *Conc. Lateranense IV*, Const. 16 (COD 243).

⁷⁶ COD 364.

⁷⁷ COD 365.

⁷⁸ *Conc. Viennense*, Decr. 15 (COD 373–374).

⁷⁹ *Dizionario degli Istituti di Perfezione* (a cura di Pelliccia, G.–Rocca, G.), Roma 1974–1997, 1165.

⁸⁰ *Conc. Viennense*, Decr. 16 (COD 374); vö. Decr. 28 (COD 383–384).

⁸¹ *Dictionnaire de spiritualité* I, Paris 1937, 1329–1340.

⁸² DONDAINE, H. F., *L'objet et le 'medium' de la vision béatifique chez les théologiens du XIII^e siècle*, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 19 (1952), 60–130. Részletesen vö. TROTTMAN, Ch., *La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Roma 1995, 367–368.

q. 12-ben (vö. pl. I q. 12 arts. 2–3),⁸³ mind a *Summa contra gentiles*, III capp. 17–63-ban (vö. pl. Capp. LI; LIX; LXIII).⁸⁴

Elhöz közelálló, dogmatikai kérdéseket vetettek fel egyes, a ferencesek közül kivált radikális irányzat, az ún. *spirituálisok* által vallott, teológiai nézetek. Lényegében ez indokolta azt a terjedelmes – és már korábban hivatkozott – utolsó határozatot (vö. Decr. 38), amely a ferences rend működésének, különösképpen a szegénységre vonatkozó előírások rendezésének volt szentelve. A radikális ferences spirituális mozgalom meghatározó szellemi példaképe Joachim à Fiore és a lelki (*spirituális*) egyházzól vallott nézetei voltak. Ismert, hogy Joachim à Fiore (†1202) Szentháromsággal kapcsolatos tévedéseit IV. Lateráni Zsinat 1215-ben kifejezetten elítélte,⁸⁵ de mivel a Szentszék véleményeit korábban saját maga a szerző kérte ki írásairól, és előre jelezte, hogy követni fogja a legfőbb egyházi hatóság döntését, így az ítélet csak a kérdéses tévtanokra, nem pedig a volt ciszterci apát személyére és teljes életművére vonatkozott, akinek S. Giovanni in Fiorében alapított új rendi közösségét 1196-ban ismerte el a pápa.⁸⁶ Mindezek ellenére – pár közösségük létezett egészen a 15. századig – a pápa a Vienne-i Zsinat határozatát követően kétszer is elítélte őket.

A zsinat kitért az egyházi beneficiumok birtoklására, melyekkel kapcsolatban határozottan rögzítette, hogy senkinek ne legyen két lelkipásztori feladathoz kapcsolt javadalma. A 33. határozat kellő szigorral említi meg a klerikusok elleni atrocitásoknak a büntethetőségét, amely válaszlépés a *privilegium fori* és az egyház *immunitásának* a világi hatóságok által történt rendszeres megsértésével szemben. Ismert, hogy a klerikusok a *privilegium fori* alapján mind peres, mind büntető ügyekben az egyházi bíróságok joghatósága alá tartoztak, és ezáltal ki voltak véve a világi bírászkodás illetékességi köréből.⁸⁷ A hosszú jogfejlődés folyamán, a római jog időszakától kezdve, lépésről lépésre kikristályosodott illetékességi kompetenciák határainak rögzítése biztosította az egyház tevékenységének

⁸³ THOMAS, AQUINAS S., I q. 12 art. 2: [...] non enim fit visio in actu, nisi per hoc quod res visa quodammodo est in vidente. Et in rebus quidem corporalibus, apparet quod res visa non potest esse in vidente per suam essentiam, sed solum per suam similitudinem: sicut similitudo lapidis est in oculo, per quam fit visio in actu, non autem ipsa substantia lapidis. Si autem esset una et eadem res quae esset principium visivae virtutis, et quae esset res visa, oporteret videntem ab illa re et virtutem visivam habere, et formam per quam videret. *Summa Theologiae* (Biblioteca de autores cristianos 77), I. Madrid 1951. 71–72. Vö. I q. 12 art. 3: [...] impossibile est Deum videri sensu visus, vel quocumque alio sensu aut potentia sensitivae partis. [...] Actus autem proportionatur ei cuius est actus. Unde nulla huiusmodi potentia potest se extendere ultra corporalia. (...) Unde nec sensu nec imaginatione videri potest, sed solo intellectu. *Summa Theologiae*, I. 73.

⁸⁴ THOMAS, AQUINAS S., Cap. LI 2284 – Cum autem impossibile sit naturale desiderium esse, quod quidem esset si non esset possibile pervenire ad divinam substantiam intelligendam, quod naturaliter omnes mentes desiderant; necesse est dicere quod possibile sit substantiam Dei videri per intellectum, et a substantiis intellectualibus separatis, et ab animabus nostris. *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium seu Summa contra Gentiles* III, Taurini–Romae 1961, 69; vö. Cap. LIX 2347 – [...] Intellectus igitur qui per lumen divinum elevatur ad videndam Dei substantiam, multo magis eodem lumine perficitur ad omnia alia intelligenda quae sunt in rerum natura. *Summa contra Gentiles* III, 78; valamint: Cap. LXIII 2378 – Est enim quoddam desiderium hominis in quantum intellectualis est, de cognitione veritatis: quod quidem desiderium homines prosequuntur per studium contemplativae vitae. Et hoc quidem manifeste in illa visione consummabitur, quando, per visionem Primae Veritatis, omnia quae intellectus naturaliter scire desiderat, ei innotescant [...]. *Summa contra Gentiles*, III. 83.

⁸⁵ Vö. ROBB, F., *The Fourth Lateran Council's Definition of Trinitarian Orthodoxy*, in *Journal of Ecclesiastical History* 48 (1997), 22–43. *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Current Research I* (ed. Evans, G. R.), Leiden–Boston–Köln 2002, 508 (FRIEDMAN, R. L.). *Peter Lombard, The Sentences, Book 1: The Mystery of the Trinity* (Medieval Sources in Translation 42) (transl. and intr. by Silano, G.), Toronto 2007, xxix.

⁸⁶ *Conc. Lateranense IV*, Const. 2 (COD 232–233); vö. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fide et monum* (ed. Denzinger, H.–Schönmetzer, A.), Freiburg 1976³⁶, 803–808.

⁸⁷ Vö. THIREAU, J.-L., *Introduction historique au droit*, Paris 2001, 173.

függetlenségét.⁸⁸ Ennek a pontos leírását olvashatjuk a *Decretum Gratiani*,⁸⁹ a *Liber Extra*⁹⁰ és a *Liber Sextus*⁹¹ által felsorolt rendelkezésekben, de a Vienne-i Zsinat határozataiban is (vö. Decr. 33–34).⁹² Ezeket legrövidebben a *Decretum Gratiani* C. 11 q. 1 c. 1 általános irányelvvel lehet összefoglalni: „*Nemo unquam episcopum aut reliquos clericos apud iudicem secularem accusare presumat.*”⁹³ Arra, hogy milyen nagy szükség volt a *privilegium fori* megerősítésére, így az egyház saját joga által szabályozott kérdésekben az egyházi ítélkezési jog fenntartására, talán a legkiemelkedőbb példa az egyházi kompetenciában lefolytatott inkvizíciós eljárások során történt visszaélések elítélése a Vienne-i Zsinaton. A 26. határozat világosan fogalmaz, amikor leszögezi, hogy ezeknek az eljárásoknak méltósággal kell történniük, mert céljuk nem a vétklen bántalmazása. A szövegben kifejezetten szerepel, hogy minden evilági kényszerítő eszközt félre kell tenni, amikor az Isten előtti igazság feltárása történik.⁹⁴

A fő témakörök mellett a Vienne-i Zsinat foglalkozott még a kánonilag engedélyezett temetésekkel, és lehetővé tette a dominikánus és ferences rend számára, hogy saját temetőikben mindazokat eltemessék, akik azt választott temetkezési helyül jelölték meg a plébániai temető helyett.⁹⁵ A 11. határozat pontos instrukciókat tartalmaz a tizedre és beszédére vonatkozóan, valamint határozottan elítéli (felfüggesztés és kiközösítés terhe alatt) a tized beszédével visszaélőket. A határozat érdekessége, hogy a visszaélések kapcsán következetesen csak a szerzeteseket említi.⁹⁶ Részletes intézkedést olvashatunk az uzoráról is, amelyet a zsinat – követve az egyházfegyelmi hagyományt – mind az isteni, mind az ember által alkotott joggal ellentétesen tekint. Éppen ezért minden olyan személyre vonatkozóan, aki az uzoraszedés vétségébe esik, a zsinat önmagától beálló kiközösítést rendel el.⁹⁷ A szigorú szankció nem pusztán a Vienne-i Zsinat sajátja, hiszen mind a *Decretum Gratian*ban,⁹⁸ mind a *Liber Extra*ban hasonlóan súlyos büntetéseket találunk.⁹⁹ A *Liber Extra* az X 3.28.14-ben az uzoraszedés bűnét együtt említi a gyilkossággal, a gyújtogatással, az istenkáromlással, az egyházi személyek elleni erőszakkal és a botrányos életet élőkkel. Peñaforti Szt. Raymund híres *Summájában* pedig a lopással tartja egyenértékűnek.¹⁰⁰ Végül fontos megemlíteni a Vienne-i Zsinat azon rendelkezését, amely a szegényekről és rászorulókról (különös tekintettel a betegekről) való gondoskodás intézményes kereteinek szabályozására terjedt ki, az adott kor körülményei között egyedülálló módon. A 17. határozat minden lényeges kérdés tekintetében eligazítást és

⁸⁸ GAUDEMET, J., *Église et cité. Histoire du droit canonique*, Paris 1994, 87–88, 493–497, 666–669.

