

T

Teológia

HANKOVSKY TAMÁS*A Dignitas infinita méltóságfogalma és a filozófiai hagyomány***JUHÁSZ PÁL BALÁZS***Az ἀκούω és a θέλω igék szerepe a Mk 6,14-29 szakaszban***PATAKI ELVIRA***A Laudato si' ökoteológiájának egy lehetséges előzménye:
Nagy Szent Vazul teremtéskommentárjai***FODOR GYÖRGY***Keresztény tudásközpontok a korai iszlámban (VII–X. század)***PUSKÁS ATTILA***A hit Istene és a filozófusok Istene. A „theologia naturalis” kérdése
Joseph Ratzinger bonni székfoglaló előadásában***KOVÁCS ZOLTÁN***Hiány, tagadás vagy az istenanyaság bennfoglalt megközelítése?
– A Nikaiai Hitvallás (325) Mária nevének említése nélkül –
mégis vallva az Ige megtestesülését***KRÁNITZ MIHÁLY***XIV. Leó és a keresztények egysége
– Ökumenikus hangsúlyok az új pápaság kezdetén***SZUROMI SZABOLCS ANZELM***A 'lectio divina' helye és szerepe a kánonjogi előírások tükrében
a 12. század közepéig***GÁJER LÁSZLÓ***In memoriam Rokay Zoltán (1947–2024)***GLÄSSER NORBERT***Aki összeköt...***ORCSIK KÁROLY***Mágnások, Sárszeg, napszámosok***KORMOS JÓZSEF***„A teológiának előfeltétele a filozófiai tudás.”
A filozófiához való viszonyról*

Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
LIX. évfolyam, 2025. 3–4.

LAPTULAJDONOS
A PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM
HITTUDOMÁNYI KARA

FŐSZERKESZTŐ
LAURINYEZ MIHÁLY

SZERKESZTŐSÉGI TITKÁR
SÁGHY ÁDÁM

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG
GÁJER LÁSZLÓ
KRÁNITZ MIHÁLY
KUMINETZ GÉZA

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

HELMUTH PREE
(Ludwig-Maximilians Universität, München)

LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER
(Universität Wien)

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

FELELŐS KIADÓ
PERENDY LÁSZLÓ
DÉKÁN

A FELÜGYELŐBIZOTTSÁG TAGJAI

FODOR GYÖRGY
GÁRDONYI MÁTÉ
KAJTÁR EDVÁRD
KOCIS IMRE
MARÓTI GÁBOR

MARTOS LEVENTE BALÁZS
PUSKÁS ATTILA
VINCZE KRISZTIÁN

SZERKESZTŐSÉG
1053 BUDAPEST, VERES PÁLNÉ U. 24.
TELEFON: 318-1332
(MUNKANAPOKON 9-13 ÓRÁIG)
HU ISSN 0133-1779 (PRINT)
ISSN 3057-9694 (ONLINE)

KIADJA

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

FELELŐS KIADÓ
DR. KOVÁCS ZOLTÁN ALELNÖK

FELELŐS KIADÓVEZETŐ
FARKAS OLIVÉR IGAZGATÓ

TIPOGRÁFIA
KOCZKA ETELKA KRISZTINA

ÁRA: 2000 FT / 5 EUR / 6 USD

NYOMDAI MUNKÁLATOK
MEGA-GALAXIS KFT., BUDAPEST

TARTALOM

- LAURINYEZ MIHÁLY: Bevezető gondolatok 1

TANULMÁNYOK 2–90

- HANKOVSKY TAMÁS: A *Dignitas infinita* méltóságfogalma és a filozófiai hagyomány 2–13
- JUHÁSZ PÁL BALÁZS: Az ἀκούω és a θέλω igék szerepe a Mk 6,14-29 szakaszban 14–23
- PATAKI ELVIRA: A *Laudato si'* ökoteológiájának egy lehetséges előzménye: Nagy Szent Vazul teremteskommentárjai 24–36
- FODOR GYÖRGY: Keresztény tudásközpontok a korai iszlámban (VII–X. század) 37–44
- PUSKÁS ATTILA: A hit Istene és a filozófusok Istene. A „theologia naturalis” kérdése Joseph Ratzinger székfoglaló előadásában 45–56
- KOVÁCS ZOLTÁN: Hiány, tagadás vagy az istenanyaság bennfoglalt megközelítése? – A Nikaiai Hitvallás (325) Mária nevének említése nélkül – mégis vallva az Ige megtestesülését 57–70
- KRÁNITZ MIHÁLY: XIV. Leó és a keresztények egysége – Ökumenikus hangsúlyok az új pápaság kezdetén 71–78
- SZUROMI SZABOLCS ANZELM: A 'lectio divina' helye és szerepe a kánonjogi előírások tükrében, a 12. század közepéig 79–90

IN MEMORIAM ROKAY ZOLTÁN 91–101

- GÁJER LÁSZLÓ: In memoriam Rokay Zoltán (1947-2024) 91
- GLÄSSER NORBERT: Aki összeköt... 92–93
- ORCSIK KÁROLY: Mágánok, Sárszeg, napszámosok 94–95
- KORMOS JÓZSEF: „A teológiának előfeltétele a filozófiai tudás”. A filozófiához való viszonyról 96–101

KÖNYVSZEMLE 102–112

- CHIZZONITI, ANTONIO G. (a cura di.): La cattedrale e le pievi. Centro e periferie nella storia e nel diritto della Chiesa (*Szuromi Szabolcs Anzelm*) 102–104
- ERRÁZURIZ, CARLOS JOSÉ: Cos'è il diritto divino nella Chiesa? Essenza e rilevanza pratica (*Szuromi Szabolcs Anzelm*) 105–106
- BAKER, TRAVIS R. (ed.): Christian Culture and Society in Later Catholic England (*Szuromi Szabolcs Anzelm*) 106–108
- PUSKÁS ATTILA: Egyedül a szeretet. Metszetek Hans Urs von Balthasar teológiájából (*Tóth Beáta*) 108–110
- BOZÓK FERENC - KOLTAI ANDRÁS (szerk.): Sík Sándor összeolvasva Sík Sándor: Összegyűjtött színművek I–III. (*Balla János*) 110–112

HÍREK, AKTUALITÁSOK 113–114

Bevezető gondolatok

A *Teológia* idei második összevont számának tanulmányai teológiai oktatás módszertani sorrendjében adódnak: filozófia témakörben HANKOVSKÝ TAMÁS az emberi méltóságról a Hittani Dikasztérium 2024-ben kiadott dokumentuma alapján mutatja be, hogyan válik a teológiában kulcsfogalomká az emberi méltóság. JUHÁSZ PÁL BALÁZS az ἄκούμε és a θέλω igék szerepét vizsgálja a Mk 6,14–29 szakaszban, erre a következtetésre jut: „Az Egyház igehirdetését hallgatva, abból kiindulva és megértve akarati döntéseket kell hoznunk az életvezetésünk terén.” PATAKI ELVIRA *Természet, erkölcs, gondviselés. Nagy Szent Vazul teremtéskommentárja a kortárs ökoteológia összefüggésében* címmel kapcsolja össze tanulmányával a múlt és a jelen teremtvédelmi teológiáját. FODOR GYÖRGY kolléga a VII–X. századi keresztény tudásközpontokat ismerteti a korai iszlámban. Két dogmatikus jellegű írás következik: PUSKÁS ATTILA prodékán a „theologia naturalis” kérdését ismerteti Joseph Ratzinger bonni székfoglaló előadásában, megállapítva végső következtésként, hogy „az abszolút gondolkodás szeretet, nem pedig érzéketlen gondolat”. KOVÁCS ZOLTÁN mariológus elemzi a Nikaiai Hitvallást (325), mely bár nem említi Mária nevét, mégis megvallja az Ige megtestesülését. KRÁNITZ MIHÁLY kolléga XIV. Leó pápa ökumenikus hangúlyait ismerteti, melynek távlatai aktuális történésben kapnak új lendületet: a pápa novemberi látogatásában Törökországban, Nikaiában. SZUROMI SZABOLCS ANZELM írása zárja mostani számunk tanulmányait, melyben a „lectio divina” helyét és szerepét ismerteti a kánonjogi előírások tükrében (12. századig bezárólag).

Részben visszaemlékezés elhunyt kollégánkra: ROKAY ZOLTÁN halálának első évfordulójára szervezett konferencián elhangzottak közül közölni tudjuk GLÄSSER NORBERT személyes visszaemlékezését, ORCSIK KÁROLY történeti kapcsolódásokban gazdag írását, illetve KORMOS JÓZSEF által bemutatott filozófia-humor kapcsolatáról olvashatunk elhunyt kollégánk életében.

A folyóiratunk szokás szerint könyvújdontságok ismertetőivel és a Hittudományi Kar elmúlt félévének eseményei összefoglalásával zárul.

A *Dignitas infinita* méltóságfogalma és a filozófiai hagyomány

Az emberi méltóság az újkor óta fontos *filozófiai* fogalom, amelyet Immanuel Kant máig ható érvennyel helyezett az emberről való *erkölcsi* gondolkodás középpontjába. Jóllehet az emberi jogok doktrínáját kezdetben az emberi méltóságra való hivatkozás nélkül fogalmazták meg, a fogalom az utóbbi 75 évben a *jogrend*, majd a *közgondolkodás* meghatározó elemévé is vált. Bekerült a nemzetközi szervezetek alapidokumentumaiba és a nemzeti alkotmányokba, és a mindennapokban is gyakran hivatkozunk rá. A fogalmat immár a katolikus egyház is az alkalmasnak találja arra, hogy általa fejezze ki *hitének* erkölcsi implikációit. Ennek ellenére sincs egyetértés arról, hogy mi a fogalom tartalma, így aztán arról sincs, hogy miben áll, és min alapul az emberi méltóság, és milyen morális követelményeket támaszt. Még az is vitatott, hogy van-e egyáltalán az ember voltunktól el nem választható, semmilyen magatartással el nem játszható és mindenkit ugyanolyan mértékben megillető méltóságunk, vagy csak annyi méltóságot tulajdoníthatunk magunknak, amennyi a személyes érdemeinkből vagy a társadalmi státuszunkból fakad.

Értékes szempontokkal járult hozzá a kérdéskörrel szóló tudományos és közéleti vitákhoz a Hittani Dikasztérium 2024 tavaszán kiadott nyilatkozata, a *Dignitas infinita*. Nemcsak új hangsúlyokkal elemzi az emberi méltóság fogalmát, hanem a *teológia* egyik kulcsfogalmává is avatja, és úgy mutatja be, mint amiből kiindulva az erkölcsi kérdések széles spektrumát válaszolhatjuk meg, ahogy a nyilatkozat második fele ezt néhány példán szemlélteti is. Tanulmányom azonban a szöveg első felével foglalkozik, mivel megítélésem szerint ez a rész – miközben felvázolja az emberi méltóság teológiájának általános kereteit – egy olyan mindeddig megoldatlan filozófiai problémához is hozzászól, amely még a manapság egyre nagyobb teret nyerő emberiméltóság-szkepticismusért is felelőssé tehető. Először ezt a problémát mutatom be néhány filozófus méltóságkonceptiójának elemzésével, majd a második fejezetben röviden vázolom a vatikáni dokumentum által kínált megoldást.

1. AZ EMBERI MÉLTÓSÁG FOGALMÁNAK AMBIGUITÁSA

Az emberi méltóság filozófiájának történetét a kezdetektől végigkíséri egy ambiguitás, amelynek a köznapi gondolkodásban is megvan a párhuzama. Jóllehet állítjuk, hogy mindenkinek egyelő és sérthetetlen méltósága van, olykor úgy érezzük, hogy az emberek méltóságuk tekintetében is különböznek egymástól, vagy hogy egyeseknek sérül a méltósága, sőt el is veszíthetik azt.

1.1. Cicero

Ez az ambiguitás azzal függ össze, hogy a méltóságfogalmunk Cicero óta két értelmet is magában hordoz. A méltóság akkoriban bevett a „horizontális”, tehát a társadalmon belüli (származásból, hivatalból, érdemből fakadó) különbségeket kifejező, *szociológiai*-nak is mondható fogalmát Cicero *antropológiai* jelentéssel ruházta fel, amikor „vertikális” viszonyok kifejezésére használta, és a méltóságot az embert az állatoktól megkülönböztető és az istenekkel rokonító minőségként kezdte értelmezni.¹ A *Dignitas infinita* által is idézett helyen kijelenti: „ha a kötelesség kérdése általában felvetődik jó, ha szem előtt tartjuk, hogy az emberi természet mennyire fölötte áll a barmoknak és a többi állatnak. Azok csak a gyönyört érzékelik, és minden igyekezetükkel arra törekszenek. Az emberi ész azonban gyarapodik a tanulással és a gondolkodással, mindig kutat vagy tesz valamit, a látás és a hallás öröme vezeti.”² Cicero maradandónak bizonyult meglátása szerint az emberek és az állatok alapvetően különböző természetüknél fogva a méltóság szempontjából is élesen elkülönülnek egymástól. A közös emberi természet viszont minden embert egyenlő méltósággal ruház fel.

Arra a nyilvánvaló tényre, hogy vannak olyanok, akik a gyönyört hajszoják, tehát emberhez méltatlan életet élnek, Cicero háromféleképpen is reagál, és mindhárommal hagyományt teremt. Először is ironikusan megjegyzi, hogy akadnak, „akik csak névleg és nem ténylegesen emberek”.³ Másodszor azt, amiben „az emberi természet magasabbrendűsége és méltósága”⁴ áll, nem olyasvalamiként mutatja be, mint amivel mindenki ténylegesen rendelkezik, hanem megvalósítandó *eszményként*, és kötelességet vezet le belőle: „a testi élvezet nem méltó az ember felsőbbrendűségéhez, meg kell vetnünk és vissza kell utasítanunk.”⁵

Az emberhez méltatlan magatartás e két értelmezése összeegyeztethető egymással, ellentmond azonban Cicero korszakalkotó meglátásának, nevezetesen, hogy az emberek méltósága felülmúlja az állatokét, amelyekkel méltóságuk tekintetében egységes csoportként állnak szemben, ezért egy harmadik megoldást is olvashatunk nála. „Azt is meg kell értenünk, hogy a természet szinte két személyiséggel ruházott fel bennünket. Az egyik mindenki számára közös, mivel részesei vagyunk az értelemnek és annak a felsőbbrendűségnek, amellyel kiemelkedünk az állatok közül [...]. A másik az a személyiség, amely minden egyénnek külön-külön jutott. Ahogy az emberi testek között is nagy a különbség [...], ugyanúgy a lelkek között is igen nagy a változatosság.”⁶ E második, természet adta „személyiség” mellé Cicero egy harmadikat is definiál, „amellyel a véletlen vagy a helyzetünk ruház fel” minket, sőt egy negyediket is, amelyet „szabadon választunk ki önmagunknak”.⁷ Míg az első „személyiségünk” révén mindannyian egyenlő, az állatokat felülmúló, jöllehet a tapasztalatban olykor egyáltalán nem tükröződő

¹ Vö. Bernward GESANG: Kann man die Achtung der Menschenwürde als Prinzip der normativen Ethik retten? In *Zeitschrift für philosophische Forschung* 64 (2010) 4. 474–497; 475.

² Marcus Tullius CICERO: A kötelességekről. Első könyv. (ford. Havas László) In Balázs György (szerk.): *Cicero válogatott művei*. Budapest, Európa. 1987. 289–345; 325–326.

³ CICERO: *A kötelességekről*. 326.

⁴ Uo.

⁵ Uo. Történeti szempontból fontos, hogy itt önmagunkkal szembeni kötelességről van szó, tehát közvetlenül nem vonatkozik arra, hogy másokkal szemben miként viselkedjünk.

⁶ Uo.

⁷ CICERO: *A kötelességekről*. 329.

méltósággal rendelkezünk, a másik három „személyiség” a méltóság legkülönbözőbb fokozatait eredményezi. Az első „személyiség” az emberi faj minden egyedének egyenlő mértékben tulajdonított antropológiai méltóságot alapozza meg, a másik három a szociológiai méltóság tapasztalatban is megnyilvánuló különbségeit.

Mivel az antropológiai méltóság gondolatát Cicero éppen csak felveti, és nem tisztázza a viszonyát a klasszikus antikvitásban uralkodó szociológiai méltóságfogalommal, nincs mit csodálkozni azon, hogy messze van még „egy olyan gondolkodástól, amely képes megalapozni minden emberi lény [...] körülményektől független méltóságának tiszteletét” (10).⁸ A *Dignitas infinita*, amely éppen egy ilyen gondolkodást kíván bemutatni, mégis annak a fejlődésnek az előtörténetéhez sorolja őt, amelyben „az egyházi tanítóhivatal [...] fokozatosan, egyre teljesebben fogalmazta meg [az emberi] méltóság jelentését” (16).⁹ Mivel a dokumentum e történet részeként említi Pico della Mirandolát és Kantot is, vessünk egy pillantást a méltóságfogalom ambiguitására az ő filozófiájukban is!¹⁰

1.2. Pico della Mirandola

Az ember méltóságát Mirandola is egy olyan nembeli adottságra vezeti vissza, amellyel az állatok nem rendelkeznek. Ám Ciceróval ellentétben ezt a különbséget nem általában az eszes természettel hozza összefüggésbe, hanem abban látja, hogy míg az állatok – sőt minden más teremtmény – természete Isten által előre meghatározott, az ember megválaszthatja a *természetét*. „A születő emberbe [...] az atya belerejtett mindenféle magot, az élet mindennemű csíráját. Ki-ki mit ápol, az növekszik fel, az hozza meg gyümölcsét benne. Ha vegetatív dolgokat, növénné lesz, ha az érzékieket, állattá, ha az ész dolgait, égi lény, ha a szellem dolgait, angyal lesz és Isten fia.”¹¹ Mirandola szerint az ember méltósága az *önmeghatározásig* menő szabadságban áll. Ez emel minket a többi teremtmény fölé. Arra a kérdésre, hogy „miért nem csodáljuk jobban az angyalokat, a boldog égi karokat”,¹² akiket ontológiailag magasabb rendű létezőknek gondol, azt válaszolja, hogy velük szemben, akik legfeljebb jó és rossz cselekvés és ebből következő jó és rossz sors között választhatnak, az embernek megadatott, „hogy azzá legyen, amivé akar.”¹³

Ugyanakkor Mirandola figyelmeztet: „Ne éljünk vissza az Atya bőkezű kényeztetésével, a nekünk juttatott szabad akarattal, ne fordítsuk azt üdvösből ártalmunkra!”¹⁴ Tud róla, hogy az előttiünk álló alternatívák nem egyformán értékesek. Bár az is a sza-

⁸ A továbbiakban a szövegben zárójelben szereplő számok a *Dignitas infinita* számozott bekezdéseire utalnak. Hittani Dikasztérium: *Dignitas infinita. Nyilatkozat az emberi méltóságról*. (Ford. Tózsér Endre.) Budapest, Szent István Társulat, 2024.

⁹ Tulajdonképpen már az is egy fejlődés eredménye, hogy az egyház ma már elismeri, hogy minden embernek egyenlő méltósága van. Vö. Bernard BRADY: The Evolution of Human Dignity in Catholic Morality. In *Journal of Moral Theology* 10 (2021) 1. 1–25.

¹⁰ A terjedelmi korlátok miatt nincs mód bemutatni, hogy a Cicerónál megfigyelt ambiguitás nemcsak a *Dignitas Infinita*-ban említett filozófusok (Szent Tamás, Mirandola, Kant) munkáiban reprodukálódik, hanem a filozófia egész történetét végigkíséri.

¹¹ Giovanni Pico della MIRANDOLA: *Beszéd az ember méltóságáról*. (Ford. Kardos Tiborné.) In VAJDA Mihály (szerk.): *Reneszánsz etikai antológia*. Budapest, Gondolat, 1984. 212–244; 214.

¹² MIRANDOLA: *Beszéd az ember méltóságáról*. 212.

¹³ MIRANDOLA: *Beszéd az ember méltóságáról*. 214.

¹⁴ MIRANDOLA: *Beszéd az ember méltóságáról*. 216.

badságát használta, aki végül az „ostoba baromhoz” vagy a „cserjéhez” hasonult, jól csak az használta, aki az „értelme fényességében” ragyogó kerubhoz közeledett. A létezők ontológiai hierarchiája ugyanis egyszersmind értékhierarchia is, ahol az egyes fokozatok értéke rögzített. Így egyfelől jó dolog, hogy az ember választhat, *akármit* is választ, másfelől mégsem mindegy, hogy mit választ. A szabadság *tényének* értéke független ugyan hierarchia valamelyik szintjének választásában, tehát szabadság *használati módjában* megvalósuló értéktől, ez utóbbi is érték, amelynek ki kell egészítenie az előbbit.

Ha tehát azt kérdezzük, miben áll az emberi méltóság, akkor Mirandola koncepciója egy kettősséggel szembesít minket. Egyfelől azt kell mondanunk, hogy abban áll, ami az embert a többi teremtménytől megkülönbözteti, vagyis az önmeghatározás szabadságban. Ez az *antropológiainak* is nevezhető méltóság nemcsak egyedi adottságainktól és azoktól a társadalmi viszonyoktól független, amelybe akarattunkon kívül kerülnünk, de attól is, hogy hogyan használjuk a szabadságunkat. Mirandola azonban érvényben tartja a méltóság *szociológiai* fogalmát is, amennyiben azt sejteti, hogy a szabadság egy bizonyos használati módja méltóbb életet eredményez, mint más. A szabadság *tényéből*, illetve a szabadság *használati módjából* eredő kétféle méltóság különbségére azonban nem reflektált. Figyelmének homlokterében az az intuíciója állt, hogy a konstitutív emberi szabadság ténye „képes megalapozni minden emberi lény[...] körülményektől független méltóságának tiszteletét” (10). Ám a *Dignitas infinita* szerzői nem értenének egyet ezzel a gondolattal. Sokatmondó, hogy Mirandola imént rekapitulált kanonikus értelmezését¹⁵ sem követik. Szerintük ugyanis nála a szabadság nem az *alapja*, hanem csak *megnyilvánulása* (13) annak a méltóságnak, amelyet ők ontológiai méltóságnak nevezek, és – mint látni fogjuk – valami másra alapoznak.

1.3. Kant

Sok tekintetben Mirandola álláspontjára hasonlít Kant közismert (és sok közismert problémával terhes) álláspontja is. Nála a méltóság alapja az *autonómiaként* felfogott szabadság,¹⁶ vagyis az embernek és (ha rajta kívül mások is vannak) minden eszes lénynak az az aktusa, amellyel törvényt szab az akaratának. Ám ha valaminek *törvénye* van, az törvény-szerűen, tehát *kivétel nélkül*, *mindig* annak megfelelően viselkedik. Így a kritikai korszakához tartozó etikai írásai szerint a szabadság vagy az autonómia nem merül ki abban, hogy *törvényt szabunk* az akaratunknak, hanem azt is magában foglalja, hogy akaratunk *követi* is ezt a törvényt, tehát hogy amit eszünk (a mindenkiben közös gyakorlati ész) előír, az (legalábbis az akarás szintjén) meg is valósul. Kant csodálatosnak találta és az eszes lények méltóságának alapjaként azonosította, hogy akaratuk nincs alávetve sem a fizikai világ törvényeinek, sem egy rá vonatkozó idegen akaratnak (legyen bár ez akár Isten akarata), hanem „csak annak a törvénynek engedelmeskedik, amelyet egyúttal maga ad önmagának”.¹⁷

Ám a szó legszorosabb értelmében nem az embernek van méltósága (Kant kulcsszövegeiben nem is fordul elő az „emberi méltóság” kifejezés), hanem „a személyünk-

¹⁵ Vö. pl. BARCSI Tamás: *Az emberi méltóság filozófiája*. Budapest, Typotex. 2013. 48–56.

¹⁶ Immanuel KANT: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. (Ford. Berényi Gábor és Tengelyi László.) Budapest, Raabe Klett, 1998. 52.

¹⁷ KANT: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. 51.

ben lakozó emberiségnek (*Menschheit*)”,¹⁸ vagyis az eszes természetnek mint olyannak.¹⁹ Kant etikájának és vele az ember méltóságáról vallott nézeteinek a komplexitását meghatározza az a tény, hogy az ember nem azonosítható az eszes természetével (a gyakorlati eszével vagy az akaratával), hanem a természetnek is része, tehát „két világ polgára”,²⁰ ezért az önmagának adott erkölcsi törvényen kívül a természet törvényei is érvényesek rá.²¹ Amennyiben cselekvésében ez utóbbiak jutnak érvényre, akkor – ha nem is a tiszta akarata, amely mint olyan autonóm, tehát szabad, de ő maga – *idegen törvénykezés* alatt áll, tehát nem szabad, és az autonómia helyett, amely a méltóságtulajdonítás alapja, *heteronómia* jellemzi.

Mivel létezik heteronóm emberi cselekvés, az ember *mint olyan* nem nevezhető autonómnak, és elvileg méltóság sem illethetné meg. Hiába autonóm ugyanis az emberek akarata, ők maguk csak potenciálisan autonómok. Esetükben az autonómia csak egy *képesség*, amellyel néha élnek, néha nem. Ennyi is elég azonban, hogy származtatott értelemben az autonómia és vele a méltóság fogalma az *emberre mint olyanra* is alkalmazható legyen. Egy *konkrét ember* pedig akkor autonóm, amikor cselekvése a saját esze által előírt erkölcsi törvényt követi, egyébként heteronóm. Úgy tűnhet, hogy egy konkrét embernek az előbbi esetben van méltósága, az utóbbi esetben nincs. Kant egyes szövegei azonban arra utalnak, hogy az autonómia *képessége* miatt, amelyet még akkor is birtokol, amikor nem él vele, ilyenkor is méltóságot kell tulajdonítanunk neki.

Az autonómia és a heteronómia kettőssége révén Kantnál is megjelentik tehát az az ambiguitás, amelyet az emberi méltóság filozófiai tárgyalásának eddig felvillantott epizódjaiban láttunk, sőt, olykor kendőzetlen nyíltsággal és brutális megfogalmazásban jelenik meg. *Egyfelől* az autonómia *ténye* miatt az eszes természetnek mint olyannak, az autonómia *képessége* miatt pedig minden egyes embernek méltósága, felülmúlhatatlan értéke van; minden ember önmagában vett cél, akit sohasem szabad pusztán eszközként használni.²² Ez a belátás – sőt e belátás kanti megfogalmazása is – hatástörténetileg rendkívül jelentősnek bizonyult. Végző soron ez ihlette a 20. század olyan hitvallásszerű nyilatkozatait is, mint *Az emberi jogok egyetemes nyilatkozata*, amelynek 75. évfordulója előtt a *Dignitas infinita* is tiszteleg (vö. 2, 63), és ez a megfogalmazás cseng vissza olykor magában a dokumentumban is (47, 50). Az emberi méltóság Kanttól kezdve olyan *norma*, amelyből a *másokkal* szembeni erkölcsi kötelességek fakadnak. *Másfelől* Kant e tanítása mellett, amely a méltóság *antropológiai* fogalmát juttatja érvényre, ha nem is kritikai korszakának publikálásra szánt írásaiban, hanem az egyetemen ugyanekkor tartott etika előadásában egy egészen más hang is megszólal, amely az emberek közötti radikális méltóságkülönbségről beszél, így a méltóság *szociológiai* fogalmát reprodukálja.

Jóllehet a méltóságnak az autonómiához kapcsolásából logikusan következik, hogy az emberek – ha nem is mint emberek vagy mint eszes lények, hanem – mint konkrét

¹⁸ KANT: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. 48. A „személyünkben lakozó emberiség” és maga az ember akár szembe is állítható egymással. Így képzelhető el olyan eset is, amelyről Kant a fenséges analitikájában számol be, hogy „a személyünkben hordozott emberiség nem aláztatik meg még akkor sem, ha maga az ember alulmarad ama hatalmassággal [a természettel] szemben.” (Immanuel KANT: *Az ítélőerő kritikája*. (Ford. Papp Zoltán.) Osiris/Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2003. 175.)

¹⁹ Vö. KANT: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. 52.

²⁰ Vö. KANT: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. 69., Immanuel KANT: *A gyakorlati ész kritikája*. (Ford. Papp Zoltán.) [H. n.], Ictus, 1998. 106., 115., 121.

²¹ A kérdésről lásd HANKOVSKY Tamás: „A csillagos ég fölöttem és az erkölcsi törvény bennem”. Kant antropológiai dualizmusáról. In *Pannonhalmi Szemle* 24 (2016) 4. 44–55.

²² Vö. KANT: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. 47.

cselekvések végrehajtói teljesen nélkülözhetik a méltóságot, tudniillik, amikor heteronóm módon viselkednek, e gondolat jelenléte Kantnál kevésbé ismert,²³ ezért érdemes egy hosszabb idézettel is szemléltetni. Az öngyilkossággal összefüggésben Kant a következőket állítja. „Ami felett az ember rendelkezhet, az más nem lehet, csak dolog. Itt az állatokat is dolgoknak tekintjük. Ám az ember nem dolog. Amikor tehát az élete felett diszponál, a jószág értékét adja magának. Aki viszont így tekint magára, aki nem tiszteli az emberiséget (*Menschheit*). Aki dologgá teszi magát, az mindenki szabad önkényének tárgyává válik, akivel azután mindenki azt csinál, amit akar, a többiek úgy bánhatnak vele, mint egy állattal, mint egy dologgal. Egzecírozhatni lehet, mint egy lovat vagy egy kutyát, hiszen többé nem ember, saját magát tette dologgá, így nem követelheti meg, hogy tiszteljék benne az emberiségét, hiszen azt előzőleg ő maga dobta el magától. Az emberiség azonban tiszteletre méltó, és ha az ember rossz ember is, az emberiség akkor is tiszteletre méltó a személyében.”²⁴ Az utolsó mondattal, amely jelzi, hogy Kant a méltóságvesztés szélsőséges esetéről írva sem feledkezik meg az elveszíthetetlen antropológiai méltóságról, nyilvánvalóvá válik méltóságfogalmának ambiguitása, amelyet az emberi méltóság Kantra hivatkozó szövszólói általában figyelmen kívül hagynak.²⁵

1.4. Kortárs nézetek

A filozófiatörténetet végigkísérő ambiguitás felveti a gyanút, hogy az emberi méltóság prominens fogalma valójában inkonzisztens, ezért semmis, így normatív erővel sem rendelkezhet. Annak ugyanis, amit emberi méltóságnak nevezünk, *egyfelől* az antropológiai méltósággal kell azonosnak lennie, hiszen ez utóbbi tartalmazza a neki tulajdonított jegyeket, például, hogy mindenki ugyanolyan mértékben rendelkezik vele, vagy hogy senkit nem lehet megfosztani tőle.²⁶ *Másfelől* az a tény, hogy bizonyos esetekben az emberi méltóság csorbulásáról, eljátszásáról, elvételéről vagy megsértéséről, illetve ezek elkerülése érdekében a védelméről való beszédet is indokoltnak tartjuk, arra utal, hogy az emberi méltóságnak mégiscsak lehet különböző mértéke, vagyis fogalma a méltóság szociológiai fogalmát is magában foglalja. Ha pedig mindkettőt magában foglalja, akkor – úgy tűnik – egymásnak ellentmondó elemei vannak, tehát inkonzisztens, ami magyarázattal szolgálhat az emberi méltósággal kapcsolatos teoretikus problémák egy részére. A kínzást például elfogadhatatlannak tartjuk, mert úgy véljük, hogy sérti az emberi méltóságot, sőt szélsőséges esetben meg is fosztja tőle az áldozatát. Csakhogy, „ha az emberi [méltóság] elvehetetlen, akkor fölösleges (ezen az alapon) tilalmazni a kínzást. Ha viszont elvehető (bár ez tilalmas), akkor egy megkínzott és ronccsá tett ember [...] embe-

²³ Kant méltóságfilozófiájának a szokásosnál komplexebb bemutatását lásd: Georg MOHR: Ein „Wert, der keinen Preis hat“. Philosophiegeschichtliche Grundlagen der Menschenwürde bei Kant und Fichte. In Hans Jörg SANDKÜHLER (szerk.): *Menschenwürde. Philosophische, theologische und juristische Analysen*. Frankfurt am Main, Lang, 2007. 13–37.

²⁴ Immanuel KANT: *Moralphilosophie* Collins (1784/1785). In Immanuel KANT: *Gesammelte Schriften. Vorlesungen 4. Vorlesungen über Moralphilosophie 1*. (AA 27.1) Berlin, de Gruyter, 1974. 237–473; 372–373.

²⁵ Nemcsak Cicero, Mirandola és Kant helyezték az állatokkal egy szintre azokat, akik méltatlanul viselkednek, hanem AQUINÓI SZENT TAMÁS is: *Summa Theologica* II-II, q. 64, a. 2.

²⁶ Összesen hat ilyen jegyet sorol fel Christoph HORN: Die verletzbare und die unverletzbare Würde des Menschen. Eine Klärung. In *Information Philosophie* 39 (2011) 3. 30–41; 31.

ri [méltósága] okán többé nem számíthat védelemre.”²⁷ Egy másik példa lehetne, hogy az emberi méltóság fogalmát inkonzisztensnek feltételezve érthetővé válik, hogyan alapozzhatják rá érvelésüket az eutanázia pártolói és ellenzői is.

Egy fogalom inkonzisztenciájának megszüntetésére kézenfekvő eljárás valamelyik elemének az elvetése. A méltóságfogalom esetében két lehetőség is kínálkozik, mindkettőnek vannak hívei, de egyik sem megnyugtató. Egyfelől lemondhatunk arról, hogy méltóságnak nevezzük azt az értéket, amely sérthető bennünk, vagy amelytől meg lehet fosztani minket.²⁸ Ekkor az emberi méltóság az *antropológiai* méltóságra redukálódik. Ám ezt az utat választva el kell vetnünk az erkölcsi érvelés egy fontos stratégiáját, mivel egyes tetteket vagy társadalmi jelenségeket többé nem ítéltethetünk már el azon az alapon, hogy sértik az emberi méltóságot, és arról a gyakorlatról is le kell mondanunk, hogy az emberek viselkedésében tapasztalt eltéréseket méltóságbeli különbségként ragadjuk meg. A másik lehetőség, hogy a méltóság *szociológiai* fogalmához ragaszkodunk, és az emberiméltóság-szkepticizmus álláspontjára helyezkedve kijelentjük, hogy nem létezik a minden emberben egyforma mértékben meglevő, elvehetetlen, eljátszhatatlan, sérthetetlen, a körülményektől független, úgynevezett antropológiai méltóság, ezért olyan sincs, hogy emberi méltóság, mert a tapasztalat arról tanúskodik, hogy a „méltóság olyan érték, amely változó és egyenlőtlen fokban van meg hordozóiban.”²⁹ Ezt az utat követve elveszítjük az emberi méltóságnak azt a fogalmát, amely kultúránk és jogrendszerünk egyik alapkövévé vált, és amelyhez a maga sajátos módján a *Dignitas infinita* is kapcsolódik.

2. A MÉLTÓSÁG TÍPUSAI A DIGNITAS INFINITA SZERINT

A filozófiai hagyomány arra hajlik, hogy az antropológiai méltóságot azonosítsa az emberi méltósággal, és a szociológiai méltóság fogalmát főképp azért őrizte meg, hogy hiddat képezzen a magasztos emberképeinkből fakadó antropológiai méltóság-fogalom és az emberről szerzett kijózanító tapasztalatok között, jóllehet többnyire nem világos, hogy az adottságokból, körülményekből és érdemekből fakadó szociológiai méltóságnak a névazonosságon túl van-e bármi köze az alapját tekintve ettől teljesen függetlennek gondolt antropológiai méltósághoz. A *Dignitas infinita* filozófiai szempontból is figyelmenre méltó javaslatot tesz arra, hogyan vessünk számot egyrészt az antropológiai méltóság fogalmának ellentmondó tapasztalatainkkal, másrészt egyáltalán az emberi méltóság fogalmának ambiguitásával, és hogyan mentesítsük azt az inkonzisztencia vádjától.

A kétfajta méltóságot, amelyek a filozófusoknál rendszerint *koordinálatlanul* állnak egymás mellett, és egymás rovására érvényesülnek, a vatikáni dokumentum egymásra vonatkoztatja. A különböző fokokban birtokolható méltóságot *alárendeli* annak, amelyiket mindenkinek egyenlő mértékben tulajdonítunk, sőt bizonyos értelemben arra *vezeti vissza*. Ez a megoldás a méltóságfogalom ambiguitásának olyan megszüntetéseként is értelmezhető, amely a filozófiai hagyomány alap gondolatát, az antropológiai méltóságot juttatja érvényre, és immunizálja azokkal a valós tapasztalatokon alapuló ellenvetésekkel

²⁷ BALÁZS Zoltán: Emberi méltóság. In BALÁZS Zoltán *A jó vonzásában*. Budapest, Helikon, 2011. 103–137; 116.

²⁸ Vö. HORN: *Die verletzbare und die unverletzliche Würde des Menschen*. 40.

²⁹ BALÁZS: *Emberi méltóság*. 103.

szemben, amelyek akár a szkeptikus álláspontot is igazolhatnák. A dokumentum legfőbb mondanivalója, hogy „minden emberi személyt – a körülményektől függetlenül, bármilyen állapotban vagy helyzetben legyen is – a léteben elidegeníthetetlenül megalapozott végtelen méltóság illet meg” (1), legfőbb morálteológiai újdonsága pedig az, hogy erkölcsi kérdések egész sora esetében javasolja következetesen azt, hogy a válasz végső soron erre – az általa „ontológiai” nevezett – méltóságra hivatkozzon.

2.1. Az ontológiai méltóság

Az ontológiai méltóság annyiban megfelel annak, amit eddig antropológiai méltóságnak neveztem, hogy mindkettőt elidegeníthetetlenként, elveszíthetetlenként, sérthetetlenként és mindenkit ugyanolyan mértékben megilletőként tételezzük, ugyanakkor különbözik is tőle. A legfontosabb különbség talán abban áll, hogy mit tekintünk az alapjuknak. Bár a filozófiában sosem volt egyetértés azzal kapcsolatban, hogy min alapul az antropológiai méltóság, a vita résztvevői többnyire a méltóság *tulajdonságalapú modelljét* tették magukévá. Úgy gondolták, hogy ha van minden embert megillető méltóság, akkor az az ember valamilyen *intrinzikus* tulajdonságán alapul, Cicerónál például azon, hogy „részesei vagyunk az értelemnek”, Mirandolánál azon, hogy megválaszthatjuk a helyünket a létezők hierarchiájában, Kantnál az autonómián. A tulajdonságalapú modell áll a szkeptikus álláspont hátterében is, amennyiben ez azt állítja, hogy nem lehet olyan tulajdonságot megnevezni, amelyre egy minden emberre egyenlő mértékben alkalmazható, normatív erővel rendelkező méltóságfogalom támaszkodhatna.

A vatikáni dokumentum, jóllehet a filozófiai hagyomány folytatójaként értelmezi magát, elveti az ilyen megalapozási kísérleteket. Nem száll vitába velük, hanem egyszerűen mást állít a helyükre. Eszerint méltóságunk alapja egy olyan istenkapcsolat, amely akár egyoldalú is lehet, mert Isten kezdeményezi és tartja fenn. Azt a dokumentumban többféleképpen is kifejezett hitet, hogy Isten „minden egyes embert végtelenül szeret [...]”, és ezáltal végtelen méltósággal ruházza fel” őket (6),³⁰ a *Dignitas infinita* a II. Vatikáni zsinat tanítását követve (GS 12, 19, 22) három hitigazságra vezeti vissza. Isten saját képére teremtette az embert (18), a Fiú „megtestesülése révén valamiképpen minden emberrel egyesült” (19), „az ember meghívást kapott az Istennel való közösségre, mely arra rendeltetett, hogy örökké tartson.” (20) Mindhárom esetben arról van szó, hogy Isten *azzal* tüntet ki bennünket, hogy *közösségben* akar velünk lenni. E kitüntetéségben áll a méltóságunk.

Az emberi méltóság *e kapcsolatalapú modelljének* az sem mond ellent, hogy a dokumentum az istenképűség metafizikai asszociációkat ébresztő fogalmát is használja. Hiszen bár az istenképűséget az úgynevezett keresztény filozófiában szokás úgy értelmezni, hogy az ember természeténél fogva rendelkezik Istenre emlékeztető, *kitüntető tulajdonságokkal* – így ez a filozófia is olyan adottságokra alapozza az emberi méltóságot, amelyeket az ember, jóllehet Istentől kapta őket, onnantól kezdve mintegy saját jogán birtol –, az új vatikáni dokumentum eltávolodik ettől az értelmezéstől. A Teremtés

³⁰ Két másik fontos megfogalmazás: az ontológiai méltóság „a személyt mint olyat azon ténynél fogva illeti meg, hogy létezik, és hogy Isten akarja, teremti és szereti.” (7) „Minden emberi lény, bármilyen kiszolgáltatott állapotban legyen is, annál a ténynél fogva kapja méltóságát, hogy Isten akarja és szereti.” (54)

könyvének újabb egzegézisével összhangban³¹ az istenképűséget nem egy Istennel közös tulajdonság birtoklásában látja, hanem az Istennel való közösségben.³² Ezt a kérdésnek szentelt bekezdés is félreérthetetlenné teszi. Az „ember méltósága Teremtőjének szeretéből fakad, aki belé véste képének kitörölhetetlen vonásait (vö. Ter 1,26), és arra hívta, hogy megismerje őt, szeresse őt, és szövetségi kapcsolatban éljen vele, a többi férfival és nővel pedig testvériesen, igazságban és békében.” (18) Amire a hagyományos tulajdonságalapú felfogás hivatkozhatna,³³ itt rögtön mellérendelő viszonyba kerül olyan tényekkel, amelyek a méltóság kapcsolatalapú modelljét támogatják. Ugyanebbe irányba mutat a „Bibliai perspektívák” című fejezet, amely számos más biblikus adat mellett csak röviden utal az istenképűségre. Leszögezi, hogy a „kép» kifejezés nem az ember lelkére vagy értelmi képességeire, hanem a férfi és a nő méltóságára utal. Az egyenlőség és a szeretet kölcsönös kapcsolatában mindketten azt a szerepet töltik be, hogy Istent képviselik a világban, és arra kaptak meghívást, hogy őrizzék és gondozzák a világot.” (11)

A méltóságot tehát nem természetünkénél fogva birtokoljuk, hanem ajándékba kapjuk (11, 22), nem bennünk, valamely kiválóságunkban, hanem Isten szeretetében van megalapozva, ez viszont független az adottságainktól, a magatartásunktól, társadalmi körülményeinktől, aktuális állapotunktól. Sem a tapasztalatban, sem metafizikai síkon nem kell tehát semmilyen az ember mivoltból fakadó (valamennyi embert, de csak embereket jellemző) tulajdonságot kimutatni ahhoz, hogy alátámaszthassuk a tételt, hogy minden ember rendelkezik méltósággal. Elég, ha állíthatjuk – és a *hit* minden további nélkül állítja is –, hogy Isten mindenkit szeret, és mivel szeretete végtelen, és sem megszolgálni, sem elveszíteni nem lehet, az ember méltósága (*dignitas*) is végtelen (*infinita*). Ugy tűnik, még a hagyományos elképzelés szerint a pokolba kerülő bűnösök méltósága sem vonható kétségbe.³⁴

2.2. Az ontológiai és a többi méltóság viszonya

Az ontológiai méltóság nemcsak az alapját tekintve különbözik az antropológiától, hanem abban is, hogy milyen viszonyban áll az emberi élet azon értékes vonásaival, amelyeket a *Dignitas infinita* szintén a „méltóság” kifejezés segítségével ragad meg („erkölcsi méltóság”, „társadalmi méltóság”, „egzisztenciális méltóság”), de amelyek egyik-másik

³¹ Vö. Christian FREVEL: Gottesbildlichkeit und Menschenwürde. Freiheit, Geschöpflichkeit und Würde des Menschen nach dem Alten Testament. In Andreas WAGNER (szerk.): *Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 255–274.

³² Az istenképűség és kapcsolat viszonyának az enyémtől eltérő, de vele összeegyeztethető komplex értelmezéséhez lásd: Linta UROTH: Imago Dei the Focal Point of Human Dignity. A Sublime Invitation Envisioned in Dignitas Infinita. In *Asian Horizons* 18 (2024) 4. 556–570.

³³ A tulajdonságalapú megközelítés magában a *Dignitas infinita*-ban is felsejlik: „Isten képére teremtve lenni tehát azt jelenti, hogy olyan szent értéket hordozunk magunkban, amely meghalad minden nemi, társadalmi, politikai kulturális és vallási különbséget.” (11)

³⁴ Az emberi méltóság kapcsolatalapú modelljétől némiképp idegen a *Dignitas infinita* szóhasználat, amennyiben *ontológiai* méltóságról beszél, hiszen a méltóság ezen típusának nem az ember sajátos létszerkezete az alapja. Mivel azonban Isten mindenkit szeret, aki ember, a szóban forgó méltóság együtt jár az emberléttel. Annak az „egyetlen feltétele [...], hogy [egy] személy eredendő méltóságáról beszélhetünk, az, hogy a személy az emberi fajhoz tartozik.” (24) Ilyen módon a dokumentum szóhasználat is a legfőbb üzenetét hangsúlyozza, nevezetesen, hogy „a körülményektől független” méltóságunk van.

emberből (részben) hiányoznak. Míg a szintén az emberek közötti „horizontális” különbségekkel összefüggő szociológiai méltóság alapja független az antropológiai méltóságtól, hiszen például a kitűnő származás, a fizikai vagy pszichikai adottságok, a magas hivatal vagy az érdem *önmagáért kijáró* tiszteletét tételezi fel, anélkül, hogy utalna valamine, ami minden emberben közös, a *Dignitas infinita* az ontológiai méltóságot teszi meg az általa ismert további méltóságtípusok alapjául.³⁵ Egy ember erkölcsi, társadalmi és egzisztenciális méltóságát *azért* kell tisztelni, mert összefüggésben áll az ontológiai méltóságával.³⁶ Hogy az emberi életnek ezekben a méltóságfogalomban reflektált vonásai önmagukban is értékesek és tiszteletre méltók-e, arról a dokumentum (legalábbis amikor a maga számára kijelölt úton marad) nem beszél, mivel éppen az ontológiai méltóságra való tekintettel kívánja tárgyalni őket.

Az erkölcsi méltóság például „a szabadságnak az emberi teremtmény általi gyakorlásával” (7) függ össze. Mindenki tudja, hogy a szabadságnak lehet jó, és lehet rossz gyakorlása is, abban viszont nincs egyetértés, milyen (erkölcsi) elmélet keretei között kell ítélni róla. A dokumentum a szabadság használatát a méltóság összefüggésébe helyezi, és mintegy azt javasolja, hogy jó vagy rossz voltát az ember korábban már alapvetőként definiált méltóságára vonatkoztatva, tehát istenkapcsolatának összefüggésében gondoljuk el, és ne a hagyományos etikák vagy moráleteológiák versengő szempontjai szerint. Nem azért veszíti el valaki az erkölcsi méltóságát, mert megsért egy értéket, rendet vagy előírást, amelyet ilyen vagy olyan okból tisztelnie kellene, hanem *azért*, mert amit tesz, nem illik az ember ontológiai méltóságához. Hasonlót mondhatunk a további két méltóságról is. A mélyszegénység például sok szempontból tekinthető rossznak, sokféle értékkel nincs összhangban, de mint a társadalmi méltóság sérülése a *Dignitas infinita* által javasolt megközelítés szerint *azért* rossz, mert nincs összhangban az általa sújtottak ontológiai méltóságával.

A dokumentum első felének legnagyobb gyengéje, hogy nem ad részletes elméletet a méltóságtípusok között fennálló összefüggésekről. Márpedig annak érdekében, hogy a második felében sorra vett jelenségeket a *méltóságsértés* eseteiként lehessen elemezni és mint ilyeneket lehessen elítélni, tudni kellene, hogy az a méltóság, amelynek a sérülésé-

³⁵ A tanulmányom második fejezetében kifejtettek eltérnek Bernard V. Brady felfogásától, aki talán elsőként vállalkozott arra, hogy szisztematikusan számot vessen a nyilatkozat méltóságfogalmával, illetve méltóságfogalmaival. En ugyanis úgy látom, hogy a *Dignitas infinita* különböző méltóságtípusai *mutatis mutandis* megfeleltethetők a méltóságfogalom azon elemeinek, amelyek összeegyeztetése a filozófiai hagyományban Cicero óta problémát jelentett. Brady az érdemeket, társadalmi helyzetet vagy pusztán adottságokat reflektáló méltóságfogalmat, amelyet én „szociológiai” nevezek, ő pedig „klasszikusnak”, élesen elválasztja attól a három méltóságfajtától, amely a *Dignitas infinita* szerint az ontológiai méltóságon alapul, ahogy némiképp túlhangsúlyozza a különbséget az ontológiai méltóság és azon méltóság között is, amelyet az én szóhasználatom szerint az antropológiai, az övé szerint pedig kortárs szekuláris méltóságfogalom ragad meg. Brady legfeljebb az „erkölcsi méltóságról” ismeri el, hogy megőrzi valamit a klasszikus méltóságfogalomból (Bernard V. BRADY: *Dignitas Infinita: A Syllabus of Errors for the 21st Century?* In *Journal of Moral Theology* 13 (2024) 2. 6–17; 9, 13), de éppen ezért el is veti.

³⁶ Mivel e méltóságtípusok az ontológiai méltóságon alapulnak, nem azonosíthatók minden további nélkül a méltóságnak a szociológiai méltóságfogalommal megragadott típusaival, amelyekről Cicero az ember második, harmadik és negyedik „személyiségéről” való beszéddel adott számot, és amelyek a természeti vagy a társadalmi esetlegességeken vagy a személyes érdemekeken alapulnak. Az ontológiai méltóságra alapozódó három méltóságtípus leginkább abban hasonlít a szociológiai méltóságra, hogy fokozataik lehetnek, amelyeket egyazon ember különböző időpontokban, vagy különböző emberek valósíthatnak meg.

ről szó van, milyen viszonyban áll az ontológiáival, amely ugyan soha nem sérülhet, a méltóságsértéseket mégis a rá való tekintettel kell kerülni. Bár a *Dignitas infinita* lemondott attól, hogy bemutassa ezt a viszonyt, úgy gondolom, ez a hiány pótolható. Hiszen a láthatatlant és a tapasztalhatót a katolikus gondolkodás számos területen vonatkoztatta már egymásra hasonló módon, mint most a méltóságtípusokat, például a kinyilatkoztatás, a megtestesülés, a szentségek vagy az ikonok teológiájában. Feltételezésem szerint e misztériumok teológiája útmutatással szolgál majd az ontológiai és a másik három méltóság kapcsolatának feltárásához, ami az erkölcszteológia megújításának új útjait is meg fogja nyitni.³⁷

Irodalom

- BALÁZS Zoltán: Emberi méltóság. In Balázs Zoltán *A jó vonzásában*. Budapest, Helikon, 2011. 103–137.
- BARCSI Tamás: *Az emberi méltóság filozófiája*. Budapest, Typotex, 2013.
- BRADY, Bernard V.: Dignitas Infinita: A Syllabus of Errors for the 21st Century? In *Journal of Moral Theology* 13 (2024) 2. 6–17. DOI: 10.55476/001c.121936
- BRADY, Bernard: The Evolution of Human Dignity in Catholic Morality. In *Journal of Moral Theology* 10 (2021) 1. 1–25.
- CICERO, Marcus Tullius: A kötelességekről. Első könyv. (Ford. Havas László.) In Balázs György (szerk.): *Cicero válogatott művei*. Budapest, Európa, 1987. 289–345.
- FREVEL, Christian: Gottesbildlichkeit und Menschenwürde. Freiheit, Geschöpflichkeit und Würde des Menschen nach dem Alten Testament. In Andreas WAGNER (szerk.): *Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009. 255–274.
- GESANG, Bernward: Kann man die Achtung der Menschenwürde als Prinzip der normativen Ethik retten? In *Zeitschrift für philosophische Forschung* 64 (2010) 4. 474–497.
- HANKOVSZKY Tamás: „A csillagos ég fölöttem és az erkölcsi törvény bennem”. Kant antropológiai dualizmusáról. In *Pannonhalmi Szemle* 24 (2016) 4. 44–55
- HITTANI DIKASZTÉRIUM: *Dignitas infinita. Nyilatkozat az emberi méltóságról*. (Ford. Tózsér Endre.) Budapest, Szent István Társulat, 2024.
- HORN, Christoph: Die verletzbare und die unverletzbare Würde des Menschen. Eine Klärung. In *Information Philosophie* 39 (2011) 3. 30–41.
- KANT, Immanuel: *Moralphilosophie* Collins (1784/1785). In Immanuel KANT: *Gesammelte Schriften. Vorlesungen 4. Vorlesungen über Moralphilosophie 1*. (AA 27.1) Berlin, de Gruyter, 1974. 237–473.
- KANT, Immanuel: *A gyakorlati ész kritikája*. (Ford. Papp Zoltán.) [H. n.], Ictus, 1998.
- KANT, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. (Ford. Berényi Gábor és Tengeyi László.) Budapest, Raabe Klett, 1998.

³⁷ A *Dignitas infinita* konkrét erkölcsi problémákat tárgyaló második részének egyes tanításait olykor éppen arra hivatkozva éri kritika, hogy nem kellőképpen átgondolt az ontológiai és a többi méltóságtípus viszonya. Vö. Todd A. SALZMAN – Michael G. LAWLER: Pope Francis, *Dignitas Infinita*, and an Evolving Catholic Anthropology. Doctrinal Implications. In *Theological Studies* 85 (2024) 4. 628–651; 644–650.

- KANT, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája*. (Ford. Papp Zoltán.) Osiris – Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2003.
- MIRANDOLA, Giovanni Pico della: *Beszéd az ember méltóságáról*. (Ford. Kardos Tiborné.) In VAJDA Mihály (szerk.): *Reneszánsz etikai antológia*. Budapest, Gondolat, 1984. 212–244.
- MOHR, Georg: Ein „Wert, der keinen Preis hat“. Philosophiegeschichtliche Grundlagen der Menschenwürde bei Kant und Fichte. In Hans Jörg SANDKÜHLER (szerk.): *Menschenwürde. Philosophische, theologische und juristische Analysen*. Frankfurt am Main, Lang, 2007. 13–37.
- SALZMAN, Todd A. – Michael G. LAWLER: Pope Francis, *Dignitas Infinita*, and an Evolving Catholic Anthropology. Doctrinal Implications. In *Theological Studies* 85 (2024) 4. 628–651. DOI: 10.1177/00405639241287855
- UROTH, Linta: Imago Dei the Focal Point of Human Dignity. A Sublime Invitation Envisioned in Dignitas Infinita. In *Asian Horizons* 18 (2024) 4. 556–570.

Az ᾠκούω és a θέλω igék szerepe a Mk 6,14–29 szakaszban

BEVEZETÉS

Ebben a tanulmányunkban a Keresztelő Szent János vértanúságáról szóló beszámoló Márk evangéliumában megőrzött szövegével (Mk 6,14–29) kapcsolatban¹ két igének a szerepét vizsgáljuk. Munkánk során először néhány általános, a kutatás alapján vázolt megjegyzést teszünk a szakasz egészére vonatkozóan, majd ezt követően először az ᾠκούω, majd a θέλω igék jelentésével, a szakaszban elfoglalt helyével és szerepével foglalkozunk. A szemiotikai elemzés tekintetében jelen tanulmány keretei között nem lehetséges a teljes bemutatás, hanem csupán a legfontosabb hangsúlyokat emeljük ki. Végül kitekintéssel egészítjük ki és zárjuk le gondolatmenetünket.²

1. MEGJEGYZÉSEK A MK 6,14–29 SZAKASSZAL KAPCSOLATBAN

Keresztelő Szent János vértanúságának története Márk evangéliumában két részre osztható. Az elsőben (Mk 6,14–16) három meghatározást olvasunk Jézus személyére vonatkozóan, valamint Heródes Antipász elköteleződését az egyik identifikáció mellett. A második rész (Mk 6,17–29) beszéli el tulajdonképpen János bebörtönzését és kivégzését. A két részt nem minden kutató tárgyalja egyben.³

¹ A szakasz részletesebb exegézisével kapcsolatban ld.: DÓKA, Z., *Márk evangéliuma*, Hévizgyörki Evangélikus Egyházközség, Veszprém 2005, 124–130; GNILKA, J., *Márk*, Agapé Kft., Szeged 2000, 326–341; GUELICH, R. A., *Mark 1-8,26* (Word Biblical Commentary 34A), Thomas Nelson Publisher, h. n. 1989, 324–334; MARCUS, J., *Mark 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 27), Doubleday, New York 2000, 391–404; MARTOS, L. B., *Márk evangéliuma* (Szent István Bibliakommentárok 6), Szent István Társulat, Budapest 2014, 128–133; STEIN, R. H., *Mark* (Baker Exegetical Commentar on the New Testament), Baker Academic, Grand Rapids 2008, 298–308.

² Kutatásunk kiindulópontja a Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat görög Újszövetséget bemutató honlapja (www.ujszov.hu), az itt található görög szöveg és grammatikai adatok alapján tájékozódom. A honlapról felhasznált görög szöveget összevettem a Nestle–Aland görög–latin 28. kritikai kiadással és javítottam. *Novum Testamentum Graece et Latine* (szerk. Nestle, E.–Aland, K.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2016²⁸. A magyar szöveg Simon Tamás László (a továbbiakban: STL) újszövetségi fordítását követi. *Újszövetség*, Pannonhalmi Főapátság, h. n. 2015³.

³ GUELICH, R. A., *Mark 1-8,26* (Word Biblical Commentary 34A), Thomas Nelson Publisher, h. n. 1989, 325–326.

Martos Levente Balázs a kánoni sorrendben a második evangéliumról írt kommentárjában a Mk 6,14–29 szakaszban a „Heródes, Jézus és a Keresztelő”⁴ címet adja. Az evangélista a megelőző anyagban alapvetően Jézusra fókuszált, míg ebben a pár versben más szereplő kerül a figyelem középpontjába: Heródes, akinek korábbi cselekedetein keresztül más alakok is feltűnnek (Keresztelő János, Heródiás és egy lány). Úgy tűnik, hogy az evangélista a 6. fejezetben a szakaszt megelőző (a Tizenkettő elküldése, Mk 6,6b–13) és követő (a Tizenkettő visszatérése, Mk 6,30) szövegekben leírt események között eltelt időt szeretné áthidalni.⁵ „Az esetlegesnek tűnő epizódfüzésnek azonban fontos üzenete van: ha így bántak Keresztelő Jánossal, hogyan bánnak majd Jézussal?”⁶ Márk röviden, de jól tájékozott módon számol be a Jézus valódi személyazonosságára vonatkozó meglátásokról, valamint Heródes Antipász állásfoglalásáról is. „Amikor tehát Heródes ezt meghallotta, így szólt: »Ez János, akit én fejeztettem le! Ő támadt fel a halálból.«” (Mk 6,16). Ebből a pontból kiindulva mondja el Márk a Keresztelő vértanúságának történetét, mely a múltban történt. A szöveg drámai karakterének egyik irodalmi kifejezője a szó szerinti idézése a történetben szereplő alakoknak. A történet vége Jézustól független befejezést mutat, míg Máté párhuzamos szövegének végén ezt olvassuk: „aztán eljöttek tanítványai, elvitték a holttestet, és eltemették. Majd elmentek, és hírül adták Jézusnak” (Mt 14,12). Martos megjegyzi, hogy „ha Keresztelő János küldetése és személye végül is teljesen Jézusra irányult, akkor intő jelnek látszik az is, ahogy életét befejezi”⁷. Végül Heródes Antipászra – akiről azt olvassuk, hogy „mikor [Jánost] hallgatta, rendszerint zavarba jött, mégis szívesen hallgatta” (Mk 6,20), ahogyan erről később még lesz szó – Jézusnak a magvetőről szóló példázatából két, végső soron termést nem hozó mag⁸ képe illik.⁹

Ezután a rövid áttekintés után figyelmünket a kiválasztott két görög igére és azok teológiai jelentőségére irányítjuk.

2. A ἀκούω IGE, ELŐFORDULÁSAI ÉS SZEREPE

Az ἀκούω igének aktív jelentéstartalmait a következők: (1) „hall(gat) valakit/valamit; hall valamit valakitől; hall valakiről/valamiről”; (2) „hallomásból tud; úgy hallja, hogy”; (3) „megtud”; (4) „megért”; (5) „meghallgat, figyelemre méltat valakit”; (6) „szót fogad

⁴ MARTOS, L. B., *Márk evangéliuma* (Szent István Bibliakommentárok 6), Szent István Társulat, Budapest 2014, 128.

⁵ Gáncz Endre Sándor az egész Mk 6,6b–31 szakaszt közbeiktatott szerkezetnek tekinti. GÁNCZ, E. S., *A közbeiktatott szerkezetek helye és jelentősége Márk evangéliumában*, doktori disszertáció, Budapest 2023, 135–162. https://real-phd.mtak.hu/1826/1/Gancz_AkozbeiktatottszerkezetekDOI.pdf (utoljára megtekintve: 2025. április 10.).

⁶ MARTOS, *Márk evangéliuma*, 129.

⁷ Uo. Érdemes ezzel kapcsolatban utalni a Katolikus Egyház Katekizmusára, amely három szóban foglalja össze Keresztelő Szent János teológiai szerepét és jelentőségét: „előfutár, próféta és keresztelő”. *A Katolikus Egyház Katekizmusa* (Szent István Kézikönyvek 6), Szent István Társulat, Budapest 2002, 209, a 717. pont előtt.

⁸ „Akiknél pedig a mag a sziklás talajra hullott, ezek: amikor meghallják az igét, azonnal örömmel fogadják, de nem ereszt bennük gyökeret, hanem csak átmeneti, és ha nyomorúság vagy üldözés jön az ige miatt, azonnal eltántorodnak. Mások meg, mint a tövisek közé hullott mag: meghallják az igét, de a világ gondja, a gazdagság csábítása vagy egyéb dolgok megkínványa megfojtja az igét, és terméketlen marad.” Mk 4,16–19.

⁹ MARTOS, *Márk evangéliuma*, 129–130.

valakinek”; (7) „jó/rossz véleményt hall magáról; jó/rossz hírben áll”, médium jelentése: „hall valamit”.¹⁰ Kiss Sándor egyszerűen így adja vissza az ige jelentését: „hallani, (genitivusszal) valakire hallgatni, figyelni”.¹¹ Varga Zsigmond az Újszövetség anyagát vizsgálva a következő jelentéseket állapítja meg az ἀκούω szóval kapcsolatban: (1) „érzéki észlelés: hall, hallgat”, majd ezen belül megkülönböztet „tárgy nélkül”, „tárgyi bővítménnyel (acc.)”, valamint „személyt (gen. personae) hall, hallgat, meghallgat” alkategóriákat. Továbbá (2) „jogi műkifejezésként: meghallgat, kihallgat”; (3) „(hírt) hall valamiről, megtud valamit, értesül valamiről” (több alkategóriával); (4) „hallgatni valakire”; (5) „valakit vagy valamit hallgat (gen.-szal)”; (6) „helyesen hall = megragad, megért valamit”; végül (7) bizonyos szövegekben „az imperf. perf-i jellegűnek mutatkozik”.¹² Ezeket a jelentéstartalmakat és -árnyalatokat kell tehát szem előtt tartanunk a szövegek elemzése során.

Herbert Haag szerint „a kinyilatkoztatás (Zsid 1,2) befogadásának módja a Bibliában”¹³ a hallás, így véleményünk szerint megállapítható, hogy ennek kiemelt jelentősége van az üdvösségtörténetben. Az Ószövetségben a hallás tárgya Isten önközlése, ami nem pusztán egy intellektuális ismeretet jelent, hanem életvezetési következményekkel is jár, vagyis szorosan kapcsolódik az engedelmességhez. A hallás szoros kapcsolatban áll a belőle kibontakozó hittel. Ez figyelhető meg az újszövetségi szövegekben is, ahol „a füllel való hallásnak belső megértéssel kell párosulnia (...) – így születik meg a hit (...), így válik lehetővé a hallottak tettekre váltása”¹⁴. Haag megjegyzi még, hogy a Szentírás második részét alkotó könyvgyűjteményben a látni és a hallani fogalmak számos esetben kapcsolatot mutatnak egymással.¹⁵

Gerhard Kittel az ἀκούω ige újszövetségi használata kapcsán két szempontból tájékozik: egyrészt az ember felől, másrészt pedig Isten oldaláról. Az ἀκούω – valamint az ehhez kapcsolódó egyéb szavak – „kifejez valamit az Ige jelentőségéből, ahogyan kimondatik és ahogyan meghallják az Isten és ember közötti kölcsönös újszövetségi kapcsolatban. Az ember hallása kapcsolatot mutat az Ige kinyilatkoztatásával”¹⁶. Kittel továbbá rámutat, hogy Jézus működésének emberi értelmezése kapcsán a hallás bizonyos értelemben megelőzi a látást, hiszen a Jézus által használt képek és példázatok hallás útján váltak befogadhatóvá az emberek számára, illetve bizonyos események igazi értelme is csak magyarázó szavak útján váltak világossá az ezeket a szavakat meghall(gat)ó ember(ek) számára. Ez utóbbira példa Urunk születésének hírirodája, vagy a Tábor-hegyi színeváltozás. Az, hogy mit hallok meg természetesen elválaszthatatlan kapcsolatban áll azzal, hogy mit mondanak, és „az egyetlen jel, ami megkülönbözteti az igazi hallást

¹⁰ Art. ἀκούω, in *Ógörög-magyar szótár* (szerk. Györkösy, A.–Kapitánffy, I.–Tegyei, I.), Akadémiai Kiadó, Budapest 1990, 44. A szótár rövidítéseit feloldottuk.

¹¹ Kiss, S., *Újszövetségi görög-magyar szómagyarázat*, Református Zsinati Iroda, Budapest 1983², XI. A szótár rövidítéseit feloldottuk.

¹² Art. ἀκούω, in VARGA, Zs. J., *Újszövetségi görög-magyar szótár*, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest 1992, 29–30. A szótár bizonyos rövidítéseit az egyértelműség kedvéért feloldottuk, kiemelés az eredetiben.

¹³ Art. hallás, in *Bibliai lexikon* (szerk. HERBERT, H.), Szent István Társulat, Budapest 1989, 541. Itt utalunk a főparancs előtt szereplő mondatra: „ἀκούε, Ἰσραὴλ, Κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστιν” (Mk 12,29; kiemelés tőlünk).

¹⁴ Uo. A szócikkben szereplő rövidítést feloldottuk.

¹⁵ Uo.

¹⁶ KITTEL, G., art. ἀκούω, ἀκοή, εἰς-, ἐπ-, παρακούω, παρακοή, ὑπακούω, ὑπακοή, ὑπήκοος, in *Theological Dictionary of the New Testament Vol. 1. A – G* (szerk. KITTEL, G. – BROMLEY, G.), Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids 1995, 216.

a tisztán fizikai hallástól a hit (...) és cselekvés”¹⁷. Az Újszövetségben Isten üzenete – és így akarata – az ember számára a megtérésre való felszólítás, aminek végső célja az Isten országába való végleges belépés elnyerése. Az ember ezt a tanítást hallgatja és az előbb említett két jellemzővel fogadja azt be az életébe: tettekre váltott hittel. Ehhez kapcsolódik Xavier Léon-Dufour véleménye is: „aki hallgatja Isten és Jézus szavát, az befogadja az üdvösséget”¹⁸. Továbbá Istennel kapcsolatban is beszélhetünk hallásról, (meg)hallgatásról, aminek a közege az imádság.¹⁹

Az ἀκούω rövid, általános bemutatását követően immáron konkrét szakaszunkra figyelünk. A vizsgált ige több alkalommal, különböző nyelvtani formában is előfordul a Mk 6,14–29 szövegben. A könnyebb átláthatóság érdekében táblázatba rendezve hozzuk a görög és a magyar szöveget, kiemelve az ἀκούω igét az eredetiben és a fordításban.

1. táblázat. Az ἀκούω ige előfordulása a Mk 6,14–29-ben

görög szöveg	magyar fordítás (STL)
Καὶ ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης (aktív indicativus aoristos egyes szám 3. személy20)	„ Hallott erről Heródes király” (Mk 6,14)
ἀκούσας δὲ ὁ Ἡρώδης ἔλεγεν (aktív participium aoristos m. sing. nom.21)	„Amikor tehát Heródes ezt meghallotta , így szólt” (Mk 6,16)
καὶ ἀκούσας (aktív participium aoristos m. sing. nom.22) αὐτοῦ πολλὰ ἠπόρει, καὶ ἠδέως αὐτοῦ ἤκουεν (aktív praeteritum imperfectum egyes szám 3. személy23)	„Mikor hallgatta , rendszerint zavarba jött, mégis szívesen hallgatta.” (Mk 6,20)
καὶ ἀκούσαντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ (aktív participium aoristos m. plur. nom.24)	„Amikor ezt meghallották tanítványai” (Mk 6,29)

A táblázatból láthatjuk, hogy az ἀκούω ige összesen öt alkalommal, négy versben fordul elő a Keresztelő Szent János vértanúságát elbeszélő márkai szövegben, a funkció azonban, amit betölt – véleményünk szerint – nem homogén. Az ötből két alkalommal (Mk 6,14,29) nincsen teológiai jelentősége a szó használatának, hanem teljes mértékben hétköznapi, általános értelemben áll. Ezt a funkciót irodalmi karakternek nevezzük, ami

¹⁷ Uo. 220.

¹⁸ Art. hang, in LÉON-DUFOUR, X., *Az Újszövetség értelmező kéziszótára*, Új Ember Kiadó, Budapest 2008, 254, a teljes szócikk uo. 254–255.

¹⁹ ΚΙΤΤΕΛ, art. ἀκούω, ἀκοή, εἰς-, ἐπ-, παρακούω, παρακοή, ὑπακούω, ὑπακοή, ὑπήκοος, 216–221, a teljes szócikk uo. 216–225.

²⁰ <https://ujszov.hu/text?corpus=2&book=202&chapter=6&verse=14#!2020060140000200> (utoljára ellenőrizve: 2025. április 9.).

²¹ <https://ujszov.hu/text?corpus=2&book=202&chapter=6&verse=16#!2020060160000100> (utoljára ellenőrizve: 2025. április 9.).

²² <https://ujszov.hu/text?corpus=2&book=202&chapter=6&verse=20#!2020060200001700> (utoljára ellenőrizve: 2025. április 9.).

²³ <https://ujszov.hu/text?corpus=2&book=202&chapter=6&verse=20#!2020060200002400> (utoljára ellenőrizve: 2025. április 9.).

²⁴ <https://ujszov.hu/text?corpus=2&book=202&chapter=6&verse=29#!2020060290000200> (utoljára ellenőrizve: 2025. április 9.).

egyrészt kifejezi azt, hogy ezekben az esetekben nincsen szó teológiai többletről, másrészt hozzákötik ezeket a verseket az evangélista írói eljárásához. A Mk 6,14 kapcsán nem teljesen egyértelmű, hogy Heródes pontosan miről is hallott,²⁵ de itt talán egyszerűen egy értesülés tényének rögzítésével találkozunk. A Mk 6,29 hasonló ehhez, ahol egy szomorú hírről való értesülésről olvasunk.

Három esetben (Mk 6,16.20) – ebből kettő ugyanabban a versben, a Mk 6,20-ban olvasható – azonban teológiai többletmondanivalót is kifejez az ἀκούω ige, ezért az ilyen jellegű használatot teológiai karakternek nevezzük. Ez – véleményünk szerint – meghaladja az irodalmi karaktert. A Mk 6,16-ban két elemmel is találkozunk, ami kereket alkot a Mk 6,14 verssel: egyrészt Keresztelő Szent János említése, másrészt az ἀκούω ige használata. Heródes itt már nem csupán a Jézus kilétével kapcsolatos legelterjedtebb vélemények meghallgatójaként szerepel, hanem állásfoglalóként is: a felsorolt kategóriák közül az első mellett köteleződik el,²⁶ így itt az ἀκούω ige teológiai többlete van, ami nem Heródes véleményének igazság tartalmával áll összefüggésben, hanem magával a heródesi véleménynek a karakterével, miszerint a feltámadás hitével hozza összefüggésbe Jézus személyét.

Joachim Gnilka nyomán úgy fogalmazhatunk, hogy Heródes kettős magatartást tanúsít Jánossal szemben, hiszen egyrészt tagadhatatlanul bebörtönzi őt, aminek nyilvánvalóan köze van a Keresztelő prófétai kritikájához, mellyel az uralkodó magánéletét illette. Másrészt azonban „félve tisztelte Jánost, igaz és szent embernek tartotta, és védelmébe vette” (Mk 6,20). Joachim Gnilka szerint ez a védelem²⁷ Heródiás ellen oltalmazta Jánost, hiszen az előző versben értesülünk Heródes feleségével kapcsolatban arról, hogy meg akarta őt ölni (Mk 6,19).²⁸ Robert H. Stein felhívja a figyelmet a versben szereplő ἀκούω ige második előfordulására: „ἤκουεν” („hallgatta”), ami aktív praeteritum imperfectumban áll. Az aoristos és az aktív praeteritum imperfectum közötti kapcsolatot illetően fontos világosan látni, hogy „az aoristos múltbeli események elbeszélésekor az imperfectummal szemben a pontszerűen végbement, egyszer bekövetkezett, és valóban megtörtént eseményeket jelöli”²⁹, míg az utóbbi „többnyire múltbeli állapotot, folyamatosan végbemenő, ismétlődő vagy csupán megkísérelt, de be nem fejezett cselekvéseket fejez ki”³⁰. Ez azt jelenti, hogy Heródes „folyamatosan”, vagyis ismétlődően, hosszabb időn keresztül hallgatta újra és újra Jánost, aki nyilvánvalóan Isten igéjét hirdette neki.³¹ Ez az utóbbi gondolat csak következtetés, de jogosnak tűnik. Mindenesetre ez a közeledő végső soron nem hagy nyomot Heródes személyiségében,³² és igaz lesz rá is Jézus

²⁵ MARCUS, J., *Mark 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 27), Doubleday, New York 2000, 392.

²⁶ MARTOS, L. B., *Márk evangéliuma* (Szent István Bibliakommentárok 6), Szent István Társulat, Budapest 2014, 131.

²⁷ A szerző utal Bauer szómagyarázatára, aki a Mk 6,20-ban szereplő συντηρει szónak „megóvni valakit a bajtól és pusztulástól” jelentést tulajdonít. GNILKA, Joachim, *Márk*, Agapé Kft., Szeged 2000, 336, 25. lábjegyzet.

²⁸ Uo.

²⁹ BOLONYAI, G. – FORRÓ, O. – KULIN, V., *Bevezetés az ógörög nyelvbe*, Bölcsész Konzorcium, Budapest 2006, 63.

³⁰ Uo. 62.

³¹ Joachim Gnilka megjegyzi, hogy „a zavar, amely az uralkodót a magánbeszélgetések alkalmával hatalmába keríti, úgy látszik, mintha ösztönzésül szolgálna a találkozásokra”. GNILKA, *Márk*, 336.

³² STEIN, R. H., *Mark* (Baker Exegetical Commentar on the New Testament), Baker Academic, Grand Rapids 2008, 304.

szava: „János égő és világító lámpás volt, de ti csak egy ideig akartatok (ἡθελήσατε)³³ az ő világosságában örvendezni” (Jn 5,35), valamint a fentebb már utalt, a magvetőről szóló példabeszédből származó képek. Ha János élete és halála Jézusra mutat, akkor Heródes magatartása és döntése az el nem köteleződő keresztények előképe, akik valamilyen oknál fogva átmenetileg (akár hosszú időn keresztül is) meghallgatják az Igét, de végső soron nem hoznak döntést Mellette. A Mk 6,20 versben az ἀκούω ige tehát kétszer szerepel és mindkét esetben azt fejezi ki, hogy Heródes hallgatja Keresztelő Jánost. Ezekben az esetekben tehát a hallgatás az igehirdetéshez kötődik, ezért illik rájuk a teológiai karakter besorolás.

Ezek fényében megállapíthatjuk, hogy az ἀκούω ige négy versben összesen öt alkalommal fordul elő szakaszunkban, melyek közül két esetben irodalmi, míg három esetben markáns teológiai karakterrel bír.

3. A ΘΕΛΩ IGE, ELŐFORDULÁSAI ÉS SZEREPE

Az Ógörög–magyar szótár a θέλω ige kapcsán az ἐθέλω szócikkhez irányítja az olvasót, ahol a szócikk végén a formák és alakok részről szerepel a θέλω.³⁴ Az ἐθέλω kapcsán a következő hét jelentést találjuk az igével kapcsolatban: (1) „akar; kész valamire; szívesen tesz valamit”; (2) „óhajt; kíván valamit”; (3) „kíván; szeret valakit/valamit”; (4) „állít valamit”; (5) „azon a ponton van, hogy; készül”; (6) „tud; képes”; (7) „szokott”.³⁵ Amikor Kiss Sándor megadja a θέλω ige jelentését, akkor zárójelben hozza az ἐθέλω szót is és „akarni” értelemben adja vissza ezeknek tartalmát.³⁶ Gottlob Schrenk megállapítása szerint a „θέλω túlsúlyban van a papiruszokban és ez az általános a koinéban, kivéve az augmentummal ellátott formákat. Az ἐθέλω nem fordul elő a Septuagintában vagy az Újszövetségben”.³⁷ A szerző a két ige jelentésárnyalatait a görög nyelvben a következőkben határozza meg. Az első csoportban szerepel az (1) „készen állni vagy hajlamosnak lenni”, valamint (2) „élvezni valamit/gyönyörködni”; „szeretni”. A második csoport „a vágy motívuma”, a harmadikba a „szándék”, a negyedikbe az „elhatározás, döntés és választás”, míg az utolsó, az ötödik jelentéstartalmába a „parancsoló akarat” tartozik.³⁸ Schrenk az Újszövetség anyagát tekintve megvizsgálja továbbá a θέλειν jelentéseit Isten-nél³⁹, Jézussal, Pállal és az ember hívő magatartásával kapcsolatban.⁴⁰ Herbert Haag szerint „a Bibliában a magyar akarat szó megfelelőiben nemcsak a szándék, hanem

³³ <https://ujszov.hu/text?corpus=2&book=204&chapter=5&verse=35#!2040050350001100> (utoljára ellenőrizve: 2025. április 14.).

³⁴ Art. ἐθέλω, in *Ógörög–magyar szótár* (szerk. Györkösy, A.–Kapitánffy, I.–Tegyei, I.), Akadémiai Kiadó, Budapest 1990, 297. A szótár rövidítését feloldottuk. A θέλω helye a szótárban uo. 495.

³⁵ Uo. A szótár rövidítéseit feloldottuk.

³⁶ KISS, S., *Újszövetségi görög–magyar szótár*, Református Zsinati Iroda, Budapest 1983², XIII.

³⁷ SCHRENK, G., art. θέλω, θέλημα, θέλησις, in *Theological Dictionary of the New Testament Vol. 3. Th – K* (szerk. KITTEL, G. – BROMILEY, G.), Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids 1995, 44. A szócikk rövidítéseit feloldottuk, kiemelés az eredetiben.

³⁸ Uo. 44–47. A csoportokban természetesen további részleteket találunk.

³⁹ Ehhez kapcsolódóan utalok Edmond Jacquemin és Xavier Léon-Dufour meglátására, miszerint „Isten akarata, lényegében, egybeesik szándékával”. JACQUEMIN, E. – LÉON-DUFOUR, X., art. *akarat* (Isten akarata), in *Biblikus teológiai szótár* (szerk. Léon-Dufour, X.), Szent István Társulat, Budapest 2009, 15.

⁴⁰ SCHRENK, art. θέλω, θέλημα, θέλησις, 47–52, a teljes szócikk uo. 44–62.

a »véghezvitel« is kifejeződik”⁴¹. Istennek is van akarata, ami a teremtmő és üdvözítő tevékenységében jut kifejeződésre, továbbá az ember a saját akaratából fakadóan állást foglalhat Istennel szemben pozitívan és negatívan is.⁴²

Hasonlóan az *ἀκούω* igehez, a(z) *(ἐ)θέλω* ige általános bemutatását követően vizs-
szatérünk Keresztelő Szent János vértanúságának Márk evangéliumában olvasható elbe-
szélésének vizsgálatához. Ebben az esetben is táblázatba rendezzük az ige előfordulásait
a szakaszban, kiemelve a megfelelő görög és magyar szavakat.

2. táblázat A *θέλω* ige előfordulása a Mk 6,14–29-ben

görög szöveg	magyar fordítás (STL)
καὶ ἤθελεν αὐτὸν ἀποκτεῖναι (aktív praeteritum imperfectum egyes szám 3. személy ⁴³)	„szerette volna megöletni” (Mk 6,19)
αἰτήσόν με ὃ ἐὰν θέλῃς (aktív coniunctivus imperfectum egyes szám 2. személy ⁴⁴)	„Kérj tőlem, amit akarsz ” (Mk 6,22)
θέλω (aktív praesens imperfectum egyes szám 1. személy ⁴⁵)	„Azt akarom ” (Mk 6,25)
οὐκ ἠθέλησεν ἀθετῆσαι αὐτήν (aktív indicativus aoristos egyes szám 3. személy ⁴⁶)	„nem akarta elutasítani” (Mk 6,26)

A táblázat alapján láthatjuk, hogy a *θέλω* ige összesen négy alkalommal fordul elő négy különböző versben. Ezek közül – véleményünk szerint – egy alkalommal irodalmi karakterrel szerepel (Mk 6,22), míg három alkalommal (Mk 6,19.25.26) teológiai karakterrel bír a szó és ezekben az esetekben a Keresztelő halálával áll összefüggésben. Mindhárom versben más a mondat alanya: először Heródiással kapcsolatban olvassuk, hogy az asszony szándéka János halála (Mk 6,19), majd a lány fogalmazza meg egyértelműen és világosan akaratát (Mk 6,25), végül Heródeussal kapcsolatban szerepel az ige (Mk 6,26). A továbbiakban röviden csak a teológiai karakterű előfordulásokat vizsgáljuk.

Robert H. Stein felhívja a figyelmet a Mk 6,19 kapcsán arra, hogy az „ἤθελεν” ige állapota imperfektum, vagyis – ahogyan fentebb már láthattuk – folyamatos, ismétlődő attitűdöt jelöl Heródiás szándékára vonatkozóan. Ez a „folyamatos vágy”⁴⁷ – meglátá-

⁴¹ Art. *akarat*, in *Bibliai lexikon* (szerk. Herbert, H.), Szent István Társulat, Budapest 1989, 30. A szócikk rövidítését feloldottuk.

⁴² Uo. 31, a teljes szócikk uo. 30–31.

⁴³ <https://ujszov.hu/text?corpus=2&book=202&chapter=6&verse=19#!2020060190000700> (utoljára ellenőrizve: 2025. április 11.).

⁴⁴ <https://ujszov.hu/text?corpus=2&book=202&chapter=6&verse=22#!2020060220002400> (utoljára ellenőrizve: 2025. április 11.).

⁴⁵ <https://ujszov.hu/text?corpus=2&book=202&chapter=6&verse=25#!2020060250001100> (utoljára ellenőrizve: 2025. április 11.).

⁴⁶ <https://ujszov.hu/text?corpus=2&book=202&chapter=6&verse=26#!2020060260001300> (utoljára ellenőrizve: 2025. április 11.).

⁴⁷ STEIN, R. H., *Mark* (Baker Exegetical Commentar on the New Testament), Baker Academic, Grand Rapids 2008, 304.

sunk szerint – drámaian kifejezi egyrészt az asszony elszántságát a próféta eltávolítására, másrészt a bűnben való megátalkodottságát.⁴⁸ A Mk 6,22-ben a „θέλης” igére vonatkozóan megjegyezzük, hogy a coniunctivus igemód a „főmondatban felszólítást, tiltást (aoristosban), valamint tanakodó kérdést fejez ki”⁴⁹. Heródes király a következő versben tovább fűzi és megerősíti szavait a lányhoz: „meg is esküdött neki: »Bármit kérsz is, megadom neked, akár országom felét is!»” (Mk 6,23). Ennek a felajánlásnak a tényleges megvalósítása természetesen teljesen elképzelhetetlen lett volna, hiszen Heródes Antipász nem volt független uralkodó, hanem a Római Birodalom vazallusaként kormányozta országát.⁵⁰ Joel Marcus a Mk 6,22–25-ben több alkalommal előforduló αἰτεῖν ige használata miatt úgy látja, hogy Heródes és a lány egy szintre kerülnek, a lány „felemelkedik” Heródeshez.⁵¹

„Ellentétben Heródesékkal, azok, akik betegségeket szenvednek el és úgy élnek, mint a társadalomból kitaszítottak kifejezik vágyaikat, amik összeegyeztethetők Isten akaratával.”⁵² Így Susan Miller ellentétbe állítja a szakaszunkban szereplő Heródes, Heródiás és a lány, valamint a leprás és Bartimeus intencióját. Az előbbi csoport nem az Isten szerinti életet szolgálja, az utóbbi végső soron magával az Élettel lép kapcsolatba. Érdekes nyelvi hasonlóságok figyelhetők meg a leprás és Bartimeus története, valamint a mi szakaszunk között. Mindhárom szövegben szerepel a θέλω ige: a leprás ajkáról (Mk 1,40) ugyanabban a formában (θέλης⁵³) hangzik el Jézusnak, mint Heródestől a táncát befejező lánynak. Jézus ugyanúgy fejezi ki szándékát (Mk 1,41) a leprásnak (θέλω⁵⁴), mint a lány Heródesnek. Jézus a θέλω ige használatával kérdez rá Bartimeus vágyára (θέλεις; aktív praesens imperfectum egyes szám 2. személy⁵⁵; Mk 10,51). További kapcsolódási pont, hogy az elbeszélések dialógikus jellege is megegyezik.⁵⁶ A szerző egy másik helyen megjegyzi, hogy „a lány akarata ellentétes vágyakat vált ki Heródesben (...), de Heródesnek a Jánost védelmező vágyát legyőzi a lakomáján, a tisztelt vendégek előtt tett esküje (oaths) megtartásának nagyobb vágya. Heródes a földi hatalmat és státuszt választja Isten akarata helyett és ismét a θέλω ige használata fejezi ki ezt a választást”⁵⁷.

⁴⁸ Uo.

⁴⁹ BOLONYAI, G. – FORRÓ, O. – KULIN, V., *Bevezetés az ógörög nyelvbe*, Bölcsész Konzorcium, Budapest 2006, 169.

⁵⁰ DÓKA, Z., *Márk evangéliuma*, Hévizgyörki Evangélikus Egyházközség, Veszprém 2005, 130.

⁵¹ MARCUS, J., *Mark 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 27), Doubleday, New York 2000, 397.

⁵² MILLER, S., *Women in Mark's Gospel* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 259), T. & T. Clark, London 2004, 82.

⁵³ <https://ujszov.hu/text?corpus=2&book=202&chapter=1&verse=40#!2020010400001500> (utoljára ellenőrizve: 2025. április 11.).

⁵⁴ <https://ujszov.hu/text?corpus=2&book=202&chapter=1&verse=41#!2020010410001100> (utoljára ellenőrizve: 2025. április 11.).

⁵⁵ <https://ujszov.hu/text?corpus=2&book=202&chapter=10&verse=51#!2020100510000900> (utoljára ellenőrizve: 2025. április 11.).

⁵⁶ MILLER, *Women in Mark's Gospel*, 84.

⁵⁷ Uo. 82. Ehhez kapcsolódóan idézzük Robert H. Stein megfigyelését. „Tragikus, hogy Heródes vendégeinek olyan volt a természete, hogy megszegényült volna, ha nem öli meg Keresztelő Jánost, ahogy a lány kérte.” STEIN, *Mark*, 307.

Ezek alapján megállapíthatjuk, hogy a *θέλω* ige négy alkalommal fordul elő szakaszunkban, négy különböző versben, melyek közül egynek irodalmi, míg háromnak teológiai karakterű értelmet tulajdoníthatunk. Ez utóbbi csoport három személyhez kötődik: Heródeshez, Heródiáshoz, valamint a lányhoz és minden esetben Keresztelő Szent János halálával áll kapcsolatban.

4. KITEKINTÉS

Általános igazság, hogy a kommunikáció létrejöttéhez három alapvető jellemzőnek kell teljesülnie. A (1) *csend*, ami megelőző, kíséri és követi a kommunikációt, hiszen ebben érlelődnek meg a gondolatok, ez szükséges ahhoz, hogy a legelső szinten: érzékszervileg fogadni tudjam a mondanivalót és ebben történik a váltás a dialógus másik résztvevője felé is, aki választ ad az elhangzottakra. A (2) *szó* hordozza magát a tartalmat, végül szükséges a (3) *hallás, illetve a megértés*, vagyis az érzékszervi és a belső felfogása a szónak. A kommunikáció ezen jellemzőinek fényénél trinitológiai perspektívában láthatjuk az igehirdetést és annak hallgatását, aminek gondolatisága kapcsolódik szakaszunk egyik vizsgált részéhez is. A trinitológiai aspektust nagy vonalakban a következőkben vázolhatjuk, nem elmélyedve itt a katolikus szentháromságtan minden vonatkozásában. A csend „tulajdonosa” az Atya, míg a szó Jézus Krisztus, ahogyan ezt Antiochiai Szent Ignatiosz a magnésziaiakhoz írt levelében gyönyörűen megfogalmazza: „egy az Isten, aki magát Fia, Jézus Krisztus által megjelentette, *aki az ő hallgatásból származó Igéje*”⁵⁸. A (helyes) hallás/megértés a Szentlélek műve, hiszen Jézus maga mondja: „elmondtam ezeket nektek, aníg veletek voltam. De a Pártfogó, a Szentlélek, akit az Atya majd a nevemben küld, ő tanít meg majd titeket mindenre, és eszetekbe juttat mindent, amit mondtam nektek” (Jn 14,25–26), valamint „még sok mindent kell nektek mondanom, de most nem tudjátok elviselni. Amikor azonban eljön ő, az igazság Lelke, elvezet titeket a teljes igazságra” (Jn 16,12–13). Ennek a teljesülését és megvalósulását látjuk a Szentlélek kiáradását követően Péter pünkösdi beszédében (ApCsel 2,14–36) és azóta folyamatosan a Katolikus Egyház igehirdetésében.

Fentebb utaltunk Herbert Haag véleményére, aki szerint a hallás és a látás valóságai sok esetben összekapcsolódnak az Újszövetség anyagában. Munkánk végén csak egy szakaszra kívánjuk felhívni a figyelmet, ahol a hallani, akarni és látni igék egyszerre jelennek meg, ráadásul Heródes Antipással kapcsolatban! A Lk 23,8 szerint a Pilátus által a kihallgatása egy pontján Heródeshez elküldött Jézust meglátva a negyedes fejedelem „nagyon megörült, mert már jó ideje *szerette volna látni*, mivel *hallott* róla, és azt remélte, hogy majd valami csodajelet művel az ő szeme *láltára*” (kiemelés tőlünk).

Mind a hallásból, mind az akarásból fakadhat jó, de szakaszunkban azt látjuk, hogy ebben az esetben végső soron rossz született meg. A hallás és az akarás – ez utóbbi kapcsolatban áll a döntéssel – egybekapcsolódhatnak, ok-okozati viszony létesülhet közöttük, vagyis a pozitív tartalom meghallgatása és megértése pozitív cselekedetekre indíthat. Heródes konkrét esetében ez nem valósult meg, hiszen a hallás anyagának pozitív tartalma (igehirdetés) nem akadályozta meg a negyedes fejedelem János megölésében.

⁵⁸ *Apostoli atyák* (Ókeresztény írók 3) (szerk. VANYÓ, L.), Szent István Társulat, Budapest 1988², 173. Szent Ignác levele a magnésziaiakhoz, VIII.2. Kiemelés tőlünk.

A keresztényeknek komoly felelősségük van abban, hogy amit hallanak, azt akarják is tettekre váltani hétköznapi életükben, különben mély ellentmondásba kerülnek önmagukkal és végső soron nem vállnak Krisztus követőivé, valamint tanúivá. Az Egyház igehirdetését hallgatva, abból kiindulva és megértve akarati döntéseket kell hoznunk az életvezetésünk terén. Ezért nekünk is szól Jézus figyelmeztetése: „Ügyeljetek tehát arra, hogyan hallgatjátok!” (Lk 8,18).

A *Laudato si'* ökoteológiájának egy lehetséges előzménye: Nagy Szent Vazul teremtéskommentárjai

1. ÖKOLÓGIAI VÁLSÁG ÉS TEREMTÉSVÉDELEM

Ferenc pápa egyházvezetői működésének kiemelkedő, történelmi jelentőségű területe a közös otthon védelme volt. *Laudato si'* című enciklikájának bevezetője Assisi Szent Ferenc *Naphimnus*át¹ idézi, amely az égitestekhez és a mindenség egyéb alkotóelemeihez hasonlóan a Föld nevében is a teremtmény háláját zengi (20–22):

*Laudato si', mi' Signore, per sora nostra madre terra,
la quale ne sustenta et governa, et produce diversi
fructi con coloriti flori et herba.*²

Carlo Paolazzi elemzése szerint a versbeszélő a szenvedés mélységeiből megváltott ember. Az elemek testvérkénti megszemélyesítése ember és természet összetartozását, közös teremtményi mivoltát tudatosítja (Ter 1,1); a Föld fenntartó, irányító, az élőket gyümölcsökkel tápláló funkciójának hármasa az Úr parancsainak (Ter 1,24, 29–30) megvalósultára utal.³ 2015 pünkösdjén Ferenc pápa e bizalommal és hálával teli középkori sorokat a pusztuló világ panaszát közvetítve tárgyalta újra: *a Földanya-nővér kiált a miatt a kár miatt, amelyet az Isten által beléje helyezett javak felelőtlen használatával és a velük való visszaéléssel okozunk neki* (LS 2). Az enciklika globális ökológiai megtérésre szólított fel (LS 216–217), miként tette ezt 1977-ben Szent II. János Pál *Redemptor hominis* enciklikája is; korábban hasonló gondolatokat fogalmazott meg XVI. Benedek *Caritas in veritate* körlevele is (2009), amely a féktelen gazdasági növekedés, a korlátokat nem ismerő tudományos-műszaki fejlődés láttán az emberiség önkontrollvesztésére hívta fel a figyelmet.

¹ FERENC PÁPA *Laudato si'* kezdetű enciklikája közös otthonunk gondozásáról, Szent István Társulat, Budapest 2015 (a továbbiakban LS).

² *Fonti francescanae* 263. A versszak sík s. fordításában: *Aldott légy, Uram, Földanya-nénénkért, / Ki minket hord és enni ad, / És mindennémű gyümölcsöt terem, / Füveket és színes virágokat.*

³ PAOLAZZI, C., *Lode a di creatore e cantico di fratre sole*, in *Antoniano* XCIV (2019), 769–786; 781. A mű újabb ökoteológiai olvasatát ld. KAJTÁR E., *Az embert körülvevő állat- és növényvilág megáldása mint „liturgikus teremtésvédelem”*, in „Isten látta, hogy jó.” *A teremtés igazsága – a teremtésvédelem kötelezettsége. Teológiai tanulmányok* (Varia Theologica 15), szerk. PUSKÁS A., – GÁRDONYI M., Szent István Társulat, Budapest 2024, 226–241; 227–229.

A Földre leselkedő veszélyek mára közvetlen valósággá váltak, igazolva a *Laudato si'* alarmista kijelentéseinek jogosságát. Az ökoszisztéma válsága a túlélés azonnali és sürgető kérdése, a biológiai, társadalmi és etikai vetületen túl meghatározó teológiai probléma is. Az egyre gyakoribb és szélsőséesebb időjárási anomáliák, a vízhiány, a termőterület csökkenése világszerte éhínséget, betegséget, háborút idéz elő. Az élővilág változatossága drámaian csökken, a fajok többsége a felelőtlen emberi beavatkozás, illetve a fejlett világ konzumizmus diktálta életmódja miatt tűnik el. Mindehhez a közösségvállalás, a szolidaritás kötelekeinek kétségbeejtő lazulása járul. A jelenkori helyzet az antropocentrizmus és az individualizmus értékrendjének mielőbbi újragondolását teszi szükségessé. Ferenc pápa szerint a természet rendjét és harmóniáját erővel megbolygató *emberi beavatkozásnak, mely gyakran a pénzvilág és a fogyasztás szolgálatában áll, az a következménye, hogy a föld, ahol élünk, valójában egyre kevésbé gazdag és szép, egyre szűkösebb és szürkébb* (LS 34). Assisi szentjének egykor friss, színes virágai mára hervadó koszorú részei.

A *Laudato si'* fogadtatása nem váltotta be a vele kapcsolatos reményeket, s ez radikálisabb hangvételű állásfoglalásra készítette Ferenc pápát. A 2023-ban kiadott *Laudate deum*⁴ bevezetője ugyan ismét Szent Ferenc említésével indul, de kiindulópontjául a költészet helyett a klímaválságot tárgyaló kutatások elkeserítő adatai szolgálnak. Sokatmondó az is, hogy a mindenekelőtt szentírási helyekkel érvelő írásban a pápa Szent Ferencen túl egyetlen *auctor*ra hivatkozik, az ortodox vallásfilozófus Vlagyimir Szolovjovra, akinek idézi a modernitást definiáló, tragikus ironia áthatotta mondatát: *Nagy fejlődést hozó évszázad, mely egyben az utolsó is* (LD 28). A szöveg számos konkrét új jelenségre (így a mesterséges intelligencia veszélyeire, LD 21), a korábbi műben nem vagy kevésbé tematizált tényre – az üvegházhatás káros következményeire (LD 13), az óceánok savasodására (LD 15), a nukleáris hulladék tárolásának megoldatlanságára (LD 30) – hívta fel nyomatékosan a figyelmet. Ferenc pápa ezen írása minden eddiginél erőteljesebben mutatott rá a teremtett világot fenyegető változások antropikus eredetére (LD 11), a technokrata-paradigma tarthatatlanságára (LD 20), a hatalomgyakorlás újragondolásának igényére (LD 24), a tömegeket üzleti érdekből félrevezető kommunikáció erkölcstelen mivoltára (LD 30) és a nemzetközi politika e téren mutatkozó gyengeségére (LD 34–43); megoldásként pedig a környezettel kapcsolatos érzékenység formálásán, az alulról jövő kezdeményezések felkarolásán (LD 38) túl a lelki motiváció, az ökológia spirituális dimenziójának megerősítése (LD 61–73) mellett szállt síkra.

A teremtett világ veszélyeztetettségének problémája évtizedek óta meghatározó témája az ortodox teológiának is.⁵ A globális ökológiai és szociális krízis tudatosításában és kezelésében meghatározó Bartholomaios egyetemes pátriárka állásfoglalása, aki szintén hangsúlyozza a lelkiesség, illetve a személyes felelősségvállalás jelentőségét. Ennek hiánya – amint azt olvassuk a *Laudato si'* parafrázisában (LS 9) – a világ elcsúfításához

⁴ FERENC PÁPA *Laudate Deum* kezdetű apostoli buzdítása minden jóakarátú embernek a klímaválságról, <https://katolikus.hu/dokumentumtar/laudate-deum>. A műről ld. GÖRFÖL T., *A teremtett világ és az éghajlatváltozás. Tanulságok az ortodox teológia köréből*, in PUSKÁS A., – GÁRDONYI M., „Isten látta, hogy jó.”, 213–225; 215–216.

⁵ GÖRFÖL T., *A zöld pátriárka és a keleti zöld teológia. Az ökológiai válság és az éghajlatváltozás a kortárs ortodox gondolkodásban*, in *Átfogó ökológia. Párbeszéd hit és tudomány között a Laudato si' jegyében*, szerk. BENEDEK, J. – NEVELŐS, G., Faludi Ferenc Jezsuita Akadémia, Budapest 2022, 179–192. Ld. még: BARTHOLOMAIOSZ PÁTRIÁRKA: *Egyetemes felhívás egy globális kihívás ügyében*, in *Béke, kiengesztelődés és teremtésvédelem. Bartholomaios egyetemes pátriárka globális kezdeményezései*, szerk. CHRYSYSAVGIS, J., Bencés Kiadó, Pannonhalmi Főapátság 2023, 105–111.

és elpusztításához vezet, amennyiben az emberiség nem lesz képes átváltani a fogyasztásról az áldozathozatalra, a mohóságról a nagylelkűsége. Az ortodox ökoteológiai diskurzus szimbolikus kezdetét a pátriárka 1997-es kaliforniai beszéde jelentette, amelynek értelmében a teremtett környezet ellen elkövetett bűn vétek Istennel és önmagunkkal szemben.⁶ A zöld teológia kiindulópontja a teremtmények közösségének eredendő egysége, amelyet a pátriárka (egy Ferenc pápa által szintén idézett) kijelentésében így fogalmazott meg (LS 9): *elfogadjuk a világot mint a szeretetközösség (kommunió) szentségét, mint az Istennel és a felebarátainkkal globális szinten történő osztozás módját.* A 2023-ban elhunyt Joannis Zizioulasz pergamoni metropolita ökológiai reflexióinak centrumában az Isten által az emberre bízott *oikonomosz*-feladatkör újraértelmezésének feladata áll, amelynek jegyében az ember intézői, sáfári szerepét a *teremtés papja* minősítéssel kellene felcserélni.⁷ Az egyebek mellett a világkép szekularizálódásából eredeztetett válság megoldásainak keresésében az ortodoxia történelmi-spirituális dimenziója kiemelt szerepet kap. Amint azt a teremtésvédelem *ökumenikus imperatívuszának*⁸ társadalmi elfogadottságáért küzdő John Chrysavgis hangsúlyozza, az ókori eredetű szerzetesközösségek aszketikus tradíciója gyakorlati útmutatót jelenthet a haszon és a fogyasztás bűvkörében élő mai világiaknak, akik e modell segítségével újratanulhatják a mértékletességet és megszabadulhatnak az önmagukat és környezetüket romboló, részben kívülről rájuk erőszakolt magatartásformáktól.

A *Laudato si'* a kereszténység elmúlt évszázadaiból viszonylag kevés teológiai tekintélyre utal (Szt. Bonaventura, Aquinói Szt. Tamás, Jusztinosz mártír, Lerinumi Szt. Vince). Ferenc pápa személyes álláspontjának legfőbb előfutára Assisi Szent Ferenc (LS 10–12, 87, 125), mellette azonban kétszer is hivatkozik a keleti monaszticizmus létrehozójára, Nagy Szent Vazulra és annak teremtéskommentárjára. Ferenc pápa idézi a kappadokiai atya egyik istendefinícióját (LS 77: *a Teremtő számítás nélküli jóság*), s enciklikája legvégét is *Hexaémeron*-idézzel zárja (LS 244): *Minden teremtménnyel együtt Istent keresve járunk ezen a földön, mert »ha a világnak kezdete van, és teremtett valóság, akkor azt kell keresni, aki kezdetet adott neki, azt kell keresni, aki teremtette«.*

Jelen tanulmány a *Laudato si'* problémafelvetésének fényében vizsgálja az ember és teremtett környezete, mindenekelőtt az ember és (a *Naphimnus*-ban egyáltalán nem említett) állatvilág viszonyát Nagy Szent Vazul teremtéskommentárjában. Az elemzés célja annak vázlatos bemutatása, tekinthető-e a *Hexaémeron* természetfelfogása a ferenci ökoteológia szellemi forrásának, nyújthat-e autentikus támpontokat a patrisztikus mű a ma ökoválságából kivezető út keresésében? A két mű bármiféle összevetése előtt is egyértelmű, hogy történeti és praktikus szempontból maga a kérdésfelvetés is megkérdőjelezhető. A teremtett világ tudatos, kiterjedt és visszafordíthatatlan átalakítása tömeges mértékben az ipari forradalom idején vette kezdetét és jelenkorunkra érte el csúcspontját, így a teremtésvédelem fogalma nyilvánvalóan nem tematizálódhat az ókeresztény műben. A *Laudato si' Ami közös otthonunkkal történik* című fejezetében (17–61) felsorolt problémák közül többnek hiába keresnénk előképét vagy párhuzamát a teremtés ideális nivótát igazoló 4. századi szövegben. A környezetszennyezés vagy az éghajlatváltozás

⁶ ŐSZENTSÉGE BARTHOLOMEOSZ ÖKUMENIKUS PÁTRIÁRKA beszéde (Santa Barbara, Kalifornia, 1997), in *Felelősség a teremtett világért. Egyházi dokumentumok az ökológiai válságról*, szerk. JÁVOR B., Védegyelet, Budapest 2004, 61–65.