⁸⁹ C. 11 q. 1 cc. 1, 3, 9, 10, 37 (FRIEDBERG, Ae., *Corpus iuris canonici*, I. Lipsiae 1879 [továbbiakban FRIEDBERG I] 627–637); vö. C. 11 q. 1 d.p.c. 47 (FRIEDBERG I. 641).

⁹⁰ X 2. 1. 4, 8, 17 (FRIEDBERG II. 240–246).

⁹¹ VI 2. 2. 2 (FRIEDBERG II. 997); VI 5. 11. 12 (FRIEDBERG II. 1102–1103).

⁹² *Conc. Viennense*, Decr. 33–34 (COD 388–390).

⁹³ FRIEDBERG I. 627.

⁹⁴ COD 381–382.

⁹⁵ *Conc. Viennense*, Decr. 10 (COD 365–366); vö. SZUROMI, Sz. A., *A temetésre vonatkozó egyházfegyellem a XII–XIII. században*, 62–64.

⁹⁶ COD 369.

⁹⁷ *Conc. Viennense*, Decr. 29 (COD 384). Vö. *Conc. Lateranense III*, Can. 25 (COD 223); vö. LE BRAS, G. *Le Istituzioni ecclesiastiche della cristianità medievale* (Storia della Chiesa XII/1), Torino 1973. 187.

⁹⁸ C. 14 q. 3 c. 4 (FRIEDBERG I. 735).

⁹⁹ X 3.28.14 (FRIEDBERG II. 554); X 5.19, 1, 3, 7 (FRIEDBERG II. 811–813).

¹⁰⁰ *Summa Sti. Raimundi de Penaforti Barcinonensis -ordo praedicator- de poenitentia et matrimonio cum glossis Ioannis de Frisburgo. Ad S.D.N. Clemen pp VIII, nunc primum in lucem edita*, Lib. II Tit. 7 § 11 (237). Új kiadása: S. Raimundus de Pennaforti, *Summa de iure canonico* (Universa Bibliotheca Iuris 1, A) (ed. Ochoa, X.–Diez, A.), Roma 1975.

utasításokat nyújtott az ínséget szenvedők étellel, itallal, adományokkal, *hospitiumban*, valamint lepraházakban történő elhelyezéssel való segítése vonatkozásában.¹⁰¹

ÖSSZEZÉS

A fentebb kifejtett zsinati döntések jól mutatják, hogy a Vienne-i Zsinat – minden külső nyomás ellenére – méltó helyet foglal el az egyetemes zsinatok között. A templomosok tekintetében hozott sajnálatos, a világi befolyástól egyértelműen függő, és a kánoni eljárási rendet figyelmen kívül hagyó intézkedések nem érintik a zsinat egyéb tanbeli és egyházfegyelmi intézkedéseinek tartalmát. Az 1311–1312-ben megtartott zsinat nemcsak, hogy számos dogmatikai kérdést tisztázott, hanem erőteljes befolyást is gyakorolt a későbbi zsinatokra; sőt mivel határozatai a *Clementinae*-ben kerültek kihirdetésre, így azok a későbbiekben a *Corpus iuris canonici* részévé váltak. IV. Fülöp politikai és katonai intervenciója a zsinat kapcsán, semmiben sem felelt meg a kortárs egyházfegyelem által tartalmazott kánoni előírásoknak, amelyek az egyetemes szintű egyházi jogalkotást és jogalkalmazást kellő szigorral (a nyugati egyházi jogalkotásban már Nagy Szt. Gergelytől [590–604] fogva kifejezetten is), a világi hatalom befolyásának teljes kizárásával szabályozták. A zsinat szövege erőteljesen kötődik a XII–XIII. századi egyházfegyelmi rendelkezésekhez, amely így az egyházi jogalkotás egységességét mutatja a XII–XIV. században. Az újabb dekretális gyűjtemények megküldése az egyetemes számára (beleértve a *Clementinae*-t is), széles körben biztosította az egyetemes kánonjogi előírások egységes érvényesíthetőségét és befolyását az egyes országokba visszatérő, kánonjogi tudományos fokozattal rendelkező jogtudó értelmiségen keresztül egész Európában.

¹⁰¹ *Conc. Viennense*, Decr. 17 (COD 374–376).

■ ERDŐ PÉTER:

A bűn és a bűncselekmény.

Két alapvető fogalom viszonya az egyházi jog tükrében

(Pázmány Könyvek 8)

Szent István Társulat, Budapest 2013

pp. 151

A bűn és a bűncselekmény fogalma két olyan alapvető kérdés, amely végigkíséri az emberiség történetét, sőt a társadalom – egyes tagjai és maga a közösség – életben maradásának biztosításán belül talán a legsajátosabban mutatja az erkölcs és a jog egymáshoz való szoros kötődését. Evvel a belső és erőteljes kapcsolattal különösképpen akkor szembesül az adott korban, földrajzi és kulturális környezetben élő ember, amikor a klasszikus kategóriák elenyészésével a két terület összhangja megbomlik. A kultúra szétesésének újra és újra felbukkanó időszakai jól jellemzik ezt a jelenséget, így a bűn és a bűncselekmény jelentése vizsgálatának bármely korszakban aktuális fontosságát.

Erdő Péter, bíboros, prímás, esztergom-budapesti érsek jelen műve ennek az egyedi viszonyoknak az alapelveit mutatja be az egyház jog tükrében, a Szentírástól kezdve azokon a forrásokon és értelmezéseken keresztül, amelyek meghatározták és meghatározzák a Katolikus Egyház tan- és fegyelembeli gondolkodását. A kötet műfajilag integránsan illeszkedik a Pázmány Könyvek sorozatába (vö. pl. Waldstein, W., *A szívébe írva. A természetjog mint az emberi társadalom alapja*, Budapest 2012). A bűn és a bűncselekmény fogalmának jogtörténeti és hatályos jogi elemzésével a Szerző kristálytisztán rávilágít ennek a társadalom életében minden korban jelenlévő két princípiumnak az egymástól való elválaszthatatlanságára; az erkölchöz és a joghoz szorosan kötődő tulajdonságaira. Nem az adott emberi közösségtől, kulturális környezettől és történelmi korszaktól függ tehát, hogy szükségesnek ítéli-e meg az erre a fogalompárra irányuló reflexiót. A két princípiumnak a társadalomban való aktív jelenléte objektív módon elengedhetetlen az adott emberi közösség működőképességének fenntartásához. Erdő Péter rámutat, hogy mindez világosan jelzi a világ teremtett mivoltát, amely így hangsúlyosan kifejezi Isten létének nélkülözhetetlenségét az emberiség számára, aki által megalkotott és a valóságban jelenlévő szabályok kötelezik az emberi cselekvést.

A kötet hét nagy egységre oszlik. Az elsőben a Szerző a kérdés időszerűségére világít rá, amit a legújabb kánonjogtörténeti kutatások vázlatával támaszt alá (11–17). A II. feje-

zet a bűn és a bűncselekmény fogalmának a katolikus teológián és az egyházjogon belüli fejlődését elemzi kilenc alpontban, amely az eddigi legrészletesebb elméleti alapvetését tartalmazza, a lehető legteljesebb horizonton bemutatott témának (19–77). A III. fejezet a bűn és a bűncselekmény fogalmának leírására és értelmezésére teszi a hangsúlyt, az 1917-ben kihirdetett első *Codex Iuris Canonici* fegyelme és az ahhoz kötődő mértékadó szakirodalom alapján (79–81). A IV. fejezet már a hatályos Egyházi Törvénykönyv rendelkezéseinek tartalma felé fordul, elemzve a bűncselekmény fogalmának azon belül található leírását, normatív, objektív és szubjektív elemét (83–90). A büntetendő cselekmény elkövetőjének beszámíthatósága egyre hangsúlyosabbá váló egyedi területe a büntetőjogi rendszereknek, így a bűncselekmény kánoni értelemben történő megítélésének is. Ezen kérdéskör aprólékos analizésének szenteli a Szerző az V. fejezetet (91–120). Sajátos fejezet a VI., amely a büntetőjogon kívüli bűnök problematikájával foglalkozik a hatályos Egyházi Törvénykönyv tükrében, a szentségek, a szentelmények és az egyházi eljárások tekintetében (121–130). A Szerző nyolc világos és egyértelmű bekezdésben foglalja össze a kötetben bemutatott, elemzett és kiértékelt problémát, amely sajátos erkölcsi, jogi, teológiai és kánonjogi vonatkozásokkal is rendelkezik egyaránt (131–133).

Különösen is figyelemre méltó az Erdő Péter által a kötetben alkalmazott módszer, amely a biblikus és patrisztikus alapok, valamint a szentségtani kérdések folyamatos szem előtt tartásával, állandó teológiai jellegű reflexióját adja az egyes korszakokban megjelenő kánoni forrásoknak, jogalkotásnak, magyarázatoknak, következtetéseknek és jogalkalmazásnak. A Szerző behatóan elemzi a kánonjogtudomány legkiemelkedőbb egyházjogászainak álláspontját, Hostiensis érvelésétől kezdve (XIII. sz.) a XV–XVII. század nagy klasszikusain keresztül (vö. pl. Alfonso de Castro; Martin de Azpilcueta; stb.) egészen napjainkig. Teszi ezt úgy, hogy határozottan megfogalmazza, a mindezek tükrében és kellő megfontoltsággal kialakított saját álláspontját.