⁷ GÖRFÖL, *A zöld pátriárka*, 155–156; Uő., *A teremtett világ és az éghajlatváltozás. Tanulságok az ortodox teológia köréből*, in PUSKÁS – GÁRDONYI, „Isten látta, hogy jó.”, 213–225; 223.

⁸ *A Vigilia beszélgetése J. Chrysavgisszal*, *Vigilia* (2022/5) 410–415; 413.

fogalmának visszavetítése a kései antikvitásra e jelenségek meglétét igazoló ókori dokumentumok hiányában értelmetlen vállalkozás. Nem nyújthat adekvát cselekvésmintát a görög egyházatya a mára kihalással fenyegetett fajok megmentéséhez, az energia biztonságos előállításának, tárolásának (LS 26, LT 10, 55) vagy az ökológiai lábnyom csökkentésének megoldásához, amint napjaink súlyos társadalmi problémáihoz (kábitószerés szervkereskedelem, szervezett bűnözés, LS 143, 75, 123, 198) sem. A minden apró részletükben tökéletes állatok végtelen gazdagságú, örök tárházát bemutató *Hexaëron* lapjain fel sem merül e egyszerű bestiárium esetleges megfigyatozása, míg ma a biodiverzitás rohamos csökkenése miatt az állatok sokfélesége, fiziognómiai változatossága egyre inkább csak hiányalakzatként mutatkozik meg. Nyilvánvaló az is, hogy a teremtet világot féltő Ferenc pápa írásainak aggodó, azonnali cselekvést sürgető hangneme alapvetően eltér a mindenség örök tökéletességében gyönyörködő, a Teremtőnek hálát mondó Nagy Szent Vazul ünnepélyességétől. A 21. századi egyházfő célja az emberiség felrázása, a környezettel szembeni *metanoiára* és a közös otthont veszélyeztető erőkkal szembeni azonnali fellépésre buzdítás, így írása a klasszikus szónoklattani kategóriák alapján a jövőre irányuló tanácsadó beszéd, míg a patrisztikus szerző a kozmosz szépségét *sub specie aeternitatis* magasztaló műve bemutató beszéd. E szembevetendő formai-tartalmi különbségek ellenére a teremtmények összetartozását érintő vazuli és ferenci eszmeiség számos közös vonással bír, az alábbiak ennek igazolását kísérlik meg.

2. A KÖZÖS OTTHON KÉPE, EMBER ÉS ÁLLAT VISZONYA A HEXAÉMERONBAN. ETOLÓGIA ÉS ETIKA

A források alapján Nagy Szent Vazul teremtet környezettel szembeni attitűdjében markáns időbeli változás figyelhető meg. A *Hexaëron* majdani szerzője konstantinápolyi, athéni tanulóévei után 357-ben Pontuszban vonult remeteségbe. Erről 14. levele számol be, amely az askézis ideális természeti háttereként a világ zajától elválasztó magas hegyeket, sűrű erdőt, tiszta vizű, gyors folyót, sokféle fát, virágot és madarat említ.⁹ Téves lenne azonban ebből a fiatal askéta tájhoz való ragaszkodására, személyes, meghitt kötődésre következtetni: a leírás egyrészt erőteljes retorikus (a *locus amoenus* szépségét Homérosztól vett mitológiai utalás érzékelteti), másrészt idealizáló (a folyamatos esőzésekről, a hatásukra kialakult krónikus betegségről hallgat a levélíró). A sorok mögött kivülágló írójuk cselekvésorientált személyisége: a szociális problémák iránti nyitottságról, a nincstelennel, gyengékkel szembeni védelmezői attitűdjéről ismert¹⁰ püspöknek saját bevallása szerint nincs ideje e csodák (θαῦμα)¹¹ szemlélésére, ellenben fontosnak tartja kiemelni a környék lakóit bőséges élelemmel ellátó tavakat. Az időskori főmű célja ezzel szemben pontosan a teremtet világ sokféleségének és Isten ebben megnyilvánuló erejének, gondoskodásának magasztalása.

⁹ SAINT BASILE: *Correspondance* I. Texte établi et traduit par COURTONNE, Y., Les Belles Lettres, Paris 1957.

¹⁰ A püspök karitatív tevékenységéről: GAIN, B., *L'Eglise de Cappadoce au IV^e siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée (330–379)* (Orientalia Christiana analecta 225), Pontificium Institutum Orientale, Roma 1985, 271–287.

¹¹ Csodának minősül pl. a halak vonulása (*Hex.* 7,5), a hajnali kakasszó (9,7), a hegyek fensége (9,5). A témához ld. ONORATI, F., *Il pathos di thaumazein: La meraviglia nell'Esamerone di Basilio di Cesarea*, in *Studia Patavina* 49 (2002) 283–336.

A kommentár kilenc autentikus és egy vitatott szerzőségű homília¹² együttese, amelyek 378 nagybőjtjében, öt egymást követő pénteken hangzottak el a reggeli és az esti szentmisén. Céljuk a húsvétkor megkeresztelendőők felkészítése a szentség fogadására, s ez igen összetett feladat. Noha a templomban jelen van a város Szentírását ismerő keresztény elitje, a hallgatóság többségét a természettel fizikailag és egzisztenciálisan is szoros kapcsolatban élő, írástudatlan parasztok, halászok, szénégetők, kézművesek alkotják, valamint nők, idősek, gyerekek. A szónok a *lectio continua* gyakorlatát követi, exegézise az allegorikus interpretációt kerülő *ad litteram* olvasatra épül: amint azt maga jelzi (*Hex.* 3,9; 8,3; 9,1), a közérthetőség érdekében minden dolgot abban az értelemben használ, amelyben az eredetileg kimondatott.¹³

Forrásait tekintve az egyházatya a görög (természet)filozófiára (Platón, Arisztotelész) és az állatvilág kuriózumait szemelvényező paradoxografikus irodalomra (Ailianosz), a zsidó tradícióra (Philón), valamint (módosításokkal) Órigenész írásmagyarázatára támaszkodik.¹⁴ A *Hexaémeron* flórája és faunája kizárólag létező fajokból áll, az egyházatya tudatosan hallgat a mitológia fantáziálényeiről, a még fellelhető helyi pogány állatkultuszról,¹⁵ és tartózkodik attól is, hogy az Ó- és Újszövetség élőlényeinek önmagukon túli jelentést tulajdonítson. A galamb nem vonatkozik a Szentlélekre; az oroszlán, a sas, az ökör nem az evangélisták attribútumai, az *ιχθύς* szó betűi sosem utalnak a Megváltóra.

A kommentár gazdag, az alábbiakban csak néhány példa erejéig bemutatandó zoológiai adattára kettős célt szolgál. Az egyházatya a látható világ lakóira vonatkozó természetrajzi adatokat egyrészt Isten megismerésének eszközeként alkalmazza, a teremtmények szépségéből következően az Alkotó végtelen tökéletességére. Az 1. beszéd bevezetője az esztétikum interpretatív erejét a műalkotás (a teremtett világ) és alkotója (Isten) közötti viszony analógiájaként fogalmazza meg (*Hex.* 1,7). A teremtés szépségének egyik fő forrása a rendezettség: e képzet mögött, miként a *Septuaginta* elbeszélését tagoló *καὶ εἶδεν ὁ Θεός, ὅτι καλόν* (Isten látta, hogy ez jó) formula esetében is, jóság és szépség, esztétika és etika egylényegűségének gondolata is felsejlik.¹⁶ A vazuli *theologia naturalis* célja tehát nem a létezők önmagukban való dicsérete, hanem az isteni bölcses-

¹² A mű forrásairól, exegetikai módszeréről ld. PERENDY, L., *A teremtett világ szépséges rendje Istenhez emel: Nagy Szent Vazul Hexaémeron-homiliái a legújabb kutatások fényében*, in *Magyar Sion* 16 (2022) 193–208. Néhány további fontos munka: LINDBERG, D. C., *Early Christian Attitudes Toward Nature*, in *Science et Religion. A Historical Introduction*, ed. FERNIGREN, G. B., Johns Hopkins University Press, Baltimore 2002, 47–55; CIARLO, D., *Sulle ragioni teologiche e morali della trattazione scientifica nelle "Omellie sull'Esamerone" di Basilio de Cesare*, in *La cultura scientifico-naturalistica nei Padri della Chiesa (I–V sec.)* (XXXV. Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, 4–6 maggio 2006), Institutum patristicum Augustinianum, Roma 2007, 141–152; O'BRIEN, C., *St Basil's Explanation of Creation*, in *The Actuality of St Basil the Great*, ed. HÄLLSTRÖM, G., Åbo Akademi University Press, Turku 2011, 194–224; PATAKI E., *Nomoi agraphoi physeós. Etika és etológia Bazsileiosz Hexaémeron-homiliáiban*, in *Irodalom, teológia, művészet. Válogatás a Magyar Patrisztikai Társaság VII–XI. konferenciáin elhangzott előadások szerkesztett változataiból* (Studia Patrum V), szerk. HEIDL Gy., Szent István Társulat, Budapest 2014, 131–185.

¹³ Erről: LIM, R., *The Politics of Interpretation in Basil's Hexaemeron*, in *Vigiliae Christianae* 44 (1990) 351–370.

¹⁴ Bár a szerző hivatkozik *autopsiára* (*Hex.* 7,5) is, személyes megfigyeléseknek a műben kevés nyoma van. Az ókeresztény kor természetfelfogásáról általában ld. GYURKOVICS M., *A természet szépségétől a Teremtő természet felé: patrisztikus források*, in PUSKÁS – GÁRDONYI, „Isten látta, hogy jó.”, 133–148.

¹⁵ GAIN, *L'égglise de Cappadoce*, 256.

¹⁶ Bővebben: PERENDY L., *A kozmosz szépsége és a teremtett létezők hasznossága Nagy Szent Vazul és Szent Ambrus Hexaémeron-homiliáiban*, in *Teológia* LI (2017) 63–73.

ség bennük rejlő nyomainak kutatása, s ennek segítségével a visszatérés az égi hazába. A *Hexaémeron* másik kiemelt feladata a hívek erkölcsi tanítása. A görög felfogás szerint értelemmel és nyelvvel *per definitionem* nem rendelkező állatok (τὰ ἄλογα) mai terminológiával ösztönösnek minősített megnyilvánulásait az egyházatya a humán viselkedés analógiájaként láttatja és követendő vagy kerülendő példaként állítja a hívek elé, módotelve így az egyéni és közösségi lét egyes alapértékeinek (igazságosság, bizalom, együttérzés, hűség) szemléltetésére és megtanítására. Az állat modellkénti szerepeltetésének alapja a test és lélek dichotómiáját tudatosító vazuli antropológia. Testének földi eredete, hajlama a bűnre az embert az anyagihoz köti, míg Isten keze általi megformáltsága, kép-más-mivolta kiemeli materiális közegéből; fizikai adottságaiban messze elmarad az állatoktól, de a λόγος birtokosaként felettük áll (*Hex.* 6,1). Az értelemmel és artikulált nyelvvel bíró ember és az oktan állat viselkedésének rokonítása relativizálja előbbi felsőbbrendűségét, miközben egyes példás állati megnyilvánulások (ivadékgondozás, közösségalkotás, altruizmus) hasonló pozitív viselkedésre ösztönözhetik az embert. A *Hexaémeron* célja ennek jegyében valamiféle sajátos, etológiai kiindulópontú etika megalkotása, a hétköznapiakban alkalmazható gyakorlati erkölcs közvetítése és megtanítása.

A beszédekből felépülő kommentár teológiai fogadtatása meglehetősen vegyes volt, elsősorban a műfajidegennek tartott zoológiai, etológiai adatok sokasága miatt; amelyek a későbbiekben viszont fennmaradása egyik zálogát jelentették. A kommentár századokon át komoly biológiai adattárként volt használatos, egészen a pozitívizmus koráig, amikor tudományos hitelét elvesztette (pontosan naivnak ítélt állattörténetei miatt¹⁷), a közelmúltban viszont újra feltűnt környezettudományi kutatások forrásbázisában is.¹⁸

A 7., 8., és 9. homília az élőlények fejlettségi sorrendjét (csúszómászók, halak, madarak, emlősök) követve a fajok megjelenését elrendelő isteni szavakat értelmezi, vázolja számos, a hívek által közlelő ismert élőlény portréját. Ami állat és ember együttélését, közvetlen interakcióját illeti, a *Hexaémeron* feljegyzéseiben *mutatis mutandis* a jelenkori ökoteológiai diskurzus egyik alapeszméje is felsejlik, az emberre a teremtés privilegiált uraként tekintő felfogás revideálásának szükségessége. Az állatok léte bizonyára az egyházatya felfogásában is az ember fizikai életben maradásának elemi alapfeltétele, a kommentár azonban nyíltan egyáltalán nem utal a faunára mint táplálékforrásra. A teremtmények összetartozásának gondolatát szinte sosem szakítja meg az állatot munkaeszközként igába fogó, erőszakkal annak habitusától merőben idegen mutatványokra idomító, vagy vadászszenvedélyből leőlt ember képe. Az állatok szuverén teremtményekként, nem pedig kizárólag az ember alárendeltjeként jelennek meg a kommentárban: létezésük Isten akaratából bizonyos mértékig független az emberi szférától. Erre utal pl. az állati öngondoskodás jelensége, amely egyes fajok öngyógyító képességében nyilvánul meg: a sebesült, beteg vad bármiféle előzetes tanulás nélkül, a teremtés során beléhelyezett természetes, azaz isteni készítés (*Hex.* 9,3: ἀδιδακτος καὶ φυσικῇ ἐπιμέλειᾳ) révén képes testi baját orvosolni.

¹⁷ Ld. az alábbiakban használt francia szövegkiadás bevezetőjét: GIET, S., (ed.), *Homélie sur l'Hexaéméron de Saint Basile* (Sources Chrétiennes 26), Paris 1968, 70–73.

¹⁸ Erre példa az 1990-es években a kihalás szélére került zakynthosi teknős körüli konfliktus a természetvédők és a tömegturizmus érdeklői között. A krízist ökokulturális szemszögből is elemző kutatók a mai szigetlakók környezettudatosságát a *Hexaémeron* természetkoncepciójával vetették egybe, ld. THEODOSSOPOULOS, D. *Troubles with turtles: cultural understandings of the environment in a Greek island*, New York 2002, 114–140.

A teremtés tökéletességét igazoló érvek között kiemelkedő helyen szerepel az állatok funkcionalitásában, célszerű testfelépítésben megnyilvánuló teleologikus érv. Az élőlények fizikumát tanulmányozva világos, hogy az *alkotó semmi feleslegeset nem tett hozzá, semmi lényegeset nem hagyott el a célhoz vezető szükségesekből* – olvasható pl. a teve és az elefánt testének tökéletességéről szóló részben (*Hex.* 9,5). Az állat praktikus ismereteket is közvetíthet az ember felé. A végtelen isteni tudás apró lenyomatát (*Hex.* 7,5: *τῆς μεγάλης ἐαυτοῦ σοφίας ἐναργὲς ἵχνος*) magában hordó tengeri siin az asztrológusoknál, káldeus jósoknál pontosabb csillagászati ismeretekkel bír, így a szélcsend, a hullámlázás tudományát taníthatja a tengerészeknek.

Míg Ferenc pápa ökoteológiai írásainak természetképére a közös otthon veszélyeztetettségének fenyegető érzete vetül, a *Hexaëmeron*ban a teremtmények biztonságát fenyegető környezeti jelenségekről, a mai ismereteink szerint a környezettel való helytelen emberi bánásmód által előidézett természeti katasztrófákról konkrét adatok formájában nem esik szó. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a 4. századi Kappadokia mentes lett volna ilyesféle csapásoktól. A Rómából nézve kevésbé fejlett keleti tartomány jelentős része vulkanikus eredetű hegy, sziklás, kopár pusztaság, gyakoriak a földrengések, a hófedte tél hosszan tartó és hideg, a talaj előbb a belvíz, majd a nyári szárazság miatt nehezen művelhető.¹⁹ A kommentárban a tenger és a szárazföld elkülönítésének tárgyalásakor megjelenik a szárazság motívuma (*Hex.* 3,7) is, ennek következményéről, az élelmiszerellátás bizonytalanságáról azonban nyíltan nem esik szó, noha az éhínség nem ritka e tájon, amint arról az egyházatyja 369-ben írott *In tempore famis* című homíliája (*Or.* 8.) és a bazilita liturgiában neki tulajdonított, csöndes, tápláló esőért fohászzkodó anafora is tanúskodik.²⁰ Közvetett módon ugyancsak élelmezési problémákat érint a sáskajárással foglalkozó hely (*Hex.* 8,7). A növényzetet rendezett sorokban pusztító rovarokról szólva az egyházatyja a Teremtő biztosította természetes biológiai védelemre utal: a csapás orvoslására a sáskahad nyomában megjelennek a mezőn a kártevőket felfaló, isteni akaratból csillapíthatatlan étvágyú madarak.

A műben feltűnik a természet működésébe való mesterséges beavatkozás gondolata, így a termésmennyiség növelése és saját haszna érdekében cselekvő emberi gyakorlat távoli előképe. A globális élelmezési nehézségeket génmanipulációval enyhíteni kívánó jelenben figyelmet érdemel, hogy az egyházatyja említi a növénynevelés ókorban is ismert gyakorlatát, amelyet azonban, kerülve annak technikai vívmánykénti feltüntetését, etikai példaként alkalmaz. Ahogy a földműves vadfüge hajtásával erősíti a nemes példány ellenállóképességét, ugyanúgy gyűjthet erőt a hívó a pogányokkal való érintkezés során (*Hex.* 5,7). Az állatok szaporodásába való mesterséges, eugenetikai célú beavatkozásról nyíltan nem esik szó, erre csupán a tökéletes utód reményében gazdája által vérfertőzésre kényszerített tevecsikóról beszámoló arisztotelési adat kapcsán kerül sor, amelyet Nagy Szent Vazul morális példává ír át (*Hex.* 8,1).

Míg kiszámíthatatlan, pusztító természeti csapásokról nincs adat a kommentárban, a *Laudato si'* által elemzett globális ökológiai válság társadalmi, szociális következményeinek számos korai párhuzama jelen van. Visszatérő téma a tömeges szegénység, amelyre az egyházatyja levelei is gyakran utalnak.²¹ A püspök súlyosan elítéli a mások megtevesz-

¹⁹ A tartomány természeti adottságairól: GAIN, *L'église de Cappadoce*, 7–10, a nagy éhínségről: 281.

²⁰ Erről lásd DOBOS, I., *A teremtés a bizánci rítus nagy eucharisztikus imáinak fényében*, in PUSKÁS – GÁRDONYI, „Isten látta, hogy jó.”, 242–264; 247.

²¹ GAIN, *L'église de Cappadoce*, 142–148.

tésén, becsapásán alapuló vagyonszerzést. Ezt szemlélteti egyebek mellett a békés oszt-rigát szétfeszítő, annak húsát erővel megkaparintó rák, amelynek humán megfelelője a más kárán gazdagodó, felebarátját kismimmizó ember. *Ne utánozd az ilyet, elégedj meg saját javaiddal, hisz a bölcs számára az igazsággal társuló szegénység tiszteletre méltóbb minden élvezetnél* – hangzik a mások kiszolgáltatottságával visszaélőkhöz intézett felszólítás (Hex. 7,3). Az anyagi javak egyenlőtlen eloszlásának gondolata szintén felmerül, valós gazdasági-hatalmi kontextus helyett azonban leginkább esztétikai vonatkozásban. A korall, az igazgyöngy, a bíborkagyló s egyéb csodák ott hevernek az emberiség közös tulajdonát jelentő tengerparton, mindenki számára elérhető közelségben. A szegények, állítja a püspök mintegy azok vigaszául, a Teremtő szándéka szerint éppúgy birtokosai a mindenség szépségének, mint az azokat fizikai valójukban kincstárjukba záró világi hatalmak (Hex. 7,6).

A jelen egyik főbb kihívását jelentő, Ferenc pápa által is tárgyalt (LS 152, LD 3) és a *Hexaëmeron* tanúsága szerint a korai keresztény időkben is létező lakhatási válságban a fecske nyújthat (döntően morális) segítséget az embernek. Az állati intelligenciáról szóló filozófiai diskurzusban gyakran említett, eszköztelen, gyenge, de kitartó és találgony madár sárból, gallyból épít magának fészket (Hex. 8,5): a nyomorra hivatkozók a csüggedés helyett e madár példáját követve cselekedjenek, bízva az Úrban. A mai, ökológiai és politikai okok motiválta tömeges, kényszerű népességvándorlás komplex problémája (LS 175, LD 3) nyilvánvalóan nem létezett a 4. század Kappadokiájában, azonban az idegen földről érkezők befogadásának az archaikus görögség óta meghatározó vendégfogalom a felebaráti szeretet krisztusi parancsával kiegészülve szintén megfogalmazódik a kommentárban, amint jelen van Nagy Szent Vazul egyházközösségének mindennapos gyakorlatában is.²² A φιλοξενία íratlan törvényének automatikusan engedelmeskedő, önzetlen darvak a területükön átrepülő golyákat saját testi épségüket kockáztatva védik meg a ragadozók támadásától. A kuriózum bemutatását morális felszólítás követi (Hex. 8,5): *hallgassák meg ezt azok az idegengyűlölők, akik bezárják ajtajuk, és a téli éjszakában sem nyújtanak szállást az utazóknak!*

Ferenc pápa az ökológiai problémák és a katonai konfliktusok összefüggésének jegyében több alkalommal is utal az egyre gyakoribb és pusztítóbb háborúkra (LS 57, 104). A *Hexaëmeron* ábrázolta világból ezzel szemben hiányzik a kollektív erőszak gondolata. A katonaságról, mint a hajóséval vagy a földművesével rokon foglalkozásról szó esik ugyan (Hex. 2,2); emberi életek tömeges, tudatos kioltására azonban csupán egyetlen, közvetett adat utal. Ez a csatába vonuló seregeket, azaz a majdani elesetteket követő döggeselelyük szervezett útnak indulásáról tudósít (8,7): a csoportos, erőszakos halálról a szöveg nem tesz említést, míg a madarak fegyvelmezett, szabálykövető cselekvése követendő közösségi magatartásmodellként jelenik meg.

A fentebbi zoológiai paradoxonok a mű egyik legfontosabb vonására mutatnak rá. A *Hexaëmeron* etológiai adatai a teremtés nagyszerűségének szemléltetésén túl alapvetően pedagógiai célt szolgálnak. A kommentátor egy önreflexív állítása ezt így fogalmazza meg: *Egy a célom [...], hogy a mértéktelenek szenvedélyei (πάθη) a szárazföldről és a tengerből vett tanító példák hatására (ἐγγεῖοις καὶ θαλαττίοις ὑποδείγμασι παιδευόμενα) kiűzessenek* (Hex. 7,6). A teremtett természet és az emberi közösség kölcsönös függésének, összetartozásának eszméje döntő jelentőségű Ferenc pápa ökoteológiai írásaiban.

²² Az idegenek elszállásolásának gyakorlatáról: GAIN, *L' église de Cappadoce*, 275–276.

E gondolat Baszileiosznál olvasható előképe ezen felül etikai és pedagógiai tétellel is bír: a társadalmi nehézségek megoldásának lehetséges eszközeként a kommentár a különféle állatfajok és az ember viselkedésmódjának összevetését és az állatnál megfigyelhető helyes *praxis* emberi elsajátítását, mimézisét javasolja.

Az egyéni és csoportos állati viselkedés egyes megnyilvánulásai egyaránt alkalmasak arra, hogy tudatos cselekvésre ösztönözzék az értelemmel bíró, annak használatáról azonban gyakran megfelelő embert, úgy individuumként, mint a közösség tagjaként. Erkölcsei példával szolgálhatnak a legapróbb fajok, a látszólag jelentéktelen rovarok is. A hatalomgyakorlás során elengedhetetlen önkontrollra példa a méhek királya. A kaptárt irányító, alattvalói munkáját koordináló uralkodó fullánkját fenytésre, bosszúra sohasem használja, s így az erőfölénnyel való visszaéléssel szemben a békés konfliktusmegoldás és mindenekelőtt a megbocsátás lehetőségét szemlélteti (*Hex.* 8,4): *Hallgassatok erre, keresztények, akik számára előírás a rosszra nem viszonozni rosszal, s a jóban legyőzni a rosszra* – fűzi az adathoz a szónok Szent Pál apostol nem nevesített tanítását (Róm 12, 17, 21) az egyházatya. Ugyancsak a személyes üdvözülés szempontjából fontosak a Példabeszédek könyvében (6,6–9; 30,24–25) és a klasszikus antikvitásban egyképp morális *exemplum*ként szereplő hangyára vonatkozó sorok. A Gondviselésbe vetett feltétlen bizalom, a passzív várakozás önmagában, előrelátó, célorientált, hasznos egyéni fáradozás nélkül nem elég az üdvözüléshez. Az isteni akarat beteljesülését segítő egyéni szerepvállalás lényege a mindennapi, állhatatos munka, amelyet a nyáron fáradhatatlanul gyűjtőgető hangya jelenít meg (*Hex.* 9,3): *Ember, te nem serénykedsz (φιλοπονῆσεις) a magad érdekében? Nem biztosítod előre a jelenben a jövő nyugalmát a hangya példájára tekintve?* – kérdi az atya. A rovar bölcs belátásra (σοφῇ τινι ἐπινοίᾳ) visszavezethető tevékenysége nyilvánvalóan nem az anyagiak halmozására buzdít: a testi, földi lét nyarán végzett munka az örök életre való felkészülésre, a lelki javak elraktározására hív.

A társadalom legkisebb gazdasági-emocionális egysége, a család a *Hexaémeron* és az egyházatya levelezése alapján a kései antikvitásban, keresztény közösségen belül is számos, a jelenkoriakkal rokon problémával (anyagi bizonytalanság, káros szenvedélyek, családon belüli erőszak) kényszerült szembenézni, jelentős eltérést szinte csak az elmagányosodás, a társadalom atomizálódásának ókori hiánya jelent. A homíliák hallgatói erkölcsi szempontból távolról sem feddhetetlenek, amint arra a püspököknek a szertartás alatt közvetlenül hozzájuk intézett feddő szavaiból következtetni lehet.²³ Az etológiai példák e téren is igen fontos problémákra mutatnak rá és lelki segítséget nyújtanak azok orvoslásához. A házastársak kompromisszumkészségen alapuló, békés egyetértését a vipera és a muréna különös rítusa szemlélteti, amikor is a kígyó a nász előtt kiokádja halálos mérget (*Hex.* 7,5); az özvegyiség megtartásának fontosságát a síron túl is hű galamb jeleníti meg (*Hex.* 8,6). Miként Ferenc pápa elfogadhatatlannak tartja a szülői elvárásoknak nem megfelelő gyerekek eldobásának (LS 75) gyakorlatát, a kappadokiai atya is mélységesen elítéli a megélhetési gondok motiválta gyerekkitevés saját környezetében²⁴ még élő szokását. A Gondviselés azonban e helyzetben is megoldást kínál, mégpedig a gyámság sajátos természeti előképe révén. A sas az ivadék gondozással járó kényelmetlen-

²³ A kommentátor egyebek mellett részegességre, bántalmazó, agresszív családfejekre, kockajáték-függőségre utal (*Hex.* 7,5; 8,8). A kappadokiai lakosság további bűneiről ld. GAN, *L'Eglise de Cappadoce*, 231–247.

²⁴ Uo. 239, 46. jz.

ségek miatt egyik utódját szándékosan kilöki a fészekből. *Pontosan ilyenek azok, állítja az egyházatya, akik a szegénységre hivatkozva kiteszik gyermekeiket, vagy a vagyon megtartása érdekében bánnak jogtalanul szülötteikkel* (Hex. 8,6). A sasfiókára biztos halál várna, ha a jóérzésű karvaly nem fogadná magához a kitaszítottat.

A fajon belüli, nemzedékek közötti szolidaritásban a gólyák járnak elől jó példával. A tudományos alapot nélkülöző adat szerint a beteg, repülni képtelen öregeket a fiatal egyedek kört formálva szárnyukra veszik, így röptetik, óvják őket – a jelenséget az apák iránti tisztelet példajaként állítja az ifjak elé a kommentár (Hex. 8,5). A leginkább kiszolgáltatottak, a gyerekek és az idősek védelmében az egyházatya ugyancsak etológiai érvekkel emel szót (Hex. 9,4): *Ha a nőstényoroszlány szereti az övéit, ha a farkas megküzd kicsinyeiért, mit mondjon a parancsot félrehalló és a természet törvényét meghamisító ember, amikor a gyermek nem tiszteli atyja idős korát, amikor az apa második házasságában elfelejtkezik korábbi gyermekeiről? Csodálatra méltó az állatok között a szülők és utódok egymás iránti szeretete, az őket megalkotó Isten ugyanis az értelem hiányát az érzés bőségével kárpótolta.*

A családon túli nagyobb közösségek ideális együttműködését több faj reprezentálja. Az egymás megbecsülésének képességével (φιλόαλληλον) bíró denevérek szép láncolata, kölcsönös szeretete ritka látvány az emberek között, akik a személyes érvényesülést részesítik előnyben az összetartás helyett, akiknél az egyéni érdek előbbre való, mint a közösség és az egység. (Hex. 8,7). A fajon belüli összefogás igen részletesen bemutatott szemléltető a görög filozófiai tradícióban a reménytelen ostobaságot megtestesítő, fénytől elzárt, néma halak, akiknek értelemnélküliségére Vazul maga is utal (Hex. 8,2). A vizek (a szövegben nem konkretizált) lakói azonban döntően pozitív magatartásmóddal jelenítenek meg, amennyiben megelégszenek a lakóhelyük nyújtotta létfeltételekkel és megmaradnak előre kijelölt, láthatatlan határaikon belül (Hex. 7,5). A jelenség értelmezhető a mértékletességre való buzdításként, s így hasonlóságot mutat a mai válság megoldási javaslatai között szereplő, az igények mérséklését, a fogyasztás visszafogását, a helyi terményekkel való megelégedést, illetve általánosságban az anyagiakkal való szakadatlan töltekezés feladását sürgető állásponttal. A halak élőhelyükhöz való hűségét csupán az évről évre ismétlődő, csoportos, fegyelmezett vonulás szakítja meg, amelynek okáról (az íváshoz ideális, nyugodt öblök felkeresése) az egyházatya nem nyilatkozik. Ökohermeneutikai olvasatában a halak mozgása isteni kinyilatkoztatáson alapuló természeti törvény (Hex. 7,4: νόμος [...] φύσεως) értelmében veszi kezdetét, célba érkezésük pedig ismeretlen eredetű veszély előli sikeres megmenekülés (σωτηρία). A Hexa-émeron szónoka a zoológiai fenomént erkölcsi példázattá alakítja az értelmét nem használó, Teremtőjét ezzel megsértő ember okulására (Hex. 7, 4): *Ha az értelemmel nem rendelkező állatok is tekintettel vannak megmenekülésükre, ha tudja a hal, mi a számára üdvös és mi a kerülendő, mit mondjunk akkor mi, akik – noha értelemmel tiszteltek meg, s a törvény nevelt bennünket – mégis elferdítjük az Evangéliumot, becsapjuk a Szentlelket, s ostobábban járunk el önmagunkkal kapcsolatban, mint a halak?*

Az említett fajok fentebbi megnyilvánulásait követendő viselkedésmódként értelmezi az egyházatya, az állatok azonban nem csupán konstruktív példát jelenthetnek az embernek. Számos szárazföldi, vízi és égi faj rendelkezik rossz tulajdonságokkal is (ami azonban semmiképp nem jelenti a Teremtés tökéletlenségét). A tengeri ragadozók erőszakossága az alávetettjeik felett zsarnoki hatalommal rendelkezőkével rokon az egyházatya szemében, aki, kerülve minden személyes utalást, így inti az igazságtalanságot elkövetőket a büntetés elkerülhetetlenségére (Hex. 7,3): *Vigyázz: minden kisebb fajtársát felfaló hal maga is áldozatává válik egy nagyobbak, s majd, végső soron, a varsának vagy a me-*

rítóhálóknak. A kommentár a teremtettségben való egyenrangúság és egyenértékűség eszméje alapján törekszik a fajok képviselte *oppositae qualitates* egyensúlyának fenntartására, amint azt a *theodicea* összefüggésében említett állatok is szemléltetik: a bámulatosan kidolgozott fullánkjukban halálos mérget rejtő apró skorpiók a bűnök megtorlására szolgálnak, s így teremtésüket senki nem vetheti az Alkotó szemére, hiszen nem szokás kárhozatni az ifjúság féltelenségét korbácsütéssel fegyelmező tanárt sem (9,5).

A *Hexaémeron* társadalmi krízishelyzetekre megoldást kínáló etológiai feljegyzésében az egyházatya az ember alkotta, helyi hatókörű, könyvekbe zárt törvényt (νόμος) nem ismerő tudatlan tömeg elé az Isten alkotta természet (φύσις) által kínált, íratlan, általános érvényű példákat állítja követendőül. A mű ezáltal különleges pedagógiai kísérletnek is tekintendő. A tradicionális irodalmi korpuszon, az írott szó magyarázatán alapuló antik műveltségsgzménytől eltávolodva a kommentár új okatás- és nevelésmóddal vázol, amelynek alapja a fizikai környezet jelenségeinek megfigyelése, morális interpretációja és annak az egyéni cselekvés során történő, felelős alkalmazása. A kommentáríró a paradoxográfiából örökölt természetrajzi adatokat teológiai kontextusba helyezve etológia és etika könnyen érthető, változatossága révén gyönyörködtető, íratlan tankönyvét²⁵ hozza létre, ezzel segítve a betűt nem ismerő híveket az egyéni üdvözülés lehetőségének belátása és a közösségi létezés elemi szabályainak elsajátítása felé. A *Hexaémeron* hallgatóságának nincs szüksége egy adott erkölcsi tétel bemutatása során hivatkozásokra, bizonyításokra, irodalmi allúziókra. Ennek tudható be az is, hogy a kommentárban meglepően alacsony a nyílt újszövetségi idézetek száma. A jól működő házasságot szemléltető adat a vipera és a muréna nászáról a Szent Páltól származó *Férfiak, szeressétek feleségeiteket!* (Ef 5, 25) mondatot is magába foglalja, az egyházatya azonban tartózkodik attól, hogy erre külön hivatkozással felhívja a figyelmet. A hallgatósága kulturális horizontjához alkalmazkodó egyházszónok a többség számára írott formája miatt hozzáférhetetlen Szent Könyv helyett a Természet könyvét tekinti tananyagnak. Eljárása nem csupán a *paideia* írott hagyományából iskolázatlanságuk miatt kizártak előtt nyitja meg a tudásszerzés, megismerés lehetőségét, de etikai parancs részeként helyes cselekvésre is buzdít (Hex. 9, 3): *Bizony nem elég számunkra azzal mentegetőzni, hogy nem könyvből tanítottak bennünket (μη γράμματος διδασχθῆναι) a hasznosra, hiszen a természet nem iskolában tanított törvénye (τῷ ἀδιδάκτῳ τῆς φύσεως νόμῳ) által módunkban áll az üdvös választása.*

3. PATRISZTIKUS MEGOLDÁSOK

A JELEN ÖKOLÓGIAI PROBLÉMÁIRA?

A bevezetőben feltett kérdésre első felére jobbra igennel válaszolhatunk: Nagy Szent Vazul és Ferenc pápa a teremtett világ élő alkotóelemével kapcsolatos felfogása, természet és társadalom egymásrautaltságát felismerő felelős gondolkodása, az isteni parancsot követő helyes cselekvésre buzdító attitűdje számos közös ponttal bír; emellett szembe-tűnő szociális érzékenységük és elkötelezettségük azonossága. A kérdés másik felére – találhatóak-e a vazuli teremtettségkommentárban hasznos és adekvát, a gyakorlatba átitel-tethető tapasztalatok a jelen ökológiai és társadalmi válságának megoldására – összetet-

²⁵ A teremtményekből mint betűkből álló csodás könyv metaforája Ferenc pápánál is megjelenik (LS 85); a képzetről ld. BAGYINSZKI P.Á., *A Természet Könyve-metafora és a teremtettségvédelem fundamentális teológiája*, in PUSKÁS – GÁRDONYI, „Isten látta, hogy jó.”, 173–188.

tebb válasz adható. Több esetben eleve nem lehetséges párhuzamok, megoldási modellek keresése, hiszen a 4. és a 21. század problémakörei távolról sem fedik egymást. A végesen fogyatkozó természeti erőforrások felelőtlen kizsákmányolása, a profitorientált tömegtermelés, a tömegturizmus, a sokféle eszközzel manipulált fogyasztás és számos egyéb, az ökoszisztémát veszélyeztető globális jelenség eleve ismeretlen volt Nagy Szent Vazul alapvetően zárt, önellátó közösségében. Nyilvánvalóan botorság lenne bízni a *Hexaëmeron* kínálta példák közvetlen gyakorlati átültethetőségében. Eszközök nélkül, pusztán a fecskét utánozva nem lehet tartós és szilárd házat építeni; sáskajárás idején nem elég reménykedve várni a kártevőket pusztító madárraj feltűnését. A műben olvasható tudásanyag praktikus újrashasznosításának lehetőségét korlátozza emellett Nagy Szent Vazul tudatosan ignoráló attitűdje a kortársait sújtó természeti csapásokkal, politikai válságokkal szemben: a pusztító éhínség egyáltalán nem, a fegyveres konfliktusok csupán általános szinten jelennek meg a szövegben. Mindez (az egyházatya reményközpontú mély hitén túl) a mű retorizáltságával, alkalmi jellegével magyarázható. Sem a bemutatott fenséges téma, sem a Teremtést kommentáló beszédek performatív kerete (Krisztus feltámadásának közelgő ünnepe), sem pedig az illendőség (πρέπον) ókori esztétikai elve nem teszik lehetővé ilyen típusú történések részletes tárgyalását. A *Laudato si'* illúziódtan számvetésével szemben a vazuli *imago mundi* az isteni tökéletesség örök biztonságát ünnepli.

Ennek ellenére a kappadokiai atya és a mai teremtvédelem látásmódja számos szemléletbeli hasonlóságot mutat. Nagy Szent Vazul a teremtmények összetartozását vallja, hangsúlyozva emellett az íratlan természeti törvénynek engedelmeskedő, értelemmel nem bíró állatoktól való tanulás lehetőségét. Gesztusa, amellyel a különféle állatfajok viselkedését az ember etikai tudásának megszerzését, hitének elmélyülését segítő példázattá emeli, méltósággal ruházza fel az állatvilágot azon egyszerű, környezetiükre tudatosan nem reflektáló hívek szemében is, akik addig legfeljebb táplálékként, eszközként vagy éppen veszélyes ellenségként tekintettek az állatokra. Ferenc pápánál a társállományoktól való tanulás filozófiai eredetű, egyben poétikus képzelet nem társul pedagógiai céllal, nem szolgál hétköznapi morálteológia alapjául: az egyházfő évezredek történelmi és környezeti változásokhoz igazodó írásaiban az állat tanítómester helyett az égi hazába visszatérni vágyó ember útítársaként, mára pedig leginkább ártatlan áldozataként jelenik meg.

A *Laudato si'* a globális környezeti válságot annak társadalmi következményeivel együtt, a hívő és nem hívő ember együttes erkölcsi felelősségének tudatosításával tárgyalja. Ha a *Hexaëmeron* a jelen válság megoldásához közvetlenül, praktikus módon nem is járulhat hozzá, az élőlények teremtsébeli közös eredetének, összetartozásának tanításával az ökoteológiai összefüggésben korunk teológusai által sokat hangoztatott egyéni spirituális fordulat bekövetkeztét mindenképp segítheti. Különösképp igaz ez a társadalmi vonatkozások terén, az emberek közti bizalom helyreállításában, a megmaradás közös célja jegyében történő tudatos, nem titkoltan egyéni áldozatokat is követelő összefogás megvalósításában. A fajokon belüli és kívüli, a család mikroszférájától a makroközösségig terjedő együttműködés, a szociális érzékenység, a szolidaritás, az erőszakmentesség elengedhetetlen része a közös otthon megővésének.

Nagy Szent Vazul hisz a minden élőlényre egyformán odafigyelő Gondviselésben, annak a természet törvényében való megnyilvánulásában, taníthatóságában és az emberi jóakaratban. Ennek köszönhetően bízik e szépséges, a *Hexaëmeron* ábrázolásában fényes, ártatlan világ örök harmóniájában. A *Laudato si'* csaknem két évezreddel később ugyane

hittel, de fájdalmas realizmussal a létezés örömteli evangéliuma helyett az ökoszisztémát fenyegető tényezőkre hívja fel a figyelmet. A két mű keletkezési körülményeik eltérése ellenére azonos teológiai, etikai, esztétikai alapattitűdje reményt jelenthet a szavukat meghalló emberiség számára (LS 12): *A világ több megoldandó problémánál: örömteli misztérium, melyet ujjongó dicsérettel szemlélünk.*²⁶

²⁶ Ferenc pápa tíz évvel a *Laudato si'* megjelenése után, 2025 húsvétján bekövetkezett halála ököteológia öröksége megmaradásnak, teremtésvédelmi céljai megvalósulásának kérdését veti fel. A mű eszmeiségének szimbolikus továbbélését a Castel Gandolfóban életre hívott *Borgo Laudato si'* biztosítja, az ideálisan működő közös otthon eszményét ültetve át a gyakorlatba. Rendkívüli fontossággal bír XIV. Leó pápa elődje állásfoglalását megerősítő, elkötelezett beszéde a közelmúltban *Raising hope for climate justice* címmel rendezett konferencián (<https://www.vatican.va/content/leo-xiv/en/speeches/2025/october/documents/20251001-conferenza-mariapoli.html>), amely ideális esetben a 2025 novemberi újabb ENSZ-klímacsúcs (COP30) spirituális iránymutatója lehet.

Keresztény tudásközpontok a korai iszlámban (VII–X. század)

Jól ismert tény a szakemberek között, hogy a harmadik nagy monoteista világvallás abban a történelmi helyzetben jöhetett létre és terjedhetett el, amikor a Szászánida Perzsia és a keresztény (Kelet-) Római Birodalom az egymás ellen vívott évszázados harcok után teljesen kimerülve nem tudott ellenállni az iszlám zászlaja alatt egyesült arab hódítóknak. III. Jazdagerd (†651) perzsa uralkodóval a – megszakításokkal – több mint ezeréves perzsa nagyhatalom végleg leáldozott, a Római Birodalom (Bizánc) pedig elveszítette Egyiptomot és Észak-Afrikát, valamint Szíria-Palesztina provinciáit. Nagy Sándor óta senkinek sem sikerült politikailag egyesíteni a Termékeny Félhold területét (Egyiptomtól Mezopotámiáig), sőt még azon túl is – Keleten: Indus-völgye, Transzoxánia, Kaukázus; Nyugaton: Észak-Afrika (Ifrikijja, Maghreb), majd Andalúzia, Ibér félsziget. Itt jött létre – ahogy a muszlimok nevezik az uralmuk alá tartozó területeket – „az iszlám háza” (Dár al-islám).¹

Mielőtt rátérnénk tanulmányunk központi témájára, szükségesnek tartjuk – keresztény szempontból – néhány alapvető kutatási eredmény előzetes ismertetését. Mindekelőtt tartsuk szem előtt, hogy az arab hódítás az antik „pentarchia” három patriarchátusát (Antiochia, Jeruzsálem, Alexandria) uralma alá vonta és akkor még nem beszéltünk Irak és Perzsia keresztény központjairól (Szeleukeia-Ktesziphón, Nisápur, Dzsundisápur).

Szólnunk kell továbbá a keleti keresztények megosztottságáról is. Anélkül, hogy a dogmatörténeti előzményeket részleteznénk, megállapíthatjuk: a korai iszlám idejére megszilárdult és saját hierarchiával rendelkező a nesztóriánus (asszír), a monofizita (jakobita), a maronita (monotheléta) egyház is, amelyek komoly teológiai vitákat folytattak egymás között, és természetesen a Konstantinápolyhoz hű melkitákkal is.² Olykor

¹ CAHEN, CL., *Az iszlám a kezdetektől az Oszmán Birodalom létrejöttéig*, Budapest 1989, 22–26. Nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy a Dár al-Iszlám egységes politikai, jogi és természetesen vallási rendszert képez a kezdetektől egészen máig. Az egyház-állam szétválasztásának újkori koncepciója tehát szóba sem jöhet (sem elméletileg, sem gyakorlatilag).

² Az újabb kutatások szerint a monotheléták használták először – polemikus éllel – a melkita elnevezést a szíriai-palesztinai dióthelétákra, mint a „császár embereire”, akik elfogadták a császár által összehívott hatodik egyetemes zsinat (681) tanítását a Krisztusban meglévő „két akaratról”. Első írásbeli bizonyítékunk a melkita kifejezés használatára: Timótheosz nesztóriánus patriarcha egyik levelében (799-ből) található, ahol a „melkiták patriarchájáról” (patriyarká d-malkáyé) beszél. A. TREIGER, „Palestinian Origenism and the Early History of the Maronites: In Search of the Origins of the Arabic „Theology of Aristotle”, in JANOS, D. (ed.): *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond; Philosophical and*

– különösen a városokban – a muszlimok mellett több keresztény felekezet élt és követte vallását.

Mindazonáltal nagy hiba lenne azt képzelni, hogy az egyes keresztény felekezetek elterjedésének határai egybeesnek a nyelvi határokkal (pl. a kalkedoniánusok görög nyelvűek, az anti-kalkedoniánusok ezzel szemben a szír nyelvet részesítik előnyben, vagy Egyiptomban görög és kopt nyelvi párharcnak lennének tanúi).

Az igazság az, hogy „Kalkedoni” egyházak (melkiták, maroniták) tagjai széles körben beszélik a szír nyelvet (sőt Palesztinában a keresztény palesztinai arám dialektust), sőt gyakran készítettek fordításokat görögről szírre, vagy fordítva. Ezzel párhuzamosan az anti-kalkedoniánusok gyakran használták a görögöt (gondoljunk csak a VI. századi Antiochiai Szeveroszra (Szíria), vagy Jóánnész Philipnoszra (Egyiptom)).³

A négy első kalifa (632–660) után az Omajjád dinasztiát megalapító Muávijja (660–680) Damaszkuszt tette meg a kalifátus fővárosává. Otthonosan mozgott Szíriában, hiszen több jelentős arab-félszigeti arisztokrata (és kereskedő) nagycsaládnak komoly érdekeltségei (birtokok, ingatlanok) voltak Szíria területén. Az Omajjádok az arabság győzelmeként élték meg a muszlim hódítást. Ne feledjük, hogy az ókori görögök szerint a barbár az, aki nem beszél görögül, s a keresztény Bizáncban is a görög volt a Közel-Kelet nemzetközi nyelve (lingua franca). A VII. század utolsó negyedében azonban – fokozatosan, de egyre határozottabban – fordulat állt be: az arab lett a közigazgatás, a damaszkuszi hivatalok, kereskedelem stb. hivatalos nyelve, beindult tehát a tudatos arabizáció folyamata. Az áttéréseket – mint korábban említettük – nem erőltették, egyelőre megelégedettek a „könyves népek (dzimmi)” megadóztatásával (dzsizja) és a magas pozíciókból történő kiszorításával (hacsak át nem térnek az iszlámra). Az arabizáció második fázisában megkezdődött a görög kultúra háttérbe szorítása: arabul oktattak az iskolákban, az arab lett az irodalom és tudomány nyelve és a hadseregbe is elsősorban arabokat soroztak be.

Először a melkiták ismerték fel, hogy ezentúl (VII. század vége) már nem a görög nyelv az „ablak a világra”. Ha el akartak érni valamit „kifelé”, el kellett sajátítaniuk a kalifátus hivatalos nyelvét (a Palesztinában élő melkiták léptek először erre az útra, beleértve a teológiai szakkifejezések arabra történő átültetését is).⁴

Az Abbászida dinasztia (750–1258) hatalomra jutásával fordulat állt be: a politikai hangsúly már nem az arab etnikumra esett, hanem az iszlám vallásra, amely egyesíteni akar minden népet a kalifátus zászlaja alatt. Más nemzetiségű népek is beléphetnek a kalifa seregébe, ha áttérnek az iszlámra. A más vallásúakkal kapcsolatban megerősítették a dzimmi-státuszt (millet, amely egészen 1923-ig fennállt). Ezen vallási közösségek tagjainak életben maradása jogilag garantálva volt, akárcsak vallásuk gyakorlása, valamint kultusz-helyeik megőrzése és karban tartása is (újakat nem építhettek az „iszlám házá-

Theological Exchanges between Christian and Muslims in the Third/Ninth and Fourth/Tenth centuries, Leiden 2015, 53.

³ TREUGER, op.cit., 57.

⁴ Jó ideig – mint látni fogjuk – próbálták megőrizni görög kultúrájukat és teológiai örökségüket, éppen ezért egyformán írtak görögül és arabul is (akárcsak a perzsák: egyformán alkottak pehlevi és arab nyelven is). A nagymúltú teológiai iskolák (Alexandria, Antiochia, Edessza) régi dicsősége már csak az emlékezetben élt, a görög teológiai kultúrát és hagyományt néhány monostor vitte tovább a XI. századig (Egyiptomban a Szent Katalin, Palesztinában a Szent Szabbasz, Szíriában a Szent Simenon). Vö. KOSCIELNIAK, Kr., „Arabic Culture of the Melchite Church in the early Middle Ages (7th–11th Centuries)”, in *Orientalia Christiana Cracoviensia* 3 (2011), 56.

ban”). A katonáskodás alól a dzsizja (fejadó) megfizetése mentette fel őket. A muszlim uralkodók mindig igyekeztek lokálisan egy területen belül letelepíteni a különböző vallási és etnikai csoportokat. Mindazonáltal elmondhatjuk, hogy – a „másodrendű állampolgárság” ellenére – a keresztények helyzete az első abbászida kalifák alatt stabilizálódott és sor kerülhetett számos kapcsolatfelvételre a vezető vallási-politikai elit és a keresztény vezetők között. Ezt jónéhány kalifa és muszlim tudós kifejezetten igényelte is, mint később látni fogjuk. A keresztény tudás-központok és az az irodalmi tevékenység, amit ezek a központok az iszlám első századaiban kifejtettek, hozzájárult nemcsak a közel-keleti kereszténység fennmaradásához és hitének megerősítéséhez, hanem az iszlám és az egyetem emberi kultúra fejlődéséhez is.⁵

Ami a tanulmány címében megjelölt témát illeti: a közel-keleti keresztények irodalmi tevékenységét három kategóriába sorolhatjuk az iszlám első századaiban: 1. vitairodalom, 2. a tudományos fordítói tevékenység, 3. a „par excellence” teológiai munkásság. Jól tudjuk, hogy a harmadik kategóriába tartozó teológiai művek száma óriási, ezért ezt a területet nem is vesszük górcső alá.⁶

Lássuk tehát, mit is értünk azon, hogy „vitairodalom”? Tudjuk, hogy a keleti keresztény egyházak egymással is gyakran vitába bocsátkoztak tanbeli, egyházjogi, liturgikus stb. területen, de mi ezt a teológia témakörébe soroljuk, s ’vitairodalom’ a keresztények és muszlimok között lezajlott irodalmi eszmecsere értjük.

Már említettük, hogy az Omajjád kalifátus első évtizedeiben a meghódított területek népei (zsidók, keresztények, perzsák), de még maguk a muszlimok is úgy gondolták, hogy az iszlám a hódító arabok vallása, s a muszlim hitre való áttérést nem erőltették. A már említett fordulat (arabizáció–iszlamizáció) a VII. század utolsó évtizedeiben kezdődött. Bár a keresztények – egyelőre – számbeli többségben voltak, immár a társadalmi-kulturális élet minden területén megtapasztalhatták, hogy a hódító arabok az iszlám vallás hegemoniáját fölébe helyezik az eddigi „establishment”-nek.⁷

Damaszkuszi Szent János (arab nevén al-Manszúr, s nagyon valószínű, hogy felmenői is arab származásúak) az elsők között ismerte fel a megváltozott vallási és szociokulturális helyzetből fakadó veszélyt. Köztudott, hogy családja magas pozíciókat töltött be a damaszkuszi udvarban, s hogy nagyapja (Manszúr ibn Szerdzsún), a bizánciak utolsó damaszkuszi kormányzója adta át a város „kulcsait” 635-ben a hódító araboknak. Amikor már nem tudta összeegyeztetni udvari szolgálatát kereszténységével (de lehet, hogy külső nyomásra is) lemondott és kb. 724-ben a Szent Szabbász (Mar Szaba) monostorban Joannész néven szerzetes lett. Hátralévő évtizedeit (†753) az imádságon kívül az irodalmi tevékenységnek szentelte, melynek központi része vitairodalom. A minket érdeklő fejezet egy terjedelmes görögül írt mű (A tudás forrása) középső egységében található, melynek címe: *De Haeresibus*. Ennek utolsó fejezete foglalkozik részletesen az iszlámmal, amelynek követőit Izmaelitáknak, Hagarénusoknak vagy Szaracénoknak nevezi, sohasem muszlimoknak. Nyilvánvaló, hogy az egyházatya az iszlám vallást az izmaeliták (keresztény eredetű) eretnekségének tekintette, amit azzal alapozott meg, hogy mit tanít az iszlám Jézusról. Ervelésében abból indult ki, hogy az iszlám prófétája önkényesen

⁵ KÜNG, H., *Islam Past, Present and Future*, Oxford: Oneword, 2007, 250.

⁶ A teljesség kedvéért említettük meg a teológiát, amely a leggazdagabb a három kategória közül s számos ókeresztény irodalomtörténeti kézikönyvben, tanulmányban és lexikonban feldolgozásra került.

⁷ GRIFFITH, S. H., *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam (Jews, Christians and Muslims from the Ancient to the Modern World)*. Princeton: Princeton University Press, 2012, 40–41.

válogatott az ószövetségi és az újszövetségi Szentírásból, valamint nagy hatással volt rá egy ariánus szerzetes, s ezek alapján alkotta meg Mohamed „az ő saját szektáját”, de hozzáteszi, hogy pogány elemek is találhatók az új vallásban.⁸ Anélkül, hogy tovább elemeznénk Damaszkuszi Szent János értekezését, két alapvető tényrt rögzíthetünk: a szíriai szerzetes görögül írt műve keresztényeknek szól, abból a célból, hogy megőrizze őket a tévtanításoktól, az iszlámot is beleértve. Teszi mindezt úgy, hogy az iszlám tanítását a keresztény teológiai diskurzus keretei közé sorolta.

Ami a keresztény-muszlim vitairódalom (arab: munázara) műfaját illeti: legtöbbször dialógus (kérdés-felelet formájában, arab: kalám) vö. pl. Damaszkuszi Szent János idézett művében a „Disputa egy keresztény és egy szaracén között” c. részt, de lehet beszámoló és /vagy önálló értekezés (arab: riszála) is.⁹ Végül térjünk ki röviden a szír keresztény szerzetes írásának stílusára, az iszlámmal kapcsolatos egyéni felfogására: megállapíthatjuk, hogy értekezésének hangneme konfrontatív, támadó; olykor olyan lekezelő és elítélő szavakat használ a szerző, amelyek nem lennének idézhetőek a XXI. század vallásközi párbeszédében (de ne feledjük, hogy a szerző célközönsége keresztény, intenciója pedig az, hogy megerősítse őket keresztény hitükben).

Theodorosz Abu Qurra (740–825) szintén a Szent Szabbasz monostorban tanult és írásaiban tanítójaként emlegeti Damaszkuszi Szent Jánost, de ez az évszámokat tekintve aligha lehetséges, hiszen Abu Qurra még nagyon fiatal volt a szent halálakor (750 körül). Az biztos, hogy ismerte a nagy apológéta írásait s az ő szellemi örököse volt. Szírián, görögül és arabul is alkotott. Ő volt az, aki a vitairódat a hivatalos dialógus szintjére emelte, harcos, de kevésbé konfrontatív stílusban, mint elődje. Harrán (Észak-Mezopotámia) püspökeként igazi „multikulturális” környezetben szembesült más vallásúak (zsidók, muszlimok, manicheusok, sőt pogányok, akik magukat szábeusoknak nevezték) kihívásaival. Abu Qurra hosszú értekezéseiben mindenkiel szemben védelmezte az igaz (kalkedóni-melkita) hitet. Számunkra a legérdekesebbek az arab nyelvű keresztények számára írt apologetikus szándékú traktátusai, valamint azok a szintén arabul fennmaradt diszkussziók, amelyet a püspök al-Mamún (813–833) kalifa bagdadi udvarában folytatott egy muszlim hittudóssal, valamint több más alkalommal is egy magasrangú hivatalnok jelenlétében (ezeket a nyílt eszmecsereket a muszlim vezetők nagyon kedvelték). Új jelenség, hogy a muszlim ellenfelek kifejezetten kérték Abu Qurrától, hogy ne a Bibliából érveljen. Ennek oka kettős: egyrészt a muszlimok között már széles körben elterjedt az a nézet, hogy a zsidók és a keresztények meghamisították a nekik (az égben őrzött Öskönyvből) leküldött Írásokat. Másrészt azért, mert a muszlim filozófusok (falászifa) és teológusok (mutakallimún) egyre jobban elmélyedtek a görög filozófia tanulmányozásában. Külön érdekesség, hogy a görög filozófusokat és módszereiket (analógia, dialektika, szillogizmus) éppen a Szíria-Palesztina kolostoraiban és városaiban tevékenykedő művelt görög (elsősorban melkita, tehát ortodox) klérus műveiből vették át. Ne feledjük: ez volt (a görögről arabra történő fordítás ill. „szakszótárak”) a későbbi

⁸ KIM, P. I., *From Damascus to Bagdad. Christian Views of Islam in the Early Age*. 16.

⁹ Ami a tartalmat illeti: felbukkannak dogmatikai kérdések, pl. a Szentháromság tana, krisztológia (inkarnáció), az Ó- és Újszövetség integritása és autenticitása, a szabad akarat, a szentségek természete és jelentősége, illetve Mohamed értékelése, a Korán eredete stb. Ezen felül szóba kerül a kereszt, az ereklyék és az ikonok tisztelete, a házasság (monogámia versus poligámia), valamint a különböző keleti egyházak problematikája stb. vö. GRIFFITH, S. H., „Disputes with Muslims in Syriac Christian Texts: from Patriarch John (d.648) to Bar Hebraeus (d.1286)” in *Religionsgesprache im Mittelalter* (ed. NIEWOHR, E.) Wiesbaden 1992, 251–273.

nagy fordítóiskolák első frontvonala. Theodorosz Abu Qurra is ebbe a frontvonalba tartozott.

Bár a püspök nem fordított egy az egyben antik görög filozófiai műveket, elmélyült filozófiai tudását felhasználta a disputákban és ezekkel „hivatalosan” is hozzájárult az arab keresztény teológia terminológiájának rögzítéséhez. Bámulatos gyorsasággal alkották meg ugyanis a filozófiai-teológiai fogalmakat irodalmi arab nyelven (fuszha), hiszen a nyilvános disputák ezen a nyelven folytak.¹⁰ Ne feledjük: a Korán már lefoglalt sok vallási-teológiai terminust, ezért, hogy elkerüljék a fogalmi zűrzavart, a keresztény teológusoknak új arab szavakat kellett bevonni, vagy kölcsönözni görögből és/vagy szírből, hogy elkerüljék a félreértéseket.¹¹ A vitákban és szisztematikus teológiában használt irodalmi nyelv mellett létezett egy kevésbé bonyolult „népnelv” is – ezen születtek a különböző hagiográfiai, aszketikus, liturgikus írások.

A teológiai vitairodalom virágzásának másik színterét Mezopotámiában (az északi Dzsazíra és a déli Irak területén) találhatjuk. Az arab hódítások idején (VII. század közepén) két keleti keresztény egyház élt együtt (vagy: egymás mellett) a Közel-Keletnek ezen a részén. A Nesztoriánusok a Szászánida Perzsiában élő legjelentősebb egyházi közösséget alkották, s miután a Markabtában összehívott zsinat (424) nesztoriánus püspökei kimondták egyházuk függetlenségét a konstantinápolyi és az antiochiai patriarchától, a perzsa „nemzeti” egyház feje 486-ban felvette „az egész Kelet katolikosza és patriarchája” címet.¹² A másik jelentős egyház a jakobitáké volt. Metropolitájuk (maphrian) Tagritban (ma: Tikrit) székelte és az antiochiai monofizita patriarcha joghatósága alá tartozott. Nem volt ritka a felekezeti rivalizálás az Omajjád korban s egyértelműnek tűnik, hogy az Abbászidák idejétől (750–1258) a nesztoriánusok, a Kelet Egyháza rendelkeznek a legnagyobb befolyással a kalifátus keresztényei között.¹³

Bár több vallási vitáról (és vitairodalomról) is tudunk keresztény szírek és muszlimok között az általunk vizsgált időszakban, helyhiány miatt csak a leghíresebbeket emeljük ki: I. Timotheosz katolikosz és al-Mahdi (785) kalifa híres disputáját, mely a hagyományosan elfogadott vélemény szerint 781-ben zajlott le a bagdadi udvarban. A nesztoriánus egyházfőről röviden csak annyit, hogy a mai Erbil nevű iraki várostól nem messze fekvő Hazza nevű faluban született 728-ban és egy közeli monostor-iskolában (Szafszáfa) nevelkedett, ahol megtanult görögül és arabul. Bibliai írásmagyarázattal és Arisztotelész filozófiájával foglalkozott, többek között fordításokat is készített. 780-ban választották katolikosszá (arabul: dzsáthálíq), és 823 elején hunyt el Bagdadban. A disputa kivonatát Niszibiszi Illésnek tulajdonították, és köztudott, hogy nagy sikert ért el a keresztények között.¹⁴ Nem áll módunkban elemezni a szöveget, de annak elolva-

¹⁰ Így is előfordult, hogy olyan kifejezéseket használtak a keresztény szerzők, amelyek már egyfajta muszlim konnotációt hordoztak, de a kontextusból kiderült, hogy nem ugyanazt jelent, mint a Koránban. Mindazonáltal ez a jelenség segítette a keresztényeket abban, hogy inkulturálódjanak a körülöttük lévő vallási környezetbe. Vö. GRIFFITH, S. H., „The Gospel in Arabic: an Inquiry into its Appearance in the First Abbasid Century”, *Oriens Christianus* 69 (1985) 126–167.

¹¹ KOSCIELNIAK, Kr., op.cit. 57.

¹² NÉMETH, P., „Iszlám-keresztény párbeszéd a Krisztus utáni nyolcadik századból” in *Keresztényen – Zsidó Teológiai Évkönyv* 2012. Budapest 2012. 206.

¹³ WOOD, Ph., „Christians in Umayyad Iraq, Decentralization and Expansion (600–750)”, 265. Figyelemre méltó, hogy amíg a Szászánidák politikai-vallási (zoroasztriánus) intézményrendszere szinte teljesen szétesett, a keresztényeké változatlanul tovább élt, sőt virágzott egészen a huszadik századig.

¹⁴ Ez a szöveg – a ma ismert teljes terjedelmében – magyarul is olvasható Németh Pál fordításában. Lásd NÉMETH, P., op.cit., 206–239.

sása után elmondhatjuk: kölcsönös tisztelet tapasztalható mind a kérdéseket feltevő kalifa, mind pedig a hitéhez ragaszkodó s a válaszaiban azt pontosan kifejtő katolikosz részéről. Nyoma sincs annak a szíriai–palesztinai éles konfrontációnak, amit korábban a melkiták részéről láthattunk. A vita szövege szíriul és arabul is ránk maradt. Figyelemre méltó az arab szöveg megalkotójának az a törekvése, hogy – ahol lehetséges – az iszlám szóhasználatához igazodjon: pl. Jézus mennybemenetelére ugyanazt a szót használja a szöveg, amivel a muszlim hagyomány Mohamed 'égi útját' jelöli. Jézus tanítványaira nem a megszokott keresztény arab kifejezéssel utal, hanem a Koránban használt megjelöléssel.¹⁵ A terjedelmes, csaknem minden lényeges dogmatikai kérdést magába foglaló disputából idézzünk fel egyet: „– győzedelmes királyunk megkérdezte tőlem: Nem mondjátok-e, hogy a Krisztus Szűz Máriától született? – Ezt feleltük: mi azt valljuk és hisszük, hogy Krisztus az Atyától született, minthogy az ő Igéje és Szűz Máriától született, mivel ő ember. Atyától való születése örökkévaló, minden időket megelőz, Máriától való születése pedig időbeli, apa nélküli, nem házasságból való, anyja szűziességének sérelme nélkül.¹⁶ A vitairódalom jeles képviselői között – a teljesség igénye nélkül – meg kell még említenünk nesztoriánus oldalon Theodor bar Koni (†792) és Ammár al-Baszri (†850) nevét. Jakobita oldalon a legnevesebb hitvédők: Niszibiszi Nonnusz (†870), Habib ibn Khidma abu Ráita (†828) és Moshe bar Képha (†903). Céljuk minden esetben a kereszténység védelme volt. Érvelésükkel arra törekedtek, hogy meggyőzzék olvasóikat, miért NE térjenek át az iszlámra (nem állt szándékukban tehát, hogy muszlimokat keresztény hitre térítsenek).

Ezek után fordítsuk figyelmünket a keresztény közösségek tudományos-fordítói tevékenységére. Az iszlám hódítás előtti híres teológiai iskolák (Alexandria, Antiochia, Edessza) a VI. század végére megszűntek létezni, egyedül a nesztoriánusok által benépesített Edesszai iskola tudta átmenteni tevékenységét Niszibiszbe (perzsa területre), miután a konstantinápolyi hatóságok elűzték őket (489). A „Perzsa iskolának” is nevezett niszibiszi akadémia híre nyugatra is eljutott, s Cassiodorus (kb.485–585) híres vivariumi monostorát is ez az akadémia inspirálta.¹⁷ A Szászánida Birodalomban található nesztoriánus tudás-központok között megemlíthetjük még Szeleukeiát, ahol a katolikosz székel, valamint Dzungisápur, ahol orvostudományt és farmakológiát oktattak. A jakobiták egyházi és tudományos központjai: Edessza, Mabbug, Szárug, valamint a mai Dél-Törökország (Tür Abdin) és Észak-Irak területén alapított számos monostor.¹⁸

Mikor kezdődik a fordítói aktivitás? Első szakasza akkor, amikor az Omajjádok (a VII. század vége felé) tudatosan kezdik „arabizálni” az adminisztrációt és az oktatást, de ez még nem a tudományos művek fordítása, hanem a hatalmi irányító gépezet görög-ről arabra történő átalakítása. A görög nyelv háttérbe szorítása azonban nem jelenti a görög nyelv eltűnését, jöllehet a „közoktatásban” az arab veszi át a helyét. A görög nyelvi képzés az egyházi centrumokban él tovább: a palesztinai ortodox (kalkedoni, melkita)

¹⁵ NÉMETH, *ibid.*, 212.

¹⁶ NÉMETH, *ibid.*, 207.

¹⁷ DOBOS, K. D., *Sém fiai. A sémi nyelvek és sémi írásrendszerek története*, Budapest 2013, 231.

¹⁸ DOBOS, K. D., *ibid.*, 232. Annak is tanúi lehetünk, hogy a kezdeti szoros kapcsolattartás után, amely leginkább a Konstantinápolyi való közös szembenálláson alapult, a jakobita és a nesztoriánus egyház egyre jobban eltávolodik egymástól s ez az önálló dialektus és ábécé kialakulásában is szerepet játszott. A perzsa s később muszlim uralom alatt mindkét közösség arra törekedett, hogy mind jobban elfogadtassa magát a hatalom birtokosaival és így biztosítsa egyháza békéjét. Vö. WOOD, Ph., „Christians in Umayyad Iraq. Decentralization and Expansion (600–750)”. 255–268.

monostorokban és a patriarchai (és püspöki) székhelyeken. Jó példa erre Krétai Szent András, az egyik legnagyobb bizánci liturgikus himnusz- és kánon-költő élete, aki Damaszkuszban született 660 körül és a módszeres arabizáció idején végezte iskoláit szülővárosában, majd Jeruzsálemben kapott görög nyelvű teológiai képzést. Ezután Kréta püspöke lett, és meggyőzően érvelt az ikonoklaszták ellen a korai képromboló harcok idején.¹⁹

S akármilyen meglepő, a szír és a kopt egyházak is ápolták a görög hagyományt, nesztoriánus és monofizita meggyőződésük ellenére is. Hogy miért? a válasz összetett: részben azért, mert tudatában voltak annak, hogy az Újszövetség görög nyelven íródott s hogy több száz évig a görög nyelven író egyházatyák alapozták meg keleten a teológiai fejlődést, részben pedig azért, mert a muszlim fennhatóság alatt hasznos volt görögül tudni az antik görög tudományos művek arabra fordítása miatt. Ez utóbbi kapcsán meg kell említenünk, hogy a szír teológusok és természettudósok már akkor (VI–VII. század) elkezdték a görög művek szírrre történő fordítását, amikor még nem kérték ezt tőlük későbbi muszlim uraik. Amint Dimitri Gutas meggyőzően bizonyította, a görög orvostudományi művek szírről arabra történő fordítása már az Omajjád kalifátus idején elkezdődött.²⁰

Az első abbászida kalifák idején, mint láthattuk, virágzott a vitairódalom és a vallási disputa. A természettudományok iránti érdeklődés Hárún al-Rasíddal (786–813) kezdődik, al-Ma'mún (813–833) alatt teljesedik ki a fordítói tevékenység, amelynek majd oroszlánrészét szír keresztények hajtották végre és így nagymértékben hozzájárultak az iszlám világ gyors tudományos és kulturális felvirágzásához, amelyet a középkori iszlám „aranykorának” is neveznek. Al-Ma'mún kalifa alapította meg Bagdadban azt a fordítói-központot, melynek neve „Bajt al-Hikma” (A Bölcsesség Háza) volt, leghíresebb vezetője pedig a nesztoriánus Hunajn Ibn Iszhák (809–873), aki Irak déli részén (al-Híra) született. Miután apjától kitanulta a gyógyszerész-orvosi mesterséget, Bászrába ment, hogy megtanuljon arabul, majd a „görögök földjére”, ahol elsajátította a görög nyelvet. A teljesség igénye nélkül megemlítenék néhány görög tudóst, akiknek a műveit ő fordította arabra: Hérón, Hippokratész, Galénosz, Dioszkoridész, Euklidész, Ptolemaiosz. Láthatjuk, hogy igazi polihisztor volt, aki legtöbbször először szírrre, majd ezután arabra fordított a görög szöveget (volt olyan kalifa, aki kifejezetten kérte, hogy először szírrre fordítsák a műveket, s csak ezután arabra). Számos keresztény szerző (melkita, maronita, nesztoriánus, jakobita) pap és tudós fordítói tevékenységét sorolhatnánk még föl, de ezt terjedelmi okok miatt nem áll módunkban megtenni. A természettudományos művek fordításán kívül ki kell térnünk azonban a görög filozófiai örökség iszlám kultúrába történő átültetésére is. A legnagyobb filozófusnak Arisztotelészt tartották, akinek műveit újplatonikus közvetítéssel vették át. Ebben az is közrejátszott, hogy Plotinosz Enneád-ját „Arisztotelész teológiájának” tartották s így nagyon nagy becsben állt az arab teológusok (mutakallimún) és filozófusok (falászifa) köreiben.²¹ Arisztotelész logikai művei mellett a késői alexandriai iskolában tevékeny Ammoniosz Szakkasz, Probosz, Joannész Philiponosz és Aphrodisziázi Alexandrosz, valamint Plotinosz művei foglaltak

¹⁹ MAVROUDI, M., „Greek Language and Education under Early Islam”, in: *Islamic Cultures, Islamic Contexts* (Essays in Honor of Patricia Crone, ed. B. SADEGHI, A. Q. AHMED, A. SILVERSTEIN).

²⁰ GUTAS, D., *Greek Thought, Arabic Culture, the Graeco-Arabic Translation Movement and Early Abbasid Society*, London and New York 1998, 30.

²¹ TREIGER, A., op.cit. 45.

el előkelő helyet a fordítók érdeklődése szempontjából, míg az etikában Arisztotelész és Platon mellett különböző hellenista irányzatok (pl. sztoicizmus) jutottak érvényre. De lefordították Arisztotelész Poétiká-ját (Abu Bisr Mattá Ibn Junusz al-Qanná’i), valamint Ammoniosz Prolegomená-ját is (a monofizita Abu Zakarija), amely bevezetés Porphüriosz Eiszagógé-jéhez. Ezen filozófiai művek fő „megrendelője” al-Kindi (801–866), az „arabok filozófusa”, aki egyformán élvezte al-Ma’mún és utóda, al-Mu’taszim kalifa támogatását, s aki a legelső volt a platóni és arisztotelészi filozófia újplatonikus kibékítésében, miközben maga is polihisztor volt (asztronómia, matematika, optika stb.). Az „arabok filozófusa” korában a filozófia és a teológia még kéz a kézben járt s maga al-Kindi is racionalista mu’talizita iskola követője volt, szemben más, ultra-konzervatív muszlim teológiai irányzat képviselőivel. Tudjuk, hogy végül – ha nem is az ultra – de a konzervatív irányzat hívei kerekedtek felül (al-Ash’ari, †935), s élete utolsó harmadában al-Kindi kegyvesztettnek számított és úgy is halt meg (†866).²²

A keresztény tudományos centrumok tárgyalása során feltétlenül ki kell térnünk arra az orvosi „akadémiára”, amelyet I. Sápúr (240–270) alapított a délnyugat iráni Dzsundisápurbban (Sápúr új Antiochiája). A nesztorianusok által vezetett intézményben több száz éven keresztül a késő antik világ legmagasabb szintű orvosi és gyógyszerészeti tudományos tevékenysége zajlott, az oktatást is beleértve. Nem véletlen, hogy jónéhány abbászida kalifa udvari orvosa a Dzsundisápurból származó Bukhtisu családból került ki a VIII–IX. században, s amikor a racionalista mu’tazilitákat támogató kalifák után a konzervatív al-Mutavakkil (847–861) lett a kalifa, ő szintén nesztorianus orvost nevezett ki udvari gyógyítójának, Bagdadban.²³

Elvitathatlan, hogy a korai iszlám (VII–X. század) idején a dzimmi státuszú (= védett nép, gyakorlatilag másodrendű állampolgár) keresztények döntő módon járultak hozzá a tudomány és a kultúra fellendüléséhez. Természetesen más népek (főleg zsidók, perzsák, szábeusok) is kivették a részüket e történelemformáló munkásságból az adott időszakban, de a VIII–IX. századi keresztény tudásközpontok kétségkívül kiemelkednek a tudomány és a kultúra közvetítése terén. A X. század második felétől újra kezdődnek a háborúk a bizánciak és a muszlimok között, ami nem jelent jót a keresztények helyzete szempontjából, mint ahogy a keresztes háborúk és a tatárok inváziója sem. A keresztény egyházak jelentősége és befolyása csökken, és tagjainak száma is fogyatkozik, de ennek elemzése és kiértékelése már nem ennek a tanulmánynak a témája. A szír nyelvvel kapcsolatban lezárásképpen megjegyezzük, hogy mint tudományos és keresztények által széles körben beszélt nyelv 1300 körül megszűnt létezni (mint liturgikus nyelv a mai napig használatos)²⁴, a kopt, amely tudományos szempontból nem volt jelentős a korai iszlámban, kb. 1600 körül veszítette el „beszélt nyelv” státuszát, de a monostorokban máig koptul végeznek sok szertartást.

²² CORBIN, H., *Histoire de la Philosophie Islamique*, Paris 1964, 217–222.

²³ MAWRUDI, op.cit., 318. és FREELY, op.cit., 41.

²⁴ Itt jegyezzük meg, hogy a nyelvtudomány a ma létező keleti és nyugati arámi dialektusokat – következetesen – nem szírnek nevezi, mert nem deriválódnak közvetlenül a klasszikus (keresztény) szír nyelvből, valamint azért sem, mert különböző vallású és etnikumú népcsoportok beszélik azokat.

A hit Istene és a filozófusok Istene.

A „theologia naturalis” kérdése

Joseph Ratzinger bonni székfoglaló előadásában

BEVEZETÉS

„A hit Istene és a filozófusok Istene” – Ratzinger 1959-ben ezzel a címmel tartotta meg a bonni egyetem teológiai fakultásán székfoglaló előadását, amely egyben professzori pályafutásának kezdetét is jelentette. Előadása 2004-es kiadásának visszatekintő előszavában így fogalmazott: „az akkor tárgyalt kérdések egészen máig nyúlóan megmaradtak úgyszólván gondolkodásom vezérfonalának”.¹ Az előszóban arra is utal, hogy az 1968-ban publikált *Bevezetés a keresztény hit világába* (Einführung in das Christentum) című könyve és az az 1998-ban megjelent *Das Christentum – die wahre Religion?*² című tanulmánya szerves folytatása és továbbgondolása a székfoglaló előadásának. Megjegyzi, hogy mindhárom ugyanazt a problematikát, a bibliai-keresztény istenhit és a görög filozófia isteneszméje összekapcsolásának a lehetőségét, jogosságát, illetve szükségességét firtató kérdést tárgyalja. Egyúttal azt is jelzi, hogy ennek a kérdésnek alapvető jelentősége van az ökumenikus párbeszéd területén éppúgy, mint a keresztén hit inkulturációja szempontjából. Tanulmányomban a bonni előadás elemzésére szeretnék összpontosítani, melyet amolyan „felütésnek” tekinthetünk Ratzingernek a *Bevezetés a keresztény hit világába*³ című könyvében átfogóan kifejtett istentani megfontolásaihoz, ahogy az istenkérdés egy-egy résszpontjával foglalkozó későbbi írásaihoz is. Gondolatmenetünk első részében a székfoglaló előadásban tárgyalt „természetes teológia” kérdésének teológia-történeti előzményeivel foglalkozunk. A második fejezetben röviden felvillantjuk a kérdés megközelítésének két olyan módját, amelyek látószöge eltér a bonni előadástól, s jól mutatják Ratzinger válaszának többretegűségét. A harmadik fejezetben röviden rekonstruáljuk a székfoglaló előadás gondolatmenetét és érvelésének logikáját. Végül a zárófejezetben kommentáló megjegyzéseket fűzünk a bajor teológus megfontolásaihoz némi kitekintéssel a *Bevezetés a keresztény hit világába* című művére.

¹ Joseph RATZINGER: *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Philosophische Vernunft – Kultur – Europa – Gesellschaft. Erster Teilband. Gesammelte Schriften, Band 3/1*, (Hrsg. Gerhard Ludwig Müller), Herder, Freiburg im Breisgau 2020, 189–210; itt: 190. A *Gesammelte Schriften* című összkiadásra a továbbiakban a következő rövidítéssel hivatkozunk: RGS.

² Joseph RATZINGER: *Das Christentum – die wahre Religion?* RGS 3/1, 439–456.

³ A kötet eredeti címe: *Einführung in das Christentum*. Magyar fordítása: XVI. BENEDEK pápa/Joseph RATZINGER: *Bevezetés a keresztény hit világába. Előadások a keresztény hit világról*. Vigilia Kiadó, Budapest 2007.

1. ELŐZMÉNYEK

Ratzinger 1959-ben megtartott bonni székfoglaló előadásának alcíme – *Adalékok a theologia naturalis problémájához* – jól érzékelteti a fiatal fundamentálteológiai professzor istentani fejtegetéseinek teológiatörténeti előzményeit és kontextusát. A Karl Barth által mind a *Der Römerbrief* második kiadásában (1922), mind a *Die kirchliche Dogmatik* első kötetében (1932) radikálisan megkérdőjelezett „theologia naturalis” és ehhez kapcsolódó „analogia entis” kérdéséhez kíván hozzászólni annak tudatában, hogy „rendkívül jelentős” kérdésről van szó, amely közvetlenül érinti a hivatalos katolikus egyházi tanítást (vö. I. Vatikáni zsinat Dei Filius konstitúciója Isten természetes megismerésének lehetőségéről), a katolikus teológia önértelmezését és az ökumenikus párbeszédet. 1959-ben, amikor a fiatal Ratzinger előadását tartja, a Barth és a katolikus teológusok között a „theologia naturalis”-ról folytatott vita már közel három évtizedes múltta tekintett vissza, s többnyire úgy ismert mint az „analogia entis”-ről szóló protestáns és katolikus vita. E három időbeli szakaszra tagolható vitában katolikus oldalról Erich Przywara, Gottlieb Söhngen és Hans Urs von Balthasar játszottak kiemelkedő szerepet.⁴ Elsőként Erich Przywara jelentkezett kritikával az 1920-as évek elején, amikor bírálta Barthnak a Rómaikhoz írt páli levélhez fűzött kommentárjában megfogalmazott dialektikus, illetve krizisteológiai szemléletmódját, mellyel Isten abszolút transzcendenciáját egyoldalúan állította. Ezzel szemben Przywara Ágoston nyomán Isten transzcendenciájának és immanenciájának, fölöttünk és bennünk létének (*in uns und über uns*) a kölcsönösségét hangsúlyozta, melyet egyre határozottabban és kidolgozottabban az analogia entis tanában foglalt össze.⁵ A przywara-i felfogáshoz való átmeneti közeledés után Barth végül a *Die kirchliche Dogmatik* első kötetében élesen bírálta az I. Vatikáni zsinatnak Isten természetes megismerhetőségéről kimondott dogmáját⁶ és kíméletlenül elutasította az analogia entis tanát elhíresült kijelentésével: „Az *analogia entis*t az Antikrisztus találmányának tartom, s úgy gondolom, miatta nem lehetünk katolikusok.”⁷ A Barth teológiájával folytatott vita következő szakaszának katolikus főszereplője az a Gottlieb Söhngen volt, aki a fiatal Ratzinger doktori majd habilitációs értekezésének témavezetője volt, s akiről 1959-es székfoglaló előadásának 1960-as előszavában Ratzinger úgy nyilatkozott, hogy a természetes teológia ökumenikus szempontból is fontos katolikus tisztázásában „egynek tudhatom magam tanárom, G. Söhngen, s ugyanakkor itteni elődöm, A. Lang legmélyebb szándékaival”.⁸ Nos, Söhngen legmélyebb szándéka az volt, hogy a Barth-tal

⁴ Ratzinger az 1960-ban publikált előadásszövegének 16. lábjegyzetében mindhárom szerzőre hivatkozik. A vita történetéhez lásd: Puskás Attila: Karl Barth és a katolikus teológia. *Teológia* 53 (2019) 1/2, 31–46.

⁵ ERICH PRZYWARA: Gott in uns oder Gott über uns? *Stimmen der Zeit* 105.5 (1923) 343–362; Uő: *Religionsphilosophie katholischer Theologie* (1926). Összkiadásban: *Religionsphilosophie katholischer Theologie* (Erich Przywara Schriften Bd. 2), Johannes Verlag, Einsiedeln 1962; Uő: *Analogia entis* (1932). Összkiadásban: *Metaphysik. Ur-Struktur und All-Rhythmus*. (Erich Przywara Schriften Bd. 3) Johannes Verlag, Einsiedeln 1962.

⁶ I. Vatikáni Zsinat: *Dei Filius* konstitúció: DH 3004.

⁷ KARL BARTH: *Die kirchliche Dogmatik*. Bd. I/1. *Prolegomena. Die Lehre vom Wort Gottes. Vorwort*, Zürich 1932, IX.

⁸ JOSEPH RATZINGER: *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*. RGS 3/1, 189. Söhngen mestere és tanára volt Ratzingernek, doktori értekezését és habilitációs munkáját is nála írta. Tracey Rowland felhívja a figyelmünket, hogy Emery de Gaál szerint „[Joseph] Ratzinger teológiája nem más, mint bizonyos értelemben Söhngen látásmódjának nagyszabású kiterjesztése”. Emery de GAÁL:

folytatott kritikai és termékeny párbeszédben egyfelől rávilágítson arra, hogy a katolikus teológia is jól ismeri és alkalmazza a Barth által egyedül elfogadott analogia fidei fogalmát. Másfelől amellet érvelt, hogy az analogia fidei szükségképpen előfeltételezi az analogia entis-t, amennyiben az Isten igéjére válaszoló hit aktusában létrejövő megfeleltetés Isten és az ember között (analogia fidei) egyúttal azt is jelenti, hogy a hívő ember valóban részesedik Isten életében, azaz ontológiai, s nem merőben ismeretelméleti síkon is analogia jön létre Isten és hívő ember között (analogia entis).⁹ Ugyanakkor a két analogia viszonyára vonatkozóan határozottan leszögezte a következő alapelvet: „*analogia fidei sanans, elevans et assumans analogia entis*”.¹⁰ Barth pozitívan fogadta Söhngen megközelítését,¹¹ melynek hatására a későbbiekben tartózkodott az analogia entis bírálattól, és kidolgozta az analogia relationis koncepcióját, amely egyaránt átfogja a trinitárius (Atya – Fiú), krisztológiai (Krisztus – Fiú) és kegyelemtani (Krisztus – hívő ember) viszonyokat. Végül a vita harmadik szakaszának kiemelkedő katolikus alakja Hans Urs von Balthasar volt, aki a Barth teológiájáról írt monográfiájában messzemenő konvergenciákat állapított meg Barth krisztológiai hangoltságú teremtetésana és a katolikus szerzők felfogása között, melyben az analogia fidei és analogia entis kölcsönösen egymásra vonatkozó fogalom. A svájci teológus így fogalmaz: „Az a mód, ahogy Karl Barth Istennek a teremtetésben adott kinyilatkoztatását Krisztus felől értelmezi, *analogia fidei*ként tartalmazza az *analogia entis*t. Az a mód, ahogy a felsorolt katolikus szerzők Isten világra vonatkozó tervének Krisztus-központúságát értik, világossá teszi, hogy az *analogia entis* a maga konkrét formáját csak az átfogó (legtágabb értelmű) *analogia fidei*en belül nyeri el.”¹²

Ha az analogia entisről szóló vita csillapodott is, a természetes teológiáról folytatott disputa még közel sem ért nyugvópontjára. Az egykori Barth-tanítvány, Emil Brunner az 1953-ban kiadott dogmatikai istentanában¹³ élesen szembeállította a bibliai istenhitet és a filozófiai isteneszmét, mint egymással összeegyeztethetetlen valóságokat. Minden bizonnyal ez adta a közvetlen ösztönzést Ratzingernek ahhoz, hogy székfoglaló előadásában éppen Brunnert válassza vitapartnernek, s hogy a vitatémát leszűkítse a bibliai hit Istene és a filozófusok Istene közötti viszony vizsgálatára. Előadása előszavában jelzi, hogy a „theologia naturalis” „túláságosan elkoptatott szó”. Talán ezért is olyan megközelítést igyekszik keresni, ami új nézőpontot vezet be a vitába. A fiatal katolikus professzor nem kegyelemtani (természet sebzettsége és a kegyelem gyógyító, felemelő ereje), nem teremtetsteológiai (Teremtő – teremtmény viszonya), nem dogmaértelmező (I. Vatikáni Zsinat *Dei Filius* dogmájának elemzése), nem ontológiai (az analogia entis kérdését csak érintőlegesen említi), nem az *üdvrend egysége* alapján argumentáló (teremtés – megváltás), s nem is krisztológiai (Krisztus isteni és emberi természete, Krisztus és a teremtetés) látószögből közelíti meg a „theologia naturalis” kérdését, hanem történeti és biblikus nézőpontot és érvelési módot választ. Ugyanakkor meg kell jegyeznünk, hogy Ratzinger

O Lord. *I Seek Your Countenance: Explorations and Discoveries in Pope Benedict XVI's Theology*. Emmaus Academic, Steubenville 2018, 37, 41. l.j. Idézi Tracey ROWLAND: *Beyond Kant and Nietzsche: The Munich Defence of Christian Humanism* (Illuminating Modernity), T&T Clark, 2021, 115.

⁹ Gottlieb SÖHNGEN: Analogia fidei. Gottähnlichkeit allein aus Glauben?. *Catholica* 3 (1934/3), 113–136; Uő: Analogia fidei. Die Einheit in der Glaubenswissenschaft. *Catholica* 3 (1934/4), 177–208.

¹⁰ Gottlieb SÖHNGEN: Analogia entis in analogia fidei. In *Antwort. Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag am 10. Mai 1956*. Evangelische Verlag, Zollikon–Zürich 1956, 266–271.

¹¹ Vö. Karl Barth: *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. II/1. Die Lehre von Gott, Zürich 1940, 89–90.

¹² Hans Urs von BALTHASAR: *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*. Jakob Hegner Verlag, Köln 1951, 390.

¹³ Emil BRUNNER: *Die christliche Lehre von Dogmatik* (Dogmatik I). Zürich 1953, különösen: 121–140.

több „teológiai hangszeren” is tud „játszani”. 1962-ben két további írása is megjelent a „theologia naturalis” témaköréhez kapcsolódóan. A következő fejezetben felidézzük ezeknek a reflexióknak alapvető gondolatait.

2. A „THEOLOGIA NATURALIS” KÉRDÉSE KEGYELEM-TANI ÉS KRISZTOLÓGIAI NÉZŐPONTBÓL

Egykori tanára, Söhngen tiszteletére 1962-ben megjelent köszöntő kötetben olvasható tanulmányában Ratzinger *kegyelem-tani* és *krisztológiai* szempontból elemezte a „*Gratia praesupponit naturam*” skolasztikus axiómának az értelmét és az axióma határait, különös tekintettel az „emberi természet” értelmezésére.¹⁴ Okfejtésében jól érzékelhető, hogy a természet és kegyelem viszonyának vizsgálatában egyfelől messzemenően csatlakozik Lubac szemléletmódjához, másfelől a teremtésteológia és a kereszt-teológia kiegyensúlyozására törekszik. Írásában a teremtés rendjében megalapozott emberi természet maradandó talapzatáról, ugyanakkor megsebzettségéről és a kegyelem munkájáról így nyilatkozik: „*Gratia praesupponit naturam*” – ez az axióma (...) bibliai szempontból teljes joggal azt mondja ki, hogy a kegyelem, az ember találkozása az őt hívó Istennel, az ember igazi emberségét nem széttöri, hanem megmenti és beteljesíti. Az embernek ez a valódi embersége, a teremtés rendje szerinti ember, egyetlen emberben sem oltódott ki egészen; ott nyugszik minden egyes emberi személy talapzatán és továbbra is, sokféle módon hatással van az ember konkrét életére igénybe véve és vezetve őt. Ugyanakkor azonban egyetlen emberben sem nyilvánvalóan és épen van jelen, hanem mocsár szennyre ragad rá, melyet Pascal egyszer találóan az ember második természetének (*seconde nature*) nevezett. (...) Világos, hogy a kegyelem útja az emberhez a „második természet” (*seconde nature*) keresztül érkezik, az öndicsőítés kemény héjának feltörésén keresztül, amely Isten dicsőségét elfedi benne. És ez azt jelenti: Nincs kegyelem kereszt nélkül. (...) Csak a második Ádám embersége az igaz emberség, csak az az emberség, amely átment a kereszten, hozza napvilágra az igaz embert.¹⁵ Ratzinger kifejezetten csatlakozik az emberi szellem öntranszcendenciáját hangsúlyozó rahneri és marechali elgondoláshoz is, amely úgy tekint az isteni kegyelem működésére, mint ami beteljesíti az ember szellemi természetében gyökerező mindenben túllendülő és így a kegyelemre eleve nyitott mozgást. A bajor teológus eredeti módon köti össze ezt a filozófiai-teológiai szempontot az „exodus” bibliai gondolatával valamint Krisztus megtestesülésének és keresztjének újszövetségi üzenetével, amikor így fogalmaz: „Korábban a szellem ’természeteként’ ismertük fel, hogy minden ’természeten’ túl van, miközben önmagát meghaladja. (...) Az újabb filozófia mind világosabban a szellem lényegeként ismeri fel az önmagán-túlra-irányultságot, amelyben a szellem elsősorban konstituálódik. Ha azonban ez így van, akkor az „Exi” (vonulj ki), amellyel az Ábrahámnak adott kinyilatkoztatás kezdődik, az exodusnak ez a maradandó alaptörvénye, amely a pászka keresztény titkában teljeseedik be és a kinyilatkoztatás végérvényes alaptörvényeként nyer megerősítést, egyúttal a szellem igazi alaptörvénye is, a természetéből feltörő sóvárgó vágyakozás

¹⁴ Joseph RATZINGER: *Gratia praesupponit naturam. Erwägungen über Sinn und Grenze eines scholastischen Axioms.* In RATZINGER, J. – FRIES, H. (Hrsg.): *Einsicht und Glaube.* Herder, Freiburg – Basel – Wien 1962, 135–149.

¹⁵ Uo. 147–148.

valódi beteljesedése. ... Valójában a kereszt nem az ember széttörése, hanem csak ez alapozza meg az igaz emberséget, amelyről az Újszövetség kifürkészhetetlen szép szavakkal mondja: 'Megjelent Üdvözítőnk, Isten jósága és embersége' (Tit 3,4). Isten embersége – valójában az ember igaz embersége az a kegyelem, amely a természetet beteljesíti."¹⁶

Egy másik, ugyancsak 1962-ben publikált írásában, *Az istenfogalom és Istenkép* című lexikonszócikkében az I. Vatikáni zsinatnak a természetes istenismeret lehetőségéről kihirdetett dogmáját Ratzinger az *üdvrend egysége* alapján és *krisztológiai* szempontból értelmezi. Ezzel kapcsolatban így fogalmaz: „Amikor a katolikus dogma ragaszkodott Isten természetes megismerhetőségéhez, úgy ez nem azt jelenti, hogy az ember Isten lényének az első felét magától megismerhetné, egy második, titokzatosabb felét (pl. a Szentháromságról szóló tanítást) pedig egy ehhez hozzátett különleges kinyilatkoztatás révén nyerné el. (...) Sokkal inkább arról van szó, hogy a dogma a teremtés és a megváltás egységét fejezi ki. Azt állítja, hogy a Krisztus-hit nem olyan különálló terület, amely kapcsolat nélkül viszonyulna a létezés egyéb tartományaihoz, hanem a minden dolog eredendő alapjáig hatol, ahonnan minden az átfogó értelmét és jelentését nyeri, és ezért amelyre minden visszaulva ráirányulhat és kell is, hogy ráirányuljon. (...) Végül, a teremtő Isten és Krisztus egységében még az is világos lesz, (...) hogy a minden dolgok egyetlen abszolút Ura, akit a teremtés nagysága megsejtet velünk, egyúttal az a valaki, aki minden egyes emberhez kegyelmesen odafordul, minden egyes embert szeret, s ezért a világ belsőleg olyan Alapon áll, aki bízunk bennünk.”¹⁷

Miután röviden vázoltuk Ratzinger bonni székfoglaló előadásának teológiatörténeti előzményeit és a „természetes teológia” kérdéséről a későbbi írásaiban újabb nézőpontokból kifejtett gondolatait, fordítsuk figyelmünket a székfoglaló előadás gondolatmenetére.

3. A HÍVŐ ISTENISMERET ÉS A FILOZÓFIAI ISTENESZME ÖSSZEKÖTÉSE: ÉRVELÉS A BIBLIAI MONOTEIZMUS ALAPJÁN

Ratzinger bonni székfoglaló előadásának alapkérdése, hogy jogos-e összekötni a keresztény istenhitet és a filozófiai istenfogalmat.¹⁸ A fiatal professzor végső válasza, hogy nemcsak jogos, hanem szükséges is, mégpedig magának a bibliai monoteista istenismeretnek a belső igénye okán. Előadásában Ratzinger két egymással élesen szembenálló nézetet ismertet, majd kifejti saját érvelését, s végül ennek fényében reflektál rájuk és határozza meg saját álláspontját. A katolikus teológia hagyományos felfogásának képviselőjében Aquinói Szent Tamás véleményét idézi, melynek értelmében a hit Istene és a filozófia Istene között részleges azonosság van. Tamás ismert tétele szerint: „gratia non destruit, sed elevat et perficit naturam” (STh I, 2, 2 ad 1), azaz „a kegyelem nem lerombolja, hanem felemeli és beteljesíti a természetet”. Az istenismeretre alkalmazva: „fides

¹⁶ Uo. 149.

¹⁷ Joseph RATZINGER: Gottesbegriff und Gottesbild. Lexikonartikel (1962). RGS 3/1, 49–53; itt: 52–53.

¹⁸ Ratzinger *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis* című bonni előadásának magyar fordítása *A közép újráfelfedezése. Alapvető tájékoztatók. Négy évtized szövegei* című kötetben jelent meg (Szent István Társulat, Budapest 2008). Az eredetileg 1960-ban kiadott német nyelvű tanulmányra mi a Ratzinger összkiadás alapján hivatkozunk, ahol a szöveg a harmadik kötet első részében található (RGS 3/1, 189–210).

praesupponet cognitionem naturalem, sicut gratia naturam et perfectio perfectibile" (ScG I c. 7), vagyis „a hit előfeltételezi a természetes ismeretet, miként a kegyelem a természetet és a tökéletes a tökéletesíthetőt”. Tamás szintézisre törekvő tételével élesen szemben áll Emil Brunner ellentétele, mely szerint a bibliai hit Istene és a filozófia Istene között szakadék, sőt ellentét van, s minden szintézisre való törekvés végzetesen elhibázott, mert a bibliai istenhit meghamisítását jelenti. Ratzinger felvillantja ezen elutasító álláspont történeti-szellemi gyökereit Pascal, Kant, Schleiermacher és Scheler gondolkodásában, többek között felidézve Pascal istentapasztalatát (1654. nov. 23–24): „Tűz. Ábrahám Istene, Izsák Istene, Jákob Istene nem a filozófusoké és a tanultaké” (Mémorial).¹⁹ A bibliai hit Istene és a filozófusok Istene közötti különbség, sőt ellentét Brunner ellentétele szerint így írható le. A Biblia által tanúsított Istennek neve van, sőt ő maga közli a nevét (Kiv 3,14). Személyes Isten, aki egyszeri-egyedi, egyedül a kinyilatkoztatásából ismerhető meg; megszólítható, imádkozni lehet hozzá; az emberhez fordul, hogy közösségre léphessen vele. Ezzel szemben a filozófia Istene elgondolt fogalom, általános, személytelen Abszolútum; oksági következtetéssel kigondolt, az önkereső emberi törekvés eredménye. Brunnernek a hit és a filozófia összekötése ellen irányuló kritikája a JHWH-név kinyilatkoztatásának (Kiv 3,14) a filozófiai értelmezése elleni bírálatában csúcsosodik ki. Ratzinger hosszasan idézi az evangélikus teológust: „Teljes és hatásait tekintve végzetes félreértés volt, amikor a görög egyházatyák arra a gondolatra jutottak, hogy a Jahve-névből (...) ontológiai definíciót olvassanak ki. Az „Én vagyok, aki én vagyok” kijelentést nem szabad definíciós, spekulatív értelemben, az az 'Én vagyok a létező'-vel fordítani. Ez nemcsak elvétí e kijelentés tartalmát, hanem ellentétére fordítja át a bibliai kinyilatkoztatás-gondolatot: a névből, a definiálhatatlanból definíciót csinál. A névkörülírás értelme éppen ez: Én vagyok a titokzatos és az is akarok maradni (...). Én vagyok az összehasonlíthatatlan, ezért a nem definiálható, a nem megnevezendő (...).”²⁰

Aquinói Tamás és Brunner álláspontjának ütköztetését követően Ratzinger filozófia/teológiatörténeti és biblikus érvelés kombinálásával alapozza meg saját álláspontját, mely szerint jogos, sőt szükséges kötőjelet tenni a bibliai istenhit és a filozófiai isteneszme közé. Ezen argumentálási mód választását több tényező is indokolhatta. Egyfelől Brunner maga is így járt el, amikor bírálta a görög egyházatyák, de Ágoston felfogását is, aki szerinte végzetes hibát követett el, amikor kötőjelet tettek az újplatonikus ontológia és a bibliai istenismeret közé.²¹ Másfelől Ratzinger szükségesnek tekintette, hogy a „theologia naturalis” elkoptatott kifejezésnek a történetileg eredeti értelmét felmutassa, s innét kiindulva, új látásmóddal közelítsen a jelenkori problémához. Harmadrészt, elengedhetetlennek látszott a történeti érvelést szerves összefüggésbe hozni a biblikus megalapozással, mert csak a bibliai istenhit belső logikájával való szoros kapcsolat kimutatásával lehetett hatékonyan érvelni az egyházatyák eljárásának a jogossága mellett. Ezen indokok vezethették Ratzingert oda, hogy a Szent Ágoston által is idézett sztoikus filozófusnak, M. Terentius Varronak (Kr. e. 116–27) a teológia művelésének különböző módjairól kifejtett gondolatait megvizsgálja és ebből következtetéseket vonjon le a hívő istenismeret és a filozófia isteneszméjének viszonyára vonatkozóan. Ratzinger már

¹⁹ Idézi Joseph RATZINGER: *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, RGS 3/1, 191–192.

²⁰ Emil BRUNNER: *Die christliche Lehre von Gott* (Dogmatik I), Zürich 1953, 125. Idézi Joseph RATZINGER: *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, RGS 3/1, 198.

²¹ Vö. Emil BRUNNER: *Die christliche Lehre von Gott*, 135–136.

a doktori értekezésében is behatóan foglalkozott Varro felfogásával és ennek Ágoston-féle kritikai recepciójával.²² Székfoglaló előadásában ezt gondolja tovább. Varro osztályozását elemezve egyfelől kifejti, hogy a „természetes teológia” (theologia naturalis) mint filozófiai teológia eredendően a „mítikus” és a „politikai teológia” (theologia mythica et civilis) alternatívájaként és kritikájaként jött létre. Míg ez utóbbi kettő együtt alkotja a politeista vallást, mint az istenekről szóló elbeszéléseknek és az istenek kultuszának az együestése, addig a természetes teológia az istenek valódi természetét kutatja a belátható igazság igényével. „A fizikától még el nem választott filozófia a valós létező igazságát s így az isteni valóság létigazságát tárja fel; a vallás útja ettől függetlenül vezet, benne nem a tudomány által igaz istenként felfedezett tiszteletéről van szó, a vallás sokkal inkább az igazság kérdésén kívül foglalja el helyét, egyedül saját vallási törvényeinek rendeli alá önmagát.”²³ Másfelől Ratzinger rámutat mind a természetes teológia, azaz a filozófiai teológia, mind a mítikus-politikai teológia, azaz a politeista vallás apóriájára. A filozófiai monoteizmus problémája, hogy bár az értelmi okfejtés útján eljut az igazi létezőhöz, az egyetlen Abszolút valóság állításához, ez a filozófiai Abszolútum azonban nem áll kapcsolatban az emberrel és ezért az ember sem léphet kapcsolatba vele, nem szólítható meg. A politeista vallás problémája, hogy bár feltételezi az istenek világának egyetlen főistenét (pl. deus otiosus), ám megszólítani őt magát nem tudja, csak véges leképeződéseivel tud kapcsolatba lépni a sok isten alakjában. Ratzinger filozófia/teológiatörténeti elemzésének két fő konklúziója van. (1) A döntő különbség a természetes teológia és a mítikus-politikai teológia, másképpen a filozófiai teológia és a vallás között abban áll, hogy az előbbi a belátható igazság igényével lép fel, az utóbbinak nincs ilyen igazság-igénye. (2) A különbség dacára mindkettő hasonló zsákutcába fut, mert az Abszolútum, azaz a végső és egyetlen istenség mindkettőben megközelíthetetlen marad az embernek, mert ő maga sem közeledik az emberhez. Nos, Ratzinger számára ez az a pont, ahol megmutatkozik a bibliai monoteizmus eredendő újdonsága: „a monoteizmus lényege éppen abban áll, hogy merészeli magát az Abszolútumot mint Abszolútumot megszólítani, mint Istent, aki egyszerre az Abszolút önmagában és az ember Istene. Vagyis, a monoteizmus vakmerősége, hogy az Abszolútumot – „a filozófusok Isténét” – megszólítja, őt az emberek – „Ábrahám, Izsák és Jákob”! – Isténének tartja. Természetesen csak azért merészkedhet erre, mert ettől az Istentől előzetesen megszólítotttnak tudja önmagát.”²⁴ Ha a bibliai monoteizmus lényege, hogy a mindennekfeletti Egyetlen Istenben, a világ egyetlen Urában, az abszolút Valóságban mint az emberek felé forduló és megszólítható Istenben hisz, akkor Ágoston „éppen a bibliai hit teljes, belső igényét érvényesítette”, amikor azt állította, hogy „a filozófusok néma és kimondhatatlan Istene Jézus Krisztusban beszélő és halló Istenné lett”²⁵ – vonja le következtetését Ratzinger.