A kötet szerkezetét gazdagítja a Pázmány Péter Katolikus Egyetem rektorának a mű elején olvasható ajánlása (5–7); valamint a rövidítések (135–136) és a felhasznált irodalom jegyzéke (137–151).

Az olvasó nem természetjogi monográfiát tart a kezében, hanem egy olyan elemzést, amely a lehető legtágabb horizonton – teológiai, kánonjogi, és jogi értelemben egyaránt – a történelemben megjelent egyes mértékadó álláspontok bemutatásával és vizsgálatával törekszik rámutatni az erkölcs és a jog kapcsolatára, a bűn és a bűncselekmény kategóriáján keresztül. Erdő Péter ezzel a tartalmában, módszerében és logikus tárgyalási technikájában letisztult munkájával újra kiemelkedő példáját adja nemcsak a kánonjogi irodalom története során felhalmozott értékek gazdagságának és nélkülözhetetlenségének; hanem saját, a szenttudományokban és a jogtudományban való széleskörű tájékozottságának, valamint az erkölcsi jó, az igazság és az igazságosság szeretetének, egyszóval: az ember és az emberi közösség értéke megbecsülésének.

Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.

■ KUMINETZ GÉZA:

A boldoggá- és szenttéavatási eljárás kézikönyve

(Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae II/6)

Szent István Társulat, Budapest 2012

pp. 406

Azokat a személyeket, akik az igaz Istenért áldozatokat vállaltak, és mellette a végsőkig kitartottak – még haláluk árán is – az Egyházban nagy tisztelet övezte a kezdetektől mind a mai napig. Ők *elkülönültek* a világias élettől és gondolkodástól és számukra csak az isteni tanítás szerinti élet jelentette a mértéket. Erre utal a „szent” (*sanctus: elkülönül*) kifejezés. Maguk az apostolok, hithirdetésük és mártírhaláluk, jelentett példát az ókeresztény Egyház számára a krisztusi tanítás követésére, akiknek kultusza már közvetlenül halálukat követően elterjedt. A keresztényüldözések kapcsán is nagyon sokan tartottak ki a végsőkig a krisztusi tanítás mellett, ami egyben a mártírhalált is magában foglalta. Ezeket a hitvallókat, mint Krisztus társait a szenvedésben, közbenjárónak tekintették az örök üdvösségért. Ennek nyomán alakult ki a mártírok liturgikus kultusza, amely alapvetően a fellelhető vértanúakták elbeszéléseire épült. Az egyes egyházak összegyűjtötték azon mártírok listáját, akiknek haláláról a liturgiában megemlékeztek. A 4-5. századra a „szentség” fogalma már az Egyház tanítása melletti kitartást, az aszketikus életet és az istenközeli imádságot jelentette, melynek nyomán kezdték el magát a szerzetesi életet a szentségre vezető útnak, a szerzeteseket pedig, mint Isten közelében élőket, szent életet élőkként értelmezni.

Ennek a gazdag egyháztörténeti, lelkiségtörténeti, liturgiátörténeti és kánonjogi kérdéskörnek az Egyház hatályos egyházfegyelmében jelenlévő kereteit mutatja be a tőle megszokott műgonddal, a *Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae* sorozatban megjelent művében, Kuminetz Géza, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem (PPKE) Hittudományi Karának dékánja, aki egyúttal a PPKE Kánonjogi Posztgraduális Intézetének professzora. A boldoggá- és szenttéavatási eljárás, annak lépései, sajátosságai és jogi rendezettsége hosszú kánonjogtörténeti kikristályosodási folyamat eredményei, melyben az Egyház különösen is tekintettel volt azoknak az életpéldáira, akikről meggyőzően ki tudja jelenteni, hogy az üdvözültek között vannak, így személyük kiemelkedően szolgálhatja a hívő közösséghez tartozók lelki üdvösségét. Eppen ezért, a jelen kötet jóval több mint egy kánonjogi terület összegzésére szolgáló kézikönyv. Megismerve a boldoggá- és szenttéavatási eljárásban szem előtt tartott tényeket, jobban megértjük mit is jelentenek számunkra azok az üdvözültek, akik közbenjárnak értünk, és akiknek emléknapjai és ünnepei átszövik a teljes liturgikus évet.

Pontosan tudjuk, hogy már a 2. századtól kezdve több szerző is gyakran beszámolt a szentek kultuszáról (vö. pl. Antiochiai Szt. Ignác, Szt. Cypriánusz, Taumaturgosz Szt. Gergely, Nazianzosi Szt. Gergely, Szent Ambrus, stb.). Fontos fordulópont a szenttéavatási eljárás letisztulásának és mai keretei megszületésének történetében az 1170-es dátum, amikor III. Sándor pápa (a. 1159–1181) úgy intézkedett, hogy senki sem jogosult szenttéavatási eljárást az Apostoli Szentszék tekintélye nélkül lefolytatni. Ez a határozat bekerült a híres *Liber Extra* joggyűjteménybe (a. 1234), amely – mint az ún. *Corpus iuris canonici* második gyűjteménye – közvetlen befolyással volt az 1917-ben XV. Benedek pápa által kihirdetett első Egyházi Törvénykönyvre. Miként is alakult ezt követően a vizsgálat? Melyek annak legjelentősebb állomásai? Milyen hatályos kánoni előírások ren-

dezik mindezeket a területeket? Ezekre a hívők és nem hívők szélesebb körében is gyakran felmerülő kérdésekre ad pontos választ a Szerző, a legújabb nemzetközi szakirodalmat naprakész – teljességre törekvő módú – felhasználásával (vö. 385–406).

Kuminetz Géza külön hangsúlyt helyez a hősiesség keresztény életeszmeny bemutatására (vö. *A hősiesség [heroicitás] mint a keresztény életeszmeny sajátossága* [23–27]); valamint a tökéletesség és életszentség ó- és újszövetségi, továbbá az egyháztörténelemben megjelenő – teológiailag kifinomult – fogalmának leírására (*A tökéletesség fogalma* [27–30]; *A szentség fogalmának kialakulása a katolikus teológiában* [31–35]). Természetesen – amint arra előbb utaltunk – az Egyház tanításának letisztázódásával párhuzamosan, az ahhoz kapcsolódó fegyelmi – vagyis kánonjogi – rendelkezések pontos kidolgozása is megtörtént, amely folyamat a kötetben is összegzésre kerül (vö. *A kánonizációs eljárás rövid története* [179–201]). A Szerző nemcsak arra ügyelt, hogy a boldoggá- és szenttéavatás menetére vonatkozó hatályos jogot kifejtse (202–255), hanem arra is, hogy mindazok a tulajdonságok és tettekben megnyilvánuló jellegzetességek, amelyek mérlegelés tárgyai az eljárás folyamán, a kötetben világos bemutatást nyerjenek. Ilyenek az erények, a szentlélek ajándékai, a boldogságok, lelki arcél, stb. (*Az életszentség lépcsőfokai: az erények, a Szentlélek ajándékai és a boldogságok* [49–78]; *A szentek lelkiisége és lelki arcéliük* [79–110]). Nyilvánvaló, hogy az érdeklődés homlokterében, leginkább a boldog- vagy szent kultusza, és a közbenjárására bekövetkezett csodák állnak. Ezen területek meghatározását és tárgyilagos analizisét olvashatjuk a kötetben, önálló fejezetben (vö. *A kultusz fogalma általában* [111–123]; *A Katolikus Egyház és a csoda általában* [124–168])

Ha végigtekintünk a római pápa által a legutóbbi években boldoggá- és szenttéavatott személyek életén és erényein, láthatjuk, hogy a legtöbben – az első századok említett példáihoz hasonlóan – a vértanúságot vállalták hitükért. Nem lehet véletlen, hogy korunkban, amikor a hitünk igazságai melletti tanúságtétel újra és újra konfrontációt eredményez egy széteső kategóriákkal küszködő kulturális környezetben, az Egyház ismét különösen is a vértanúkat állítja tagjai elé életpéldaként. A szenttéavatás nem számunkra jelent többletet, hiszen ők az üdvözültek közösségét gazdagítják; számunkra ad lehetőséget, hogy megismerve erényeiket, jóval tudatosabban fáradozzunk a lelkek üdvösségén. Kuminetz professzor könyve – melynek végén önálló függelékben megtaláljuk a boldoggá- és szenttéavatásra vonatkozó jogforrások szövegét (258–384) – nagyban segít abban, hogy mindennek az elméleti – tanbeli és fegyelmi – alapjai világosabban rajzolódjanak ki előttünk; így ne csak megismerjük a szenttéavatás alapvető elemeit, hanem annak lényege – a célba érkezett üdvösségre törekvő ember és tetteinek vizsgálata – is ismert legyen számunkra.

Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.

■ KUMINETZ GÉZA:

Klerikusok kézikönyve I–II.

(Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae II/4)

Szent István Társulat, Budapest 2012

pp. 797 + 587

Ki is a felszentelt szolgálattevő? Miben áll sajátos küldetése? Mit is nevezhetünk ténylegesen papi hivatásnak, amelynek formálása intézményes és személyes cselekmények által egyaránt történik? Hogyan kapcsolódik a felszentelt szolgálattevő lelkipásztori élete – elsősorban szentség és szentelmény kiszolgáltató, valamint az egyház nevében végzett tanítói tevékenységével – a rábízott krisztushívókéhoz? Ezek azok a kérdések, melyek számtalanszor, sokféle formában fogalmazódnak meg, még a gyakorló katolikusok körében is, de csak ritkán kerülnek megválaszolásra. Pedig már maga az első kérdés megadja a klerikusokra vonatkozó leglényegesebb meghatározást: felszentelt és szolgálattevő. A Krisztus által alapított szentségek közül a keresztségen, a bérnálásban és az Eucharisztia vételén túl, a szent rend valamely fokozatában is részesült és ezzel sajátos szentségi küldetést kapott a többi ember megszentelésére. Ennek a kifejtését adja a szolgálattevő kifejezés, amely magában foglalja a krisztushívók különböző formában történő szolgálatát: a szentségek és szentelmények kiszolgáltatását, a liturgia és az imádság egyes formáinak végzését (különös tekintettel a zsolozsmára), az ígéhirdetést, valamint a felebaráti szeretet különböző formáinak önzetlen és hiteles gyakorlását. Mindez nem más mint Krisztus kitüntetett követése, amely legtökéletesebben a Szentmiseáldozatban jelenik meg, amelyet a pap Krisztussal személyi egységben mutat be.

Kuminetz Géza, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának és Kánonjogi Posztgraduális Intézetének a professzora, aki egyúttal a Budapesti Központi Szeminárium rektora, kétkötetes kézikönyvében arra vállalkozik, hogy a fentebb feltett kérdésekre – több szempontból is megközelítve azokat – hiteles választ adjon. Munkájában egyszerre kap helyet a dogmatikai (*szentségtani*), az elméleti és gyakorlati lelkipásztorokdástani (*pasztorális*), továbbá a kánonjogi elemzés. A munka a Szerzőnek a papi hivatásba, annak sajátos küldetésébe vetett szilárd hitéről tanúskodik, amelyet a szenttudományok széles spektrumának világánál mutat be, logikus rendszerbe foglalva az olvasó számára. Mind a kötetek szerkezete, mind a jegyzetekben és a bibliográfiában megjelenő gazdag és naprakész szakirodalom (II. 527–587) pontosan mutatja Kuminetz professzornak azt a célját, hogy a klerikus életállapotról, a szemináriumi képzésről és a lelkipásztori küldetés gyümölcsöző ellátásáról szóló – a 19. század vége és 20. század közepe közötti – nagy klasszikus kézikönyvekhez méltó modern műben összegezze a Katolikus Egyház tanítását és fegyelmét, valamint annak gyakorlati megvalósítását a 21. század embere számára.

Az I. kötetben, a bevezetést követően azokat a kereteket tisztázza, amelyben a lelkipásztorok tevékenykednie kell (*A vallások, az állam és a Katolikus Egyház viszonya* [27–58]); ezután tér rá az egyházi rend dogmatikus hátterére (*Az egyházi rend mivolta és rendeltetése* [59–72]); majd részletesen elemzi a szent szolgálattevők szenteléséhez megkívánt tulajdonságokat (*A lelkipásztor személyisége, vagyis sajátosan papi jellemvonásai* [73–130]). Behatóan foglalkozik a papképzés problematikájával (*A papságra készülők alkalmasságának vizsgálata* [131–154]); de magával a felszenteléssel kapcsolatos liturgikus előírásokkal is (*A szent rend kiszolgáltatásának liturgiája* [155–183]). A diakónus, ill. papszentelés visszter-

hes kötelezettséget eredményez a felszentelt személy és a részegyház között, amelynek szolgálatára szentelték, ezt hívjuk inkardinációnak (vö. *A klerikusi hovatartozás, vagyis az inkardináció* [184–206]). Kuminetz professzor jelentős hangsúlyt helyez a szent rend egyes fokozataiban részesültekre vonatkozó hatályos kánoni normák részletes – az elméleti teológiai és a gyakorlati kérdéseket is érintő – bemutatására (*A klerikusi jogok és köteleltségek általában* [207–257]; *Az összes hívő, a világiak és a klerikusok köteleltségei és jogai, valamint összevetésük* [258–273]; *A klerikusi köteleltségek és jogok sajátosan* [274–796]). A II. kötet fókuszában a papnevelés, valamint a klerikusi élet etikai és illemtani vonatkozásai állnak. Ezen belül figyelemre méltó a Szerző által felvázolt, a papnevelő intézeti házsabály kialakítását segítő tartalmi és szerkezeti összegzés (154–176), a szeminárium tantervének összeállításához készült segédlet (176–179), továbbá a kulturált papi viselkedést leíró önálló fejezet (236–270).

A munkában a Szerzőnek sikerült megtalálni azt a harmóniát, amely a régi egyházi irodalom maradandó – nem korhoz kötött – tanítását ötvözni tudja a posztmodern világ körülményeire és problémáira adott kortárs és mértékadó hivatalos egyházi válasszal. Mindezt az egyensúlyt a legújabb nemzetközi szakirodalom teljességre törekvő felhasználásával alapozza meg úgy, hogy eközben nem hagyja figyelmen kívül a papnevelés és lelkipásztorkodástan régi nagy klasszikus szerzőinek kikristályosodott bölcsességét. Látható, hogy mindehhez komoly segítséget jelent a személyes, gyakorló lelkipásztori tapasztalat, melyet különösen is tanúsít a lelkipásztor szükséges jellemvonásairól és a papságra készülők neveléséről – a szemináriumban végzett felkészítés fontosságáról és kritériumairól –, illetve a klerikusok hivatásukhoz méltó viselkedéséről (vö. *A klerikusok önmagukkal és másokkal szembeni általános illemszabályai* [271–428]; *A klerikusok tanítói feladataival kapcsolatos illendő viselkedés* [429–454]; *A papnak mint a kultusz szolgájának illemtana* [455–493]) szóló gondolatainak részletes kifejtése.

Kuminetz Géának ez a hézagpótló munkája – amely a *Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae* sorozatban látott napvilágot – mind átfogó tárgyalási módjával, mind az egyes kérdések aprólékos elemzésével, mind pedig az egyházi tanítóhivatal normatív útmutatásának folyamatos és kifejezett szem előtt tartásával, méltó folytatása annak a szellemi munkának, amit Mihályfi Ákos, Tóth Tihamér, Noszlopi László és Schütz Antal végzett. A klerikusok köteleltségeinek és jogainak, valamint a klerikusi életből fakadó egyéb sajátosságoknak ez a két kötetbe rendezett aprólékos bemutatása, segítségére lehet mindazoknak, akik papi hivatást éreznek, a szent rend felvételére készülnek, a papi hivatást gyakorolják, vagy világi krisztushívőként részletesebben kívánják megismerni és megérteni a felszentelt szolgálattevő tevékenységét és az Egyház papi hivatásra vonatkozó tanítását.

Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.

■ **Vízió és valóság**

(Studia Theologica Budapestinensia 35)

(szerk. Dobos K. D.–Fodor Gy.)

Új Ember–Márton Áron, Budapest 2011

2010. október 28–29-én került sor a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen *A dialógus sodrában* címmel rendezett zsidó–keresztény konferenciára, amelynek előadási immár nyomtatásban is elérhetővé váltak a Hittudományi Kar tanulmányorozatában. A tíz szekcióban lezajlott tudományos esemény kettős, történeti és teológiai koordinátarendszerben vizsgálta a zsidóság és a kereszténység egymáshoz való viszonyát, a történet- és hittudomány, valamint a (vallás)bölcsélet jelentős magyar kutatóit vonva be a munkálatokba. A harmincegy előadásból huszonkilenc került be a *Vízió és valóság* címet viselő konferenciakötetbe, kiegészülve egy harmincadikkal, amely előszóban nem hangzott el. Az anyag négy tematikus részre lett osztva.

Az első rész (*Párhuzamos monológok vagy dialógus? A zsidó–keresztény párbeszéd lehetőségi feltételei*) szisztematikus alapot nyújt a két vallás közötti viszony vizsgálatához. Korántsem egyszerű a megfelelő fundamentum lefektetése, hiszen már a vallásközi párbeszéd fogalma is tisztázásra szorul (Tatár György), s a két fél közötti mediáció számos kérdést vet fel (Nagypál Szabolcs). Új elemként a születő kognitív vallástudomány szempontjai is bemutatásra kerülnek (Bíró Tamás). Értékes Novák Attila írása a hagyománynak és az emlékezésnek a párbeszédben betöltött szerepéről.

A második rész (*Közös gyökér vagy válaszfal? A bibliai hagyomány és értelmezése*) a biblikus tudományok felől közelít a témához. Megjelennek itt olyan írások, amelyek egyes bibliai személyek, illetve szövegek zsidó és keresztény értelmezéseit vetik egybe (Karaszson István, Urbán Ilona Anna, Lőrík Levente, Tamási Balázs), vagy bibliamagyarázati kérdéseket vizsgálnak. E téren különösen is fontos szemügyre venni azt a módot, ahogyan az Újszövetség, kiemelten Jézus és az evangéliumok, viszonyulnak a zsidó szent iratokhoz, idézik vagy (újra)értelmezik azokat (Vajda Károly, Tarjányi Zoltán, Benyik György). Vattamány Gyula nehéz feladatra vállalkozva azt elemzi, hogy a zsidóság miként diabolizálódik az Újszövetségben, illetve egyes, ilyen irányba hatni látszó szentírási szakaszok milyen exegetikai lehetőségeket mutatnak fel. Természetesen az a kérdés is idetartozik, hogy a szentírási hittartalom mi módon nyer befogadást napjainkban, úgy egy kommentár (Koltai Kornélia), mint egy zsidó bibliafordítás (Balogh Katalin) révén.