A bibliai monoteizmus belső igényéből vett érvét a továbbiakban még kiegészíti három másik szentírási argumentummal. Mindhárom azt az általános tételt hivatott alátámasztani, mely szerint „A filozófiai elem a Biblia istenfogalmával abban a mértékben nőtt egybe, amilyen mértékben ez utóbbi ösztönözve érezte magát arra, hogy tulajdon sajátos és különleges tartalmát a népek világa felé (...), az egész világ számára érthető

²² Vö. Joseph RATZINGER: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*. Dissertation, München 1954, 349–360. Megjelent az összkiadás első kötetében: RGS 1 (2011).

²³ Joseph RATZINGER: *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, RGS 3/1, 203.

²⁴ Joseph RATZINGER: *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, RGS 3/1, 204.

²⁵ Uo. 204–205.

nyelven mondja ki.”²⁶ Ratzinger először is a babiloni fogság alatt tevékenykedő Deutero-Izajásra hivatkozik (Iz 40,12–18), aki a teremtés gondolatával fejezte ki azt aényt, hogy Izrael magát a világ abszolút Alapját és Alkotóját, az egyetlen és összehasonlíthatatlan Istent tiszteli, nem pedig világos belüli isteni hatalmakat. Majd a fogság utáni bibliai könyvekben (Dán 2,17–19.37; Ezd) felbukkanó „az ég Istene” kifejezésre utal, amelynek használatával Izrael azt tette világossá, hogy „a világ egyetlen Ura – az „Abszolút” – az ő Istene, akitől megszólítottak tudja magát, s akinek valójában az összes népek alá vannak rendelve”.²⁷ Végül a bibliai istenhitnek a filozófusok istentanával való érintkezése tetten érhető bizonyos isteni tulajdonságok közötti hasonlóságokban is, mint pl.: örökkévalóság, mindenhatóság, egység, igazság, jóság. Összefoglalóan tehát megállapíthatjuk, hogy Ratzinger érvei annak kimutatását szolgálják, hogy magában a Bibliában megvannak az előzményei és szellemi gyökerei annak a törekvésnek, amely majd az apologeták munkásságában mint a görög filozófiai istentan egyes elemeinek a keresztény hitbe történő integrációja tapasztalható. E törekvés annál is inkább jogos és szükséges volt, mert a kereszténység Isten mindenkihez szóló üzenetének hordozójának tudja magát, s ezért „az emberi ész általános nyelvére történő tolmácsolás is a lényegéhez tartozik”.²⁸

4. BIBLIAI ISTENHIT ÉS FILOZÓFIAI ISTENESZME VISZONYA: KONKLÚZIÓK ÉS MEGJEGYZÉSEK

Előadásának zárófejezetében a fentebb előadott érvekből levonható következtetések összegzéseként Ratzinger meghatározza saját álláspontját a hit Istene és a filozófusok Istene viszonyát illetően. Ennek leglényegesebb szempontjait szedjük egy csokorba, s egyúttal néhány kommentáló megjegyzést is megfogalmazunk Ratzinger érvelésére és szemléletmódjára vonatkozóan. Egyúttal röviden jelezzük, hogy a székfoglaló előadás alap gondolatai hogyan bontakoztak tovább és egészültek ki a *Bevezetés a keresztény hit világába* című könyvének istentani megfontolásaiban.

Előadásának konklúziójaként Ratzinger elismeri Aquinói Szent Tamás „részleges azonosság-rendszerének” alapvető létjogosultságát. „A hit Istene és a filozófusok Istene közötti 'kötőjel' alapvető, s mint ilyen, jogos.”²⁹ Ugyanakkor kiemeli, hogy a filozófiai istentannak a bibliai istenhitte való összekötése nem változtatja át a filozófiát hitté, a filozófia nem veszíti el önállóságát, hanem „megmarad annak a sajátosnak, amelyre a hit vonatkozik, hogy önmagát neki, mint a másinak kimondja és érthetővé tegye”.³⁰ A filozófia tehát megmarad a teológia nélkülözhetetlen beszélgetőtársának. Ebben az értelemben szükséges értelmezni Ratzingernek azokat a kijelentéseit, amelyekben a görög filozófia és a bibliai hit patrisztikus szintézisééről, a filozófia elsajátításáról, vagy a teológia filozófiai eleméről beszél. A „szintézis” nem feloldást jelent, hanem szó szerint „összetételt”, a filozófiai Abszolútum fogalmának és a bibliai monoteista istenhitnek az egymásra vonatkoztatását, összeillesztését. Ugyanezt írja le a „kötőjel” és a „vonatkozás-egység” fogalmával is. Ez a megközelítés nagy vonalakban szintén Szent Tamás szem-

²⁶ Uo. 207.

²⁷ Uo.

²⁸ Uo. 208.

²⁹ Joseph RATZINGER: *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, RGS 3/1, 208.

³⁰ Uo. 209.

léletmódját tükrözi, aki a szent tudomány és a filozófia önállóságát és egymáshoz rendeltségét egyszerre állítja.³¹

Ratzinger a protestáns szemléletmód részigazságát és üdvös figyelmeztetését elismerve nyomatékosan hangsúlyozza, hogy az „Abszolút fogalmának szűkséggéppen mélyreható tisztuláson és átalakuláson kell keresztülmennie, ha filozófiai önálló lététől, vagy pontosabban, a politeizmussal való eddigi együttlététől eloldódik és a hit vonatkozási terébe illeszkedik”.³² Ezen a ponton érzékelhető az az igény Ratzinger részéről, hogy Szent Tamás álláspontját tovább árnyalja és kiegészítse. Tamás axiómájában – „gratia non destruit, sed elevat et perficit naturam” (Sth I, 2, 2 ad 1) – nem szerepel kifejezetten a kegyelmi-bibliai istenismeret kritikai és gyógyító szerepe a természetes istenismerettel szemben. Az Angyali doktornál a hívő istenismeret úgy viszonyul a filozófiai istenismerethez, mint a tökéletes a tökéletesíthetőhöz (*perfectio et perfectibile*). Ugyanakkor Ratzinger szemléletmódja feltűnő hasonlóságról tanúskodik Söhngennek az analogia entis és analogia fidei viszonyával kapcsolatban megfogalmazott axiómájához: „analogia fidei sanans, elevans et assumans analogia entis”.³³ Amit itt Söhngen állít, azt Ratzinger az istenismeret területén a gyakorlatban alkalmazza: a kegyelmi-bibliai istenhitre érvényes, hogy gyógyítja – azaz megtisztítja –, felemeli és magába fogadja a filozófiai istenfogalmat. Ratzinger elismeri, hogy a filozófiai istentani kijelentéseket az atyák nem mindig kellő kritikával vették át, nem működött kifogástalanul a megtisztítás művelete, pedig a bibliai istenismeretnek kritikus mércének kell lennie az elsajátítás során: „az az ismeret, hogy Isten személy, Én, aki a Te-vel találkozik, ez az ismeret kétségtelenül a filozófiai kijelentések új felülvizsgálatát és átgondolását követeli teljes terjedelmében, amely még nem történt meg kielégítő módon”.³⁴ Katolikus és evangélikus közös új feladatként jelöli meg e kritikai felülvizsgálat elvégzését. Mintha csak ezzel a szándékával találkozott volna Wolfhart Pannenberg 1959-ben megjelent tanulmánya, amely a filozófiai istenfogalom korakeresztény integrálásának a problémájáról szól.³⁵ Ratzinger a székfoglaló előadásához később, az 1960-as kiadásban csatolt lábjegyzetekben gyakran és egyetértőleg hivatkozik az evangélikus teológus írására, aki szintén vallotta, hogy a bibliai kinyilatkoztatás nem nullpontról indul, hanem előfeltételez egy bizonyos természetes ismeretet, a keresztény hit egyetemes igénye miatt jogosnak és szükségesnek tekintette a filozófiai istenfogalom beépítésére való törekvést, de részletesen megmutatta ennek határait is. Ugyanakkor Ratzinger és Pannenberg felfogása között különbségek is mutatkoztak. Míg a katolikus fundamentálteológus a természetes istenismeretet összekötötte az analogia entis tanával, addig az evangélikus dogmatikus az előzetes természetes istenismeret és a filozófiai istenfogalom jelentőségét az analogia entis tana nélkül állította, sőt ez utóbbit kifejezetten megkérdőjelezte.

Ratzingernek a Deutero-Izajásra, s a prófétának JHWH-ét mint mindennek teremtő Istenét hirdető üzenetére hivatkozó érve kiegészíthető. Feltételezhetően Deutero-Izajás igehirdetésének a fő célja nem elsősorban az volt, hogy Izrael monoteista JHWH-hitét közvetítse vagy védelmezze a babiloni birodalom népeivel való kapcsolatban, hanem a száműzetésbe került Izrael belső hitválságának a felszámolása JHWH is-

³¹ Vö. Sth I, q 1, a 1.

³² Joseph RATZINGER: *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, RGS 3/1, 209.

³³ Gottlieb SÖHNGEN: *Analogia entis in analogia fidei*, 268.

³⁴ Joseph RATZINGER: *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, RGS 3/1, 209–210.

³⁵ Wolfhart PANNENBERG: *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, in ZKG 70 (1959) 1–45).

tenségének és egyetlenségének az igazolásával. Ennek kapcsán a próféta kidolgozza azokat az ismérveket, amelyek alapján eldönthető, hogy ki valóban az igaz és élő Isten, szemben a hamis vagy nem létező istenekkel. Az igaz isteni mivolt/természet fő kritériumai a prófétánál: a jövő előzetes ismerete és előre hirdetése, az egyetemes történelem formálása, képesség és akarat a szabadításra (Megváltó), az igazságosság egyetemes érvényesítése, a világ teremtése (Iz 41; 43; 48). A valódi isteni mivolt bibliai meghatározásának igénye összekötő kapocs a görög természetes teológia felé, amely szintén az igazi isteni természet meghatározására törekedett szemben a mítikus és politikai teológiával. A bibliai-prófétai és a filozófiai törekvésben közös formai elemek: az egyetemes igazságigény, az érvelő-racionális beszédmód, a kritikai magatartás. Az igaz isteni természet prófétai és filozófiai kritériumai tartalmilag is mutatnak hasonlóságokat, mint pl.: Isten mint abszolút valóság egyetlenségének, örökkévalóságának, igazságosságának állítása. Természetesen vannak fontos különbségek is nemcsak tartalmi szempontból, de azért is, mert a prófétai-bibliai monoteizmus alapja az üdvtörténeti tapasztalatokra való hivatkozás, míg a filozófiai monoteizmus a kozmosz működésére irányuló reflexió eredménye.

Bonni előadásának alaptételét egy évtizeddel később Ratzinger nyomtatékosan megismétli a *Bevezetés keresztény hit világába* című kötetében, ahol leszögezi: „a keresztény hit legősibb feladatai közé tartozik a teológia, amely megértésre törekvően, logoszszerűen (=racionálisan, értelmesen magyarázva) beszél Istenről. Ez a tény magyarázza azt is, hogy a görög szellem teljes joggal épült be a kereszténységbe. Meg vagyok róla győződve, hogy egyáltalán nem pusztán véletlen, hogy a keresztény tanítás elsőként a görög világba érkezett, és egybeötvöződött a megismeréssel és igazsággal kapcsolatos kérdésekkel.”³⁶ Ebben a könyvében Ratzinger sokoldalúan reflektál a bibliai istenhit és a filozófiai isteneszme egybefonódására, sőt ő maga valóra is váltja, tevékenyen alakítja ezt a termékenynek mutatkozó párbeszédet, éppen azon kritériumok figyelembe vételével, melyeket már a bonni előadásában meghatározott. A hitvallás magyarázatának istentani fejezeteiben végig jelen van ez a párbeszéd. Mindössze két olyan témát szeretnénk itt kiemelni, melyek tekintetében jól érzékelhető, hogy a tübingeni előadások anyagából készült könyvében Ratzinger felveszi a bonni előadás gondolati szálát, azt tovább gondolja, kiegészíti és aktualizálja.

Az egyik ilyen téma Isten neve kinyilatkoztatásának értelmezése. 1959-es előadásában Ratzinger exponálta ugyan a kérdést, de nem válaszolt kifejezetten Brunner éles kritikájára, mellyel a JHWH-név bibliai kinyilatkoztatásának görög (LXX) fordítását és az atyák erre épülő egzegézisét illette. Ezt az 1968-ban megjelent *Bevezetés a keresztény hit világába* című könyvében tette meg. Ratzinger itt elismeri, hogy a JHWH név nem általános fogalom, hanem a megszólíthatóságot, közelséget, személyességet, kapcsolatlétesítést kifejező tulajdonnév. Ugyanakkor arra hívja fel a figyelmet, hogy az „Én vagyok, aki vagyok” (Kiv 3,14) kijelentésben a JHWH név merőben tulajdonnévként való szerepe szinte teljesen megszűnik, s előtérbe lép az a gondolat, hogy aki itt kinyilatkoztatja nevét, az tér és idő fölötti, örök jelen, abszolút „lét”.³⁷ A névkinyilatkoztatás kifejezésre juttatja, hogy az itt beszélő Isten egyszerre személyes és abszolút, az egészen Más közelsége. Ratzinger a JHWH-név jelentésének három lényegi, egymástól elválaszthatatlan mozzanatát azonosítja be. (a) Apofatikus mozzanat: a titokzatos „Én vagyok, aki vagyok” kijelentés olvasható úgy, mint Mózes kérésének visszautasítása (vö. Bir 13,18; Ter 32,30),

³⁶ Joseph RATZINGER: *Bevezetés a keresztény hit világába*, 65.

³⁷ Uo. 108.

amely arra utal, hogy JHWH nem uralható, s nem tartozik a névvel illelhető istenek közé. (b) A személyesség mozzanata: az „Én vagyok, aki vagyok” személyes közösséget és jelenlétet fejez ki: Én itt vagyok veletek és értetek. (c) Az abszolútság mozzanata: A keletkező és elmúló létezők világával, valamint a halandó istenekkel szemben JHWH nem keletkezik és nem múlik el, Ő örökkévaló (vö. Iz 40,6–8). A végső konklúzió: „Én vagyok a létező” görög fordítás nem hamisítja meg a JHWH név eredeti jelentés-tartalmát, hanem annak apofatikus elemét és abszolútság mozzanatát nyomatékosan hangsúlyozza.

A másik téma, ahol jól érzékelhető a bonni előadáshoz való közvetlen és szoros kapcsolódás, ugyanakkor új hangsúly elhelyezése, az a bibliai istenhit és a filozófiai isteneszme párbeszédének nélkülözhetetlen jelentősége. A szerves kapcsolatot jól mutatja, hogy Ratzinger ugyanazt a címet adja a keresztény hitvallást magyarázó könyve istentani része harmadik fejezetének, mint ami a székfoglaló előadás címe is volt: *A hit Istene és a filozófusok Istene*.³⁸ Ugyanakkor a hangsúlybeli különbség is érzékelhető. Míg a bonni előadás célja inkább a bibliai istenhit és a filozófiai isteneszme közötti kritikai szintézisre való törekvés létjogosultságának a megalapozása volt, addig a hitvallást magyarázó kötet ezen fejezetének elsődleges célja annak hangsúlyozása, hogy milyen jelentősége és tétje van ennek a törekvésnek. A bajor teológus ennek jegyében hangsúlyozza, hogy a kereszténység eredeti döntése a filozófusok Istene mellett a vallások isteneivel szemben a logosz győzelme volt a mítosz felett. Feltehetően Karl Jaspersnek a „tengelykorral” (Axenzeit) kapcsolatos megfontolásaihoz csatlakozva Ratzinger kiemeli, hogy az ókori Görögországban és Izraelben egy időben párhuzamosan hasonló folyamat zajlott, amennyiben mindkét – általa felvilágosodásnak nevezett – mozgalom a mítikus (és politikai) vallásossággal szemben a logosznak megfelelő isteneszmét juttatta érvényre. A filozófiai felvilágosodás részleges volt, amennyiben a filozófiai monoteizmushoz a vallási politeizmus társult. A bibliai felvilágosodás azonban a logosz teljes győzelmét hozta a prófétai igehirdetésben és a bölcsességi irodalomban megfogalmazott bibliai monoteizmusban. Az ókori politeista vallás összeomlásához az vezetett, hogy nem kereste a filozófiai isteneszmével, illetve az értelem igazságigényével való összhangot: „A vallás nem lépett a Logosz útjára, megragadt a valóságtól elidegenült mítoszban.”³⁹ Ratzinger szerint ez üdvös figyelmeztetés a mai kereszténység számára is, mi történik, ha az értelem igazságától visszahúzódik a pusztá jámborság, vallási érzés (Schleiermacher), a pusztá hit és kinyilatkoztatás (Barth) területére.⁴⁰ Ugyanakkor, ismét csak a bonni előadásban megfogalmazott recepció kritikai szerepéhez kapcsolódva, Ratzinger korrigálni igyekszik azokat a divatos előítéleteket, amelyek talán éppen a filozófiai isteneszmére hivatkozva elutasítják a bibliai istenhit lényeges tartalmait. Vannak, akik kétségbe vonják, hogy a „legfelső Lénynek” tekintett Isten az emberek ügyeivel, személyes gondoljaival, bűneivel foglalkozzék. Mások úgy vélik, hogy az abszolút szellemben nincs semmi érzés és szenvedély. E két előítélettel szemben hangsúlyozza Ratzinger, hogy a bibliai tanúságtétel szerint „az abszolút gondolkodás szeretet, nem pedig érzéketlen gondolat”⁴¹, s éppen abban nyilvánul ki az isteni, hogy a legkisebb is befogadhatja, noha

³⁸ Uo. 117–128.

³⁹ Joseph RATZINGER: *Bevezetés a keresztény hit világába*, 120.

⁴⁰ Uo. 119. 121.

⁴¹ Uo. 126.

a legnagyobb sem foghatja át.⁴² Mindez azt jelenti, hogy a bibliai istenhit lényeges pontokon felülmúlja és átalakítja a filozófiai isteneszmét, amikor azt állítja, hogy az örökkévaló, változatlan, abszolút valóság, a tiszta lét és gondolkodás egyszersmind a tökéletes szeretet, az emberek Istene, a kapcsolatokban élő, teremtő Hatalom. A filozófia által állított isteni tulajdonságok mind átértelmezésre szorulnak Krisztus világosságánál, a megtestesülés és a kereszt fényében.

⁴² Uo. 125.

Hiány, tagadás vagy az istenanyaság bennfoglalt megközelítése?

A NIKAIAI HITVALLÁS (325) MÁRIA NEVÉNEK EMLÍTÉSE NÉLKÜL
– MÉGIS VALLVA AZ IGE MEGTESTESÜLÉSÉT

BEVEZETÉS

A Nikaiai Hitvallás 1700. évfordulója kiváló alkalmat nyújt arra, hogy a „Nikaia-Konstantinápolyi” néven ismert Hitvallást tekintve megvizsgáljuk, melyek azok a hitgazságok, melyek már 325-ben is az Egyház hivatalos tanítását képezték.¹ Ehhez mértén fel lehet ismerni azt a fejlődést, mely az I. Konstantinápolyi Zsinatra (381) már bekövetkezett, és ott a Nikaiai Szimbólumhoz képest már gazdagabb kifejtéssel jelent meg. Mária neve a nikaiai változatban még nem szerepel, azonban a Nikaia-Konstantinápolyi Hitvallás már említi.

Tanulmányunkban először összegezzük az I. Szent Szilveszter pápa idején Nikaia-ban tartott Zsinat tanítását, mégpedig a Nemzetközi Teológia Bizottságnak e jeles évforduló alkalmából napvilágot látott dokumentuma (*Jézus Krisztus, Isten Fia, Üdvözítő. A Nikaiai Ökumenikus Zsinat 1700. évfordulója [325-2025]*) alapján,² különös tekintettel a *homoióusios* fogalmára. Ezt követően röviden áttekintjük a mariológia fejlődésének IV. századi „helyzetképét”, melyből kimutatható, hogy az Egyház későbbi máriás tanításának első nyomai, valamint a Mária-kultusz kezdetleges formái milyen módon jelentkeznek az ókori Egyház életében. Összegzésképpen pedig megválaszoljuk a címben feltett kérdést: állítható-e a látszólagos hiány ellenére, hogy a Nikaiai Hitvallásnak az Ige megtestesüléséről szóló szavai már feltételeznek egyfajta csírázó megközelítést az első, majdan Efezusban 431-ben meghatározásra kerülő Mária-dogmának az Istenanyaságot illetően.

¹ Vö. DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P. [szerk.], *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, Bányaterenye–Budapest 2004, [a továbbiakban: DH], n. 125 és 150.

² Commissione Teologica Internazionale, *Gesù Cristo, Figlio di Dio, Salvatore, 1700° anniversario del Concilio Ecumenico di Nicea (325-2025)*, in https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20250403_1700-nicea_it.html [a továbbiakban: CTI, *Gesù Cristo*] – (állapot: 2025. május 20.). A dokumentum a Nikaiai Zsinat megnyitásának 1700. évfordulójára (2025. május 20.) készülve értékeli a jeles egyházi eseményt a ma teológia és szellemi kihívások fényében (ld. n. 1.)

I. A NIKAIAI ZSINAT TANÍTÁSÁNAK RÖVID ÖSSZEFOGLALÁSA

A tartalmi áttekintésben nem történelmi bemutatásra szorítkozom, sokkal inkább arra a teológiai értékelésre, mely a Nemzetközi Teológiai Bizottság fentebb említett dokumentumában is fellelhető. A fejezet alpontjai azonosak a dokumentum fejezeteinek címével.

Ha a zsinati akták, eredeti formájukban nem is maradtak ránk, a *homooúsios* kifejezésnek Krisztusra való alkalmazása az Atyával való viszonyát tekintve, valamint a kánoni döntések mégis egyértelműen erről a jeles egyházi eseményről származnak.³

1. „Egy Hitvallás az üdvösségért: a Nikaiai Zsinat doxológiája és teológiája”

A szóban forgó dokumentum első fejezete hamar rátér a *homooúsios* kifejezésre, mellyel egyértelműen tisztázásra került Arius ellenében: a Fiú az Atyával egylényegű, és ezzel együtt: a Fiú nem teremtmény; az Atyától ered, öröktől fogva, nemzés által; valamint: e két isteni Személy a vonatkozások szerint különböző, de egységük lényegi az isteni létben⁴. A Fiú, aki „világosság a világosságtól” (DH 125), a kinyilatkoztatás teljességeként⁵ megvilágítja hitünk alapvető vonásait: ki is valójában az Atya és a Szentlélek, milyen kapcsolatban állnak egymással (a Fiú kinek a „Fia”), és mindezek fényében ki is az ember valójában és mi az Egyház küldetése stb.⁶ A Szentháromság személyeit nem tekinthetjük egymástól függetlenül: az Atyában a lét és a végtelen szépség forrását, a Fiúban irgalmas Üdvözítőnket látjuk, míg a Szentlélek az, aki nagylelkűen felkínálja mindenki számára a megváltást.⁷

A dokumentum nem mulasztja el kiemelni: Nikaiát az első, valóban *ökumenikus* zsinatként tartjuk számon. Ezt támasztja alá egyfelől a meghívottak teljes köre („318 igazhitű atya”), másfelől pedig a döntések hatósugarának kiterjedése az Egyház egészére, sőt a teljes Földkerekségre.⁸ A *Filioque*-betoldás az ismert teológiatörténeti okok miatt ekkor még nem keresendő a Hitvallásban,⁹ annak nikaiai változatában (325) pedig még végképp nem.¹⁰

A három Isteni Személy egymással *szünergiában* áll, és így cselekszik üdvösségünkért.¹¹ Nem véletlenül alakul ki fokozatosan a hitvallásoknak a Szentháromság szerinti,

³ Vö. CTI, *Gesù Cristo*, n. 102.

⁴ Vö. MÜLLER, G. L., *Katolikus dogmatika, A teológia tanulmányozásához és alkalmazásához*, Budapest 2007, 321.

⁵ II. Vatikáni Zsinat, *Dei Verbum* konstitúció, n.2.; in <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=11#DV4>; (állapot: 2025. május 20.).

⁶ Vö. CTI, *Gesù Cristo*, n. 6.

⁷ Vö. CTI, *Gesù Cristo*, n. 1.

⁸ Vö. CTI, *Gesù Cristo*, n. 3.

⁹ Vö. CTI, *Gesù Cristo*, n. 4.

¹⁰ Nyugaton épp az arianizmus ellenében lesz hangsúlyos: a Szentlélek a Fiútól is („*Filioque*”) származik, és ezért jelent meg a Hitvallásban (hivatalosan a III. Toledói Szinódussal [589] rögzítés is nyer). Ezzel szemben Kelet a modalizmus eretnokségétől tartva nem akarta ezt túlhangsúlyozni, ezért megmaradt a hagyományos megfogalmazásnál, amely természetesen nem a tagadja a Szentléleknek a Fiútól való származását, csupán olyan megközelítésében gondolkodik, hogy az Atyától a Fiú által származik (vö. MÜLLER, G. L., *Katolikus dogmatika*, 441–444).

¹¹ Ennek mélységét csakis annak végtelenségében tudjuk megragadni, hogy „Isten a szeretet” (1Jn 4,8.16) – (vö. CTI, *Gesù Cristo*, n. 8).

háromosztatú tagoltsága, mely 325-re már bevett formának tekinthető. A Fiú és a Lélek „nagyságát” csak az Atya „nagyságából” kiindulva tudjuk megragadni, aki mindennek a teremtetője – ahogy a kezdő szavak is egyszerűen rávilágítanak. Az *atya*-ság, az isteni lét közlése azonban a Szentháromság belső életében nem folyamatszerű történés, mint például az emberi élet továbbadásában, Istenről ugyanis nem állítható, hogy korábban ne lett volna Atya, majd egyszer csak azzá vált volna. A Szentháromságon belüli *atya*-ság és *fiú*-ság fogalma Krisztus által lesz számunkra nyilvánvalóvá.¹²

A *homooúsios* kifejezésre is reflektálva, a dokumentum megállapítja: első ízben fordul elő, hogy a Tanítóhivatal nem szentírási eredetű kifejezésre támaszkodik, hanem a filozófia segítségével kísérli meg az egylényegűség megragadását. A Zsinat kifejezett igyekezete, hogy az egyetlen Isten szentháromságos életközösségében a Fiú nemzésének (*generatio*) mibenlétét minél egzaktabb módon meghatározza.¹³ A *homooúsios* kifejezés nem engedi az Egyház akkori Szentháromság-hitét triteizmusba torkollani. Ellenkezőleg: pontosan arra szolgál, hogy a keresztény hit egyistenhívő jellegét erősítse. Ezzel ugyanis épp azt húzza alá, hogy a *Fiú*-ság nem létszokszorozás az *Atya*-sághoz képest, hanem a Szentháromságon belül csupán az egyetlen isteni természet létezik.¹⁴ Megjegyzendő, hogy ez nemhogy megtörné az üdvörtörténet egységét a teremtetéstől fogva, mintegy „szakítva” az ószövetségi monoteizmussal, hanem épp a keresztény hitnek az egyistenhívő zsidó hitre épülő folytonosságában megmutatkozó egységét fejezi ki, Krisztus szándéka szerint.¹⁵

Az Ősegyház missziós igyekezete alapvetően a húsvéti kériügmára épül, ennek köszönhetően még az első idők patrisztikus megközelítései is erősen szótériológiai jelleget öltenek.¹⁶ Nem véletlen tehát, hogy a legősibb Credók – melyek valójában keresztelési Szimbólumok –, majd a háromosztatú formában megjelenő hitvallásszövegek „szívében” rendre a Krisztus-esemény igen tömör, lényegretörő hittételszerű összegrzése található. A megtestesülés és megváltás misztériuma ebben a központi részben is, mint annak két, egymással bensőleg összefüggő „tartalmi magja”, szintén egymással szoros egységben áll, hiszen az Ige megtestesülése épp a megváltásra mutat, avégett történt: „*propter nos, homines, et propter nostram salutem*” (DH 125). A Nikaia-Konstantinápolyi Hitvallás szívében sincs ez másképp, hitünk központi igazságaként megvallva az Ige megtestesülését és ezzel összefüggésben a Fiú megváltói aktusát.¹⁷ Ez Krisztus valódi „nagyságát”, azaz istenségét is elének tárja, hiszen az Atyával egylényegű. A megtestesülés műve elképzelhetetlen egy mennyei és egy evilági „főszereplő” nélkül, valamint kettőjük együttműködése nélkül: isteni részről a Szentlélek adja ennek természetfölötti „garanciáját”

¹² Vö. CTI, *Gesù Cristo*, n. 9.

¹³ A *homooúsios* kifejezést, mely egyébiránt gnosztikus körökben is használatos volt, az Antióchiai helyi Szinódus (264–269) már elítélte, és a Nikaiai Zsinatot követő évtizedek során is igen vitatott lesz. Azonban épp e kifejezés egzakt mivoltának köszönhető, hogy a kedélyek időközben csillapodnak, így az I. Konstantinápolyi Zsinat (381) már nyugodtabb légkörben szentesítheti az Egyház Hitvallásában a Nikaiaiban még túlzottan újszerűnek ható fogalmat (vö. CTI, *Gesù Cristo*, n. 16).

¹⁴ Vö. CTI, *Gesù Cristo*, n. 19.

¹⁵ Vö. CTI, *Gesù Cristo*, n. 20. A Hitvallás, lévén, hogy tömör, rögzült szóhasználatú formula a hit rövid megvallásához, ezért nem mélyül el az ószövetségi gyökerek taglalásában, ezt nem is várhatjuk tőle. Az viszont bizonyos, hogy a zsidó egyistenhittel teljes folytonosságot mutat, mely az Újszövetségben kibontakozó üdvözítő isteni tervet már ott és akkor megalapozta, így a kinyilatkoztatás folyamatában is folytonosság áll fenn (vö. CTI, *Gesù Cristo*, n. 26).

¹⁶ Vö. MÜLLER, G. L., *Katolikus dogmatika*, 358.

¹⁷ Vö. CTI, *Gesù Cristo*, n. 21.

(az Ige isteni természete kezdetektől adott), emberi oldalról pedig Szűz Mária lesz az immanens oldal eredője (az emberség „alapanyaga”). Természetesen mindez a 325-ös Szimbólum szövegében még így nem kerül konkrét említésre, ehhez majd a Konstantinápolyban megérlelt formula kell!¹⁸ A Khalkédóni Zsinat 451-ben mélyebben és találóan kifejti a testet öltött Igének az isteni és emberi természet-hordozását illetően: Jézus Krisztus *homooúsios* istensége szerint az Atyával, és *homooúsios* embersége szerint velünk (ld. DH 301).¹⁹

A Hitvallásoknak tehát jellemzően a leginkább terjedelmes része a Fiúra vonatkozó, mely nem csupán formálisan áll a hitvallásformulák centrumában, hanem a Krisztus-eseménynek az üdvtörténetben megnyilvánuló szerepe miatt is központi jelentőségű.²⁰ Azonban a Fiúra vonatkozó hitigazságok így is szoros összefüggésben kezelendők a másik két isteni Személyhez kötődőkkel: a Fiú „nem üdvözít az Atya nélkül, aki mindennek forrása és célja [...] Krisztus] nem üdvözíti az embert a Lélek nélkül”²¹.

Isten üdvözítő művének nagyságát igazán a húsvéti misztérium tárja fel számunkra. A dokumentum ismét utal Arius tévedésére, melyben nem csupán a megtestesülés misztériumának tagadását ismerhetjük fel, hanem annak tartalma nagyban kihat a megváltás misztériumának értelmezésére is. Ha ugyanis valaki Arius tanai mentén a Szentháromság belső életében a Fiú isteni nemzett mivoltát tagadja, számolnia kell azzal, hogy a Fiú istenségének el nem ismerésével a megváltás hatékonysága is lényegileg sérülne.²² És nem csupán azért, mert Arius követői számára Krisztus szenvedése összeegyeztethetetlennek tűnik az Atya isteni természetével,²³ hanem leginkább azért, mert csupán valóságos emberként, teremtményként, bármennyire is Istentől kiválasztott valaki, az nem képes az embereket megváltani. „A feltámadás tanúsítja Krisztus teljes istenségét, mely egyedül képes keresztiülmenni a halálon és legyőzni azt. De tanúsítja emberségét is, lévén, hogy ez ténylegesen a földi léttel azonos élete alakul át és dicsül meg”.²⁴

A felajánlott üdvösség elfogadása az ember valódi hivatására is fényt derít: belépteti az isteni életbe. Az üdvösség teljességét a Nikaiai Hitvallás is a feltámadásban jelöli meg, melyhez természetesen Krisztus Húsvétja a kiindulópont. Isten életadó és megdicsőítő ereje minden rossztól, legfőképp az emberi lét „utolsó ellenségétől” (vö. 1Kor 15,26), az örök haláltól szabadít meg Krisztus által, akiben legvégső soron minden alá lesz vetve Istennek (vö. 1Kor 15,28)²⁵. Lényeges azt is szem előtt tartani, hogy az ember nem csupán lelkében, hanem testében is üdvösségre hivatott, és így lesz Krisztus-

¹⁸ A II. fejezetben közelebbről is látni fogjuk: az Egyháznak az Istenszüllőre vonatkozó tanítása ekkor már alakul, jóllehet dogmatikai definíciókra még várni kell. Az I. Konstantinápolyi Zsinat hitvallásformulája mindenesetre már „Szűz Mária” néven említi (vö. DH 150).

¹⁹ Vö. CTI, *Gesù Cristo*, n. 22.

²⁰ Ő, emberré lett mivoltában az egyetlen Közvetítő (ld. 1Tim 2,5), aki magát az üdvösséget közvetíti számunkra, emberi természetében „közvetítve” a megváltásra váró emberi természetet az Atya felé, a Szentlélekben.

²¹ CTI, *Gesù Cristo*, n. 24. (saját fordítás).

²² „A nikaiai hitvallás olyan teológiai szemléletet tükröz, amely azt állítja, hogy a megváltás csúcspontja az Atya és Fiú egylényegűsége” (VANYÓ, L., *Ókeresztény Írók*, XX, *Bevezetés az ókeresztény kor dogmatörténetébe*, SZIT 2009, 364.)

²³ Vö. CTI, *Gesù Cristo*, n. 27.

²⁴ CTI, *Gesù Cristo*, n. 28. (saját fordítás).

²⁵ Vö. CTI, *Gesù Cristo*, n. 32.

ban „új teremtménnyé” (2Kor 5,17)²⁶. „A feltámadás számunkra az isteni életbe való belépést jelenti”.²⁷ Ezáltal nemcsak a halálban, hanem a feltámadásban is hasonulunk Krisztushoz.

Az „emberi hivatás” azonban nem csupán a végső beteljesedésben értelmezendő, hanem már földi életünk zarándokútjának idején is az isteni Szeretetre szól. Az ember számára nem csupán távlat, hanem minta, segítség is ehhez a megtestesült Ige, mint „tökéletes ember”.²⁸ Nem véletlen, hogy a kiforrottabb hitvallási formulák harmadik részében, a Szentlélek említése után nem csupán a harmadik Isteni Személyről közvetlenül állítható hitigazságok következnek, hanem olyan, a Lélek működésével szoros összefüggésben álló valóságok is,²⁹ mint az Egyház jegyei (vö. KEK 556–558), a *Communio Sanctorum*, a keresztség általi bűnbocsánat, a test feltámadása és az örök élet említése (vö. DH 150). Mindez megmutatja, hogy „a megváltás látható tevékenységekbe és struktúrákba íródik, melyek az egyén testi mivoltával és a társadalmi szervezettséggel állnak összefüggésben, és a történelemben bontakoznak ki. Ezek az éltető és sugalmazó Lélek területei”.³⁰

A dokumentum ezután kitér arra is, hogy az Egyház Nikaia-ban megfogalmazott hitében nem csupán felismerhetjük e hitnek az egyetemes jellegét, hanem mindez feléleszti a Húsvét közös ünneplésének reményét is. A történelmi tényekbe való belemélyedés nélkül csupán röviden említjük meg, hogy annak idején Nikaia igyekezetei közé tartozott a keleti és nyugati Húsvét-időpont egységesítése is, mely a gyakorlatban mind a mai napig nem valósult meg. A dokumentumban azonban egy olyan felvetést is találunk, melyet a közelmúltban Ferenc pápa is az agendák sorába iktatott: „Most, éppen 2025-ben a Húsvétnek ugyanaz lesz a dátuma mind Kelet, mind Nyugat számára. Nem épp egy gondviselészerű alkalom ez annak megragadására, hogy a jövőben Krisztus szenvedését és feltámadását, »minden ünnepek ünnepét« [*húsvéti bizánci matutinum*] az összes keresztény közösséggel *communio*-t képezve ünnepeljük?”.³¹

2. A Nikaiai Hitvallás a hívők életében:

„Keresztségünk szerint hiszünk és hitünk szerint imádkozunk”

Hitünk megvallásának elméleti alapjait a Hitvallás foglalja össze, mely az imaélet és a hitélet számára is normatív (*lex orandi – lex credendi – lex vivendi*). A szentháromságos hit tételei, mielőtt még teológiai szempontból kifejlődtek volna, az Ósegyházban már a keresztény élet alapjaiként jelentkeztek. Ez a keresztség korai ünneplésekor is már megmutatkozik:³² leginkább mint a szentháromságos hit megvallása, melyet követően ugyanazon Atya és a Fiú és a Szentlélek nevében kerül kiszolgáltatásra a szentség. Éppen ezért említjük az isteni Személyeket „egyenragú szinten” (ld. a későbbiekben), mely

²⁶ Ebben is megmutatkozik: miért testesül meg az Ige, miért vesz magára „Máriából” emberi természetet (vö. CTI, *Gesù Cristo*, n. 32).

²⁷ CTI, *Gesù Cristo*, n. 33. (saját fordítás).

²⁸ Vö. CTI, *Gesù Cristo*, n. 35.

²⁹ A *Katolikus Egyház Katekizmusa*, SZIT, Budapest 2002 [a továbbiakban: KEK], nn. 749–750.

³⁰ CTI, *Gesù Cristo*, n. 42. (saját fordítás).

³¹ CTI, *Gesù Cristo*, n. 45. (saját fordítás).

³² Vö. CTI, *Gesù Cristo*, n. 49.

Arius tanaival szemben is hatékonyan rámutat: mindhárom isteni Személy azonos módon részese az egyetlen isteni természetnek.³³

A Nikaiai Hitvallás nem csupán megfelelő formula a hit megvallására, hanem az V. század közepéig az igazhitűség próbakövének is tekinthető.³⁴ A dokumentum a hitvallás közösségi dimenziójára is rávilágít: „A Nikaiai Szimbólum és a Nikaia-konstantinápolyi Szimbólum görög eredetije a többszámú »hiszünk«-kel indít, »tanúsítva, hogy ez a 'Mi', azaz mind az Egyházak, közösségben álltunk egymással, és hogy minden keresztény ugyanazt a hitet vallotta«”.³⁵

Arius követői szívesen indultak ki az imádkozó Jézus bibliai képéből, mivel abban könnyebben belelátták, hogy alacsonyabb az Atyánál (vö. pl. Lk 6,12; 10,21). Hasonlóképpen, a doxológiájuk is így szólt: „Dicsőség az Atyának, a Fiú által a Szentlélekben”, hogy ne kelljen elismerni a Fiú egyenlő istenségét az Atyával. A dokumentum azonban megerősíti: aki a Fiút vallja, az a Szentháromságot vallja.³⁶ A mai is elterjedt, rövid Szentháromság-dicsőítés a „Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto” formulában fellelhető kötszóhalmozással fejezzük ki az isteni Személyek lényegét érintő egyenlőségét. Az ehhez hozzáfűzött, az idősíkokat is rendre megnevező toldalék – „sicut erat in principio et nunc et semper, et in saecula saeculorum” – a Szentháromság belső életében állandóan zajló létadás és -elfogadás aktusát az isteni Személyek időbeli „keletkezésének” egymásutániságát világosan kizáró, antiariánus megfogalmazásának is tekinthetjük.³⁷

A hitigazságok további elmélyítései nem hiányoztak a kortárs és az azt követő prédikációkból és a katekézisekből sem: a teológiai kifejtések mind Keleten, mind Nyugaton Isten népének tanításában és ünneplésében gyakorlatibb színezetű tartalommal is megjelentek.³⁸ Nikaia hite ugyanakkor ösztönzést ad a himnuszalkotás számára is, melyben a himnuszokat záró strófák jellemzően a Szentháromság dicséretét tartalmazzák.³⁹

3. Nikaia, mint teológiai és egyházi esemény

A dokumentum a Krisztus-esemény kiindulópontját ismeri fel a jánosi Prológus szavaiban: „Istent nem látta soha senki, az Egyszülött Isten nyilatkoztatta ki, aki az Atya ölen van” (Jn 1,18).⁴⁰ A Fiú, mint *Christos*, mint az Atya testet öltött Igéje nyilatkoztatja ki

³³ Vö. CTI, *Gesù Cristo*, n. 50.

³⁴ Vö. CTI, *Gesù Cristo*, n. 54.

³⁵ CTI, *Gesù Cristo*, n. 54. (saját fordítás).

³⁶ Vö. CTI, *Gesù Cristo*, n. 59.

³⁷ Vö. CTI, *Gesù Cristo*, n. 64.

³⁸ Vö. CTI, *Gesù Cristo*, n. 56.

³⁹ Ld. Ambrus: *Splendor paternae gloriae* himnusz; különösen is a kezdő és záró versszak:

(1) *Splendor paternae gloriae / de luce lucem proferens, / lux lucis et fons luminis, / diem dies illuminans.*

(8) *Aurora cursus provehit: / Aurora totus prodeat, / in Patre totus Filius / et totus in Verbo Pater. Amen.*

(vö. CTI, *Gesù Cristo*, n. 65–69).

⁴⁰ „Ekkor Fülöp kérte őt: „Uram, mutasd meg nekünk az Atyát, és az elég nekünk!” Jézus így válaszolt neki: „Annyi idő óta veletek vagyok, és nem ismertél meg engem, Fülöp? Aki engem látott, látta az Atyát. Hogyan mondhatod hát: »Mutasd meg nekünk az Atyát«? Nem hiszed, hogy én az Atyában vagyok, és az Atya énbennem? Az igéket, amelyeket én mondom nektek, nem magamtól mondom, hanem az Atya, aki bennem lakik, ő cselekszi a tetteit.” (Jn 14,8–10).

az Atyát. A *Logos* Szentháromságos közösségbe hoz Istennel.⁴¹ „Krisztus a hitben nem csupán az, akiben hiszünk, azaz Isten szeretetének legnagyobb megnyilvánulása, hanem az is, akivel egyesülünk, hogy higgyünk”.⁴²

A dokumentum idézi Szent Pált is: „Hiszen ki látta át Isten gondolatait, hogy oktatná őt?” (1Kor 2,16), analógiát keresve a teremtés és a szeretet között.⁴³ „A szentháromságos Isten nem mindent megelőzően mindenhatóság és csupán azt követően szeretet: mindenhatósága leginkább azonos a szeretettel, mely Jézus Krisztusban nyilvánul meg”.⁴⁴

Az Atya valódi ismeretébe a Fiú vezet be, mégpedig a gyakorlatban az imádság atmoszférájában. Ő, aki nem csupán egyszerű tanítója az isteni dolgoknak, hanem olyan kinyilatkoztatója, aki maga is, sokszor fizikai valóságában is, imádságba merülve találkozik az Atyával, megmutatja, hogy „a kinyilatkoztatás magának Istennek az igazsága”.⁴⁵ Krisztus feltámadása megmutatja, hogy nem csupán egy múltbeli személy és esemény a hitünk alapja, hanem a feltámadt és megdicsőült Fiúnak az Atyával való szeretetközösségbe lépve, a hitéletben feltárul számunkra az Isten megismerése. Ebben legkonkrétabban a Szentírásnak az Egyház hite szerinti olvasása, a személyes ima és a liturgiába, kiváltképpen az Eucharisztia⁴⁶ ünneplésébe való bekapcsolódás segítene.⁴⁷

A Bölcsesség témája, mely már az Ószövetségben is jelentkezik, a testet öltött *Logos* által lesz újszövetségi értelemben relevánssá. A Fiú általi kinyilatkoztatásban is aktív isteni Bölcsesség képes az ember gondolkodását Isten szerint termékennyé tenni és kitágítani. Az Atya Bölcsessége a Fiúban, közösségben a Lélekkel, mértéket nyújt minden emberi értelem és igazságkeresés számára.⁴⁸ Ennek hangsúlyozása azért is fontos, mivel a *Logos*-ban és a Fiúban nem két különálló valóságot tételezünk fel, miként Arius és követői,⁴⁹ hanem egy ugyanazon Második Isteni Személyt ismerjük fel és imádjuk.

A dokumentum „kulturális és interkulturális” eseménynek is nevezi a Nikaiai Zsinatot. „A kinyilatkoztatás újdonsága által alkalmazott és átformált kultúrák és nyelvezek képesek gazdagítani és pontosítani a hit kifejezését”,⁵⁰ ezért a szóban forgó egyházi esemény a kultúráközi találkozás jeles alkalma és lehetősége is. Az eretnekség problémájával az egyházatyáknak hamar szembesülniük kellett, mint olyannal, ami a hitszabály és a Szentagyomány útján való járástól eltér és így térít el Krisztus és a Krisztus-esemény történeti valóságától.⁵¹ A hithűség azonban nem zárja ki a józan kreativitást, mely – töb-

⁴¹ Vö. CTI, *Gesù Cristo*, n. 75.

⁴² CTI, *Gesù Cristo*, n. 76. (saját fordítás).

⁴³ A „gondolat” fogalom kapcsán a dokumentum „voûç” kifejezést görög formában is hozza, mivel a *mens* „tartja egyben” az üdvtörténeti események Krisztus misztériumában való szemlélését. A teremtésben fellelhető isteni rend és béke kifejezi a Teremtőnek a világot létbe hívó és fenntartó örök szeretetét, melyet Krisztus nyilvánít ki (vö. CTI, *Gesù Cristo*, n. 77).

⁴⁴ CTI, *Gesù Cristo*, n. 83. (saját fordítás).

⁴⁵ CTI, *Gesù Cristo*, n. 78. (saját fordítás).

⁴⁶ Vö. CTI, *Gesù Cristo*, n. 78.

⁴⁷ Vö. CTI, *Gesù Cristo*, n. 78.

⁴⁸ Vö. CTI, *Gesù Cristo*, n. 80.

⁴⁹ Megközelítésük szerint „ahogyan különböztetett Áriusz az Isten és az Atya között, úgy különböztetett a Logosz és a Fiú között, noha e két utóbbi létezőként is teremtmény, így közelebb állnak egymáshoz, mint az Atyához. [...] Ahogyan az Isten teremtője a Logosznak, úgy teremtője a Logosz a Fiúnak [...] Ha már a Logosz is lényegileg különbözik az Atyától, akkor világos: a Fiút is minden tekintetben különbözik az Atyától” (VANYÓ. L., *Bevezetés*, 384).

⁵⁰ CTI, *Gesù Cristo*, n. 85. (saját fordítás).

⁵¹ Vö. CTI, *Gesù Cristo*, n. 90.

bek között – bizonyos egzakt fogalmak alkalmazásában is formát ölthet hitünk védelmévégett, miként ezt tapasztaljuk a *homooúsios* terminus kapcsán is.

A Nikaiai Zsinathoz vezető úton „három karizmáról” beszél a dokumentum, melyben tetten érhető „a kormányzásnak, a tanításnak és az Egyház közösségi döntéshozatalainak” fórumában „a háromosztatú hierarchia, aztán a tanítómesterek és a szinodus”⁵². A napjaink világegyházi mentalitását és közösségi útkeresését meghatározó „szinodalitás” fogalmának is köszönhetjük minden bizonnyal, hogy a dokumentum a püspöki szolgálat szinodális gyakorlási fórumaként⁵³ mutatja be a Nikaiai Zsinatot, melyben a Feltámadott vezetését is tapasztalhatja Isten népe a Lélek által.⁵⁴

A dokumentum visszatér a Nikaiai Zsinat ökumenikus mivoltának megnevezésére, hangsúlyozva: az első ilyen zsinatról van szó. Sőt, „azon hosszú út folyamán, mely a Nikaiait követte, az »Ökumenikus Zsinat« világítótoronyvá vált az egész Egyház tanbeli és jogi döntései számára”.⁵⁵ Az Egyház, Krisztus misztériumában a saját természete és szerkezete szerint vesz részt,⁵⁶ és orientálódik a Szentlélek fényében.⁵⁷

4. Megtartani a hitet, mely Isten egész népe számára hozzáférhető

A Nikaiai Szimbólum és az egyházatyák igyekezete is rámutat: a teológiának az üdvösségről szóló tanítás igazságának szolgálatában kell állnia. A kinyilatkoztatott igazság normatív értékű, melyet tévedés nélkül kell továbbadni, az adott kultúrák sajátos kifejezésformái szerint.⁵⁸ „Krisztus igazságának hozzáférhetőnek kell lennie tanítványai számára”.⁵⁹ Míg a téveszmék Istentől elfordult bálványozása részlegesen és bizonyos helyekhez kötötten kísérlik meg a „saját igazuk” képviselését, addig megállapíthatjuk, hogy „az isteni igazság, hatalom, igazságosság és szentség, biblikus értelemben mindig a valódi és egyetemes üdvösség hordozásának igényével kapcsolatosan tekintendők”.⁶⁰ Krisztus igazsága tehát eszkatológiai síkon is hatékony: nem csupán a földi életben tesz szabaddá (vö. Jn 8,32), hanem a végső, el nem múló szabadság teljességére is vezet. A Nikaiai Szimbólum a hitben megragadható üdvtörténeti igazságoknak olyan egyetemesen értelmezhető megfogalmazásával él (ld. *homooúsios*), mely nem csupán a hittarta-

⁵² CTI, *Gesù Cristo*, n. 96. (saját fordítás). Alátámasztva a Szent Pál apostolnál olvasható sorrenddel, melyben az apostoli testület elsőbbsége minden kétség fölött álló tény: „az Egyházban Isten némelyeket apostollá, másokat prófétává, ismét másokat tanítóvá tett” (1Kor 12,28).

⁵³ Vö. CTI, *Gesù Cristo*, n. 101.

⁵⁴ A téma bővebb kifejtését lásd: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_it.html, n. 29., (állapot: 2025. május 20).

⁵⁵ CTI, *Gesù Cristo*, n. 93. (saját fordítás).

⁵⁶ Ciprián művéből, az *Epistula* 14, 4-ből kiindulva, az akkori kor sajátosságaira is rámutat a dokumentum: *nihil sine episcopo* (melyhez a presbiterek és diakónusok véleménye, sőt Isten teljes népének elfogadása is társul: *nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis* (vö. n. 95)).

⁵⁷ Tartsuk szem előtt azt, amire az említett római dokumentum is figyelmeztet: „valójában szükséges volt mintegy ötven esztendő ahhoz, hogy a Nikaiai Zsinat szótára elfogadottá legyen, és egyetértés keletkezzék a Zsinat egyetemes jelentőségéről” (CTI, *Gesù Cristo*, n. 4.; saját fordítás).

⁵⁸ Vö. II. JÁNOS PÁL, *Redemptoris Missio*, n. 52., in <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=87> (állapot: 2025. május 20).

⁵⁹ CTI, *Gesù Cristo*, n. 105. (saját fordítás).