A harmadik rész (*Párbeszéd vagy perbeszéd? Zsidók és keresztények a történelem forgatagában a rabbinikus kortól a holokausztig*) a történeti kutatások eredményeiről ad számot. Előkerülnek az első keresztény nemzedékek, a patrisztikus kor zsidósághoz való viszonyulásának a kérdésfelvetései (Dobos Károly Dániel, a kötet egyik szerkesztője, Geréby György; Somos Róbert, Perczel István, Kövér András), de emellett egy-egy konkrét témát a történeti fejlődés ívében is körüljárnak a tanulmányok (Szécsi József, Gábor György). Schöner Alfréd a toledói keresztény és zsidó szakrális épületek sajátos történetét vizsgálja, felmutatva a két vallás közötti kapcsolatok olykor meglepő fordulatait. Fabinyi Tamás az iskarióti Júdás alakjához kapcsolódó antiszemita hangsúlyok kereszténységen belüli felbukkanását mutatja be, míg Bányai Viktória a zsidó felvilágosodás kora tankönyveinek keresztény-képét ismerteti. Gombocz Eszter a XX. századi magyar történelem egy sajátos elemére, a gyermekkor elpusztult zsidó (kultusz)helyeinek kapcsán az élő emlékezetre, a mindent átélő szemtanúk történeti tanúságának fontosságára hívja fel a figyelmet.

A negyedik rész (*Utak a végtelen felé... A zsidó–keresztény párbeszéd a modern teológia fényében*) az aktuális hittudományos érlelődésről és fejleményekről számol be. Raj Ferenc rabbi az amerikai zsidó teológusok kereszténység kapcsán kialakított álláspontját mutatja be, Kránitz Mihály pedig II. János Pál pápa történelmi szerepét méltatja. Tatai István a zsidómisszió kényes problémakörével kapcsolatban szövegez meg igen értékes megfigyeléseket, míg Berényi László a II. Vatikáni Zsinat utáni teológia alapján fogalmaz meg a zsidó–keresztény párbeszéddel kapcsolatban néhány teológiai megfontolást. Végezetül Czopf Tamás vizsgálja meg, hogy a zsinat után a katolikus teológiában bevetté vált *Isten népe* fogalom alkalmazható-e akkor, hogyha a zsidóság és a kereszténység egymáshoz való viszonyát szeretnénk elemezni.

A konferenciakötet a maga nemében egyedülálló, hiszen a zsidó és a keresztény magyar tudományosság körképét nyújtja, méghozzá a szerzők kivételesen nagy számát (s általuk a szempontok oly értékes sokféleségét) felvonultatva. Biztató látni, hogy a közös gondolkodás, a tudományok szakterületeket és vallásokat összekapcsoló közös művelése valódi párbeszédet tesz lehetővé. A tanulmányok megmutatják a már feltárt és tudatosított közös pontokat, ugyanakkor mintegy programot is adnak a további kutatásokra. Ezért nem csak a szaktudósok, de minden a téma iránt fogékony olvasó haszonnal forgathatja. Azt kívánjuk, hogy a konferencia és a kötet kapcsán megerősödött kapcsolatok a továbbiakban még több előre mutató kezdeményezésnek legyenek táptalajává. Erre nagy szükség van, hiszen Raj Ferenc rabbi joggal emlékeztet: „Nagy feladatok várnak reánk: az ősök harcaiból tanulni, és mint a bibliai Jákob a zsidó értelmezés szerint, viaskodni, harcolni önmagunkkal, ami talán a legnehezebb küzdelem”.

Török Csaba

■ KRÁNITZ MIHÁLY:

Együtt az úton – Ökumenikus és vallásközi párbeszéd

Szent István Társulat, Budapest 2013

278 oldal

Rendkívül találó az a cím, melyet a szerző, Kránitz Mihály ad most megjelent tanulmánykötetének, mely értékes panorámáját nyújtja az ökumenikus és vallásközi párbeszéd legfontosabb állomásainak az elmúlt közel másfél évtizedből. Az úton együtt haladás („Együtt az úton”) kifejező képe annak az egységtörekvésnek és folyamatos párbeszédnek, mely a keresztények közötti ökumenizmust jellemzi. Akik együtt, egymás társaságában mennek előre ugyanazon az úton, azok már most megélhetik a testvéri közösség, az összetartozás, az egymást segítés, a kölcsönös ajándékozás és elfogadás, egyszóval a valóságos, bár még csak töredékes egység örömeit; azok már most egy irányba tekintenek, egy cél felé törekcsenek, közös a reménységük és vágyuk a még teljesebb és látható egység után. Ez az út nem turista, hanem zarándokút. A rajta együtt haladók zarándokok, akiket Isten Lelke vezérel a Krisztus akarta mind nagyobb egység felé. Persze, az út meglepetéseket is jócskán tartogathat: a zarándokok megtorpanhatnak, elfáradhatnak, megfogyatkozhat bizalmuk, elbizonytalanodhatnak a helyes irányt illetően; de aztán jöhet az újabb meglepetés Isten Lelkétől, aki nem várt módon ismét utat nyit, s talán vargabetűvel, de visszavezet a közös útra és irányba. Nos, Kránitz Mihály könyve mintegy térképét adja az ökumenikus párbeszéd közös zarándokútjának, melyet a keresztény egyházak

az elmúlt másfél évtizedben tettek meg. A szerző, az *Ut Unum Sint* Ökumenikus Intézet elnökeként maga is elkötelezett és élenjáró zarándok ezen az úton, aki saját bőrén tapasztalja az út minden fáradalmát és örömét, s egyben a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia Ökumenikus Bizottságának és a nemzetközi *Societas Oecumenica* tagjaként térképkészítő is, azaz olyan katolikus teológus, aki felméri az eddig megtett utat, értékeli és meghatározza a jelenlegi úti állomás koordinátáit és a zarándokok előtt álló út további irányát. Az „Együtt az úton” kötet ilyen, a szerző által személyesen megtett, átélt és megrajzolt teológiai térképet ad az olvasó kezébe. A könyvben szereplő huszonöt írás néhány kivételtől eltekintve már korábban megjelent különböző folyóiratokban, sajtóorgánumokban (Teológia, Vigília, Református Egyház, Ökumené, Tanítvány, Távlatok, Theológiai Szemle, Új Ember) vagy tanulmánykötetekben. Eltérő terjedelműek és különböző műfajokat képviselnek: tanulmányok, cikkek, beszámolók, élszóban elhangzott beszédek lejegyzései – a gyűjteményes kötet színes panorámájának puzzle-darabjai, amint azt már a könyv borítólapja is sugallja és a kötet végén a nemzetközi ökumenizmus fontosabb állomásait bemutató, jó érzékkel összeválogatott fényképcsarnok is illusztrálja.

Az „Együtt az úton” kötet első és legterjedelmesebb része az évezredfordulótól napjainkig ívelő és a nemzetközi szinten zajló keresztény egységtörekvés folyamatát mutatja be. Kezdőpontja ennek az ívrajzolásnak a megigazulásról szóló augsburgi Közös Nyilatkozat (1999), mely fontos mérföldkőnek tekinthető a katolikus-evangélikus párbeszédben. A soron következő írások részletes elemzéseit nyújtják egy-egy párbeszédokumentumnak (Evangélikus-katolikus közös Nyilatkozat a megigazulásról, Charta Oecumenica) vagy az ökumenikus párbeszéd szempontjából fontos egyes katolikus tanítóhivatali megnyilatkozásoknak (Dominus Iesus, Levél a „nővéregyház” kifejezés használatáról, Responsa). Az elemzésekhez átfogó értékelő tanulmányok csatlakoznak, melyek tágabb összefüggésbe helyezik és szélesebb perspektívába állítják a részletes elemzéseket. Szinte önálló egységet képez az anglikán egyházzal és az anglikán ekkleziológiáról írt rendkívül alapos, informatív és átfogó ismertetés, mely az anglikán-katolikus dialógus teológiai háttérét rajzolja meg. A könyv első részét azoknak az írásoknak a füzére zárja, melyek a katolikus egyház ökumenikus elköteleződéséről szólnak, ahogyan az tetten érhet? XXIII. János, VI. Pál és II. János Pál pápa tanítóhivatali szolgálatában, a II. Vatikáni zsinaton valamint a Keresztény Egységitikárság működésének elmúlt ötven évében. A gyűjteményes kötet második része a magyar ökumenizmus múltjával, jelenével és lehetséges jövőjével foglalkozik, külön értékelve a Charta Oecumenica magyarországi aláírásának jelentőségét. Végül a könyv harmadik, záró részében a szerző a vallások katolikus/keresztény értelmezésének néhány lényegi szempontját mutatja be, melyek a vallásközi párbeszéd alapjait képezik. A gondolati ív kezdőpontja itt az istenismeret kérdése, s ezzel összefüggésben a negatív teológia témája. Az ezt követő két tanulmány a vallási pluralizmus kérdésével és a pluralista vallásteológia problematikájával foglalkozik a legjelentősebb magiszteriális megnyilatkozások fényében. Majd a szerző külön írásokat szentel a keresztény-zsidó és a keresztény-izlám vallásközi párbeszéd nagyon is aktuális kérdéseinek. Így Kránitz Mihály „Együtt az úton” című könyve mind az ökumenikus, mind a vallásközi párbeszéd témakörében problémaérzékeny, ugyanakkor biztos és kellően informatív eligazítást ad minden érdeklődőnek. Különösen is ajánlható értékes kiegészítő olvasmánnyként a teológiai stúdiumokat folytatónak, illetve segédanyagként az ökumenikus és vallásközi párbeszédrel foglalkozó szemináriumi munkához.

Puskás Attila

KÖNYVEK JOHANN GOTTLIEB FICHTE SZÜLETÉSÉNEK 250. (2012)

ÉS HALÁLÁNAK 200. (2014) ÉVFORDULÓJA ALKALMÁBÓL

A Bajor Tudományos Akadémia 50 év kiadói munkát zárt le, amikor 2012-ben közrebocsátotta Fichte összkiadásának 42. kötetét. A kiadás nem csak a filozófus nyomtatásban megjelent műveit foglalja magában, hanem kézirat-hagyatékát, előadásainak helyszíni jegyzeteit, levelezését és kortársainak tanúságait. Ez a kiadás lehetővé teszi Fichte gondolkodásának és rendszerének az eddiginél hitelesebb megismerését, és segít annak kor- és gondolkodástörténeti elhelyezésében. A 2012-ben megjelent Fichte-monográfiák már bőségesen élnek ezzel a lehetőséggel. Ezek közül hármat szeretnék röviden ismertetni:

■ MANFRED KÜHN:

Johann Gottlieb Fichte. Ein deutscher Philosoph. 1762–1814.

Biographie, C. H. Beck

München 2012

682 oldal

A szerző (1947) egyetemi tanár a Purdue University-n (USA) és a marburgi egyetemen. Terjedelmes monográfiájában abból indul ki, hogy Fichte élete egy „tragikomédia” volt, amely abból származott, hogy Fichte alaptermészeténél fogva nem volt képes és nem volt hajlandó alkalmazkodni. Ezt Fichte erénynek tartotta. Ezt bizonyítja (többek közt) Fichte állásfoglalása a jénai egyetemista-csoportosulások felosztatásának kérdésében, az ú.n. „ateizmus-vitában” tanúsított magatartása, berlini rektorsága. Kühn bőségesen idézi Fichte kortársainak (Goethe, Schiller, Jacobi, Reinhold, valamint a romantikusok) tanúságait. Ezek nem egy esetben képmutatók: Fichtét nyilvánosan „Titánnak” nevezik, a háta mögött pedig rovására élcelődve „Kauz”-nak (komikus madár) minősítik. Előadásait hol dicsérik, hol összefüggéstelen „hablatynak” mondják. Fichte egyéniségének kialakulásához (vagy deformálódásához?) kétség kívül hozzájárultak megaláztatásai: diákkorában a felügyelő diák részéről, mint házitanító a mindenkori család részéről, a munkahelyi konfliktusokban és a francia megszállók részéről. Ehhez hozzájárult az örökös pénzhiány, amely kéregetésre és adósságokba kényszerítette. Kühn Fichte egyetlen ránkmaradt életrajzát, a filozófus fiának művét, mint családregényt „mythosznak” minősíti, és a kritikai kiadásban megjelent dokumentumok segítségével igyekszik „demitologizálni”. Ez a vállalkozása sikerül is, amennyiben bepillantást nyerünk Fichte életének intimitásaiba (hacsak nem megfontolt rágalmakról van szó) és értesülünk Fichte alkohol iránti hajlamáról. Ami azonban fontosabb, Kühn rámutat Fichte és Kant gondolkodásának lényeges eltérésére, valamint, hogy Fichte elsősorban „teológus” és csak másodlagosan filozófus. Figyelmet érdemel, amit a szerző Fichtének „A német nemzet-hez” intézett beszédeiről mond (amelyek értéke valóban kérdésesnek minősíthető): „Énrám ez úgy hat, mint a vallásnak a nemzeti politikába való lealázása” (573). Ebben igazat kell adnunk Kühnnek. Valamint abban is, hogy Fichtét az NS-rendszer az ő előharcosának tekintette. Kár, hogy Kühn nem szól arról, hogy az NDK Fichtet önmagának sajtótította ki. A vallás politikai demagógiává torzulásának voltak előzményei: így az egyházi rend szentségének tagadása és a papok „prédikátor”-jelölése, valamint az, hogy

a felvilágosodás „néptanítókat” formált a szentségek kiszolgáltatóiból. – A könyvben előforduló elírások leginkább dittográfiaiak. Az 579. oldalon Krockow helyett tévedésből „Krkow” áll.

■ WILHELM G. JACOBS:

Eine Biographie. Johann Gottlieb Fichte.

Insel Verlag, Berlin 2012

249 oldal

A szerző (1935) a müncheni egyetem tanára, több publikációja jelent meg Fichtéről, tagja a Bajor Akadémia kritikai Schelling–kiadás szerkesztőbizottságának. Noha monográfiája lényegesen szerényebb terjedelmű mint az előző, hozzá hasonlóan bőségesen merít a teljes Fichte–kiadás anyagából, ám nem engedi Fichte filozófiatörténeti jelentőségét és teljesítményét a nem egyszer felületes és hatásvadász idézetekkel és Fichte utóéletének helytelen értékelésével eltorzítani. Bár életrajzot ír, tömören, de nem csak a Fichte–kutatók számára hozzáférhető stílusban ismerteti a filozófus gondolatait, amelyek az 1807-ben előadott „Tudománytanban” érik el legtökéletesebb kibontakozásukat. Nem más mint Savigny, aki Fichtét a rektorságban követte, a legnagyobb elismeréssel szól a berlini egyetem bölcsész–karáról, mint a legkiválóbbbról, amely ezt a kiválóságát mindenek előtt Fichtének köszönheti.

■ KARSTEN SCHRÖDER-AMTRUP:

J. G. Fichte. Leben und Lehre.

Ein Beitrag zur Aktualisierung seines Denkens und Glauben.

Duncker & Humblot, Berlin

163 oldal

A szerző (1940) a Zelle-i (evangélikus) teológiai akadémián tanít. Könyvének célja ket-tős: Fichte életművének ismertetése (ez két lépésben történik: Fichte kezdők számára; Fichte haladók számára), valamint Fichte szubjektivizmusának szembeállítás a mai „természettudományos” gondolkodás „objektivizmusával”. Ez megfelel a könyv alcímének: „Adalék (Fichte) gondolkodásának és hitének aktualizálásához”. – A könyv második „lépésében” a szerző három példát hoz fel a hit tartalmának problematikáját illetőleg a kortárs gondolkodásban: Karl Hübner (a kinyilatkoztatás mint a szubjektivizmus felül-múlása); Josef Ratzinger és az észbe vetett hit (az ész objektivitása); Richard Dawkins (a vallás mint „istenőrület”). –Érthető módon csak a második névre fókuszálok egy idé-zet és egy rövid észrevétel erejéig. A szerző ezt írja:

„Személy szerint az a benyomásom, hogy a logos, személy és szeretet fogalmak Ratzingerben mint emberben egy abszolút hiteles egységben egymásra találtak: azt az értelmet (Sinn) éli, amely számára mint isteni ész jelenik meg. Eközben az a kép lebeg szemem előtt, ahogyan Ratzinger mint bíboros az ő súlyos beteg elődjének, II. János Pál pápának a szentáldozást nyújtja. Ez az odafordulás képe, amely láthatóvá teszi azt, amit

Ratzinger az „ért” (für) szóval összeköt: ebben látja kifejezve a keresztény egzisztencia voltaképpeni alaptörvényét. Kereszténynek lenni annyit jelent lényegében az önmagameért való létből odafordulni az egymásért való létbe.” (144)

A szerző itt utal Ratzinger Jézus-könyvének II. kötetére. Az I. kötetben Ratzinger (XVI. Benedek pápa) Jézus megkísértésénél meggyőzően beszél a lét értelmes voltáról, és szavá teszi a „pro-egzisztencia” és „prae-egzisztencia” kérdését.

Rokay Zoltán

■ **Folia Theologica et Canonica I (23/15)**

(moderator: Szabolcs Anzelm Szuromi, O.Praem.)

pp. 299

Új formában látott napvilágot a Pázmány Péter Katolikus Egyetem (PPKE) Hittudományi Kara által huszonhárom évvel ezelőtt alapított *Folia Theologica* és a PPKE Kánonjogi Posztgraduális Intézete által tizenöt évvel ezelőtt alapított *Folia Canonica* idegen nyelvű, nemzetközi szakfolyóirat, a Szent István Társulat gondozásában, *Folia Theologica et Canonica* címmel.