⁶⁰ CTI, *Gesù Cristo*, n. 107. (saját fordítás).

lom sértetlen továbbadásához elengedhetetlen, hanem a Krisztushoz való személyes hűségben is megnyilvánul, aki magát *Igazságnak* nevezi (vö. Jn 14,6).⁶¹

Az üdvösség elnyerésének krisztusi útja azonban nem olyan értelemben kizárólagos, hogy ne engedne, vagy éppen nem építene be ennek folyamatába *közvetítő* személyeket, jeleket, eszközöket (ld. apostolok, szentségek, Egyház). Ezek közül a dokumentum kulcsfontosságúnak mutatja be Szűz Mária személyét, akitől az egyszülött Fiú emberi természetét nyeri.⁶²

Mint említettük, az Egyház maga is részt vesz a hit közvetítésében. A Szentlélek által vezetett Tanítóhivatal feladata, hogy a kinyilatkoztatott igazságokat és azokhoz az igazságok hierarchiája szerint bármilyen erősségű szállal kapcsolódó hitbeli tanításokat⁶³ a szentháromságtan, a krisztológia, a pneumatológia és az egyháztan metódusa szerint tisztázza, szisztematikusan elmélyítse és rendezetten kifejtse. Mt 17,5-ben maga az Atya jelöli meg a kiválasztott tanítványok számára a jövőre nézve is ennek állandó forrását: „Ez az én szeretett Fiam, akiben kedvem telik, őt hallgassátok!”. A dokumentum az emmauszi tanítványok történetén keresztül utal rá, hogy az Egyháznak az üdvösség rendjében történő eseményeket a saját tagjai számára értelmező közvetítése nem merül ki csupán a krisztushívők szívét is felizzító isteni *igékben*, hanem „*gestis verbisque*” működik. A Feltámadottal való személyes érintkezés során nyílik meg ugyanis a tanítványok szeme, hogy ő a szavakon túl a konkrét, jelszerű gesztusok (pl. kenyértörés) által is önmagát adja.⁶⁴ Ebben a szentségek és az azokat kiszolgáltató Egyház is közvetítő szerepet töltenek be.⁶⁵

A már korábban is említett „szinodalitás” témája ismét előkerül a dokumentumban. Az Apostolok Cselekedeteinek 15. fejezetében olvasható, ún. „antióchiai vitából” kiindulva az Ósegyházban apostoli zsinat kerekedik, melyben a Szentlélekben hozott döntésnek, a hívő hitérzék működésének, a véleménykülönbsége feloldására induló „szinódusi vitának”, az egység keresésének, majd az így megszilárdult hit kettesével történő, missziós továbbadásának lehetünk tanúi.⁶⁶ A dokumentum ezt az eseményt mintegy kiindulópontnak tekinti Isten népének az apostolutódok által vezetett minden további tisztázó összejövele (syn + hodos) számára. Így megállapíthatjuk, hogy a Nikaiai Ökumenikus Zsinat is ennek mintájára óhajtott a Lélek vezetésére bízva egy „külsős”, a biblikus kontextus számára önmagában ismeretlen fogalom – a *homooúsios* – alkalmazásával tisztázni, mindenki számára beláthatóvá téve ezzel a Fiúnak az Atyával való egylényegű mivoltát kinyilatkoztató hitigazságot. Így hatékonyabban elejét lehet venni annak, hogy a biblikus alapok és az Egyház liturgiájában már korábban is megjelent hitbeli igazságok áldozatává essenek különféle filozófiai spekulációknak és emberi változtatásoknak.⁶⁷

⁶¹ Vö. CTI, *Gesù Cristo*, 107.

⁶² Vö. CTI, *Gesù Cristo*, n. 109.

⁶³ Vö. II. Vatikáni Zsinat, *Unitatis redintegratio* dekrétum, in https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_hu.html; n. 11.

⁶⁴ A dokumentum itt XVI. Benedek pápa *Verbum Domini* kezdetű apostoli buzdításának 55. pontjából is idéz: „A Szó és az Eucharisztia oly szorosan összetartozik, hogy egyiket sem lehet megérteni a másik nélkül: Isten Szava szentségi testté válik az eucharisztikus eseményben. Az Eucharisztia megnyit bennünket a Szentírás megértésére, mint ahogyan a Szentírás magyarázza és megvilágosítja az eucharisztikus misztériumot.” (<https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=411n.55>; állapot: 2025. május 20).

⁶⁵ Vö. CTI, *Gesù Cristo*, n. 109–110.

⁶⁶ Vö. CTI, *Gesù Cristo*, n. 111.

⁶⁷ Vö. CTI, *Gesù Cristo*, n. 115.

Az Egyház feladata azonban nem csupán ez a fajta „tisztázó munka”, hanem a hit-letemény fölötti állandó, éber őrködés és annak hűséges továbbadása is. Isten népének egységesen megfogalmazott hite nem csupán egy zárt csoport sajátja, hanem a „hit kapujának” (vö. ApCsel 14,27) kitérőjével – Krisztus egyetemes üdvözítő szándéka szerint – mindenkit meg kell hívni az üdvösségre.

A feltámadás utáni ötvenedik napon a mennyből érkező „láng-nyelvek” (ApCsel 2,3) nem csupán a bábéli *nyelv*-zavar gyógyítását szimbolizálják, hanem a Szentlélek „nyelvezetét” is, mely az egyházi konszenzus kialakításában és megújításában mindig kreatív. Pünkösdi eseményének egyik természetfölötti mozzanata, hogy az apostolok beszéde a sok, különböző nyelvű ember számára érthetővé válik, így a hit hirdetése „lefordítható” és értelmezhető lesz az érintettek számára. Így a különféle nyelvi-kulturális adottságokkal rendelkező emberek képesek lesznek a Lélek tüzeiben „közös nyelvet” találni és beszélni. A Lélek indítására folytatott Ökumenikus Zsinat során annak felszólalói szintén különböző kultúrákból (szír, görög, kopt, latin) érkeztek, és olyan közös definícióformát találtak, mely majd a továbbiakban hitelesen átültethető lesz a különböző nyelven megfogalmazásra kerülő hitvallásokba is.⁶⁸

A dokumentum emlékeztet a IV. századi konstantini béke időszakának azon nehézségére is, amelyben a kereszténység széles körű terjedése és világi hatalom által immár pártfogolt pozíciója⁶⁹ könnyen elhalványította a hithez való, meggyőződésből fakadó ragaszkodás erejét, és ez jobban teret nyitott a régebbi pogány gyakorlatoknak az „ősök” szokásai mentén, banális szavakkal és jelekkel képviselt úzusainak újbóli felélesztéséhez, melyet az „egyszerű népek” jobban magukénak éreztek. A hittartalmi kérdéseket tisztázó gyakorlat ugyanakkor nem emelheti a kereszténységet csupán egy szellemi elit számára hozzáférhető világba, hanem a szegényekhez és egyszerű emberekhez is hasonlatokban és példabeszédekben szóló, a világnak nyíltan beszélő Jézus (vö. Jn 18,20) példája és szándéka szerint egyszerű, de nem infantilis stílusban továbbra is szólania kell mindenkihez.⁷⁰ Megállapíthatjuk, hogy mindenféle zsinati vagy színódusi munka épp azzal éri el igazi célját, ha Isten népének teljes közösségét tudja segíteni hitének megőrzésében, mélyítésében és továbbadásában. Ebben is megmutatkozik az Egyház *katolikus* jellege, méghozzá annak ún. „mennyei katolicitása” (vö. KEK 831). Fontos, hogy a zsinati munka gyümölcszeként formálódó Hitvallás Isten népének hitét autentikus mó-

⁶⁸ Vö. CTI, *Gesù Cristo*, n. 114.

⁶⁹ A keresztények és az evilági haza polgárai közötti egység kérdése sem magától értetődő. A Nikaiai Zsinat megerősíti a monoteizmust, és ezzel éppen, hogy nem szolgálta ki azokat az uralkodói igényeket, miszerint a Római Birodalomban terjedő kereszténység egyistenhite ideológiai alapként társuljon a helyi „kormányzó istenségek” által segített egyeduralkodó mintájához és egy effajta teológiai-politikai berendezkedéshez. Az ariánus eretnecség ehhez sokkal közelebb állt, ugyanis az Atyát egy Monarchának gondolta el, akinek uralkodásához alacsonyabb szinten társul a Fiú. Jóllehet, az evilági haza polgárai közötti egység kérdése sem magától értetődő. A Nikaiai Zsinat megerősíti a monoteizmust, és éppen ezzel nem szolgálta ki azokat az uralkodói igényeket, miszerint a Római Birodalomban terjedő kereszténység egyistenhite ideológiai alapként társuljon a helyi „kormányzó istenségek” által segített Egyeduralkodó mintájához és egy effajta teológiai-politikai berendezkedéshez. Az ariánus eretnecség ehhez sokkal közelebb állt, ugyanis az ariánus püspökök mégis áttértek az ariánus felfogásra, az Egyház hitében világosan kikristályosodott az *homooúsios* fogalma által jól kifejtett egylényegűség, mely már a nem szentháromságos, zsidó egyistenhittől és a pogány politeizmustól is elrugaszkodva, a szentháromságos egy Isten hitét vallja. Azét az Istenét, aki egyébiránt forrása és garanciája is a békének, szemben az ezt tökéletesen megvalósítani képtelen földi uralkodókkal. (vö. CTI, *Gesù Cristo*, nn. 119,120).

⁷⁰ Vö. CTI, *Gesù Cristo*, n. 117.

don fejezze ki, hiszen „a kinyilatkoztatás közjava így valóban minden hívő »rendelkezése« van bocsátva, miként a megkereszteltek hitbeli tévedhetetlenségének katolikus tanítása is megerősíti: »a hívők összessége, mely a Szentlélek kenetének birtokában van (vö. 1Jn 2,20.27), a hitben nem tévedhet« (*Lumen gentium*, 12)”.⁷¹ A Lélek tehát nem csupán a Tanítóhivatalon keresztül hatékony, hanem működése tetten érhető a hívők hitérzekében is, mely szintén iránymutató lehet a tanbeli tisztánlátás folyamatában.

II. A NIKAIAI ZSINAT „MARIOLÓGIÁJA?”

A Nikaia-Konstantinápolyi Hitvallás néven említett *Credo* ma is az Anyaszentegyház egyik leggyakrabban használt „Hiszekegye”, az Apostoli Hitvallás mellett. Érdeemes azonban szem előtt tartani, hogy a Nikaiai Hitvallás nem feltétlenül azért ilyen tömör, mert bizonyos hitigazságok területén csupán ennyi volna az ismerete. Ékes példája ennek az Ige megtestesülésének témája, melyet illetően az ehhez szükséges „Asszony” (vö. Gal 4,4) Nikaiaiban még semmilyen módon nem kerül említésre vagy nevesítésre, szemben a konstantinápolyi formulával, amelyben 381-ben már ezt találjuk: „Megtestesült a Szentlélek erejéből Szűz Máriából [ék... *Μαρία τῆς Παρθένου*] és emberré lett” (DH 150). Felületes ítélet volna azonban erre azt válaszolni, hogy íme, a teológiai fejlődés lineáris íve: Mária személye még a Nikaiai Zsinat idején még nem olyan tényező, hogy hitvallási szinten említést nyerjen, azonban az I. Konstantinápolyi Zsinatra ez is szépen megérkezik. Megcáfolja ugyanis ezt néhány olyan tény, mely rámutat: Krisztus Anyjának üdvtörténeti szerepe ekkor már kezd egyre világosabban megjelenni a teológiai gondolkodásban, még ha a Nikaiai Zsinat hitvallásszövege kimondottan nem is tesz róla említést.

Fontos megjegyeznünk, hogy mindezt megelőzően a Jézus Krisztus *valóságos istenségét* megvilágító örök szüzesség témája már jelentkezik egyes apokrif szerzőknél, mint a Krisztus *valóságos emberségének* „garanciáját” adó istenanyaság.⁷² Persze az utóbbi sem késik sokat, már csak azért sem, mert a két, „krisztológiai” jellegű,⁷³ Máriára vonatkozó hitigazság egymást világítja meg, egyik a másik által nyer igazán értelmet Jézus Anyjának életében.⁷⁴

A legkorábbi, még „tagolatlan” hitvallásokban még kétségtelenül nem szerepel Mária neve, bár utalások előfordulhatnak személyére és az üdvtörténetben betöltött funkciójára. Az *örmény Egyház keresztségi* („kis”) hitvallásában például még egyszerű hitvallási formulájában a Názareti Szűz fogadására vonatkozóan „Gábrriel hírüladása” (DH 6) van megjelölve a hit tárgyai közt. A III. század elején Római Szent Hippolitosz *Traditio Apostolica* című művében szereplő hitvallásban viszont ezt olvassuk: „Hiszel-e Krisztus Jézusban, az Isten Fiában, aki a Szentlélektől Szűz Máriából született?” (DH 10). A IV. század közepén a Nagy Szent Makariosz *Bölcs mondásaiban* található hitvallásszöveg szintén említi: az Ige „az idők beteljesedésével a bűn eltörlésére otthont vett a testben, amely Szent Szűz Máriából való születéssel valósult meg benne” (DH 55).

⁷¹ Vö. CTI, *Gesù Cristo*, n. 118.

⁷² *Jakab ősevangéliuma*, in VANYÓ, L. [szerk.], *Apokrifek* (Ókeresztény írók, II.), Budapest 1980, 333. Ld. Kovács, Z., *Íme az Úr szolgálóleánya, Teológiatörténeti, szisztematikus és gyakorlati áttekintés a mariológia tanulmányozásához*, Budapest 2022, 44–45.

⁷³ Vö. Kovács, Z., *Íme az Úr szolgálóleánya*, 75.

⁷⁴ Kovács, Z., *Íme az Úr szolgálóleánya*, 118–119.

Megállapíthatjuk tehát, hogy a III. századtól elterjedt háromosztatú hitvallásszövegek jó részében már a megtestesülés misztériumának említésénél ehhez hasonló tartalommal megjelenik Mária neve. Ez tehát megcáfolja azt a feltételezést, miszerint 325-ben Nikaia-ban még ne lett volna aktuális a Szűzanya említése, 381-re azonban a dogmafejlődés már elérte volna ezt a szintet.

A keresztény hitben, jóllehet zsinati döntés még nem született ekkor Máriát érintő hitigazságokról, már a fentebb említett eseteken kívül is találunk hivatkozásokat Máriára. „Alexandriai Alexandrosz az *Istenszüllő* szót 322-ben egy püspökök felé intézett köriratban mint krisztológiai szakkifejezést használta, utalva rá, hogy Krisztus testet öltött Máriától, az *Istenszüllőtől*. A kimondottan krisztológiai kontextusban használt *Theotokosz* kifejezés itt már tartalmilag egyértelműen felülemelkedik a római, görög és egyiptomi mítoszok világában előforduló »istenanyák« szerepén”⁷⁵, jóllehet a *Theotokosz* hitigazságának dogmaszintű meghatározására csak 431-ben kerül sor az Efezusi Zsinaton (ld. DH 250). De hogy ne csupán az elméleti teológiát és a tanítóhivatali szintet vizsgáljuk: a *Sub tuum praesidium* kezdetű antifóna feltehetőleg az üldözött keresztények III–IV. századból származó imája. Benne az „Istennek szent Szülője” kifejezés már szintén a „*Theotoké*” formában szerepel,⁷⁶ jóllehet az efezusi dogmatikai definícióra még várnunk kell.

Az örök szüzesség témáját illetően sem elégedhetünk meg csupán a hívők hitérzékének az apokrifek világában fellelhető igazságkeresése nyomán formálódó, nemegyszer bizarr történetekkel. Antiochiai Szent Ignác és több apologéta is egyértelműen szűznek nevezi Jézus Anyját. A III. századi, ősi római hitvallásban Krisztusról ezt olvassuk: „született a Szentlélektől és Máriából, a Szűzből” (DH 11). Noha a *virginitas perpetua* dogmaként csak az I. Lateráni Zsinaton (649) kerül meghatározásra (vö. DH 503), Mária örök – tehát *ante partum*, *in partu* és *post partum* – szüzességének témája már a IV. században téma. Példaként említsük itt az ismeretlen, szintén IV. századi szír szerzőtől származó, *Beszéd a gyöngyről*⁷⁷ című művet, mely a kagyló egyszeri, sérülésmentes „gyöngyszüléséhez” hasonlítja Mária szűzi anyaságát. Ambrus és Agoston is kiállnak a szűzi istenanyaság mellett. De arról se feledkezzünk meg, hogy a század végén 392-ben Capuában – feltehetőleg Ambrus közreműködésével – helyi szinódus is tárgyalja Mária szülés előtti, közbeni és utáni szüzességének tanítását.⁷⁸

Mindezeket csupán annak érzékeltetésére sorakoztattuk fel, hogy egyértelműen megállapíthassuk: a Nikaiai Szimbólum nem azért nem nevesíti Máriát, mert mindezekről a fejlődő hittételekről ne volna tudomása. Sőt, szűkszavú fogalmazásában, mely csupán annyit mond: „megtestesült, emberré lett” (DH 125), bennfoglaltan, közvetve ott rejtőzik az *incarnatio* emberi alapja, az erre kiválasztott Názáreti Szűz tisztán emberi

⁷⁵ Vö. KOVÁCS, Z., *Íme az Úr szolgálóleánya*, 109. Ld. még: „εκ της Θεοτοκου Μαρίας” (ALEXANDRIAI ALEXANDROSZ, *Epistula apud Theodorum*, in PG 18, 568D).

Vö. MÜLLER, G. L., *Gottesmutter*, in BÄUMER, R. – SCHEFFCZYK, L. [szerk.], *Marienlexikon*, II., St. Ottilien 1989, 684.

⁷⁶ Vö. MAAS-EWERD, TH., *Sub tuum praesidium*, in BÄUMER, R. – SCHEFFCZYK, L. [szerk.], *Marienlexikon*, VI., St. Ottilien 1994, 327–328.

⁷⁷ Vö. *De margarita sive adversus haereticos*, in ALVAREZ CAMPOS, S. [szerk.], *Corpus marianum patristicum*, Burgos 1970–1985, II., 99.

⁷⁸ Vö. *Visita Pastorale in Campania, Discorso di Giovanni Paolo II ai partecipanti al Convegno Internazionale di Studi per il XVI centenario del Concilio di Capua, Santa Maria Capua Vetere (Caserta)* – Domenica, 24 maggio 1992, n. 3., in https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1992/may/documents/hf_jp-ii_spe_19920524_concilio-capua.html (állapot: 2025. május 20.).

személye, és az ő ebben vállalt aktív közreműködése.⁷⁹ Az sem utolsó szempont, hogy épp a nikaiai tanítást védelmező és kifejtő, IV. századi Epiphánios-i Hitvallás is milyen tisztán és pontosan fogalmaz e az istenanyaság és az örök szüzesség egymással szorosan összefüggő hitigazságáról, amikor megállapítja, hogy a testet öltött Ige „teljesen épen született a Szentlélek által, a szent és mindenkor Szűz Máriából, emberré lett, azaz teljesen fölvette az emberi természetet” (DH 44).

III. KONKLÚZIÓ

„A Szentlélek örökkön régi, mégis szüntelenül új ajándéka adja, hogy a holt örökség élő hagyomány legyen, hogy a másik szemébe nézés párbeszéddé váljék, hogy az egyház egysége ne uniformis, hanem piünköndi csoda, a sokaság ezerféle, mégis egyetlen katolikus anyanyelve legyen”⁸⁰ – fogalmaz Török Csaba. A mai szellemi kihívások között is nagyra értékelhetjük a Nikaiai Zsinat azon törekvését, hogy hitünk igazságainak kifejtése érdekében nem ódzkodott megtalálni a közös nyelvet és a cél érdekében keresni együttesen a megfelelő kifejezéseket. Nem kisebb valakiről van itt ugyanis szó, mint Jézus Krisztusról, és nem kisebb dologról, mint az üdvösségről. A legeredetibb egységtörekvés mindig abban érhető tetten, ha mindenki számára érthetően adjuk tovább: Jézus Krisztus minden ember üdvözítője, és azért tud ekként cselekedni, mert valóságos Isten és valóságos ember.

A dokumentum egy aktuálisnak mondható „látlelettel” is szolgál:

A kereszténység egész történetében, mind a mai napig, létezik egy valós és sajátos ellenállás Krisztus teljes istenségének elismerésével szemben. Jézust könnyű úgy tekinteni, mint egy beavató lelki mestert, vagy mint politikai messiást, aki igazságosságról prédikál, miközben azonban, embersége szerint örök kapcsolatban áll az Atyával. Igen nagy nehézséget jelent Krisztus teljes emberségének elismerése is; épp az övé, aki megtapasztalta a fáradozást (Jn 4,6), a szomorúság és elhagyatottság érzését (Jn 11,35; Getszemáni-kert), a haragot is (Jn 2,14–17), vagy mint olyan, aki titokzatos, ugyanakkor valóságos módon nem tud bizonyos dolgokról (»csak az Atya ismeri az órát«; Mt 24,36).⁸¹

Ugyanakkor bátorítást is kapunk:

Jézus Krisztus valóságos megismerésének kulcsa ma is ő maga: személye, mely már önmagában a kinyilatkoztatás csúcsa [...] Sőt: benne, aki „az Atyával egylényegű (*homooúsios*), maga Isten jön, hogy üdvözítsen; Isten maga kötődik mindörökre az emberiséghez, avégett, hogy emberlétünk hivatását beteljesítse. Mint Egyszülött Fiú, önmagához formál hasonlóvá, mint az Atya szeretett fiait és lányait, a Szentlélek életadó ereje által.”⁸²

⁷⁹ Ez az együttműködés azonban nem merül ki csupán a megtestesülés titkában. Ahogyan az apologéták már korábban is megközelítették: Mária az „Új Éva”, aki az „Új Ádám”-mal üdvösségünk művében is együttműködik. Vö. Kovács, Z., *Íme az Úr szolgálóleánya*, 54.

⁸⁰ TÖRÖK, Cs., *A kultúrák Lelke*, Új Ember, Budapest 2013, 292.

⁸¹ CTI, *Gesù Cristo*, n. 23. (saját fordítás).

⁸² CTI, *Gesù Cristo*, n. 121. (saját fordítás).

Ami a Szűzanya nevesítésének hiányát illeti, láttuk: a megtestesülés említése magában foglalja az ő üdvtörténeti funkcióját is. Az I. Konstantinápolyi Zsinat azonban már megjelöli a megtestesülés emberi alapját is: Szűz Mária személyét. A dokumentum rávilágít: „mély összefüggést találunk itt a teremtés és az üdvösség között: Jézus minden emberi vonása, melyet Anyjától, Máriától örökölt: örömhír, mely minden embert arra hív, hogy vegye fontolóra mindazt, ami saját konkrét emberi mivoltát jó hírré teszi”.⁸³ Emberségünk felemelésének, „megistenítésének” kezdő lépésében a Szentlélekkel együttműködve ott találjuk a „Kegyelemmel Teljes” tiszta emberi konszenzusát, mely önmagában is Örömhír (vö. Lk 1,26–38). És az is, hogy a Nikaiai Szimbólumban nem hanyagság, és különösen nem tagadás miatt nem szerepel az Istenszüdő neve. A *megtestesülés* titkának ilyen szintű említése a IV. század első harmadában az ő személyének szerepét már konkrét nevesítés nélkül is mintegy „magától értetődővé” teszi.

⁸³ CTI, *Gesù Cristo*, n. 37. (saját fordítás).

XIV. Leó és a keresztények egysége

ÖKUMENIKUS HANGSÚLYOK AZ ÚJ PÁPASÁG KEZDETÉN

A PÁPA ÉLETÚTJA AZ EGYSÉGBEN VALÓ NÖVEKEDÉS

Robert Francis Prevost 1955. szeptember 14-én született az egyesült államokbeli Illinois államban, Chicagóban.¹ Édesapja a francia–olasz származású Louis Marius Prevost (1920–1997), édesanyja pedig a spanyol felmenőkkel rendelkező Mildred Martínez (1911–1990). Két testvérbátyja: Louis Martin és John Joseph. A szülők és a gyermekek számára a vallásos háttér biztosította a család egységét. Robert a templomban ministrált, odahaza pedig tiszta, gyermeki lélekkel „misézett”. 1973-ban az Ágoston-rendi kissemináriumi középiskolában érettségizett, majd a philadelphiai villanovai egyetemen diplomázott matematikából és filozófiából. Érett felnőttként már személyesen tudott dönteni életéről.

1977. szeptember 1-én jelentkezett Prevost az ágostonos rendbe.² A közösségi összetartozás éltette az egységben élő első keresztényeket is, akik „állhatatosan kitartottak az apostolok tanításában és közösségében, a kenyértörésben és az imádságban”³ és a hívek „egy szívvel-lélekkel mindennap összegyűltek a templomban”.⁴

Robert Prevost 1982-ben a chicagói Katolikus Teológiai Egyetemen (*Catholic Theological Union*) szerzett licenciátust. Örökfogadalmát követően (1981. augusztus 29.) Rómában pappá szentelték (1982. június 19.). Ezután került misszionáriusnak Peruba, elsajátította a kecsua nyelvet, s ezzel egy időben, 1987-ben doktorált a római Angelicum Aquinói Szent Tamás Egyetemen egyházjogból. Témája, a Szent Ágoston-rend perjelének helyi feladata mintegy felhatalmazta arra, hogy fokozatosan kisebb-nagyobb közösségek vezetője legyen. Először saját rendjében a Jótanács Anyja tartományban a papi hivatásigazgatás vezetője és missziós igazgató volt (1987–1988), majd újra Peruba ment, ahol rendházi előljáró (1988), ezt követően pedig jogi és teológiai tanár lett (1988–1998), de ez idő alatt volt tanulmányi prefektus, szemináriumi rektor és bírósági helynök is. Rendje tartományfőnökévé választották (1999–2001), majd az Ágoston-rend legfőbb előljárója lett (2001–2013). Ezután a perui Chiclayói egyházmegye apostoli

¹ XIV. Leó pápa életéről lásd: AGASSO, D., *Leone XIV. Il papa venuto per la pace*, Piemme, Milano 2025.

² A szerzetesrend alapjai a XII–XIII. századig vezethetők vissza. Tagjai az evangéliumi tanácsokat követve a monasztikus életet a lelkipásztori szolgálattal együtt papként valósítják meg. Vö. <https://augustinian.org/about/order/> (utolsó megtekintés: 2025. október 7.). IV. Ince pápa (1195–1254) 1244-ben egyesítette a Szent Ágoston regulája szerint élő szerzetesrendeket az itáliai toszkán vidéken.

³ ApCsel 2,42.

⁴ Lásd még: ApCsel 4,32: „A sok hívő mind egy szív, egy lélek volt”.

adminisztrátoraként, majd püspökként működött (2014–2023). Hogy még inkább kifejezze egységét népével, felvette a perui állampolgárságot is. 2023-ban bíboros és a Vatikáni Püspöki Dikasztérium prefektusa (2023) és a Latin–Amerikai Pápai Bizottság elnöke lett (2023).⁵

Az új pápának nemcsak a személye, hanem névválasztása is meglepetésként hatott, ugyanis a *Leó* névre senki sem gondolt, ám ez nem volt véletlen, mert névelődje – mint ő maga is –, XIII. Leó pápa (1878–1903) nemcsak saját egyházára, hanem általában az emberek gondjaira is odafigyelt. A *Rerum novarum* (1891. május 15.) kezdetű, a szociális kérdésekről szóló körlevele a keresztény testvériség hangsúlyozásával az emberiség egységére mutat.⁶

XIV. LEÓ PÁPA ELSŐ SZAVA: A BÉKE ÉS AZ ABBÓL FAKADÓ EGYSÉG

2025. május 8-án választották meg Robert Francis Prevost bíborost Péter apostol 267. utódjának, akinek első mondata, „*Béke mindnyájatokkal!*”, azonnal megérintette azokat, akik ezt hallották. Ez a mindenkinek érthető kijelentés a feltámadt Jézus köszöntése az apostolokhoz (Jn 20,19), aki látva a tanítványok örömét, azonnal meg is ismételte (Jn 20,21).⁷

Ez a szó – *béke* –, amelyet mindenki ismert és ma is ismer különféle formákban (*shalom* vagy *szálem*), vonatkozik az ember megnyugvására, a kapcsolatok kiegyensúlyozottságára és a természettel való harmóniára. Ez a kifejezés egy állapotot is jelöl, amely a teremő Isten ajándéka teremtményének, az embernek. Így kerül egységbe a mindenkori ember Istennel és embertársával. A béke tehát az ősmintája az Istenben meglévő és az embernek felajánlott adottságnak, mely feladatként is áll előtte jelen helyzetében. Rendkívül beszédes ezért Leó pápa beköszönő mondata, mely – ahogy magyarázza –, „a feltámadt Krisztus első szavait” idézi, „a Jó Pásztorét, aki életét adta Isten nyájáért.”⁸

XIV. Leó szándéka, hogy ez a békeköszöntés, mely valójában az egységre szólít fel, eljusson minden emberhez, „*elérje az összes embert, az egész földet*” és átjárja a világot. A pápa ezzel kitekint a teljes emberiségre, és a megváltás legfőbb hatásának tartja, hogy az mindenkihez eljusson. XIV. Leó ki is fejt, hogy mit ért a béke és a béke által hozott egység alatt. Nagyon fontos a pontosítása, hogy „*ez a feltámadt Krisztus békéje*”. Öt jelzőt

⁵ Robert Francis Prevost 2023 áprilisában elkísérte Ferenc pápát magyarországi apostoli útjára, így hozzánk még közelebb áll az ő egyénisége és Isten népe egységéért végzett szolgálata. A meglepetészerű pápaválasztásról lásd: HENNING, CHR., *Léon XIV. Le successeur inattendu*, Artège, Perpignan–Paris 2025.

⁶ Vö. *Rerum novarum*, 21.: „Ha [a dolgozók] a keresztény vallás tanításainak engedelmeskednek, még kevés is a barátság, mert testvéri szeretet fogja egybekapcsolni őket. Érezni és érteni fogják, hogy minden embert ugyanaz az Atya teremtette, valamennyien ugyanoda, a javak egyazon teljessége felé törekcszenek, s ez maga Isten, aki egyedül képes tökéletes és teljes boldogsággal eltölteni mind az embereket, mind az angyalokat; hogy mindannyiukat egyformán Jézus Krisztus kegyelme váltotta meg és emelte Isten fiainak méltóságára, hogy ennek következtében teljes testvéri közösségben kapcsolódjanak össze egymással és – így – Jézus Krisztussal, a testvérek elsőszülöttjével”. Vö. <https://katolikus.hu/dokumentumtar/rerum-novarum> (a kutatás ideje: 2025. október 7.). Lásd még: Leone XIII., *Rerum novarum. Lettera enciclica sulla questione sociale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2025, 65–66.

⁷ Vö. LEONE XIV., *E pace sia! Parole alla chiesa e al mondo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2025, 7. Lásd még: PRUVOT, S., *Léon XIV. L'apôtre de la paix*, Salvator, Paris 2025.

⁸ Jn 10,11.

használ a béke tartalmának megvilágítására: „*fe gyvertelen és le fe gyverző, aláza to s állha ta to s béke, Isten től szá rma zó*”.⁹

A béke jellemzői egyúttal az egységben élő emberek tulajdonságai, melyeket a szeretet Istenétől kapunk. Egyfajta kölcsönösség tárul fel az Isten részéről megnyilvánuló szeretet és az emberben megszülető szeretet között. Az első meghatározza a másodikat, így az ember képes arra, hogy ugyanaz a szeretet legyen benne, amely Istent jellemzi.¹⁰

A béke kifejtése és megvilágítása a bűnbeesett ember jelenlegi természetéből fakadó helytelen magatartás ellenpólusa. A Leó pápa által páratlan módon kifejtett „*fe gyvertelen és le fe gyverző*” béke a Krisztus kereszthalála által megváltott ember állapotát tükrözi. Az Izajás próféta által megjövendölt eszkatologikus béke („*akkor majd együtt lakik a farkas a bárányval..., se hol nem árta nak és nem pusztíta nak az én szent hegyemen..., az utolsó időkben ekevassá kovácsolják kardjukat és lándzsájukat szőlőmetsző késsé..., nemzet nem emel kardot nemzet ellen és nem tanul többé hadviselést... A föld úgy tele lesz az Úr ismeretével, mint ahogy betöltik a vizek a tengert*”)¹¹ arra a belső egységre is utal, ami a bűnbeesés által elveszett.

XIV. LEÓ PÁPA JELMONDATA A KERESZTÉNY EGYSÉGRE UTAL

Mint Ágoston-rendi szerzetes, aki „Szent Ágoston fia”, a pápa a nagy nyugati egyházatya monumentális zsoltármagyarázataiból választott egy rövid mondatot, mindösszesen négy szót, – „*In Illo Uno unum*” – hogy kifejezze saját elgondolását és meggyőződést új feladat körében. Ez szerepelt már a püspöki címerében is, amit változtatás nélkül átvett pápai címeréhez. A jelmondat a címer alján félkörben található, mely Szent Ágostonnak a 127. zsoltárhoz írt kommentárjából való: „*In Illo uno unum*.” Ez meglepően ökumenikus hangzású és egyszerre utal Krisztusra, mint egyetlen megváltóra és az egyházra, melynek tagjai Krisztus testét alkotják. A kiragadott szavak értelme: *Krisztusban az Egyben, mi is egy vagyunk* illetve, bár mi keresztények sokan vagyunk, de Benne az Egyben (azaz Krisztusban) mégis egyek vagyunk.¹² Mindez nagyon szépen idézi fel Jézusnak az utolsó vacsorán mondott imáját az apostolokért és minden hívőért: „Legyenek mindnyájan egy!” (Jn 17,21) Latinul – és Szent Ágoston is latinul írt – ez így hangzik: „*Ut Unum Sint!*” A jelmondat megfogalmazása lényegében utal Szent II. János Pál pápa ökumenikus körlevele címére, mely így egy folyamatosságot is jelent elődje felfogásával.¹³

A teljes kommentárban, ahonnan a jelmondatot – „*Abban az Egyben egyek*” – a pápa kiemelte vagyis Szent Ágoston zsoltármagyarázataiból (*Enarrationes in Psalmos*), még ezt olvassuk: „A keresztények a főjükkel együtt, aki fölment a mennybe, egy Krisztust alkotnak; nem úgy, hogy Ő egy, mi meg sokan vagyunk, hanem mi sokan Őbenne egy va-

⁹ XIV. Leó pápa szellemiségéről lásd: PREZIOSI, A., *Leone XIV. La via disarmata e disarmante*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2025.

¹⁰ Mivel a Fiú „*Isten lényegének képmása*” (Zsid 1,3) és „*Isten a szeretet*” (1Jn 4,8), ezért az ember is képes arra, hogy befogadja Isten szeretetét, a feltámadt Krisztus békéjét és belső egységben éljen Istennel és embertársaival.

¹¹ Vö. Iz 11,6,9; 2,4–5. Az Isten egy és benne (a három személyben) egység van, s az ember pedig az Isten képére és hasonlatosságára teremtetett. Vö. Ter 1,26.

¹² SZENT ÁGOSTON, *Zsoltármagyarázatok*, III. kötet (104–150), KPI Pálos Könyvtára, Budapest 2015, 422.

¹³ II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Ut Unum Sint* (1995), SZIT, Budapest 1996.

gyunk. Egy tehát az ember-Krisztus, a Fő és a test.”¹⁴ Így látva a teljes összefüggést, teljesen egyértelmű a keresztények egységére való hivatkozás, illetve ennek az egységnek a megvalósulása.

LÉPÉSEK AZ EGYSÉG FELÉ LEÓ PÁPA MEGNYILVÁNULÁSAIBAN

XIV. Leó pápa a teremtésvédelem 10. imnapjára (2025. szeptember 1.) írt üzenetében utal arra az ökumenikus kezdeményezésre, amely szeptember 1-jétől október 4-ig „*A teremtés ideje*” program jelentőségét emeli ki. Leó pápa első hivatalos megnyilatkozása ökumenikus hangsúllyal jelent meg, utalva elődje, Ferenc pápa *Laudato si'* kezdetű körlevelére (2015), mely az egyén, és így minden keresztény felelősségére mutat, hogy a világban megtapasztaljuk „Isten simogatását”, amelynek érzékelésére az imán kívül szükség van akaratra és konkrét cselekvésre is.¹⁵

Leó pápa 2025. június 7-én a „*Nicea és a harmadik évezred: a katolikus-ortodox egység felé*” elnevezésű szimpóziumon – melyet Rómában az Aquinói Szent Tamás Egyetemen tartottak – kijelentette, hogy a katolikus egyház nyitott arra, hogy a húsvétnek egy közös dátuma legyen a keresztények között. A szentatya felidézte a Niceai Zsinatot (Kr. u. 325), amely a II. Vatikáni Zsinatot követően meghatározó katolikusoknak és ortodoxoknak egyaránt.

Ebben az évben ugyanarra a napra, 2025. április 20-ára esett a húsvét ünnepe keleten és nyugaton. A jövőben pedig 2028. április 16-án, 2031. április 13-án és 2034. április 9-én ünnepelheti a két egyház ugyanazon a napon a kereszténység legnagyobb ünnepét, Jézus Krisztus feltámadását. XIV. Leó pápa ezzel kapcsolatban kijelentette, hogy a végső megoldás elsősorban nem a mi erőfeszítéseink eredménye, hanem a Krisztustól elfogadott ajándék lesz.¹⁶ Mind XIV. Leó pápa, mind Bartholomaiosz konstantinápolyi pátriárka kifejezte óháját, hogy Nikaiában – a mai *Iznikben* – újra találkozzanak az első egyetemes zsinat 1700. évfordulója alkalmából. Erre az alkalomra Leó pápa 2025. november végi törökországi látogatása során került sor, amikor a pátriárkával együtt megemlékezett az I. Niceai Zsinat összehívásának és hitvallásának 1700. évfordulójáról.¹⁷

XIV. Leó pápa fontos megállapítást tett: „A Niceai zsinat szinodális utat nyitott az Egyház számára, amelyet követnie kell az egyetemes szintű teológiai és kánoni kérdések kezelésében.”¹⁸ A keleti és nyugati egyházak és egyházi közösségek testvéri kiüldötteinek hozzájárulása a szinodalitásról a Vatikánban nemrégiben tartott szinóduson értékes ösztönzést jelentett a szinodalitás természetének és gyakorlatának alaposabb átgondolásához. A szinódus záródokumentuma összegzi, hogy „az ökumenikus párbeszéd alapvető

¹⁴ SZENT ÁGOSTON, *Zsoltármagyarázatok*, III. kötet, 422.

¹⁵ A béke és a remény magjai – Leó pápa üzenete a 10. teremtésvédelmi imnapra, vö. www.magyarkurir.hu/hirek/a-beke-es-remeny-magjai-leo-papa-uzenete-10-teremtsevedelmi-imnapra (a kutatás ideje: 2025. október 6.); FERENC pápa, *Laudato si'*, 84.

¹⁶ Vö. www.vatican.va/content/leo-xiv/en/speeches/2025/june/documents/20250607-simposio-nicea.html (a kutatás ideje: 2025. június 8.).

¹⁷ Vö. <https://www.magyarkurir.hu/hirek/xiv-leo-papa-bartholomaiosz-patriarkat-fogadta-az-apostoli-palotaban> (utolsó megtekintés: 2025. október 7.) és <https://www.magyarkurir.hu/nezopont/emmanuel-metropolita-udvozli-leo-papa-kozelgo-torokorszagi-utjat> (a kutatás ideje: 2025. október 10.).

¹⁸ Vö. <https://www.magyarkurir.hu/xiv-leo/xiv-leo-papa-beszede-niceai-zsinatrol-tartott-romai-szimpozium-resztvevoihoz> (a kutatás ideje: 2025. június 8.).

fontosságú a szinodalitásról és az Egyház egységéről alkotott felfogásunk fejlesztéséhez”, továbbá buzdít az „ökumenikus szinodális gyakorlatok, beleértve a közös érdeklődésre számot tartó és sürgető kérdésekben való konzultáció és mérlegelés formáinak fejlesztésére”.¹⁹ A Szentatya reményének adott hangot, hogy a Niceai Zsinat 1700. évfordulójának előkészítése és a közös megemlékezés gondviselészerű alkalom „arra, hogy elmélyítsük és közösen megvalljuk Krisztusba vetett hitünket, és hogy a szinodalitás formáit a gyakorlatba ültessük az összes különböző hagyományú keresztény között.”²⁰

Leó pápa Püünkösd napján megjegyezte, hogy „ahol a Lélek van, ott mozgás is van, egy út, amelyet meg kell tenni. A Szentlélek arra tanít minket, hogy egységben járjunk együtt”.²¹ A neves amerikai evangéliumi keresztény prédikátor, Rick Warren (1954–) ugyanezen a napon Kaliforniában kijelentette, hogy Jézus imában megfogalmazott kérése még mindig megválaszolatlan maradt.²² Számos üdvösségeszköz és kegyelmi eszköz létezik más keresztény közösségekben is. Ezek az „elemek” az egység után kiáltanak, hogy megtalálhassák benne teljességüket.²³

XIV. Leó pápa Péter és Pál apostol ünnepén kijelentette, hogy „a sok keresztény vértanú egységet teremt a különböző egyházak között, akik még nem élnek teljes és látható közösségben egymással”.²⁴ Leó pápa az ünnepi szentmisén megerősítette személyes ökumenikus elkötelezettségét, amikor kimondta, hogy püspöki szolgálata az egység szolgálata.²⁵

AZ ÚJ PÁPA A KERESZTÉNYEK EGYSÉGÉRŐL

XIV. Leó pápasága első pillanatától hitet tett a keresztény egység melletti elkötelezettségéről, és beköszönő beszédében határozottan enlítette, hogy „együtt kell keresnünk, hogyan lehetünk misszionárius egyház, olyan egyház, amely hidakat épít, párbeszédre törekszik”.

¹⁹ Egy szinodális egyházért: Szeretetközösség, részvétel, küldetés, 138. Vö. <https://www.magyarkurir.hu/xiv-leo/xiv-leo-papa-beszede-niceai-zsinatrol-tartott-romai-szimpoziium-resztvevoihez> (a kutatás ideje: 2025. június 8.).

²⁰ Egy szinodális egyházért: Szeretetközösség, részvétel, küldetés, 139. Vö. <https://www.magyarkurir.hu/xiv-leo/xiv-leo-papa-beszede-niceai-zsinatrol-tartott-romai-szimpoziium-resztvevoihez> (a kutatás ideje: 2025. június 8.).

²¹ Vö. www.catholicnewsagency.com/news/264613/pope-leo-xiv-at-pentecost-the-holy-spirit-teaches-us-to-walk-together-in-unity (a kutatás ideje: 2025. június 8.).

²² Vö. www.catholicnewsagency.com/news/264607/pastor-rick-warren-christian-unity-is-still-the-unanswered-prayer-of-jesus (a kutatás ideje: 2025. június 8.).

²³ II. JÁNOS PÁL pápa, *Ut unum sint*, 13–14.

²⁴ Vö. www.vaticannews.va/hu/papa/news/2025-06/urangyala-leo-papa-szent-peter-pal-unnepe-egseg-bizalom.html (a kutatás ideje: 2025. július 2.). Lásd még: II. JÁNOS PÁL pápa, *Ut unum sint*, 84.: „A közösség [az egyházak között] már tökéletes abban, amit valamennyien a kegyelmi élet csúcspontjának tekintünk, tudniillik, a halálíg tartó mártírumban, mely a lehető legtökéletesebb közösség Krisztussal, aki vért ontotta, és ebben az áldozatban közel hozta azokat, akik egykor távoliak voltak”.

²⁵ II. János Pál pápa történelmi szava a látható egység helyreállításáért harminc éve hangzott el az *Ut unum sint* kezdetű ökumenikus körlevelében, amikor arra kérte a keresztény közösségeket, hogy foglalkozzák meg számára „a primátus gyakorlásának olyan formáját, amely kitarul az új helyzet felé...”, hogy ez a szolgálat úgy tudjon megvalósulni, hogy mindkét fél a szeretet szolgálatát lássa benne” (II. JÁNOS PÁL pápa, *Ut unum sint*, 95.). Lásd még: DICASTERO PER LA PROMOZIONE DELL’UNITÀ DEI CRISTIANI, *Il vescovo di Roma. Primato e sinodalità nei dialoghi ecumenici e nelle risposte all’enciclica Ut Unum sint*, Un documento di studio, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2024.

A pápa a Szent Péter teret körbefogó kolonádokhoz hasonlította a nyitott és befogadó egyházat, mely olyan, mint „a tárt karokat szimbolizáló tér, hogy befogadjon mindenkit, mind-azokat, akiknek szüksége van szeretetünkre, jelenlétiünkre, akik párbeszédre és szeretetre vágy-
nak”.²⁶ Együtt kell haladnunk az úton, ezért „a közösség annyiban valósul meg közöttünk, amennyiben az Úr Jézus felé mint közös pont felé tartunk. Minél hűségesebbek vagyunk hozzá és minél jobban engedelmeskedünk neki, annál nagyobb egység jön létre közöttünk”.²⁷

XIV. Leó pápa az egység megvalósításában elődje, Ferenc pápa tanítását veszi figyelembe. Keresztény hívásunk, hogy imádkozzunk és együtt dolgozzunk akár újszerű módon az egység megvalósításáért, mely a Szentlélek műve: „Tudatában annak, hogy a szinodalitás és az ökumenizmus szorosan összekapcsolódik, szeretnélek biztosítani benneteket arról a szándékomról, hogy folytatam Ferenc pápa elkötelezett munkáját, melyet a Katolikus Egyház szinodális jellegének előmozdítása és ökumenikus téren egy mind nagyobb mértékű szinodalitás új, konkrét formáinak kialakítása érdekében végzett”.²⁸

Közös utunkat tágabb értelemben is lehet és kell értenünk, mindenkit bevonva, az említett emberi testvériség szellemében. Ma a párbeszéd és a hídépítés idejét éljük. Ezért „örülök és hálás vagyok a többi vallási hagyomány képviselőinek jelenlétéért, akik osztoznak Istennek és az ő akaratának keresésében, mely mindig és kizárólag szeretetet és életet adó akarat a férfiak, a nők és az összes teremtmény számára.”²⁹

AZ EGYHÁZ LÉNYEGE AZ EGYSÉGE

XIV. LEÓ PÁPA GONDOLKODÁSÁBAN

Beiktatási szentmiséjén XIV. Leó pápa, megválasztása után tíz nappal, amikor átvette a pápai palliumot és a halászyűrűt, beszédében az egységet és a szeretetet emelte ki. Ez az egyház küldetésének két alapvető szempontja: a szeretet és az egység. A pápa első megjelenését követően a beiktatási szentmise homíliája ad alkalmat saját programjának az egyház megújulásával kapcsolatos megfogalmazására. XIV. Leó kijelentette, hogy „az egyház mindazokból áll, akik összhangban vannak a testvéreikkel és szeretik a felebarátjukat”.³⁰ Leó pápa kifejtette, hogy „arra nyert meghívást, hogy szolgálja a testvérek hitét, együtt járva velük: mindannyian 'élő kövekké' lettünk (1Pt 2,5), akiknek az a keresztségben kapott hivatása, hogy felépítsük az Isten házáat, mégpedig testvéri közösségben, a Lélek harmóniájában, a különbözőségek együttélésében”. Az új pápa megfogalmazta legfőbb vágyát is: „Testvéreim, szeretném, hogy ez legyen a mi első nagy vágyunk: egy egyesült Egyház, az egység és a közösség jele, amely a kiengesztelődött világ kovászává lesz”.³¹

²⁶ Vö. www.magyarkurir.hu/hirek/xiv-leo-papa-elso-beszede-feltamadt-krisztus-bekeje-fegyverte-len-beke-alazatos-es-allhatatos (a kutatás ideje: 2025. május 19.).

²⁷ Vö. <https://www.magyarkurir.hu/hirek/xiv-leo-papa-folytatom-ferenc-papanak-szinodalitas-elomozditasara-iranyulo-munkajat> (a kutatás ideje: 2025. május 20.).

²⁸ Vö. <https://www.magyarkurir.hu/hirek/xiv-leo-papa-folytatom-ferenc-papanak-szinodalitas-elomozditasara-iranyulo-munkajat> (a kutatás ideje: 2025. május 20.).

²⁹ Uo.

³⁰ Hom. 359,9. A szentatya Szent Ágostontól vette az idézetet: „Si ergo concordēs cum fratre christiano, amēs autem proximum”. Vö. https://www.augustinus.it/latino/discorsi/discorso_523_testo.htm (a kutatás ideje: 2025. október 7.).

³¹ Vö. <https://www.vaticannews.va/hu/papa/news/2025-05/xiv-leo-szentmise-papasag-kezdet.html> (utolsó megtekintés: 2025. október 7.).

XIV. LEÓ PÁPA ÉS JÉZUS FŐPAPI IMÁJA KÖVETŐINEK EGYSÉGÉÉRT

Az ökumenizmus, vagyis a keresztény egység keresése Jézus szavaira épül: „Legyenek mindnyájan egy!” (Jn 17,21) Ennek előmozdítása XIV. Leó pápa számára elsődleges. A Családok jubileumán, 2025. június 1-én kijelentette: „Jézus imádkozik értünk az utolsó vacsorán (vö. Jn 17,20): Isten emberré lett Igéje, aki immár földi életének vége felé közeledik, ránk, testvéreire gondol, és a Szentlélek erejében áldást, könyörgést és dicséretet intéz az Atyához. Amikor pedig ámulattal és bizalommal telve belépünk Jézus imájába, az ő szeretete minket is bevon egy nagy projektbe, mely az egész emberiséget érinti.”³²

Krisztus ugyanis azt kéri, hogy mindannyian „egyek” legyünk (Jn 17,21). Ez a legnagyobb jó, amit csak kívánni lehet, mert ez az egyetemes egység valósítja meg a teremtmények között a szeretetnek azt az örök közösségét, amely magával Istennel azonosul: az Atyával, aki az életet adja, a Fiúval, aki azt befogadja, és Lélekkel, aki azt megosztja.³³

Leó pápa egy olyan egységben gondolkodik, amelynek alapja a szeretet és Jézus Krisztus. Az ő Atyja iránti szeretetét valószínűsíthetjük meg egyházi közösségeinkben, ha egységben élünk: az Úr nem azt akarja, hogy az eggyé válás érdekében egy névtelen tömeghez hasonlóan különbséget nem ismerő masszává váljunk, hanem azt akarja, hogy eggyé legyünk: „Amint te, Atyám bennem vagy, s én benned, úgy legyenek ők is eggyé bennünk” (Jn 17,21). Az egység tehát, amelyért Jézus imádkozik, olyan közösség, amely azon a szereteten alapul, amellyel Isten szeret, amelyből az élet és az üdvösség a világba jön. És mint ilyen, mindenekelőtt ajándék, melyet Jézus hoz el. Isten Fia ugyanis az ő emberré szívével fordul az Atyához, amikor azt mondja: „én bennük, te bennem, hogy így ők is teljesen eggyé legyenek, s megtudja a világ, hogy te küldtél engem, és szereted őket, amint engem szeretted” (Jn 17,23).³⁴

Június 12-én, csütörtök délelőtt a Leó pápa a VI. Pál csarnokban fogadta saját, római egyházmegyéjének a szolgálattevőit. Úgy, ahogy Jézus az utolsó vacsorán a szentatya arra kérte papjait, hogy „az egység és a közösség megeremtői és építői legyenek.”³⁵ XIV. Leó szerint nemcsak a péterutód, hanem az általa vezetett egyházmegye, a papi közösség is szeretetben és közösségvállalásban vezető szerepet tölt be, s ezt a küldetést a papság (presbitérium) szolgálata által tudja betölteni, amikor kegyelmi kapcsolatban van a püspökkel és termékeny társfelelősségben Isten egész népével.

XIV. Leó nem első alkalommal utalt a keresztény egységkeresést megalapozó jézusi kijelentésre: „Az első szempont, melyet különösen szívemen viselek, az egység és a közösség szempontja. Az úgynevezett főpapi imában, mint tudjuk, Jézus azt kérte az Atyá-

³² Vö. <https://www.magyarokurir.hu/xiv-leo/xiv-leo-papa-homiliaja-csaladok-jubileuman-mai-vilag-nak-szuksege-va-hazastarsi-szovetsegre> (a kutatás ideje: 2025. június 3.)

³³ LEONE XIV., *E pace sia! Parole alla chiesa e al mondo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2025, 67. A szentatya június 1-én, Urunk mennybemenetelének ünnepén a családok, gyermekek, nagyszülők és idősek jubileuma alkalmából bemutatott szentmisén magyarázta az ökumené szentírási motívóját.

³⁴ Vö. LEONE XIV., *E pace sia! Parole alla chiesa e al mondo*, 68.