A *Folia Theologica* folyóiratnak meghatározó szerep jutott 1989-től abban, hogy a budapesti Hittudományi Karnak és professzorainak tudományos tevékenysége nemzetközileg minél szélesebb szakmai körben megismerésre kerülhessen. Ezzel párhuzamosan számos, világviszonylatban meghatározó, szenttudományokat művelő külföldi szerző juttatta el tanulmányait a Magyarországon – először a Márton Áron Kiadónál, később az Új Ember Kiadónál, végül a Szent István Társulatnál – megjelenő éves periodikának. A huszonhárom év alatt, nemcsak a külföldi és hazai cserefolyóiratok számának gyarapodása jelezte a *Folia Theologica* elismertségét – amely egyedülállóan gazdag kurrens folyóirat-állomány összegyűjtését tette lehetővé a Hittudományi Kar Könyvtára számára –, hanem a nemzetközi szerkesztőbizottság felállítása is, amellyel 2010-re a folyóirat mindenben eleget tudott tenni a legrangosabb nyomtatott publikációs fórumokkal szemben támasztott magyar és nemzetközi elvárásoknak (beleértve a Magyar Tudományos Akadémia kritérium-rendszerét). Sőt, időközben a szerkesztő testület egyik kiemelkedő alakja, Gerhard Ludwig MÜLLER, a Hittani Kongregáció prefektusa lett. A *Folia Theologica* kezdettől fogva jelentős számú kánonjogi témájú tanulmányt közölt, köszönhetően a moderátori tisztséget 2009-ig ellátó ERDŐ Péter bíboros, prímás, esztergom-budapesti érseknek, a Kar korábbi tanszékvezető professzorának. KUMINETZ Géza, a Hittudományi Kar jelenlegi dékánja szintén sokat tett a folyóiratért, mint Erdő Péter utóda a Kánonjogi Tanszék élén. A periodika szerkesztését 2010-ben vette át Szuromi Szabolcs Anzelm, a Kar Kánonjogi Tanszékének jelenlegi vezetője.

A *Folia Canonica*, nemzetközi kánonjogi folyóirat, mely célul tűzte ki mind a nyugati, mind a keleti kánoni fegyelem és hagyomány tudományos bemutatását, a PPKE Kánonjogi Posztgraduális Intézete tudományos műhelymunkájának megkezdését követően indulhatott útjára. Létrehozása ERDŐ Péter és SZABÓ Péter professzoroknak köszönhető. A *Folia Canonica* szerkesztőbizottságát és tanácsadó testületét kezdettől fogva a kánonjogtudomány meghatározó személyiségei alkották, amely folyamatosan bővült, különösen a Kánonjogi Világkongresszus 2001-ben Budapesten történt megrendezésének

köszönhetően. A nagyon gyorsan nemzetközi elismertséget szerzett folyóirat szerkezetének állandó önálló egységét képezte a Kánonjogi Posztgraduális Intézet évente megrendezésre kerülő nemzetközi kánonjogi konferenciájának az anyaga; valamint a Szabó Péter precíz munkáját dicsérő keleti kánonjogi bibliográfia.

A Pázmány Péter Katolikus Egyetem teológiai és kánonjogi kutatásai és doktori képzése közös, Hittudományi Doktori Iskola keretében működik jelenleg, amelyen belül önállóan került állami akkreditációra a két Szentszék által elismert licencia és doktori curriculum, mint teológiai, és mint kánonjogi program. Ez a szoros kapcsolat és a szenttudományok művelésére hangsúlyosan igaz interdiszciplinaritás kézenfekvően indokolta a két kiemelkedő megbecsülést, nemzetközi szerkesztőbizottságot és nemzetközi szakmai referálásokat élvező folyóirat egyesítését.

Az új folyóirat *Folia Theologica et Canonica* cím alatt közös jogutódja a két korábbi periodikának. Ezt jelzi a római szám mellett zárójelben szereplő két arab szám, melyek közül az első a *Folia Theologica* esedékes kötetszámát, második pedig a *Folia Canonica* kötetszámát jelöli. Az egyesített folyóirat igyekezett minden olyan értéket és hagyományt megtartani, amely a jogelőd periodikákban kikristályosodott; úgy, hogy egyúttal lehetőleg még inkább erősödjön a kötet tudományos értéke. Ezt mutatja az elkülönülő teológiai és kánonjogi szekció önálló nemzetközi szerkesztőbizottsága és tanácsadói testülete (vö. 2). A kötet méretét tekintve követi a *Folia Canonica*-t, de más borító-tipográfiával. A borító maga is utal a kettős szerkesztésre azáltal, hogy mind a Hittudományi Kar hagyományos címere, mind a Kánonjogi Posztgraduális Intézet címere megtalálható rajta, kiegészülve a kiadó Szent István Társulat címerével. A folyóirat két fő részre tagolódik: *Sacra Theologia* (9–127) és *Ius Canonicum* (129–278), melyeken belül a szerzők neve szerinti alfabetikus rendben olvashatók a tanulmányok. Ezt a kánonjogi szekción belül egy alegység töri meg, a *Folia Canonica*-ban is önálló részt képviselő éves nemzetközi budapesti kánonjogi konferencia előadásai aktáinak korpusza (197–278). A recenziók mindkét korábbi folyóirat tudományos arculatához hozzátartoztak, így azok közösen helyezkednek el a tematikus fő részek után (279–293). A „Notitiae” a *Folia Theologica* klasszikus fejezete volt, amelyben a Pázmány Péter Katolikus Egyetem és annak Hittudományi Kara életében bekövetkezett legfontosabb szervezeti és személyi változások, valamint az új teológiai és kánonjogi doktorok (disszertációjuk címével együtt), továbbá a habilitációt elnyertek neve szerepelt, latinul. Ez a tradíció megmaradt az új folyóiratban is (295–296). Befejezésül olvasható a cserefolyóiratok listája, amely különösen is jól mutatja azt a szakmai hírnevet és megbecsülést, amelyre a két periodika fokozatosan szert tett (297–299). A felsorolásból kitűnik, hogy a tartalmi gazdagság egyedül a nemzetközi keleti kánonjogi bibliográfiával lett szegényebb. Ennek oka éppen a teológia és kánonjog területének a folyóiraton belüli arányossága, amelyet minden bizonnyal megbontott volna egy pusztán kánonjogi bibliográfia; míg a nyugati és keleti teológia területén megszületett publikációkat világviszonylatban éves szinten feldolgozó bibliográfiával történő kiegészítés a folyóirat eredeti jellegét veszélyeztette volna. Ezért döntöttek úgy a szerkesztők, hogy a keleti kánonjogi bibliográfia méltó formában, a továbbiakban az *Athanasiana* görögkatolikus folyóiratban kerül publikálásra.

A régi – új *Folia Theologica et Canonica* első számát ERDŐ Péter bíborosnak, a PPKE nagykancellárjának a köszöntője vezeti be, latin nyelven (5–6). A kötetet tanulmányukkal megtisztelték KRÁNITZ Mihály (*Theology of inculturation among churches at the beginning of the 21st century and the role of the Catholic Theological Institutions* [11–17]); KUMINETZ Géza (*Die Tugend des Gehorsams als Grundlage des klerischen das Heißt des kanonischen Gehorsams* [19–65]); *Alcune osservazioni sulla vocazione, sul sacerdozio e sulla formazione al sacer-*

dozio [247–259]); PERENDY László (*Athenagoras on the Triune God of Christians* [67–90]); ROKAY Zoltán (*Leo Scheffczyk und die Tübinger Schule* [91–118]); SZÉKELY János (“*Apri ai gentili la porta della fede*” *Una panoramica generale sulla fede nella Sacra Scrittura. Terminologia e messaggi* [119–127]); ERDŐ Péter (*È peccato grave ogni delitto canonico?* [131–138]); SZURÓMI Szabolcs Anzelm (*Biblical Texts and Medieval Ecclesiastical Discipline up to the Decretum Gratiani* [139–149]); José Miguel VIEJO-XIMÉNEZ (*La Summa quoniam in omnibus de Paucapalea: una contribución a la Historia del Derecho Romano – Canónico en la Edad Media* [151–196]); Stephan HAERING (*Das Verfahren zur Entlassung aus einem Ordensverband* [199–216]); HÁRSFAI Katalin (*Il diritto alla difesa nel processo di nullità matrimoniale dopo la Dignitas Connubii* [217–227]); Joseph GEHR (*Die Förderung der affektiven Reife in der Seminarbildung. Eine unerlässliche Voraussetzung zur Vorbereitung auf das zölibatäre Leben des Priesters* [229–245]); Adolfo LONGHITANO (*L’insegnamento delle discipline teologiche nella formazione dei seminaristi* [261–278]).

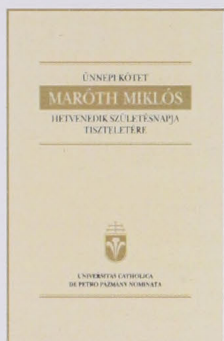
Az új formában és új cím alatt megjelenő folyóirat első kötete meggyőzően bizonyítja, hogy méltó utóda elődeinek, egyúttal hitelesen tanúskodik a PPKE Hittudományi Karán és a fakultási jogokkal rendelkező Kánonjogi Posztgraduális Intézetében végzett tudományos tevékenység nemzetközi beágyazottságáról.

Ferenczy Rita

- A Hittudományi Kar szervezésében a Teológiai Tanárok Konferenciája – a II. Vatikáni Zsinat megnyitásának 50. évfordulójára emlékezve – január 30-án délután kezdődött Kuminetz Géza dékán megnyitó szavaival. A konferencia szervezőjének, Puskás Attilának bevezető gondolatai után Erdő Péter bíboros úr, egyetemünk nagykancellárja *Hagyomány és megújulás a II. Vatikáni Zsinaton* címmel tartotta meg nyitó-előadását. Ezt követően a következő előadásokra került sor: Fejérdy András: *Magyar főpásztorok a II. Vatikáni Zsinaton*; Martón József: *A II. Vatikáni Zsinat és a Római Katolikus Egyház Erdélyben*; Lukács László: *Joseph Ratzinger/XVI. Benedek pápa és a zsinati ekkleziológia*; Reuss András: *A II. Vatikáni Zsinat protestáns értékelése*; Várnai Jakab: *A kinyilatkoztatás fogalma a DV-ban*; Kocsis Imre: *Szentírás-értelmezés a DV tanításában és a zsinat utáni magiszteri megnyilatkozásokban*; Seszták István: *Az élő hagyomány fogalma a DV-ban. A tradíció értelmezése a nyugati és a keleti teológiában*; Kajtár Edvárd: *Liturgikus megújulás és hagyomány a SC konstitúcióban*; Pákozdi István: *A SC megszületése és hatása az egyház életre*; Diósi Dávid: *Participatio actiosa és a posztmodern. Egy vitatott téma újragondolása korunk vallásosságának fényében*; Czopf Tamás: *Az Isten népe zsinati fogalmának felvirágzása és hanyatlása*; Szuromi Szabolcs Anzelm: *A Lumen Gentium mint az Egyház Alkotmányának gerince és annak forrásai*; Fejérdy Áron: *Krisztus és a Szentlélek kapcsolata az Egyház titkában a II. Vatikáni Zsinat alapján. A katolikus és az ortodox megközelítés összehasonlítása*; Török Csaba: *Az Egyház és a világ kapcsolatát értelmező „istenemberi” teológiai paradigma a GS-ben*; Kránitz Mihály: *Karol Wojtyła szerepe a GS megalkotásában és a GS jelentősége II. János Pál tanítóhivatalában*; Liviu Jitianu: *A tegnapi zsinat a mai világban. Az előző évi konferencia anyagát tartalmazó kötetet (címe: *Az ember krízise. Vágyódás és megkísértés között*), amely a *Varia Theologica* sorozat negyedik darabja, Perendy László, a kötet egyik szerkesztője mutatta be.*
- Az Európai Katolikus Teológiai Társaság (*European Society for Catholic Theology, ESCT*) 2013 február 8-án Salamancában szervezett tanulmányi napot és kuratóriumi ülést. Az utóbbin Perendy László vett részt. A tanulmányi napon, amelynek témája a teológiai oktatás minőségének javítása volt, Kránitz Mihály professzor tartott konferátumot.
- Március 4-én került sor a tanév harmadik kari ülésére.

- Március 18-án Pozsonyban a Szent Márton dómban Stanislav Zvolensky érsek úr végezte Pázmány Péter és Lippay György maradványainak beszentelését, a magyar-szlovák kutatócsoport együttes munkájával újonnan megtalált sírhely feltárása után.
- Április 19-én a Pázmány Péter Katolikus Egyetem első *Dies Academicus* rendezvényén, melynek témája a *Tudományos módszer* volt, karunk tagjai közül Szuromi Szabolcs Anzelm rektor és Rokay Zoltán professzor tartottak előadást.
- Április 26-án *Boldogság és/vagy üdvösség* címmel nemzetközi tanulmányi nap keretében karunk a passai egyetemmel közösen szervezett előadássorozatot, melyen Kocsis Imre, Otto Schwankl, Peter Fonk és Rokay Zoltán professzorok tartottak előadást.
- Május 16-án a Hittudományi Kar professzorai és hallgatói bensőséges ünnepség keretében búcsúztatták Bolberitz Pál professzort teológiai tanári működése végén.
- Június 3-án reggel 8 órakor az egyetemi templomban szentmise keretében emlékeztek a kar elhunyt oktatóira és munkatársaira, majd a kari tanács megtartotta az idei tanév negyedik, egyben utolsó kari ülését.
- Június 24-én az új doktorok avatásával zárult le a tanév.

A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT KIADÁSÁBAN MEGJELENT



ÜNNEPI KÖTET MARÓTH MIKLÓS

HETVENEDIK SZÜLETÉSNAPI
TISZTELETÉRE

Szerkesztette:

FODOR GYÖRGY és SARBAK GÁBOR



AZ ÜNNEPI KÖTETBEN MEGJELENT TANULMÁNYOK:

BELHADZS ABDESSZAMAD: *Taşköprüzâda Âdâb al-baḥṭ wa-'l-munâzara-ja: az etika, a logika és a jog találkozása*

ADORJÁNI ZSOLT: *Két isten két kérése. Rétorikai szerkezet és hátsó szándék a homérosi Hermés-himnuszban*

CSER ANDRÁS: *Egy skót orientalista a nyelvek eredetéről. Alexander Murray Philosophical History of the European Languages című műve*

ERDŐ PÉTER: *Az „ignorantia facti, non iuris excusat” elve és a mai egyházi büntetőjog*

FODOR GYÖRGY: *Jézus eszkatológikus szerepe az iszlámban*

HORVÁTH LÁSZLÓ: *Az Athénogenés-papirusz első kiadásának története*

KOVÁCS PÉTER: *Licinius és Carnuntum*

LÁNCZKY ISTVÁN: *Avicenna a túlvilágról. Van-e esély a megtisztulásra?*

LAUTNER PÉTER: *Akraszia és mentális konfliktus a Prótagoraszban*

MÉSZÁROS TAMÁS: *Változatok egy témára: Thukydédéstől Prokopiosig*

PATAKI ELVIRA: *A halhatatlanság lehetőségei. A homérosi Aphrodité-himnusz és a kölni Sapphó-papirusz Tithónos-utalásához*

SCHMAL DÁNIEL: *Megbízható kalauz-e az introspekció a lélek természetéhez? Racionalitás és ókori hagyomány a kései 17. században*

SZELESTEI NAGY LÁSZLÓ: *A 18. századi magyarországi respublica litteraria a tudóslevelezések tükrében*

SZUROMI SZABOLCS ANZELM: *A Vienne-i Zsinat (1311–1312) és hatása a középkori egyetemes kánonjogi gyűjtemények fegyelmi rendelkezéseire*

TAKÁCS LÁSZLÓ: *A szép és az idő viszonya Senecánál*

TUSOR PÉTER: *A jezsuita Pázmány szomaszka szerzetessége – miért?*

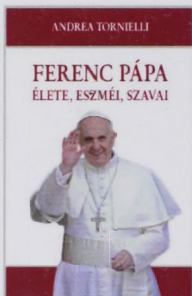
VARSÁNYI ORSOLYA: *Arab keresztény terminológia a 9. században. Incarnatio és emberré válás*

A kötetben megtalálható Maróth Miklós műveinek jegyzéke, valamint a tanulmányokhoz összeállított név- és tárgymutató.

Az ünnepi kiadvány limitált példányszámban, exkluzív kivitelben, chamois papírra nyomtatva, színes előzékkel ellátva jelent meg. A királykék vászon táblaboritón és könyvgerincen a címsorok aranyozással készültek. A táblaboritót színes matt fólia envelop védi.

Terjedelem: 228 oldal / Méretek: 165 x 238 mm / Ára: 4400 Ft

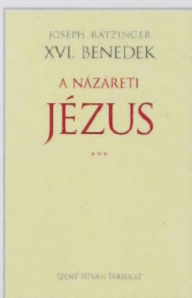
A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT ÚJDONSÁGAIBÓL



ANDREA TORNIELLI

FERENC PÁPA – *Élete, eszméi, szavai*

Jorge Mario Bergoglio pápaként is „Isten Szegénykéjének” útját járja. A legfőbb méltóság hordozója céltudatosan jó példával jár elől az egyszerűség megvalósításában. Az életét, eszméit és megnyilatkozásait bemutató könyv megismerteti az olvasót azzal az emberrel, akire hívők és nemhívők egyaránt várakozással tekintenek. 286 oldal / Ára: 1900 Ft.



JOSEPH RATZINGER – XVI. BENEDEK

A NÁZÁRETI JÉZUS III. – *A gyermekségtörténet*

XVI. Benedek pápa Jézus-könyvének harmadik részében Jézus gyermekségtörténetéről ír. Múltbéli és jelenkori magyarázókkal párbeszédet folytatva azt igyekszik feltárni, hogy az evangéliumok elbeszélése alapján mit tudhatunk meg Jézus születéséről és gyermekkoráról.

208 oldal / Ára: 2400 Ft.



GIANFRANCO RAVASI

LÁMPÁS A TITKOK TENGERÉN – *A hit válaszai*

A 2013. év Stephanus-díjas teológusa, Ravasi bíboros egy képzeletbeli hajóútra hív bennünket. Hajónkon keresztény zászló lobog, iránytűje a Biblia – így járhatjuk be a szerzővel a történelem viharos óceánját, találkozhatunk különböző korok neves személyiségeivel, és utazásunk során betekintést nyerhetünk az egyház és az állam, a tudomány és a vallás közötti látszólagos ellentmondások világába. A szerző célja, hogy olyan utat mutasson nekünk, amely értelmet és reményt adhat napjaink zürzavarában.

144 oldal / Ára: 2100 Ft.

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

1053 Budapest, Veres Pálné utca 24. Telefon: 318-6957; 317-1049; Fax: 317-0974

Postai rendelés: Szent István Társulat Vevőszolgálati Iroda, 1364 Budapest, Pf. 277.

E-mail: vevoszolgalat@stephanus.hu • Stephanus Internetes Könyvárúháza: www.szitkonyvek.hu

Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT • XLVII. ÉVFOLYAM, 2013/1–2.

Ára: 900 Ft