³⁵ Vö. <https://www.magyarokurir.hu/hirek/xiv-leo-papa-romai-papsaghoz-ne-menekuljunk-el-mai-kihivasok-elol> (a kutatás ideje: 2025. október 8.) XIV. Leó pápa az egység megélése mellé még másik két szempontot is megemlített papjainak, melyek nagyon szorosan kapcsolódnak a keresztény közösség feladataihoz, a helyes tanúságtételhez. Ezek közül az első a hiteles és példamutató élet, a másik pedig a prófétai magatartás, amellyel a mai kor kihívásai között együtt próbálják meg felismerni és szolgálni Istennek a mai történelmi helyzetből kiolvasható akaratát. (Vö. Uo.)

tól, hogy az övéi egyek legyenek (vö. Jn 17,20–23). *Az Úr jól tudja, hogy csak vele egységben és egymással egységben tudunk gyümölcsöt teremni és hiteles tanúságot tenni a világ előtt.*³⁶

2025. július 26-án Leó pápa Krisztus egységkérésének megfelelően szólt a barátság fontosságáról is – mely minden ökumenikus kapcsolat szerves része –, a Regina Apostolorum Pápai Egyetem papképző kurzusának oktatóihoz, amikor kihallgatáson fogadta a résztvevőket: *„Apoljuk a barátságot Jézussal. Ez a ház alapja, ami minden hivatás és apostoli küldetés középpontjában kell, hogy álljon. Személyesen át kell élnünk az Úrral való bensőséges kapcsolat élményét, azt, hogy nem a mi érdemünkből, hanem pusztá kegyelemből ránk tekintett, szeretett és kiválasztott minket, ugyanis elsősorban ezt az élményt adjuk át a papi szolgálatban.”*³⁷

³⁶ Vö. <https://www.magyarokurir.hu/hirek/xiv-leo-papa-romai-papsaghoz-ne-menekuljunk-el-mai-ki-hivasok-elol> (a kutatás ideje: 2025. október 8.) A pápa az egység magvalósítására bátorított a „jelen időben”, mert itt és most van küldetése Krisztus mai apostolainak: *„Az Úr azt akarta, hogy éppen mi éljünk ebben a kihívásokkal teli időszakban, még ha úgy tűnik is, hogy a kihívások meghaladják erőnket. Az a dolgunk, hogy ezeket a kihívásokat elfogadjuk, az evangéliumnak megfelelően értelmezzük, és a tanúságtétel alkalmaként éljük meg. Ne meneküljünk el előlük!”* (Vö. Uo.)

³⁷ Vö. <https://www.magyarokurir.hu/hirek/xiv-leo-papokhoz-vonjatok-be-isten-nepet-misszioba> (a kutatás ideje: 2025. július 26.) XIV. Leó pápa a Krisztussal való barátság élményét is hangsúlyozta: *„Amikor másokat a papi életre nevelünk, és akkor is, amikor hivatásunknak megfelelően a missziós területeken hirdetjük az evangéliumot, elsősorban saját személyes tapasztalatunkat adjuk át a Krisztussal való barátságunkról, ami sugárzik belőlünk, életstílusunkból, emberségünkől, abból, ahogy képesek vagyunk jó kapcsolatokat megélni.”* (Uo.)

A 'lectio divina' helye és szerepe a kánonjogi előírások tükrében, a 12. század közepéig*

BEVEZETÉS

A 'lectio divina' a Szentírás imádkozásának ősi gyakorlatára vezethető vissza.¹ Ez eredetileg Isten Igéjének olvasásán keresztül a „lélek táplálását” jelentette, amelyről már a 2. századból vannak írásos emlékeink. Számos patrisztikus szerzőt lehet felsorolni, akiknek életében és műveiben megjelenik a 'lectio divina' fogalma (pl. a sivatagi atyák, Órigenész, Szt. Jeromos, Szt. Ambrus, Szt. Ágoston, Szt. Hiláriusz)², de kétségtelenül Nagy Szt. Gergely pápa (590–604) az, aki – a Szentírás különböző eretnek mozgalmak általi félreértelmezései után – megerősíti ennek a hagyományos gyakorlatnak a helyét a latin egyházban.³ Írásai nemcsak az Egyház fegyelmére és mindennapi életére voltak jelentős hatással a korai középkorban, hanem a 11. századi kánongyűjteményekre, sőt *Decretum Gratiani*-ra is (1140 körül).⁴

I. KORAI FORRÁSOK A 'LECTIO DIVINA' VÉGZÉSÉRŐL

Már az apostoli korban is világosan látható, hogy az Egyházon belüli hatalom a Krisztus által kiválasztott apostolokra vezethető vissza, akiket – és utódaikat – Jézus tanító, megsejtelő és kormányzó hatalommal ruházott fel.⁵ Ennek egy konkrét megfogalmazása

* A jelen tanulmány a 36th *International Biblical Conference* (Szeged, 2024. augusztus 27.) keretében elhangzott angol nyelvű előadásom anyagának átdolgozott és kiegészített magyar nyelvű változata. A tanulmány a *Collegio S. Norberto*-ban (Róma), a *British Library*-ben (London, UK), a *Robinson College*-ban (Cambridge, UK), és a *Wilmington Community of St. Michael's Abbey of the Norbertine Fathers*-ben (Los Angeles, CA) készült. Végső összeállítására az *International Canon Law History Research Center* (Budapest), és az *MNMKK Országos Széchényi Könyvtár* (Budapest) kutatási tevékenysége keretében került sor.

¹ BOLAND, André, *Lectio divina et lecture spirituelle*, in BAUMGARTNER, Charles – VILLER, Marcel (ed.), *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, IX. Paris 1976. 470–510, különösen 472–475.

² KARPP, Heinrich, *Die Funktion der Bibel in der Kirche*, in KRAUSE, Gerhard – MÜLLER, Gerhard (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*, VI. Berlin-New York 1980. 48–93.

³ Vö. SZUROMI Szabolcs Anzelm, *Az egyházi intézményrendszer története* (Szent István Kézikönyvek 15), Budapest 2017. 27.

⁴ Pl. GAUDEMET, Jean, *L'héritage de Gregoire le Grand chez les canonistes médiévaux*, in *Gregorio Magno e il suo tempo* (Studia ephemerides «Augustinianum» 34), Roma 1991. 199–221. SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *Patristic texts in the Collectio Canonum Anselmi Lucensis (recension 'A') and their correspondence with the Decretum Gratiani*, in *Folia Canonica* 7 (2004) 71–108.

⁵ Mt 28,18–20.

megtalálható Római Szt. Kelemen Korinthusiakhoz írt levelének 42. fejezetében.⁶ Nem véletlen tehát, hogy az Egyház korai fegyelmi írásai az általuk összefoglalt normákat elsősorban az apostoli tekintélyhez igyekeztek kötni. Kiváló példa erre a 2. századból származó *Didache* – más néven „A tizenkét apostol tanítása”⁷ – vagy a 3. századból származó *Traditio Apostolica* (Apostoli Hagyomány)⁸. Az írások imádságos szellemben való olvasása tehát természetes része volt a patrisztikus szerzők keresztény életideálról szóló elmélkedéseinek és műveinek. A Szentírás rendszeres olvasásának, az arról való elmélkedésnek és a Szentírás tanulmányozásának fontossága visszatérő motívum a 2–7. századi szerzők különböző műfajú írásaiban.⁹ Mindazonáltal a jelen rövid áttekintésben nem szándékozom felsorolni a 'lectio divinával' kapcsolatos teljes patrisztikus korpuszt, hanem csak azokat a korai keresztény szerzőket, akiknek művei felismerhetően hatással voltak a kánoni fegyelmeire. Nyilvánvaló, hogy a korszak egyházi irodalma többnyire nem az egyházfegyelem gazdagítását tűzte ki célul, hanem a Krisztus által a kortársaknak átadott tanítás helyes értelmezését. A keresztény közösségek mindennapi életére és gondolkodására gyakorolt hatásuk miatt azonban e művek közül néhány – vagy azok egy-egy jelentős gondolatmenetet tartalmazó kivonata – később bekerült az Egyház fegyelmi hagyományába. Ebben a formában ezek a kivonatok szolgáltatták a teológiai háttérrel a kánoni normák felépítéséhez, amelyek sok esetben közvetlenül vagy közvetve (pl. *Florilegium* gyűjtemények felhasználásával) beépültek a korai kánonjogi gyűjteményekbe is.¹⁰ Ezek a későbbi gyűjtemények, amelyek már egyetemesebb céllal készültek, a 7–10. században további hatást gyakorolhattak, és így az érett középkor egyházi fegyelmeinek forrásává váltak. Általánosságban is nyomon követhető ez a folyamat az egyházi előírások kikristályosodásának egyes időszakaiban, de a 'lectio divina' szerepével kapcsolatos egyházfegyelmi álláspont letisztulásában is.

II. PATRISZTIKUS SZERZŐK

Ha a patrisztikus szerzőket és írásaikat a fent leírtak alapján vizsgáljuk, a 'lectio divina' fegyelmi anyaga kapcsán a következő négy egyházatyát szükséges feltétlenül felsorolni: Origenész (†253), Szt. Jeromos (†420), Szt. Ágoston (†430) és Nagy Szt. Gergely (†604).

Origenész, aki az alexandriai iskola kivételes teológusa volt¹¹, nemcsak bibliai, apologetikai és filozófiai írásairól, illetve dogmatikai műveiről volt híres – amelyek közül a *De principiis* című művében megfogalmazott hipotézise és számos más művében szereplő nézete komoly vitákat váltott ki, és tanainak elítéléséhez vezetett –, hanem a lelkiiség teológia és az askétika területén összeállított írásairól is. Annak ellenére, hogy több művében is érinti a Szentírás és a Szentírás olvasásának, valamint a Szentírásról való el-

⁶ JAUBERT, Annie (ed.), *Clément de Rome, Épître aux corinthiens* (Sources chrétiennes 167), Paris 1971. 168–171.

⁷ RORDORE, Willy – TUILLIER, André (ed.), *La Didaché* (Sources chrétiennes 248), Paris 1978.

⁸ BOTTE, Bernard (ed.), *Hippolyte de Rome. La tradition apostolique d'après les anciennes versions* (Sources chrétiennes 11), Paris 1984.³

⁹ A kánonjogi források történetével kapcsolatos legújabb kutatások részleteihez vö. SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *New considerations and results in the field of textual critical identification and publication of canonical sources composed in the first four centuries*, in *Folia Theologica et Canonica* XII (2023) 21–33.

¹⁰ Vö. RAUSCHEN, Gerardus (ed.), *Florilegium Patristicum*, Bonn 1914.

¹¹ POPE BENEDICT XVI, *Church Fathers. From Clement of Rome to Augustine*, San Francisco, CA. 2008. 32–37.

mélkedésnek a kérdését¹², ebből a tekintetből csak egy műve volt ténylegesen hatással az egyetemes latin egyházfegyelemre: a Leviták könyvéhez írt IV. homíliája.¹³

Szt. Jeromos jól ismert gazdag teológiai örökségéről. Órigenészhez hasonlóan kíválóan ismerte a Bibliát, amelyet nemcsak kommentált, hanem latinra is lefordított. Emellett írásai az eszkatológia, a szoteriológia, az ekkleziológia, az erkölcssteológia és az askétika területén is jelentősek.¹⁴ Érthető módon nagy hangsúlyt fektetett műveiben a Szentírás szövegének olvasására.¹⁵ Ezért természetes, hogy hatással tudott lenni a 'lectio divina'-ra vonatkozó egyházfegyelem fejlődésére. Három művét idézik az e témával foglalkozó kánonjogi gyűjtemények¹⁶: a Tituszhoz írt levélről szóló homíliáját, az Izaiás könyvéhez írt kommentárját és a 125. levelét. A témára vonatkozó felfogása úgy foglalható össze, hogy csak a Szentírás rendszeres olvasása által lehet megérteni Krisztus tanítását.

Szt. Ágoston, akinek írásai a keresztény filozófia és teológia minden területére kiterjednek, szintén nagy hatással volt a 'lectio divina' fejlődésére, többek között egyházfegyelmi szempontból is.¹⁷ Műveiben többször foglalkozott a bibliaértelmezés kérdésével, amelyek egyik legfontosabb tanúja a *De Genesi ad litteram libri duodecim* (I 20. 40; II 9. 22).¹⁸ Az is ismert, hogy szerzetesi szabályokat állított össze (400 körül), hogy ösztönözze a szerzetesi közösségi életet. Szt. Ágoston Reguláját tekintik a legkorábbi ilyen jellegű életszabálynak a nyugati egyházban.¹⁹ Szövegében a Szentírás olvasásának és az arról történő elmélkedésnek a fontossága kiemelt helyet kapott, mind a zsoltárok imádkozása (II 3), mind az asztali olvasmányok szerepének hangsúlyozása révén (VIII 2).²⁰ Ez utóbbi akkor elsősorban a Szentírást jelentette, kiegészítve magának a Regulának az olvasásával. A kánonjogi gyűjteményekben azonban nem ez a két mű kapott helyet²¹,

¹² Részletesen vö. MARTENS, Peter, *Origen and Scripture: The Contours of the Exegetical Life*, Oxford 2012.

¹³ Az őszövétségi exegetikus írásaihoz vö. MCGUCKIN, John Anthony, *The Westminster Handbook to Origen*, Louisville, KY. 2004. 26–27.

¹⁴ DI BERARDINO, Angelo – QUASTEN, Johannes (ed.), *The Golden Age of Latin Patristic Literature. From the Council of Nicea to the Council of Chalcedon* (Augustinian Patristic Institute – Rome, Patrology IV), Westminster, MD. 1986. 212–246.

¹⁵ KELLY, John Norman Davidson, *Jerome. His Life, Writings, and Controversies*, Peabody, MA. 1998. 210–226.

¹⁶ SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *The Ecclesiological Writings of Saint Jerome and their Canonical Impact*, in *Folia Theologica et Canonica* XI (2022) 99–107.

¹⁷ Vö. POPE BENEDICT XVI, *Church Fathers. From Clement of Rome to Augustine*, 184–189.

¹⁸ AURELIUS AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, I 20. 40: Ad hoc enim considerandum et observandum librum *Geneseos* multipliciter, quantum potui, enucleavi, protulique sententias de verbis ad exercitationem nostram obscure positis; non aliquid unum temere affirmans cum praeiudicio alterius expositionis fortasse melioris, ut pro suo modulo eligat quisque quod capere possit: ubi autem intellegere non potest, Scripturae Dei det honorem, sibi timorem. Sed cum tam multis exitibus verba Scripturae quae tractavimus, exponantur, cohibeant se tandem qui litteris inflati saecularibus haec ita posita, ut omnia pia corda nutrant, velut imperitum atque impolitum aliquid exagitant; sine pennis in terra reptantes, et volatu ranarum avium nidos irridentes (...). *S. Aurelius Augustini Opera Omnia*: http://www.augustinus.it/latino/genesi_lettera/index2.htm (konzultáció: 2025. június 14.).

¹⁹ SZUROMI Szabolcs Anzelm, *Az egyházi intézményrendszer története*, 60.

²⁰ Kiadása: *Obras completas de San Agustín*, XL (Biblioteca de Autores Cristianos 551), Madrid 1995. 550–589. A spanyol kétnyelvű kiadás a következő kritikait latin szöveget használja: VERHEIJEN, Luc (ed.), *La Règle de saint Augustin*, I–II. Paris 1967; vö. SAGE, Athanase, *La Règle de San Agustín, comentada en sus obras. Reglamento del Monasterio*, Madrid 1986.

²¹ Vö. SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *The Role of the Patristic and Medieval Sources in the Revival of the Canons Regular Communities in the 11th – 12th Centuries*, in *Folia Theologica et Canonica* X (2021) 49–58, különösen 52–56.

hanem két másik írásának gondolatai: a 40. levele²² és a *De vera religione*.²³ Ezekben Ágoston kifejezetten hangsúlyozza a Szentírás napi olvasását a papság tagjai számára.

Végül Nagy Szent Gergely pápa, aki meghatározó teológiai és lelkipásztori szerepet játszott a 'lectio divina' végzésének újbóli megerősítésében.²⁴ Leveleinek jelentőségét, ahogyan az ekkleziológia és a szentségterületén²⁵, ugyanolyan fontos kiemelni a Szentírásnak a hívek mindennapi életében betöltött szerepe hangsúlyozása kapcsán is.²⁶ Meg volt győződve arról, hogy a Szentírás alapos ismerete nélkülözhetetlen a Krisztus-követés legtökéletesebb megvalósításához a mindennapi életben. A legnagyobb befolyást azonban ebben a témában elsősorban nem levelein keresztül gyakorolta a kánongyűjteményekre, hanem az egyik legnagyobb hatású teológiai és fegyelmi témájú műve, a *Moralia in Iob* által.²⁷ Szt. Gergely itt a Bibliáról ír, amelynek olvasása az Isten megismerésének mindennapi módját jelenti (vö. *Moralia in Iob*, XV. könyv).

III. ZSINATI FORRÁSOK

Hasonló kép rajzolódik ki, ha megvizsgáljuk a korai zsinatok határozatait. Természetesen ezek már eleve követendő előírásokként fogalmazódtak meg, de ugyanakkor szoros, belső kapcsolatban álltak az Egyház normatív teológiai tanításával is, amelynek gyakorlati következményei voltak a Krisztusban hívők életére. Itt is – bár a korai keresztény korszakból számos olyan zsinatról tudunk, amely a Szentírásra mint az Egyház hitének egyik alappilléreére hivatkozik – csak kevés olyan rendelkezést találunk, amely bekerült a korai kánongyűjteményekbe, és így befolyásolni tudta a későbbi gyűjtemények anyagát, különösen a 'lectio divina'-val kapcsolatban. Négy konkrét zsinatot tudunk itt felsorolni: az Antiókhiai Zsinatot (330 körül), a III. Toledói Zsinatot (589), a IV. Toledói Zsinatot

²² AURELIUS AUGUSTINUS, *Epistola* 40, c. 4: *S. Aurelius Augustini Opera Omnia*: <http://www.augustinus.it/latino/lettere/index2.htm> (konzultáció: 2025. június 14.).

²³ AURELIUS AUGUSTINUS, *De vera religione liber unus*, 50. 98 – 51. 100: (...) Et ipsa locutio divinarum Scripturarum secundum cuius linguae proprietates accipienda sit. Habet enim omnis lingua sua quaedam propria genera locutionum, quae cum in aliam linguam transferuntur, videntur absurda. Quid prosit tanta loquendi humilitas, ut non solum ira Dei, et tristitia, et a somno expergefatio, et memoria, et oblitio, et alia nonnulla quae in bonos homines cadere possunt, sed etiam poenitentiae, zeli, crapulae nomina, et alia huiusmodi in sacris Libris inveniantur. (...) Omissis igitur et repudiatis nugis theatricis et poeticis, divinarum Scripturarum consideratione et tractatione pascamus animum atque potemus vasae curiositatis fame ac siti fessum et aestuantem, et inanibus phantasmatis, tamquam pictis epulis, frustra refici satiarique cupientem: hoc vere liberali, et ingenuo ludo salubriter erudiamur. (...) *S. Aurelius Augustini Opera Omnia*: http://www.augustinus.it/latino/vera_religione/index.htm (konzultáció: 2025. június 14.).

²⁴ DAGENS, Claude, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, Paris 1977. DAMIZIA, Giuseppe, *Lineamenti di diritto canonico nel «Registrum epistolarium» di S. Gregorio Magno*, Roma 1949. NORBERG, Dag, *Critical and exegetical notes on the letters of Gregory the Great* (Vitterhets-, Historie och Antikvitets Akademiens handlingar. Filologisk-filosofiska serien 27), Stockholm 1982. MOORHEAD, John, *Gregory the Great*, London – New York 2005.

²⁵ Részletesen vö. SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *Authority and sacramentality in the Catholic Church (A Canonical-Theological Schema)*, in ARRIETA, Juan Ignacio (a cura di), *Jus divinum* (XIII Congresso Internazionale di Diritto Canonico, 17–21 settembre 2008, Venezia), Venezia 2010. 1143–1163.

²⁶ Vö. RECCHIA, Vincenzo (a cura di), *Opere di Gregorio Magno, Lettere/1-4* (Bibliotheca Gregorii Magni), Roma 1996–2000.

²⁷ GILLET, Robert – DE GAUDEMARIS, Andre (ed.), *Morales sur Job I-II* (Sources chrétiennes 32), Paris 1952; vö. *Moralia in Iob. Morals on the Book of Job by Saint Gregory the Great*, I–III. Lexington, KY. 2012.

(633) és a Római Zsinatot (727). E zsinatoknak a Biblia olvasására vonatkozó döntései röviden a következőképpen foglalhatók össze: Az Antiókhiai Zsinat a Szentírásnak a papságon belüli mindennapi olvasásáról beszél²⁸; a III. Toledói Zsinat szintén a papság kötelességei között említi a Szentírás napi olvasását²⁹; a IV. Toledói Zsinat pedig általánosságban hangsúlyozza a Szentírás rendszeres olvasásának és a Szentírásról való elmélkedésnek a fontosságát.³⁰ Végül a II. Gergely pápa (715–731) uralkodása alatt megtartott Római Zsinat (727) szintén kiemelte a Szentírás általános értelemben vett rendszeres tanulmányozásának a szükségességét.³¹

IV. A 'LECTIO DIVINA' A 7-10. SZÁZADI KÁNONJOGI FORRÁSOKBAN

A kora-középkori latin kánonjogi gyűjteményekre jellemző a részleges joganyag dominanciája. Ez azt jelenti, hogy ezek a művek többnyire helyi eredetű és jelentőségű egyházi szövegeket (pl. területi zsinati döntéseket), teológiai írásokból vett részleteket és bűnbánati előírásokat tartalmaznak, az egész Egyházra kiterjedő tekintéllyel bíró régi kánonjogi anyag mellett (amelyben patrisztikus írásokból származó idézeteket is találunk), valamint egyes, az egyetemes szintű korabeli egyházi jogalkotásra való hivatkozásokot³² (pl. Hormisda pápa [514–523], Vigilius pápa [537–555], I. Pelagius pápa [556–561])³³, és természetesen Nagy Szt. Gergely pápa [590–604] döntéseit [utóbbi egyúttal az idézett egyházatyák egyike]). Ezt gyakran kiegészítették a szintén helyi vonatkozású királyi törvények töredékeivel. A gyűjteményeknek azonban éppen ez a vegyes tartalma adott alkalmat további bővítmények beillesztésére, például a szerzetesi életre vonatkozó rendelkezésekkel. Ha megvizsgáljuk az egyes gyűjtemények különböző szövegtanúit, jelentős bővítványokat és későbbi kiegészítéseket találunk különböző eredetű szövegekből, a keleti szerzők műveitől kezdve a szerzeteseknek szóló lelki tiükör műfajáig, és egyéb felsorolásokat, beleértve a pápák, püspökök, apátok és uralkodók listáit; történelmi, liturgikus vagy akár exegetikai részleteket.³⁴ Egy ilyen gazdag, a lelkipásztori és lelki élettel kölcsönhatásban álló anyagban a 'lectio divina' témája többször is megjelenik,

²⁸ *Conc. Antiochenum* (330 körül), Can. 18. Az Antiókhiai Zsinat fontosságáról és rendelkezéseiről részletesen vö. ERDŐ Péter, *Az ókori egyházfégyelem emlékei, I-IV. század* (Ókori Keresztény Írók 2), Budapest 2018. 85–87.

²⁹ *Conc. Toletanum III* (589), Can. 7.

³⁰ *Conc. Toletanum IV* (633), Can. 24. A toledói zsinatok fontosságáról és rendelkezéseiről részletesen vö. SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *Note sulle decisioni dei Concilii di Toledo dei secoli VI-VIII nella disciplina ecclesiastica della «Hispania»*, in *Folia Theologica et Canonica VII* (2018) 113–122.

³¹ *Conc. Romanum* (727), Can. 2.

³² Részletesen vö. FOWLER-MAGERL, Linda, *Clavis Canonum. Selected Canon Law Collections Before 1140. Access with data processing* (MGH Hilfsmittel 21) Hannover 2005. 36–38.

³³ ERDŐ, Péter, *Storia delle fonti del diritto canonico* (Istituto di Diritto Canonico San Pio X, Manuali 2), Venezia 2008. 42–46. A tevékenységükről általában vö. MOORHEAD, John, *The Popes and the Church of Rome in Late Antiquity*, New York 2015.

³⁴ Vö. SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *The textual witness of the biblical commentary of Venerable Bede as a unique canon law historical document*, in *International Canon Law History Research Center – English Newsletter I/III* (December 3rd 2023) 1–6; vö. SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *Evidences Concerning the Two-Way Transfer of Canonical Manuscripts between the Anglo-Saxon Kingdoms and the European Continent*, in *XVIth International Congress of Medieval Canon Law* (Saint Louis University, MO – July 19th 2022) [kiadás alatt: SCHOENIG, Steven (ed.), *Proceedings of the Sixteenth International Congress of Medieval Canon Law. Saint Louis, MO, 17 July – 23 July 2022*].

akár a patrisztikus szövegekben, akár a helyi mindennapi vallási életről szóló írásokban, de a szerzetesi életmódra vonatkozó utalásokban is. A 'lectio divina'-hoz kötődő megfontolások kapcsán itt szeretném felhívni a figyelmet hét kora-középkori gyűjtemény tartalmára:

- 1) *Vetus Gallica* (600 és a 8. század harmadik évtizede között), amely Órigenész és Szt. Jeromos néhány patrisztikus anyagát tartalmazza.³⁵
- 2) *Paenitentiale Cummeani* (662 előtt)³⁶, amelyben szintén Órigenésztől és Szt. Jeromostól találunk szövegrészeket.³⁷
- 3) A *Iudicia Theodori* öt különböző rövidebb gyűjteményt tartalmaz, amelyeket 690 és 740 között állítottak össze, és főként angolszász részleges bünbánati anyagból épül fel, néhány patrisztikus idézettel együtt, Órigenésztől és Szt. Jeromostól.³⁸
- 4) *Paenitentiale Bedae* (735 előtt) amelyben szintén olvashatunk patrisztikus szövegeket, itt Szt. Ágostontól és Nagy Szt. Gergelytől.³⁹
- 5) *Paenitentiale Egberti* (766 előtt) amelynek patrisztikus anyagában megintcsak Órigenésztől és Szt. Jeromostól származó részleteket találunk.⁴⁰
- 6) Hrabanus Maurus (†853) két bünbánati könyve. Mindkettő (842 és 853 körül) patrisztikus szövegeket tartalmaz, más fegyelmi kánonokkal együtt. A második könyv különösen is relevánsnak tekinthető a 'lectio divina' témája szempontjából, amely könyv Nagy Szt. Gergely műveiből idéz, többek között a *Moralia in Iob* XV. könyvéből.
- 7) A *Collectio canonum Abbonis abbatis Floriacensis* Fleury apátjának (†1004) elsősorban a szerzetesi élet szabályairól szóló, 988–996 körül keletkezett művei gyűjteménye. Idézi Szt. Benedek Reguláját és Nagy Szt. Gergely több írását, emellett számos különböző szintű egyházi és világi jogi forrást is tartalmaz.⁴¹

³⁵ MORDEK, Hubert *Kirchenrecht und Reform im Frankreich. Die „Collectio Vetus Gallica“, die älteste systematische Kanonensammlung des fränkischen Gallien. Studien und Edition* (Beiträge zur Geschichte und Quellen des Mittelalters 1), Berlin-New York 1975. 341–617. FOWLER-MAGERL, Linda, *Clavis Canonum*, 36–38.

³⁶ A vezeklési könyvekről általában vö. VOGEL, Cyrille, *Les «libri paenitentiales»* (Typologie des sources du moyen âge occidental, 27), Turnhout 1978. ERDŐ, Péter, *Die Quellen des Kirchenrechts: eine geschichtliche Einführung*, Frankfurt am Main 2002. 58–61.

³⁷ ZETTINGER, Joseph, *Das „Poenitentiale Cummeani“*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 82 (1902) 501–540. WASSERSCHLEBEN, Friedrich Wilhelm August Hermann, *Die Bußordnungen der abendländischen Kirche*, Halle 1851 (repr. Graz 1958) 460–493.

³⁸ WASSERSCHLEBEN, Friedrich Wilhelm August Hermann, *Die Bußordnungen*, 145–219. SCHMITZ, Hermann Josef, *Die Bußbücher und das kanonische Bußverfahren*, Düsseldorf 1898 (repr. Graz 1958) 182–184, 523–550.

³⁹ WASSERSCHLEBEN, Friedrich Wilhelm August Hermann, *Die Bußordnungen*, 220–230; vö. SZUROMI Szabolcs Anzelm, *Az egyházi intézményrendszer története*, 92.

⁴⁰ WASSERSCHLEBEN, Friedrich Wilhelm August Hermann, *Die Bußordnungen*, 231–247; vö. HAGGENMÜLLER, Reinhold, *Die Überlieferung der Beda und Egbert zugeschriebenen Bußbücher* (Europäische Hochschulschriften, Reihe 3, Band 461), Frankfurt am Main 1991.

⁴¹ PL CXXXIX. 471–508; vö. KERY, Lotte, *Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400–1140)* (History of Medieval Canon Law 1), Washington, DC. 1999. 199.

V. A 'LECTIO DIVINA' PRE-GRATIANUS KÁNONJOGI GYŰJTEMÉNYEKBE

A kánonjog történetét hagyományosan négy nagy korszakra osztjuk: a régi jog, vagyis a 'ius antiquum' időszakára (a kezdetektől 1140-ig); a klasszikus kánonjogra (1140 és 1563 között); a trentói kánonjog időszakára (1563 és 1917 között); és végül a kodifikációk időszakára (1917-től napjainkig).⁴² Az elsőt, mivel a *Decretum Gratiani* joggyűjtemény előtti időszakot jelöli, tágabb értelemben 'pre-Gratianus' időszakának is nevezik. Ez a meghatározás magában foglalja az ősegyház korát⁴³, a szóbeli normák írásos formában történő rögzítését⁴⁴; a patrisztikus korszak gyűjteményeit, különös tekintettel a pszeudo-apostoli és a régi zsinati gyűjteményekre, valamint azok sajátosságaira⁴⁵; továbbá a korai pápai törvényhozást és annak első összegzéseit.⁴⁶ Szűkebb értelemben ez a kifejezés a kora-középkori kánongyűjteményektől (azaz a 6. századtól) a Gratianus mester nevéhez fűződő gyűjtemény (1140 körül) módszertani előfutáraival lezáruló időszak gyűjteményeire utal. Ennek alapján a 'lectio divina' helyüti elemzett kérdését illetően a legjelentősebb Gratianus előtti kánongyűjtemények a következők: a *Decretales Pseudo-Isidorianae*; a *Decretum Burchardi Wormatiensis*; a *Collectio canonum Anselmi Lucensis*; és végül Chartres-i Szent Ivo kánoni gyűjteményének szövegcsaládjai.

Az egyház autonómiáját Nyugaton jelentősen gyengítette a Karoling-korszak egyházpolitikája, amely előrevetítette a világi hatalmakkal való konfrontáció lehetőségét.⁴⁷ A feszültségek elsősorban a püspökök személyes függetlenségét, az egyházi törvényhozás autonómiáját és az egyházi bíróságok joghatóságát érintették. Hasonló konfliktusok merültek fel azonban az Egyházon belüli különböző hierarchikus szintek között is (pl. metropolita vs. püspök). Ennek a helyzetnek az orvoslására jelentek meg – a modern jogértelmezési elvek hiányában – az interpolált vagy hamis attribúciójú szövegek, amelyek a jogforrások tartalmának módosításával, vagy egyszerű hamisítással igyekeztek érvenyt szerezni az egyház saját álláspontjának. A korszak legjelentősebb és legbefolyásosabb kánongyűjteménye – az első ebben a felsorolásban – a *Decretales Pseudo-Isidorianae*, amely 847 és 852 között keletkezett, valószínűleg a reimsi vagy egy másik vélemény szerint a soissons-i egyházmegye területén.⁴⁸ Ebben a gyűjteményben megtalálható Kelemen pápa hamis levele (92-100), amely lényeges kijelentéseket fogalmaz meg a Szentírás olvasásának és a Szentírásról történő elmélkedésnek a fontosságáról (*Epistola* 5).

⁴² Vö. ERDŐ, Péter, *Storia delle fonti del diritto canonico*, 9-12.

⁴³ LAUX, John, *Church History. A Complete History of the Catholic Church to the Present Day*, Rockford, Ill. 1989.⁵ 1-91.

⁴⁴ MUNIER, Charles, *Audientia episcopalis*, in DI BERARDINO, Angelo (a cura di), *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, I. Torino 1983. 443.

⁴⁵ GAUDEMET, Jean, *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IV^e et V^e siècles*, Paris 1979.²

⁴⁶ ERDŐ, Péter, *Storia delle fonti del diritto canonico*, 55.

⁴⁷ Vö. VANDERPUTTEN, Steven, *Faith and Politics in Early Medieval Society: Charlemagne and the frustrating failure of an ecclesiological project*, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 96 (2001) 311-332.

⁴⁸ SCHON, Karl-Georg, *Unbekannte Texte aus der Werkstatt Pseudoisidors. Die Collectio Danieliana* (MGH Studien und Texte 38), Hannover 2006. SCHON, Karl-Georg, *Zur Frühgeschichte der Falschen Dekretalen Pseudoisidors*, in ERDŐ, Péter – SZUROMI, Szabolcs Anzelm (ed.), *Proceedings of the Thirteenth International Congress of Medieval Canon Law. Esztergom, 3 August – 8 August 2008* (Monumenta Iuris Canonici, C/14), Città del Vaticano 2010. 139-148. SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *Pre-Gratian Medieval Canonical Collections – Texts, Manuscripts, Concepts* – (Aus Recht und Religion 18), Berlin 2014. 35-44.

A karoling világ felbomlását követően⁴⁹, az 1008 és 1022 között összeállított *Decretum Burchardi Wormatiensis* kánongyűjtemény meghatározó szerepet játszott, elsősorban a németalföldi egyházi fegyelem kialakításában, de Magyarországon is. A mű húsz könyvre és 1785 fejezetre oszlik. Köztudott, hogy a bűnbánati fegyelemről szóló XIX. könyvet önállóan is másolták⁵⁰, ami hozzájárult a széles körben történő elterjedéséhez. Burchard wormsi püspöknek köszönhetően a beillesztett nagyszámú patrisztikus anyag mellett, a latin egyházi gyűjtemények tartalmához képest jelentős újítást jelentett a németalföldi regionális zsinati fegyelem széleskörű felhasználása. Az összeállító ezeken kívül számos vezeklési könyvet (vö. *libri penitentiales*) idézett⁵¹, de több kánont is átvett a leghíresebb inzularis kánonjogi gyűjteményből, a *Collectio Hibernensis*-ből, amelynek keletkezését általában 700 körülre teszik.⁵² Ez a gyűjtemény két teljes könyvet szentel a püspökök és papok műveltségének, amely nélkülözhetetlen az Egyház tanításának a hívek számára történő megfelelő átadásához és a mindennapi lelkipásztori szolgálatuk kellő gyakorlásához. Az e témákról szóló kánonok sok esetben érintik a Szentírás ismeretét és a 'lectio divina' fontosságát. Ezek a részek a következők: I. könyv (*De diverso negotio et ministerio Episcoporum*), és a II. könyv (*De diverso negotio et ministerio presbyterorum*).

A *Collectio canonum Anselmi Lucensis*, amelynek eredeti kánoni anyagát Luccai Szt. Anselm állította össze, valószínűleg 1081 és 1083 között, és Alfons M. Stickler szerint a „legjobb gregoriánus műnek” számított. Tizenhárom könyvet tartalmaz pápai dekretálisokkal, zsinati kánonokkal és patrisztikus anyaggal, valamint néhány római jogi szöveggel. A műnek négy fő recenzióját különböztethetjük meg: 'A', 'B', 'C' és 'Bb'. A gyűjtemény fő forrásai a *Collectio Dionysio-Hadriana*, a *Collectio Hispana*, a *Decretales Pseudo-Isidorianae*, a *Decretum Burchardi Wormatiensis*, és a *LXXIV titulum digesta*. A kollekció a *Decretum Gratiani* egyik legfontosabb forrásának tekinthető.⁵³ Fontos megjegyezni, hogy Luccai Anselm nemcsak az egyházfegyelem terén kívánta megreformálni a székesegyház életét és oktatást, hanem a Szentírás olvasása és ismerete tekintetében is; erről tanúskodnak biblikus munkái, amelyek nem túlságosan ismertek, nevezetesen a

⁴⁹ Vö. ROLKER, Christof, *The Age of Reforms: Canon Law in the Century before Gratian*, in WINROTH, Andres – WEI, John C. (ed.), *Medieval Canon Law* (Cambridge History), Cambridge 2022. 62–78.

⁵⁰ Vö. KÖRNTGEN, Ludger, *Canon law and the practice of penance: Burchard of Worms's penance*, in *Early Medieval Europe* 14 (2006) 103–117.

⁵¹ *Excarpsus Bedae-Egberti, Excarpsus Cummeani, Paenitentiale Bedae, Paenitentiale Egberti, Paenitentiale Hubertense, Paenitentiale Martenianum, Paenitentiale Remense, Paenitentiale Theodori*.

⁵² HOFFMANN, Hartmut – POKORNY, Rudolf, *Das Dekret des Bischofs Burchard von Worms. Textstufen – Frühe Verbreitung – Vorlagen* (MGH Hilfsmittel 12), München 1991. WILL, Johanna B., *Die Rechtsverhältnisse zwischen Bischof und Klerus im Dekret des Bischofs Burchard von Worms. Eine kanonistische Untersuchung* (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 12), Würzburg 1992. AUSTIN, Greta, *Shaping church law around the year 1000. The Decretum of Worms* (Church, Faith and Culture in the Medieval West), Farnham-Burlington 2009. SZUROMI, Szabolcs Anselm, *Peculiarities of the Decretum Burchardi Wormatiensis especially regarding the discipline about bishops and their duties*, in *Revista Española de Derecho Canónico* 71 (2014) 469–482.

⁵³ CUSHING, Kathleen G., *Papacy and Law in the Gregorian Revolution. The Canonistic Work of Anselm of Lucca*, Oxford 1998. SZUROMI, Szabolcs Anselm, *Anselm of Lucca as a Canonist (A textual-critical overview on the 'Collectio Canonum Anselmi Lucensis')* [Adnotationes in Ius Canonicum], Frankfurt am Main 2006. SZUROMI, Szabolcs Anselm, *Anselmo de Lucca*, in OTADUX, Javier – VIANA, Antonio – SEDANO, Joaquín (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, I. Pamplona 2012. 353–355. SZUROMI, Szabolcs Anselm, *Pre-Gratian Medieval Canonical Collections*, 69–77.

Commentarium in Psalmos, és az *Expositio in Lamentationes Jeremiae*.⁵⁴ Kánonjogi gyűjteményének VII. könyvét a papok elengedhetetlen felkészítésének szentelte, amely magában foglalja a Szentírás alapos ismeretét, mindennapi használatát és az arról való elmélkedést, vö. *De diverso negotio et ministerio presbyterorum*.⁵⁵

Végül meg kell említenem Chartres-i Szt. Ivo (†1115) kánoni munkáját, amely döntő hatást gyakorolt a *Decretum Gratiani*-ra. A kánonjogi forrástörténet hagyományosan három különálló gyűjteményt tulajdonít Szt. Ivónak, amelyek röviddel egymás után – vagy egyidejűleg – 1093 és 1095 között íródtak (vö. *Decretum*, *Panormia*, *Tripartita*). Az elmúlt másfél évtizedben tisztázódott a három egymással összefüggő mű egymáshoz való viszonya, kialakulása és csoportosítása, ami revidálta a 19. század végi korábbi tudományos álláspontot.⁵⁶ Mindhárom szövegcsaládban van egy vagy több olyan könyv, amely a Szentírás megismerésének, valamint a püspökök, papok és szerzetesek kötelesegeinek van szentelve, és amelyek között megtaláljuk a Szentírás rendszeres olvasásának, a Szentírásról való elmélkedésnek és a belőle fakadó cselekedeteknek a bemutatását. Az említett előírások a *Decretum* szövegcsaládon belül a IV. (*De scripturis canonicis*), az V. (*De Episcoporum*), a VI. (*De clericorum*), és a VII. (*De monachorum*) könyvben találhatók. A *Panormia* szövegcsalád a II. könyvben tárgyalja a témát (vö. *De presbyteris et eorum ecclesiis*), míg a *Tripartita* két könyvben, öt cím alatt foglalkozik vele (vö. Tr 2. 36; Tr 2. 37; Tr 2. 47; Tr 3. 7; Tr 3. 11).

VI. A 'LECTIO DIVINA'-RA VONATKOZÓ KÁNONJOGI RENDELKEZÉSEK A *DECRETUM GRATIANI*-BAN (1140)

A *Decretum Gratiani*-ban (1140 körül)⁵⁷ több helyen, elszórtan találunk olyan szövegeket, amelyek a 'lectio divina'-ra való utalásokat tartalmaznak. Ezek a részletek a gyűjtemény első és harmadik részében találhatók. Közülük a legjelentősebbek az első rész *Distinctio-*

⁵⁴ SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *Anselmo de Lucca*, 453.

⁵⁵ PÁSZTOR, Edith, *Motivi dell'ecclesiologia di Anselmo di Lucca in margine a un sermone inedito*, in *Bulletino dell'Istituto storico italiano per il medioevo e archivio Muratoriano* 77 (1965) 45–104, különösen 96–104.

⁵⁶ SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *From a reading book to a structuralized canonical collection – The Textual Development of the Ivonian Work* – (Aus Recht und Religion 14), Berlin 2010. ROLKER, Christof, *Canon Law and letters of Ivo of Chartres*, Cambridge 2010. SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *Pre-Gratian Medieval Canonical Collections*, 83–86. SZUROMI Szabolcs Anzelm, *Chartres-i Ivo és kánongyűjteményének szövegcsaládjai: Egy egységes nemzetközi tudományos álláspont letisztulása*, in *Teológia* 55 (2021) 216–225. Martin Brett gondozásában egy kutatói csoport (Greta Austin, Bruce Brasington, Linda Fowler-Magerl†, Jörg Müller, Przemysław Nowak, Christof Rolker, Karl-Georg Schon, Robert Sommerville, José Miguel Viejo-Ximénez, Andres Winroth) jelentős munkát végzett Ivo gyűjteménye szövegcsaládjainak kritikai apparátussal ellátott kiadása elkészítése érdekében, amely online elérhető a <http://ivo-of-chartres.github.io/> címen. A dokumentumhoz mellékelt bevezető jegyzetek figyelemre méltó magyarázatokat tartalmaznak a Chartres-i Ivo kánoni művének szövegfejlődéséről.

⁵⁷ LANDAU, Peter, *Gratian and the Decretum Gratiani*, in HARTMANN, Wilfried – PENNINGTON, Kenneth (ed.), *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140 – 1234* (History of Medieval Canon Law 6), Washington, DC. 2008. 22–54. VIEJO-XIMÉNEZ, José Miguel, *Decreto de Graciano*, in OTADUY, Javier – VIANA, Antonio – SEDANO, Joaquín (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, II. 954–972. PENNINGTON, Kenneth, *The Biography of Gratian, the Father of Canon Law*, in *Villanova Law Review* 59 (2014) 659–706. VIEJO-XIMÉNEZ, José Miguel, *Graciano y la inartificosa eloquentia*, in MAFFEI, Paola – VARANINI, Gian Maria (a cura di), *Honos alit artes. Studi per il settantesimo compleanno di Mario Ascheri – La formazione del diritto comune. Giuristi e diritti in Europa (secoli XII – XIII)* [Reti Medievali E-Book 19/1], Firenze 2014. 439–450.

nes XXXVII és XXXVIII, amelyek a legtöbb kánoni idézetet tartalmazzák a témában. Nyilvánvaló, hogy ez szorosan kapcsolódik a fent említett két *Distinctiones* által tárgyalt témához, nevezetesen az egyházi irodalomban való jártasság fontosságához, valamint a Szentírás és az Egyház fegyelmi normáinak ismeretlenségéből a papokra leselkedő veszélyek kérdésének bemutatásához.

Annak ellenére, hogy a *Decretum Gratiani* 264 kánonban 184 levelet idéz Nagy Szt. Gergely pápától, akit az egyik legbefolyásosabb szerzőnek tekintünk a 'lectio divina' jelentőségének a kifejtése, értelmezése és terjesztése terén, ebben a kánongyűjteményben mindössze egyetlen neki tulajdonítható szövegrészlet található erről a témáról. Ez a kánon a fentebb már említett *Moralia in Iob* egyik fontos része. A kánonok többsége (a 13-ból 12) más szerzőktől vagy zsinati anyagból származik (ezek megegyeznek a fent bemutatott eredeti forrásokkal). A kánonok tartalma a következők szerint foglalható össze:

- 1) D. 9 c. 8: „Minden püspöknek szükséges, hogy naponta olvassa a Szentírást [az Isteni Írásokat]”.⁵⁸
- 2) D. 36 c. 3: „A papnak Istentől kell tanulnia azáltal, hogy gyakran olvassa és elmélkedik a Szentíráson [az Isteni Írásokon]”.⁵⁹
- 3) D. 37 c. 10: „A hívő ismeret alapja a Szentírás [az Írások] olvasása és az azokról való elmélkedés”.⁶⁰
- 4) D. 37 c. 14: „A világi szövegek értelmét a Szentírás [az Isteni Írások] szövegének olvasásával és azon való elmélkedéssel kell felfedezni, amelyek a nagyobb igazság megismerését szolgálják”.⁶¹

⁵⁸ D. 9 c. 8: Quis nesciat sanctam scripturam canonicam, tam ueteris quam noui testamenti, certis terminis suis contineri, eamque posterioribus omnibus episcoporum litteris ita preponi, ut de illa omnino dubitari et disceptari non possit, utrum uerum uel utrum rectum sit, quicquid in ea scriptum con stiterit esse? Episcoporum autem litteras, que post confirmatum canonem uel scriptae sunt uel scribuntur, et per sermonem forte sapientiores cuiuslibet in ea re peritioris, et per aliorum episcoporum grauiorem auctoritatem doctoremque prudentiam, et per concilia licere reprehendi, si quid in eis forte a ueritate deuiatum est? FRIEDBERG, Aemilius (ed.), *Corpus iuris canonici*, I. Lipsiae 1879 (repr. Graz 1955; továbbiakban: FRIEDBERG I) 17–18.

⁵⁹ D. 36 c. 3: Si quis uult pontifex non tam uocabulo esse quam merito, imitetur Moysen, imitetur Aaron. Quid enim dicitur de eis? quia non discedunt de tabernaculo Domini. Erat ergo Moyses indesinenter in tabernaculo Domini. Quod autem ei opus erat? ut aut a Deo aliquid disceret aut ipse populum doceret. Hec duo sunt pontificis opera, ut a Deo discat legendo diuinas scripturas et sepius meditando, aut populum doceat. Sed illa doceat, que ipse a Deo didicerit, non ex proprio corde uel ex humano sensu, sed que Spiritus sanctus docet. §.1. Est et aliud opus, quod facit Moyses: ad bella non uadit, non pugnat contra inimicos. Sed quid facit? orat, et donec orat, uincit populus eius; si relaxauerit et dimiserit manus, populus eius uincitur et fugatur. Oret ergo sacerdos ecclesiae indesinenter, ut uincat populus, qui sub ipso est, hostes inuisibiles Amalechitas, qui sunt demones inuicantes eos, qui uolunt pie uiuere in Christo. FRIEDBERG I. 135.

⁶⁰ D. 37 c. 10: Si quis gramaticam artem nouit uel dialecticam, ut recte loquendi rationem habeat, et inter falsa et uera diiudicet, non inprobamus. §.1. Geometria autem et aritmetica et musica habent in sua scientia ueritatem, sed non est scientia illa pietatis. Scientia autem pietatis est legere scripturas et intelligere prophetas, euangelio credere, apostolos non ignorare. §.2. Gramaticorum autem doctrina potest proficere ad uitam, dum fuerit in meliores usus assumpta. FRIEDBERG I. 138.

⁶¹ D. 37 c. 14: Relatum nobis est, quod quidam in uestris partibus commorantes sanis doctrinis aduersantur, et prout eis uidetur non secundum traditionem patrum, sed iuxta suum sensum docere uidentur. Multas enim quidam, ut audiuius, uestrarum partium ingeniosi homines ex his, que legunt, uerisimilitudines capiunt. Et ideo diligenter obseruandum est, ut lex Dei cum legitur, non secundum propriam ingenii intelligentiam legatur uel doceatur. Sunt enim multa uerba in diuinis

- 5) D. 38 c. 1: „A papokat arra kell ösztönözni, hogy rendszeresen olvassák a teljes Szentírást és legyenek érzékenyek annak jelentése iránt”.⁶²
- 6) D. 38 c. 6: „A püspökké felszentelteknek rendszeresen olvasniuk kell a Szentírást [az Isteni Írásokat], és elmélkedniük kell az azokban foglaltakról, amelyek Istentől származnak”.⁶³
- 7) D. 38 c. 8: „A hit nem létezhet a Szentírás [az Írások] erős alapjára épülő rendszeres elmélkedés nélkül”.⁶⁴
- 8) D. 38 c. 9: „Bárki, aki figyelmen kívül hagyja a Szentírás [az Írások] olvasását, figyelmen kívül hagyja Krisztus megértését”.⁶⁵
- 9) D. 38 c. 10: „A Szentírás [az Írások] rendszeres olvasása szükséges ahhoz, hogy a mennyei szavak szerint éljünk”.⁶⁶
- 10) D. 38 c. 14: „A Szentírás [az Írások] rendszeres olvasása által átalakítjuk mindennapi szavainkat és életünket”.⁶⁷
- 11) D. 44 c. 11: „A Szentírás [az Isteni Írások] olvasását minden papnak be kell illesztenie a napi programjába”.⁶⁸

scripturis, que possunt trahi ad eum sensum, quem sibi unusquisque sponte presumit; sed non oportet. Non enim sensum, extrinsecus alienum et extraneum debetis querere ut quoquo modo ipsum ex scripturarum auctoritate confirmetis, ed ex ipsis scripturis sensum capere ueritatis. Et ideo oportet ab eo scientiam discere scripturarum, qui eam a maioribus secundum ueritatem sibi traditam seruat, ut et ipse possit eam, quam recte suscepit, competenter asserere. Cum enim ex diuinis scripturis integram quis et firmam regulam ueritatis susceperit, absurdum non erit, si aliquid etiam ex eruditione communi ac liberalibus studiis, que forte in pueritia attigit, ad assertionem ueri dogmatis conferat, ita tamen, ut, ubi uera didicerit, falsa et simulata declinet. FRIEDBERG I. 139-140.

⁶² D. 38 c. 1: Ignorantia mater cunctorum errorum maxime in sacerdotibus Dei uitanda est, qui docendi officium in populo Dei susceperunt. Sacerdotes enim legere sanctas scripturas admonentur, Paulo apostolo dicente ad Timotheum: „Adtende lectioni, exhortationi, doctrinae,” et: „semper permane in his.” Sciant ergo sacerdotes scripturas sacras et canones, et omne opus eorum in predicatione et doctrina consistat, atque edificent cunctos tam fidei scientia quam operum disciplina. FRIEDBERG I. 141.

⁶³ D. 38 c. 6: Omnes psallentes reponimus Deo: „In iustificationibus tuis meditabor, non obliuiscar sermones tuos.” Quod omnes quidem Christianos obseruare saluberrimum est, sed precipue hos, qui ecclesiasticam consecuti sunt dignitatem. Unde diffinimus omnem, qui ad episcopatus prouehendus est gradum, modis omnibus psalterium nosse, ut ex hoc etiam omnis clerus, qui sub eo fuerit, ita moneatur et inbuatur. Inquiratur autem diligenter a metropolitano, si in promptu habeat legere scrutabiliter et non transitorie tam sacros canones et sanctum euangelium, quam diuini Apostoli librum et omnem diuinam scripturam atque secundum mandata conuersari, et docere populum sibi commissum. Substantia enim summi sacerdotii nostri sunt eloquia diuinitus tradita, id est uera diuinarum scripturarum disciplina, quemadmodum magnus perhibet Dionisius. Quod si disceptauerit, et ita libenter facere et docere minime sponderit, nullatenus consecratur. Ait enim propheticè Deus: „Tu scientiam repulisti, t ego repellam te, ne sacerdotio fungaris michi.” FRIEDBERG I. 142.

⁶⁴ D. 38 c. 8: Sicut stellas celi non extinguit nox, sic mentes fidelium inherentes firmamento sacrae scripturae non obscurat mundana iniquitas. FRIEDBERG I. 142.

⁶⁵ D. 38 c. 9: Si iuxta apostolum Paulum Christus Dei uirtus est et Dei sapientia est, ignoratio scripturarum est ignoratio Christi. FRIEDBERG I. 142.

⁶⁶ D. 38 c. 10: Qui ea, que Dei sunt sapiunt, a Domino sapiuntur, et qui ea, que Dei sunt, nesciunt, a Domino nesciuntur, Paulo testante, qui ait: „Si quis ignorat, ignorabitur.” Idem: Quicumque stultus est in culpa, sapiens erit in pena. FRIEDBERG I. 143.

⁶⁷ D. 38 c. 14: Locutio diuinarum scripturarum secundum cuiusque linguae proprietatem accipienda est. Habet enim omnis lingua sua quedam propria genera locutionum, que cum in aliam linguam transferuntur, uidentur absurda. FRIEDBERG I. 144.

⁶⁸ D. 44 c. 11: FRIEDBERG I. 159.

- 12) D. 92 c. 4: „Legyen a papok mindennapi elfoglaltsága a plébánia épületében a Szentírásról [az Isteni Írásokról] való elmélkedés”.⁶⁹
- 13) D. 5 c. 33 de cons.: „A szerzetesek szeressék naponta olvasni Szentírást [az Írásokat] és elmélkedjenek azok értelméről”.⁷⁰

ÖSSZEGZÉS

A 6–12. századi kánonjogi forrásokból és gyűjteményekből egyértelműen kitűnik, hogy azok egyaránt támaszkodnak a patrisztikus és a zsinati szövegekre. Annak ellenére, hogy lelkiismeret- és teológiai szempontból Nagy Szt. Gergelynek volt a legerősebb hatása a 'lectio divina' értelmezésére, a kánonjogi gyűjtemények esetében ez nem érvényesül. Tematikai szempontból megállapítható, hogy a fegyelmi források a 'lectio divina'-t a következőképpen értelmezik: 1) Isten és Krisztus megismerésének a módja; 2) A Szentírás jelenti azokat a mennyei szavakat, amelyeket követve kell élniük a megkeresztelteknek; 3) A püspökök és papok kötelessége a Szentírás olvasása és az arról történő elmélkedés, amelyen keresztül az általuk megismert igazságot átadhatják a megkeresztelteknek; 4) A szerzetesek esetében ez az út a megszentelődés eszközét jelenti.

⁶⁹D. 92 c. 4; FRIEDBERG I. 318.

⁷⁰D. 5 c. 33 de cons.; FRIEDBERG I. 1420–1421.



GÁJER LÁSZLÓ

**In memoriam Rokay Zoltán
(1947–2024)**

DDr. ROKAY ZOLTÁN, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karán a 2-es számú Keresztény Bölcséleti Tanszék egykori vezetője 2024. április 6-án hunyt el Szabadkán. 2018-as nyugdíjba vonulása óta ott élt. Halálának első évfordulóján, 2025. április 8-án a Hittudományi Karon konferenciát szerveztünk elhunyt kollégánk emlékére és tiszteletére. Ez alkalommal a Kar két filozófusprofesszora, Dr. Vincze Krisztián és Dr. Gájer László mellett Orcsik Károly, a Szabadkai Egyházmegye papja, Dr. Kormos József filozófus és Dr. Glässer Norbert néprajztudós tisztelegtek előadásaikkal az elhunyt professzor emléke előtt. A következőkben Glässer Norbert személyes visszaemlékezését és Orcsik Károly történeti kapcsolódásokban gazdag írását közöljük. A tisztelegő szövegek sorát pedig Kormos József a filozófia és a humor kapcsolatáról szóló eszmefuttatása zárja, mely írás emléket állít Rokay Zoltán izgalmas személyiségének és eleven előadói stílusának is.

Rokay Zoltán alakja a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kara egykori diákjainak a filozófia és ószövetség kérdéseiben kompetens professzor. Teljesen más minőség a hitoktató esperes, akit a templomból, a miséről és a plébániáról ismerhet meg egy hittanos. Ahogyan tanítványi kötetének előkészítésénél, most is visszhangzik a kérdés: miért én? Érdemeinket nézve a tanítványok közül legkevésbé sem gondolnék így magamra. A kérdéssel találkozott, válaszolt is rá: ha a Jóisten csak a mi érdemeinkre lenne tekintettel...

Különböző minőségben ismerhettem meg, más-más fény vetült ezekben rá, s hálás lehettem, hogy láthattam ezeket az arcait. Papként és hitoktatóként stabil pont volt. Világosan lehetett látni a prédikációi, órái és személyes beszélgetései során, hogy mi a jó és mi a rossz, a kerülendő és amire törekedni kellene. Sajátos egyéniség volt Óbecsén, aki a titói Jugoszlávia világában nevelkedve valami eltérőt képviselt az átlagos becseiiségtől. Ez a világ később nyílt meg előttem, ő viszont tudatos keresője, utána járója volt. Bács-Bodrog vármegyei hivatalnoki nemesi család sarja volt, a régi Óbecse életének, emlékeinek tolmácsolója. A felmenők Óbecséhez kötődtek. Szülei nemzedéki emlékezete az SZHSZ Királyság Strai Bečejét idézte, azok a személyek, akikkel a szülei kapcsolatot tartottak, akikhez kötődő emlékeik voltak, pedig a Nagy Háború előtti Óbecse világából maradtak. Kutatta ezt a világot községi jegyzőkönyvekben, régi periodikákban, de kéznél való dolgok is voltak ezek számos plébániai és plébániára került – „mert ott jó helye lesz” – „talált” tárgyban. Nagy érték volt ez a helyiek számára, nagyobb, mint gondolhattuk volna. Az 1970-es és '80-as évek világa törést hozott a nemzedékek közötti emlékeztetődásban, a követhető minták, világképek sokfélévé váltak az előző nemzedék kontrolláló szándéka nélkül. Ő a plébániatemplom keretein belül maradt, de világos és egyértelmű hang volt. Egyszerre volt feddő és odaforduló, „oroszlán” és „bárány”. Óbecséről elkerülve „budapesti professzor” lett. Dékáni ciklusai alatt a helyiek számára ő volt Rokay atya, aki – ha máskor nem – a Szent Jobb körmenet közvetítésén biztos látható.

Tanítványairól Budapesten sem feledkezett meg. Az Országos Széchenyi Könyvtárban biztosan lehetett találkozni vele. Az Előpatak utcába – ahol vasárnaponként misézett – invitálta őket. Arra is törekedett, hogy összekapcsolja a tanítványokat, ahogyan az is foglalkoztatta, hogy kik veszik őket körül. Másodízben kezdve pesti képzést az OSZK-ban figyelme, odafordulása gyakran a rabbiképzős vallástudományi doktoris évfolyamtásaimra is kiterjedt, akik akkor is beszélgetésekről számoltak be vele, amikor én nem

voltam ott. Volt, akit utóbb a plébánián az óbecsei múlt kutatásában is viszont láthatott. Közvetlenségével, odafordulásával furcsa helyzeteket oldott fel, s az óbecsei zsidóságra vonatkozó anyagok, képek is előkerültek abból az archívumból, amit ő jól ismert.

A bölcsészhallgatóban a lehetőséget látta: talált témát, amit szerintem fontos lenne megírnom. Így kaptam kézhez Szulik József papköltő anyagait, a helyi szakrális kisépitmények pontos alapítványi dokumentációit, vagy így kötötte temetői séták során helyhez/ sírkőhöz a OSZK-ban és a helyi levéltárban olvasható óbecsei múltat. Kiállításokat segített családi tárgyaival és emlékeivel a szegedi néprajzi tanszéken és helyben Óbecsén. A szegedi tanszékkal és Barna Gábor professzor úrral öreg Mezey János kántor emléke kötötte össze. Szerzőként bekapcsolódott a tanszéki Óbecse-kutatásunkba, tanítványi köszöntő kötetében pedig teret adott az 1944 előtti orthodox zsidó vallási reneszánsz családról, nemzedékekről és szocializációról folyó vitáinak. A tanulmány végül „család-konferenciák” sorozatává ért be az OR-ZSE és az SZTE között, az orthodox izraelita téma pedig a Holokauszt Emlékközpont időszak kiállításaként hasznosult. Egy magánbeszélgetésben önmagáról a II. Vatikáni Zsinat szellemében élőként szólt. Szabadkára visszatérve könyveket, tárgyakat bízott rám azzal, hogy majd hasznát veszem az oktatásban: ádár-táblát, Eszter-tekerceset, játék Tórát, kiddus-poharat, hávdálá-gyertyát, amit az Ószövetség oktatójaként gyűjtött össze. Hasznosultak.

Óbecsén fehér márványon kereszt őrzi az emlékét. Fakadjon belőle áldás az utána haladókra!

Mágnások, Sárszeg, napszámosok

Szerbhorváth György Van valami bejelentenivalója? című monodramájában egy szabadkai portás família három generációjának szemszögéből mutatja be a város és a Bácska magyarságának történetét a második világháborútól a délszláv háborúig. Az 1944-ben játszódnó színben így fogalmaz a tragikomédia hőse: „Mert ez a Kosztolányi és ez a Csáth fölmentek Budapestre és OTT megírták, hogy mi ITT milyenek vagyunk.”

Szabadka e két nagy szülöttjének karakterábrázolása valóban kritikus – de korántsem torz – tükröt tart a bácskai rónaság és a korabeli Magyar királyság harmadik legnagyobb városának¹ lakói elé. A mágnások, a gentryk és a vármegyei tisztviselők arádszégi világában a meg nem értettségtől fuldoklik a Pacsirtában ábrázolt Ijjas² Miklós újságíró éppúgy, mint Kosztolányi Aranysárkányában vagy Csáth drámáiban feltűnő tragikus sor-sú főgimnáziumi tanárok.

Számos történelmi és gazdaságpolitikai oka volt annak, hogy Erdélytől és a Felvidéktől eltérően a Délvidéken nem alakult ki olyan regionális „főváros”, amely az e területen élő magyarság szellemi alkotóműhelyévé válhatott volna. Habár a magyarság Trianon előtt relatív többséget alkotott a Bácskában³, a török hódoltság után az ország számos területéről ide települt magyarság mégsem tudott egységes nemzettesté válni. Ehhez a Trianon előtti száz két évszázad kevésnek bizonyult.

Mely városra tekintett és hová vágott hát Kosztolányi Sárszegének magyarsága? Erre választ ad a város egyik jelképe, a főtéren 1854 óta álló Thália temploma, ahol még Blaha Lujza is játszott. Népszínház. Szerb, magyar és horvát nyelven is ezt olvashatjuk ma a korinthuszi oszlopfőekkel díszített épület homlokzatán. Ám a múlt századfordulón teljesen más felirat állt itt: Szálloda Pest Városához. A Fővároshoz címzett szálloda, amely épületében a város színháza is működött – tegyük hozzá nem elhanyagolható sikerrel.

¹ Az 1910-es népszámlálás adatai szerint Szabadka 94 610 fős lakosságából 55 586 magyar, 33 247 horvát, 3514 szerb és 1913 német volt. Az 1915-ös egyházi statisztikák szerint 83 337 római katolikus, 4293 zsidó, 3384 szerb ortodox, 804 református és 400 evangélikus és 85 görög katolikus élt a városban. Vö. LELKES GYÖRGY, *Magyar Helységnev-azonosító szótár*, Talma Kiadó: Baja 1998, 536; LAKATOS ANDOR (szerk.), *A Kalocsa-Bácsi Főegyházmegye történeti Sematizmusa 1777-1923*, Kalocsa 2002, 277-284.

² Jellemzően a bácskai Iktić (horvát) bunyevác családnév magyarosított változata.

³ Bács-Bodrog vármegye 812 385 lakosa közül az 1910-es népszámlálás szerint 363 518 (44%) volt a magyarok lélekszáma az itt élő 190 697 (23%) német, 145 063 (17%) szerb és egyéb nemzetiségek mellett.

Ám a szabadkaiak számára a színháznál sokkal fontosabb volt áhított fővárosuk nevének köbevése városuk főterén. A téren, melyen minden városlakónak át kellett sétálnia, akárhová is igyekezett – írja Kosztolányi a Pacsirtában. A téren, amelyről nyílik a vasútállomáshoz vezető korzó. Az a sétálóutca, amelyet nem csak Pacsirta, hanem Kosztolányi és Csáth lépteit is a vasútállomás felé vezetett. De nem csak az övétét, hanem az ifjú Rokay Zoltánét is.

Kedves professzorunk bácskai pedagóguscsalád gyermekeként nőtt fel Szabadkán. Amikor 1966-ban Zágrábba, majd egy évre rá Innsbruckba indult egyetemi tanulmányokat folytatni, egy ízig-vérig magyar és katolikus Szabadkát hagyott maga mögött. Egy olyan várost, ahol az őslakos horvát bunyevácok nemcsak katolikus vallásuk gyakorlása, hanem a magyar nyelv szabatos elsajátítása és művelése által is megkülönböztették magukat a városba újonnan betelepített „dógyosoktól”, jöttmentektől. Az osztrák jezsuitáktól való hazatérése után, szabadkai szolgálati évei alatt (1973–82) már a titói rendszer által hirdetett jugoszláv eszme következtében lassan, de biztosan erodálódó magyar és horvát katolikusságot talált a városban, amelyet Rokay atya hitében, tudásában és öntudatában egyaránt erősíteni volt hivatott. Feladatát a jezsuitáktól magába szívott kérlelhetetlen alaposággal és következetességgel teljesítette. Nyugállományba vonulásakor már egy a délszláv háború következményei miatt megtépázott Szabadkát talált. Egy olyan várost, ahol az üzletek kirakataira ragasztott magyar zászlócskák jelzik, hogy „Beszéliünk magyarul”. Egy olyan várost, ahol dzsámi épült a Koszovóból ide telepített muszlim romák számára. Egy olyan Szabadkát, ahol a magyarság és horvátság sorait jobbra a falvakból továbbtanulni odaérkező és ott gyökeret verő fiatalok erősítik, míg a bennszülött katolikus városlakók előszeretettel – vagy csupán a demográfiai tényezők kérlelhetetlen parancsszavára hallgatva – olvadnak be az államalkotó nemzetbe átvéve annak ortodox vallását is.

Megírásuk után száz évvel váltak csak még kegyetlenebb valósággá azok a gondolatok, melyeket Kosztolányi Dezső Csáth Gézához című versében fogalmazott meg.

*Ah jól siess. Szíved még egyszer megszakad tán,
Ha hosszan bolyongsz a cyrillbetűs Szabadkán
S nem értenek.
És űznek majd tovább idegen, bús hazádban,
Zsákutcán és közön, ideges és hazátlan
Kisértetet.*

Kedves professzorunk azonban mindvégig otthon érezte magát szeretett szülővárosában. Értette Szabadkát és Szabadkai is értette őt. De nem csak a város, hanem az egész egyházmegye is, amelyet püspökével és egyedül is többször végiglátogatott. Előadásokat tartott, bérált, lelki napokat és zárandoklatokat vezetett. És tette ezt nem a sárszegiek „befelé kunkorodó lelkével” hanem a rá jellemző derűvel és életkedvvel.

Zoltán atya gyermekként szülei, rokonai és a Szent Teréz templomban szolgáló papok révén magába szívta annak a szabadkai szűk katolikus értelmiségnek a történetét, melyeket sem Kosztolányi, sem pedig Csáth nem örökítettek meg írói munkásságuk során. Ám e történetek mégsem merültek a feledés homályába, hanem eljutottak a szabadkaiak által olyannyira áhított Budapestre. Rokay atya vitte el őket oda. Kurzusainak hallgatói gyakran jegyzeteik lapszélére írták, kollégái és tisztelői emlékezetükben hordozzák.

„A teológiának előfeltétele a filozófiai tudás.” A filozófiához való viszonyról

Rokay Zoltán professzor úr sajátos módon viszonyult a filozófiához. Talán három fő jellemzője volt ennek a viszornak: a szeretet, az irónia és a humor. Szerette a filozófiát, nagy lelkesedéssel tudott róla beszélni akár az óráin, akár a magánbeszélgetések alkalmával. Ugyanakkor tudott ironikusan nevetni a nagy filozófusok furcsa szokásain, vagy a nem túl sikeres megoldásaikon. Ezt azonban nem a kinevetés, a gúny jellemezte, inkább a nehézségek, a filozófia számára megoldhatatlan problémák megértése, elfogadása. Annak belátása, hogy vannak megoldhatatlan felvetések, témák, de ez nem kell, hogy szkeptikussá tegye a filozófust, hanem vagy további keresésre készítse, vagy pedig annak belátására, hogy igenis vannak a filozófia számára elérhetetlen – máshol keresendő – megoldások.

Találkozhatunk hasonló viszonyulással a filozófia történetében (lásd pl. Szókratész), érdemes lenne egy ilyen szempontú történeti áttekintést elvégezni. Azonban most a mai emberek viszonyulásának egy rövid bemutatása után talán sikerül jobban megérteni Rokay professzor úr filozófiához való viszonyát.

A FILOZÓFIÁHOZ VALÓ VISZONY

A szakemberek (mai filozófusok) filozófiához való viszonyában a szeretet még megfigyelhető, de az irónia, főleg a humor egyre kevésbé. Valószínűleg túl komolyan veszik a saját tevékenységüket, ezért a humor, az önirónia ritkán lelhető fel. Pedig a szakemberek viszonya azért is fontos mert ez egyfajta közlése is a filozófiának, egyfajta tanúságtevés „Az igazság kutatása és közlése a filozófia két különböző és egymást kiegészítő törekvése.”¹ A filozófia törekvése nem csak az igazság kutatása, hanem annak közlése is. Az idézet szerzője még azt is írja, hogy a filozófiai tevékenység mibenléte magára a dologra vonatkozó, objektív igazság filozófiai kutatása és tanúságtevő közlése. Ez a tanúságtevő közlés is fontos, mennyire tud a filozófus tanúságtevő lenni. Nem csak tudni kell valamit, hanem azt közölni, képviselni is kell valahogy (Ladocsi Gáspár professzor úr említette annak idején az óráján, hogy az ördög ötökre vizsgálza Dogmatikából, de ez attól még

¹ SZALAY Máttyás: Fenomenológiai realizmus és philosophia perennis. In SZALAY Máttyás – SÁRKÁNY Péter (szerk.): *Mi a fenomenológia. Szöveggyűjtemény a realista fenomenológiához.* JEL Kiadó, Budapest, 2009, 168.

nem tanúságtevés). A humoros, vidám közlés/tanúságtevés hasznos lenne a filozófia népszerűbbé tétele szempontjából is.

Nem szakemberek filozófiához való viszonyában már inkább megfigyelhető a humor, náluk van egyfajta elfogadás, de furcsának, megismerhetetlennek tartják a filozófiát – és valami csodabogárnak a filozófust – ezért sokszor ironikusan viszonyulnak hozzá. Én általában a szakmabeliektől nagyon kevés humoros esetet/megnyilvánulást tudok megemlíteni. A filozófia és a humor kapcsolatáról a „nem filozófusok” jutnak eszembe, amikor ők kérdezik meg mi a filozófia, ki a filozófus, vagy ők válaszolják meg ezt a kérdést. Itt két „csoportra” osztom ezen véleményeket. Az egyikbe azok tartoznak, akik valamilyen módon a tanulmányaik során foglalkoznak a filozófiával a másikba pedig azok, akik nem igazán találkoznak közvetlenül a filozófiával

PÉLDÁK A FILOZÓFIÁHOZ VALÓ VISZONYRÓL

Gimnáziumi tanításom során sok humoros, ironikus megállapítással találkoztam a filozófiáról és/vagy a filozófusokról. A tanulók általában két dolgot nem értettek és kicsit értetlenül, de nevetgélve, vidáman érdeklődtek ezek után. Egyrészt nem tudták elképzelni, hogy mit jelenthet pontosan a filozofálás, a filozófiával való foglalkozás a tanórán. „Mit fogunk csinálni az órán? Mindenki ül maga elé nézve és gondolkodik? Erre, hogy lehet osztályzatot adni?” kérdezték ironikusan. Másrészt nem nagyon tudták elképzelni, hogy mit csinál ma egy filozófus. „A tanár úr mit csinál, mint filozófus, ül otthon és gondolkodik? Ebből, hogy lehet megélni? Ki ad ezért fizetést?” kérdezték szintén ironikusan. Gyakran az első órák azzal teltek, hogy ilyen témákról kellett beszélnem, hogy a filozófia nemcsak valami furcsa, érthetetlen tudomány és a filozófus nem egy szórakozott professzor, vagy csodabogár, akit lehet csodálni és elnézően nevetni szokatlanságán, abszurditásán.

Az Eötvös József Gimnázium testnevelés tanára, Horváth Istvánné egyszer humorosan a saját tantárgyát a filozófiához hasonlította. Szerinte a testnevelés egyrészt hasznos lehet a testi egészség miatt, másrészt igazából felesleges és nem mindenki találja meg benne az örömét, de aki örömmel végzi a testmozgást, annak egy jobb, teljesebb életet tesz lehetővé. A filozófia is hasonló ehhez egyrészt hasznos lehet a lelki/szellemi egészség miatt, másrészt igazából felesleges és nem mindenki találja meg benne az örömét, de aki örömmel végzi a filozofálást, annak egy jobb, teljesebb életet tesz lehetővé. Nagyon hasznos volt a didaktikai párhuzama is. Az első testnevelés órán fel kell dobni egy-két labdát és nézni kell a reakciókat. Van aki szinte ösztönösen felugrik és elkapja, van aki ugrik érte, de nem elég ügyes, hogy elkapja, van aki unottan utánanéz a labdának. Ez alapján a labda feldobására reagálva, már látható, hogy kinek fog örömet okozni a testnevelés és sikeres is lesz, ki az, aki örömmel végzi, de nincs sok tehetsége, és ki az akit ez nem érdekel, feleslegesnek tartja. Ebből kiindulva már az évvégi jegy is beírható. Szerinte ilyen lehet a filozófia óra is, amikor az első órán egy-két elméleti probléma, kérdés feltevésére, „feldobására” reagálva, már észrevehető, hogy kinek fog örömet okozni a filozófia óra, ki lesz sikeres, ki fog törekedni, bár nem sok eredménnyel és ki fogja teljesen felesleges dolognak tartani. Es az évvégi jegy is beírható már előre.

Vajda Mihály filozófus önironikusan egyszer azt mondta nekem elismerve a középiskolai filozófia tanítást, hogy „az már valami”, ahhoz képest az egyetemi vagy a konferencia előadás szinte semmi. Egyetemen a hallgatónak – ha már a filozófiát választotta

– az a dolga, hogy figyeljen. A szakmai konferencia hallgatósága érdeklődve a téma iránt szintén figyel. A középiskolában ezt elérni valóban nehéz feladat lehet szerinte.

Az egyetemi oktatás során több területen is találkozhattam a filozófiához való viszony-nyal.

Az általánosan kötelező filozófiai tárgyak hallgatói a filozófiatörténetet az általános művelődéstörténet egyfajta „sűrítményeként” fogadták el. A szisztematikus filozófiai tárgyakat (logika, metafizika, vallásfilozófia, etika stb.) pedig az előadó hozzáértésétől, hozzáállásától függően feleslegesnek, vagy humorosan valami érthetetlen, de azért vonzó különösségnek tartották. Érdekes volt hallani a vonaton, a buszon az előadások után a hallgatók beszélgetését az előadásokról (úgy, hogy ők nem tudtak arról, hogy az ok-tató is ott van) „Képzeltétek valami létről, létmegértésről beszélt”, „Ennyi idegen szót ilyen rövid idő alatt még nem halottam”, „Ennek mi értelme van: Miért van valami, és miért nincs inkább semmi?” Mindenesetre a filozófia ilyen jellegű – előzmény nélküli – oktatása a szakszerűség megőrzése mellett az érthetőséget is szem előtt tartva nem egyszerű feladat.

A tanárszakos hallgatók a Nevelésfilozófia tárgyat a Neveléstudományt „hard” vagy „soft” változatának tartották, mindkét álláspontra volt magyarázatuk. Hard, mert a neve-lés lényeges kérdéseit tárgyalja, vagy soft, mert nem megy bele a részletekbe.

A filozófia és az etika szakos tanárjelöltek esetében a tanári hitelesség (kongruen-cia) tárgyalásánál hangzottak el humoros felvetések. A testnevelés szakos tanár akkor hiteles, ha maga is eltudja végezni az adott gyakorlatot, az énektanár akkor, ha el tudja énekelni az adott dalt, stb. A filozófia tanár akkor hiteles, ha ő a „bölcs bagoly”, a „szó-rakozott professzor”, az „elvonat polihisztor”, az etika tanár pedig akkor, ha ő a „jó tün-dér”, a „türelem élő szobra”, a „becsület mintaképe”.

Különösen figyelemre méltó a szakma határán lévő filozófia szakos hallgatók hoz-zzáállása a filozófiához (amely egyben jelzi a mai filozófusok hozzáállását is hiszen a hallgatók ezt veszik alapul). Ők még kicsit laikusok, kicsit szakemberek egyben. A filo-zófiát már inkább komoly tudománynak tartják és a filozófusok tevékenységét fontos-nak, nélkülözhetetlennek. A vélemények megfogalmazásához jó kiindulási alapnak bizo-nyult az alábbi kérdés Boros János egyik vitaindító tanulmányából: „Szüksége van-e a mai világnak, a mai Európának, a mai Magyarországnak, a mai tudománynak, a mai művészeteknek, a mai irodalomnak, nekünk magunknak, nekem magamnak a filozófiára?”² Valamint megha-tározóak voltak az erre született válaszok kortárs magyar filozófusoktól. Néhány példa, amellyel a hallgatók nagyrésze is egyetértett.

„A filozófia tehát luxus, ahogy az amour passion is az, a zene is az, a költészet az.”³

„Igen, történetileg nézve a filozófiai problémák megoldása egy adott jelenhez és egy abban jelentkező helyzethez tartozik, a filozófiai gondolat az ember rövid idejű kísérlete, hogy válaszként felfogható maradandót, az időből kiemelkedőt hozzon létre.”⁴

A filozófiának „A gondolkodás éberségét, a reflexió képességét kell őriznie az önző ön-tudatlansággal, önfeledtséggel szemben.”⁵

² BOROS János: Filozófia: Szenvedély vagy szükségszerűség? In *Jelenkor*. 1997. 10. 998.

³ HELLER Ágnes: Filozófia mint luxus. In *Jelenkor*. 1997. 11. 1073.

⁴ BACSÓ Béla: Válasz Boros Jánosnak. In *Jelenkor*. 1997. 11. 1078.

⁵ FEHÉR Márta: Szüksége van-e a filozófiára? In *Jelenkor*. 1997. 12. 1242.

„A tudomány valóban érvényes kritikája csakis önkritika: a filozófia lehet.”⁶

A filozófia két formájáról és azok viszonyáról „Szükségképpen ellenséges-e hát akadémikus és terapeutikus filozófia viszonya, ...”⁷

„A filozófia így nem lehet más, mint egy párbeszéd, egy végtelen diszkurzió, melynek van, aki részese, és van, aki kívül marad.”⁸

„A filozófia, hogy máris előrebocsássuk nézetünk lényegét: perem-jelenség, igazi marginalitás. Az üdvözlés gesztusa, mert csodálkozás, amelyet a létezővel való találkozás lobbant fel – és a búcsúé, mert Platón szerint a filozófia felkészülés a halálra.”⁹

„Filozófus végül is csak az lehet, aki szellemileg-lelkileg templomban és kolostorban lakik” – mondja Karl Rahner. „... hogy mi a filozófia, azt nem tudjuk, de „kolostorról kolostorra vándorolva – keressük.”¹⁰

„...nem elég, ha a filozófia önmagát legitimálni próbálja, ezt megelőzően (vagy ezzel együtt) szembe kell néznie azokkal a veszélyekkel, amelyek vele kapcsolatban a posztmetafizikai korban merültek fel.”¹¹

„...szükségünk van arra, hogy általában gondolkozzunk magunkról s arról, mit is csinálunk. S itt nemcsak segít a filozófia, hanem elengedhetetlen is.”¹²

Pléh Csaba tanulmányában az is egy fontos felvetés, hogy milyen volt a filozófia oktatása a 90-es évek előtt, hiszen ez meghatározta az értelmiség véleményét erről a diszciplináról „... az én nemzedékem nem filozófus értelmiségije több félévnyi hivatalos filozófiai indoktrinációban részesült az egyetemen.”¹³ Ez ma is egy aktuális kérdés, hogy vajon mit tud meg a filozófiáról a most felsőfokú tanulmányokat végző jövőbeni értelmiség.

És mint látható a fenti idézetekből itt a filozófia „komoly” oldala van kiemelve a szakma képviselői által. Nem véletlen, hogy a filozófia szakos hallgatók is ezt a jelleget emelik ki és tartják fontosnak. Hiányzik a filozófia örömteli, szeretetteljes, jókedvű, sőt humoros értelmezése, pedig a filozófia eredeti jelentése a bölcsesség szeretete, kedvelése. Érdemes itt tovább gondolás céljából megjegyezni a filozofálás magyar megfelelőjének a gondolkodásnak a szótövét: gond. Martin Heidegger különösen nagy jelentőséget tulajdonít ennek. „A jelenvalótlét léte mint gond mutatkozik meg.”¹⁴

A kispapok filozófiai tárgyainak az oktatása során két humoros megjegyzéssel jelezném a hozzáállásukat. A tárgyak fontosságát, teológiai témákhoz való kapcsolódását belátják, de mivel a filozófiai tárgyak a képzés elején vannak, ahol ők már inkább a teológiai tárgyakat várják, ezért néha sokallják a filozófiát. Az egyik megállapítás, hogy „Jó, jó a filozófia, de azért nem ártana egy kis hit sem a nagy filozófusoknál”. A másikkra akkor került sor amikor Canterbury Szt. Anzelmi ontológiai istenérvének hosszas kifejtése volt a téma „Szt. Anzelmi az érv kidolgozása helyett lehet, hogy jobban tette volna, ha elmond egy rózsafüzért.”

⁶ LENDVAY L. Ferenc: Szükség van-e a filozófiára? In *Jelenkor*. 1997. 12. 1244.

⁷ VAJDA Mihály: Filozófia van. Hogyan lehetséges mégis? In *Jelenkor*. 1998. 1. 91.

⁸ GYENGE Zoltán: A falak „hidegen és némán”. In *Jelenkor*. 1998. 1. 92.

⁹ GÁSPÁR Csaba László: A haszontalan és mégis nélkülözhetetlen szolga. In *Jelenkor*. 1998. 3. 308.

¹⁰ Uo. 309., 317.

¹¹ WEISS János: A filozófia iránti szükségletről és a filozófiára leselkedő veszélyekről. In *Jelenkor*. 1998. 4. 444.

¹² PLÉH Csaba: Miért van szükség filozófiára? In *Jelenkor*. 1998. 4. 447.

¹³ Uo. 445.

¹⁴ HEIDEGGER, Martin: *Lét és idő*. Osiris, Budapest, 2007, 215.

Nagyon érdekes azok véleménye, akik nem igazán találkoznak közvetlenül a filozófiával, itt is sok humoros megállapítás fordul elő, ami főként a hiányos, felületes ismereteknek, valamint valamiféle az ismeretlen iránti tiszteletnek is köszönhető.

Volt villamos üzemmérnök szakos évfolyamtársaim azt kérdezik tőlem mint „pálya-elhagyótól”, (megértve és elfogadva a filozófia valamiféle kultúrát/műveltséget őrző jellegét): „Nem hiányzik a filozófiából a „működés”/a tevékenység logikussága, a bizonyítás, a bizonyosság, a mérhetőség, a matematizálhatóság? Mi mérhető a filozófiánál, mi bizonyít valamit? A szöveg hossza, az idézetek száma? Azért írnak olyan sokat a filozófusok?”

Egy érettségitalálkozóóról hajnalban taxival hazautazva a vezető kérdezte, honnan jövök. Mikor megtudta, hogy filozófiatanár vagyok, akkor hirtelen a fekre lépett, megállt és azt mondta „Na végre most megtudom, hogy mi a csoda az a filozófia és hogy mire jó”. Az út további részében próbáltam egy rövid, de a helyzethez illő vidám „leírást” adni a filozófia magyarázó jellegéről.

Fizikai munkásokkal együtt dolgozva, amikor megtudták, hogy filozófus vagyok nevetgélve taszították oda az egyik társukat „Gyógyítsd meg ezt a szerencsétlent, mert nem normális”. Kiderült, hogy a filozófust a pszichológussal keverték össze, és azt kérdezték „Akkor te kiket gyógyítasz”. Amikor elmondtam, hogy a filozófus inkább a szellemi, gondolati és nem a lelki dolgokkal foglalkozik, azt mondták, hogy a társuk pont azért nem normális, mert nem jól gondolkodik. Érdekes, hogy tudatlanul is mint-ha ráéreztek volna a filozófia régies megfelelőjének (bölcselet) a török eredetű szótövére, amely varázslót, gyógyítót, titkokat tudót is jelent.

Egy nagyobb létszámú ünnepi ebéd alkalmával a velem szemben lévő mérnök a bemutatkozás után arra volt kíváncsi, hogy melyik filozófust választanám Aquinói Szt. Tamást vagy Karl Marxot? Mondtam, hogy miért csak ez a két filozófus a választható. Azt felelte, hogy végül is minden filozófia előbb-utóbb vagy vallás, vagy politika lesz. Elsőre nagyon naivnak tűnt a felvetése, pedig ez is rávilágít arra, amit Pléh Csaba a fenti írásában említett, hogy a 90-es évek előtt végzettséget szerzett értelmiségi milyen filozófiai oktatást kapott, a minden felsőfokú intézményben kötelező marxista filozófiai tárgyak alapján (Politikai gazdaságtan, Dialektikus materializmus, Történelmi materializmus, Tudományos szocializmus).

A szegedi „Lábjegyzetek a filozófiához” konferenciasorozat egyik konferenciáján a „bűn” volt a téma. Néhány előadás után felszólalt egy jogász végzettségű ember, hogy ő az utcán látva a plakátot, azért jött be, hogy valami számára is fontos dolgot halljon erről a témáról. Egy előadás kivételével semmi érthetőt és érdekeset nem hallott a sok előadótól. Ő arra számított, hogy a saját végzettségének megfelelően tudja követni az előadásokat és valamivel gazdagodva távozzon, de igazából szinte semmi nem volt érthető számára. Valóban több előadás igazából egy-egy szerző valamelyik művének a részletét elemezte nagy alapossággal, ami a szakértők számára nagy jelentőséggel bírt. Ugyanakkor elgondolkodtató, hogy a filozófusok a saját belső szakmai közönségen túl semmi érdemlegest nem mondanak egy külső szemlélőnek, aki azért az érdeklődésen kívül is valamilyen módon mégiscsak kapcsolódik az amúgy is szinte mindenki számára ismert témához.

ÖSSZEGZÉS

Nagyon sok példát lehetne hozni még ezeken kívül, akár más tudományok esetében, vagy a politika és a közélet területéről. Talán korunkban kevésbé van jelen a szeretet, a humor, a megértő és elfogadó irónia a filozófiával kapcsolatban.

Rokay professzor egyik írásának ezt a címet adta: A filozófia mint a teológiai gondolkodás előzménye.¹⁵ Ez a mondat lehet a kulcs a filozófiához való sajátos viszonyának a megértéséhez. A filozófusnak nem kell túl komolyan vennie magát, ne legyen öntelt mert nincs meg a végső megoldás. Ugyanakkor nem kell szkeptikusnak sem lenni, hiszen a filozófia mégiscsak halad valamilyen megoldás felé, ha nem is éri el azt. „A teológiának előfeltétele a filozófiai tudás.”¹⁶ ezért lehet szeretettel és humorral viszonyulni a filozófiához, szeretni kell, mert előfeltétel, de nem kell túl komolyan venni, mert nem ő a végső megoldás birtokosa, és nem kell szkeptikusnak, elkeseredettnek sem lenni, mert hiszen van megoldás az „előzmény” után a teológia, a vallás, a hit világában.

„Az ész és hit viszonya mindig is feszültséggel teljes volt.”¹⁷ Ez vonatkozik a filozófia és a teológia viszonyára is, de ez a feszültség oldható a szeretettel, a humorral, amely a két tudomány egymáshoz való kapcsolódásának felismeréséből eredhet.

¹⁵ BARANYAI Béla: Tudnunk kell, kicsoda az ember. In *Új ember*. 2018.február 29. 9.

¹⁶ Uo. 9.

¹⁷ ROKAY Zoltán: Tekintély és ész. In *Teológia*. 2001. 3–4. 45.

■ CHIZZONITI, ANTONIO G. (a cura di):

La cattedrale e le pievi.

Centro e periferie nella storia e nel diritto della Chiesa

(Religioni, diritto, cultura e società 7),

Soveria Mannelli 2024, pp. 198

2022-ben ünnepték a piacentzai székesegyház kilencszázadik évfordulóját, ami a Pó-síkság egyik legjelentősebb román kori épülete. A rendezvények között kapott helyet a Szent Szív Katolikus Egyetem piacentzai szekciója és a Piacenza-Bobbioi Egyházmegye közös szervezésében a „Székesegyház és a plébániatemplomok” című tudományos konferencia (*La cattedrale e le pievi*) 2022. október 26-án. A 2024 végén publikált kötet a szimpóziumon a megyéspüspök szerepéről, tevékenységéről, valamint a hívekkel és az egyházmegye területén működő intézményekkel való kapcsolatáról elhangzott előadások anyagának írásos változatát tartalmazza, Antonio Giuseppe Maria Chizzoniti, a Szent Szív Katolikus Egyetem Gazdasági és Jogi Kara piacentzai professzorának szerkesztésében.

A gyűjteményes kötet két nagy egységre oszlik. Az első rész egyházi intézménytörténeti szempontból vizsgálja az egyházmegye központjának és a plébániák működésének a viszonyát (A székesegyház az egyházjog történetében, pp. 15–86), a második rész pedig ugyanezt a kérdést a hatályos egyházjogi előírások, a helyi részleges jog és az aktuális lelkipásztori megoldások tükrében mutatja be (A székesegyház és a részegyház kormányzása, pp. 87–184).

Jól ismert, hogy az egyház területi felépítése már a 4. század elején követte a Római Birodalmon belüli közigazgatási struktúrát. Ez leginkább az egyházmegye szervezet kiépítésénél figyelhető meg, amely hálózati szinten az 5. és a 6. század fordulójától alakult ki. A püspökség központja a közigazgatási irányítást ellátó város volt, és innen kiindulva folyt a pasztoráció a környező területeken. Az egyházmegye élén a megyéspüspök állt, aki mind a katolikus hit helyes átadását, mind a liturgiai előírásokat felügyelte; egyúttal az egyházfegyelmi és gazdasági intézkedésein keresztül gyakorolta az egyházmegye feletti főpásztori jogokat. A vidéki pasztoráció növekedése szükségessé tette az olyan személyekről való gondoskodást, akik a kisebb városokban, illetve falvakban való lelkipásztori munkát el tudták látni, továbbá akik képesek voltak a szentségek kiszolgáltatására és a szentmiseáldozat bemutatására. Ez eredményezte a presbiter kollégium felbontását és a plébániai intézményrendszer létrehozását az egyházmegyei hálózat kiépülésével egyidőben. A plébániatemplomot már a 6. századtól *parochia*-nak hívták, másík elnevezése pe-

dig a „keresztelő templom” volt, mivel ezek a templomok rendelkeztek keresztelőkúttal, a keresztség kiszolgáltatásához, amit a plébános végzett. A plébánia jogai közé tartozott a területi elven nyugvó temetési jog és az esketés is. A 9. századi zsinatok gyakran beszéltek a *cura animarum*-ról, vagyis a lelkek gondozásáról. Ebben a legfontosabb szerep a plébánosokra hárult, akiknek tevékenyen közre kellett működniük a hívők erkölcsi életének javításában, a katolikus hit terjesztésében, a szegények és betegek felkarolásában. Sőt, ugyanezek a zsinatok felszólították a papokat a szentmise áldozat mindennapos bemutatására is. Fontos azonban rögzíteni, hogy a napi szentmise mondás gyakorlata jóval később, a 12. század elejétől alakult ki fokozatosan a Katolikus Egyházban. A presbiterek plébániákra szétosztott tevékenységének gyors megszilárdulásával párhuzamosan, a 6–7. században – különösen Hispánia, Itália, Gallia és Anglia területén – a klérus püspöki székhelyen maradt része átvette azokat a funkciókat (elsődlegesen az ünnepi liturgia és a zsolozsma székesegyházi végzése, illetve a vagyonkezelés területén; valamint a jelentős ügyekben, mint a püspök konzultatív testülete), amely korábban az egységes presbiter kollégium sajátos feladatköre volt. A székesegyházi klérusnak ez az összetett – a püspököt és az egyházkormányzatot segítő – funkciója már a 8. századra a székesegyházi káptalanok kialakulását és jogilag szabályozott működését eredményezte. Az egyházmegye központi irányítása és a plébániai intézményrendszer működése egyre jobban letisztult az érett középkor folyamán, amelynek eredményét a Trienti Zsinat (1545–1563) pontos és részletes jogi rendelkezéseihez vezettek. Ezeket az egyetemes előírásokat alkalmazta a kortárs körülmények figyelembevételével az 1917-ben kihirdetett első *Codex iuris canonici*, majd pedig a II. Vatikáni Zsinat (1962–1965) rendelkezéseit beépítve az új Egyházi Törvénykönyv (1983).

A *Székesegyház és a plébániatemplomok* című kötetet a két rész témáját és a piacenza-i helyi viszonyokat behatóan ismerő szakértők gazdagították írásaikkal (E. Dezza, C. Fantappiè, E. Fugazza, A. G. Chizzoniti, S. Coglièva, L. De Gregorio, A. Gianfreda, P. Cignatta, B. Uggè, M. Madonna). A tanulmányok közül feltétlenül szükséges kiemelni Ettore Dezza, a Páviai Egyetem professzorának a plébániarendszer korai középkori működését bemutató áttekintését. Munkája alapján kellően világos képet kapunk a plébániarendszer kialakulásáról, jellegzetességeiről, a területi alapon történő szerveződés előnyeiről és hátrányairól, más – világi – szerveződési egységekkel való kölcsönhatásáról, valamint tovább fejlődésének korlátairól (*La pieve tra istituzioni religiose e istituzioni civili in età*, pp. 15–26). Hasonló módon fontos Carlo Fantappiè, az olasz nyelvterület egyik legismertebb kánonjogtörténészének az elemzése, melyben a püspök sajátos feladatát foglalja össze a lelkipásztori munka irányítása területén, különös tekintettel Itáliára. Vizsgálata a Trienti Zsinat határozatainak befogadásától, a püspöki hatáskör definícióján keresztül, az egyházmegyei hivatal intézményes működéséhez kapcsolódó hivatalokig, valamint a plébániai rendszer 1563 és 1917 közötti sajátosságainak, majd a II. Vatikáni Zsinaton megjelenő eltérő vélemények eredményének felvázolásáig terjed (*Il vescovo e il governo delle anime in Italia. Dal Concilio di Trento al Vaticano II*, pp. 29–60). A második rész „programadó” tanulmánya Antonio G. Chizzoniti professzortól származik, amelyben a püspök feladatait és az egyházmegyei lelkipásztorkodást egy egységben vizsgálja. Ennek keretében hangsúlyosan beszél a megyéspüspök székesegyházon belüli sajátos küldetéséről, valamint bemutatja a pasztorális tevékenységben történő intézményes részvétel eszközeit (*Il vescovo e la cura pastorale della diocesi*, pp. 87–106). Mindezt jól kiegészíti Anna Gianfreda, a Szent Szív Katolikus Egyetem Jogi Kara professzorának a plébániarendszer lehetséges új szervezeti formáinak és település típus szerint differenciált modelleinek

szentelt elemzése (*Territori, appartenenze plurali e prossimità. Nuove forme di organizzazione per una "conversione pastorale" delle comunità parrocchiali*, pp. 141–156). Mindehhez jelentős adalékokkal szolgál Paolo Cignatta, a bobbioi székesegyház plébánosának munkája, aki piacenza–bobbioi tapasztalatokat dolgozza fel, az egyházmegye területén kialakított új lelkipásztori egységek működéséről (*Nuove forme di organizzazione territoriale della diocesi: l'esperienza della Diocesi di Piacenza – Bobbio*, pp. 157–166).

A kötetet a szerkesztői előszó után (pp. 5–6) Maurizio Malvestiti, a lodi-i püspök gondolatai vezetik be (pp. 7–13) a püspök és a plébánia összehangolt lelkipásztori küldetésének történelmi időszaktól független, maradandó céljairól. A munka végén pedig Adriano Cevolotto, piacenza–bobbio-i püspök zárszavát olvashatjuk a 21. századi lelkipásztori feladatok összetettségéről (pp. 185–188).

Az egyházmegye központi irányítása és a plébániák összehangolt pasztorális munkájának intézménytörténeti és kánonjogi kereteit, az ősi piacenzai székesegyház építése megkezdésének (1122) 900. évfordulója alkalmából bemutató gyűjteményes kötet egyedülálló módon gazdagítja az egyházmegye- és plébániarendszer kialakulásáról, valamint mindmáig fennálló lényegi lelkipásztori szerepéről való ismereteinket. A munka kiemelkedő érdeme, hogy a történelmi és egyházjogi összefüggések mellett sajátos hangsúlyt helyez a 21. századi új pasztorális feladatokra adott intézményes válaszok bemutatására, így egyúttal a téma nélkülözhetetlen alapművének is tekinthető.

Szuromi Szabolcs Anzelm, O.Praem.

■ ERRÁZURIZ, CARLOS JOSÉ:

Cos'è il diritto divino nella Chiesa? Essenza e rilevanza pratica

(Subsidia Canonica 52),

Edizioni Santa Croce, Roma 2025, pp. 160

José Carlos Errázuriz a jogfilozófia és az egyházjog alapjainak a professzora a *Pontificia Università della Santa Croce*-n (Róma), akinek e témákban több kötete és számos alapvető tanulmánya látott napvilágot. Ezek közül feltétlenül szükséges kiemelni az *Il diritto e la giustizia nella Chiesa. Per una Teoria Fondamentale del diritto canonico* (Milánó 2000), a *Justice in the Church. A Fundamental Theory of Canon Law* (Montréal 2009) és az *El derecho y la justicia en la Iglesia. Hacia una Teoría fundamental del derecho canónico* (Pamplona 2023) című művét. Kutatási területe magában foglalja a jog klasszikus és keresztény felfogásának a vizsgálatát; az egyházjog általános két alapvető jellegzetességének, vagyis a jog és az igazságosság lényegének elemzését; az egyház tanítói funkciójának kánonjogi megközelítését; valamint az egyházjog házasságra és családra vonatkozó alapvető szempontjainak a bemutatását. Legújabb kötetét „Mit jelent az isteni törvény az Egyházban?” témában adta közre.

A kánonjog normái közvetlen vagy közvetett módon kapcsolatban vannak az isteni joggal (*ius divinum*) és az egyes személyek megszentelődését mozdítják elő. Egyfelől számos pozitív egyházi törvény isteni jogot fogalmaz meg, melyek alól nem áll módjában az Egyház egyetlen hierarchikus szintjének sem felmentést adnia. Másfelől, a tisztán egyházi törvények vonatkozásában is megjegyzendő, hogy azok egyedi módon kötődnek az isteni joghoz, mint az abban foglaltak megtartásának és alkalmazásának eszközei. Megjegyzendő, hogy a kánoni normák eredete szoros összefüggésben van a krisztusi

missziós parancsolatot teljesítő apostolok és tanítványaik szentségkiszolgáltató és az ige-hirdető tevékenységével. Szent Agoston a jog jelentéséről úgy nyilatkozik, hogy mindazon evilági törvények, melyek nem az örök törvényből (*lex aeterna*) kerülnek levezetésre, nem tekinthetők valódi jognak. Ennek tükrében a valódi jogi norma sajátossága, hogy az végső soron kötődik az örök törvényhez, amely összefoglalja és őrzi az isteni akaratot. Ennek alapján meg lehet különböztetni a természet törvényt (*lex naturalis*), ha az örök törvényben részesedett értelmes teremtmény által természeténél fogva ismert törvényről beszélünk. A törvénynek ez a területe a lehető legszorosabb és alapvető belső kapcsolatban van az erkölccsel és a lelkiismerettel. Beszélhetünk a pozitív isteni törvényről is (*lex positiva divina*), amely a természetfeletti rendben adott és a kinyilatkoztatásból ismert. Azonban szükséges utalni a pozitív világi törvényre is, amelyet az arra illetékes világi hatóság rendel el. Ennek a jogszabálynak a lényegéhez tartozik, hogy külső cselekvésre vagy viszonyra vonatkozik, mégpedig a törvényhozó vagy uralkodó kifejezett intézkedéséből fakadóan. A természetjogi koncepció alapján azonban nem ellenkezik a természetes vagy pozitív isteni törvénnyel, sőt valamiképpen levezethetőnek kell belőle lennie. A pozitív jogszabályok létrejöttének alaki és eljárási kritériumai még egyáltalán nem biztosítják azt, hogy az emberi közösség reprezentatív része által így megalkotott norma ne tartalmazhatna jogtalanságot, ami alapvetően ellentétes az egyes személyek ontológiai adottságával. Végül meg kell említeni a tisztán egyházi pozitív törvényt, amely az előzőtől függetlenül, az arra illetékes egyházi hatóság rendelkezésével jön létre. Az ilyen jellegű törvény tartalma – ahogy azt már fentebb láttuk – közvetlen vagy közvetett összefüggésben van a Szentírásban és a szenthagyományban megőrzött normákkal, amelyek meghatározzák az Egyház működésének lényegét és célját.

Errázuriz professzor legújabb munkája azt isteni jog és a pozitív egyházi jog egymáshoz való viszonyát igyekszik bemutatni. Érvelésében a jogfelfogásból és a jognak az Egyházon belüli létéből, mint alapból indul ki. Ehhez számos – a történelem különböző korszakaiban tevékenykedő – jogtudós elméletét ismerteti, elemzi, és hasonlítja össze. Ily módon jobban érthetővé teszi a *ius divinum* tényleges jogi természetét, és megerősíti az Egyház misztériumával kapcsolatos belső, elválaszthatatlan kapcsolatát, valamint a kérdés történelmi kontextusát. Kötetében világossá teszi, hogy természetfeletti jog, amelynek természetes struktúrája van, megerősítést nyer a lényegben való megváltoztathatatlansága és nélkülözhetetlensége által. A tartalma tágabb értelemben leírható a jogban megjelenő „alapvető jó” fogalmával. Ezáltal az isteni jog alapelvei és szempontjai világosan felismerhetők az egyházjogban megfogalmazásra kerülő jó fogalmában, mint előfeltételei, mint abszolút jó, mint alapelv és mint viszonyítási pont. Így az „alapvető jó” szintjén az isteni jog és a tisztán egyházi pozitív jog lényegileg összefonódik egymással. Errázuriz professzor következtetése tehát kézenfekvő: az isteni jog az egész egyházi jogrendszer lényegét meghatározza, és áthatja magának az Egyháznak a mindennapos működését (vö. különösen a szentségi jog területe), ezáltal nemcsak elvi, hanem gyakorlati relevanciája van. A kánoni jogalkotás, jogértelmezés és jogalkalmazás éppen ezért soha nem szabad, hogy önkényes legyen. A kánoni méltányosságnak, vagyis az egyedi esetnek az adott személy üdvössége szempontjából történő elbírálásának a kontrollja, az úgynevezett erkölcsi bizonyosság, amely a helyes lelkiismeret szavára építve, a keresztségben elfogadott és a többi szentség által megerősített, valamint a hitvallásban kifejezett Isten előtt, komolyan megfontolva hozza meg döntését.

José Carlos Errázuriz új kötete világos érveléssel és meggyőzően teszi érthetővé az olvasó számára az isteni jog és a pozitív egyházi jog egymástól elválaszthatatlan össz-

hangját a kánoni normarendszeren belül, annak bármely hierarchikus szintjén. A Szerző gondolatmenete, és a jog mélyén megtalálható objektív jóra történő rámutatás nemcsak a kánonjog és a keresztény jogfilozófia iránt érdeklődőknek nyújt határozott eligazítást, az igazságosság és az „alapvető jó” egymást feltételező szoros kapcsolatáról, hanem a világi jogrendszereket jogelméleti oldalról vizsgáló gondolkodók számára is.

Szuromi Szabolcs Anzelm, O.Praem.

■ **BAKER, TRAVIS R. (ed.):**

Christian Culture and Society in Later Catholic England

Studies in Memory of F. Donald Logan (Later Medieval Europe 24),
Brill, Leiden – Boston 2024, pp. 651

F. Donald Logan (1930–2022) középkorász professzor 2022. február 22-én, kilencvenegy éves korában hunyt el. A Torontói Egyetemen és a torontói Pápai Középkori Tanulmányok Intézetében végezte tanulmányait. Richard Cushing bíboros inspirálására kezdett el medievisztikával foglalkozni, amely területen hét könyvet és számos tanulmányt tett közzé. A Királyi Történettudományi Társaság (London) tagja volt, aki élete egyik legnagyobb ajándékának tartotta, hogy több mint ötven éven keresztül az Emmanuel College-ban taníthatott (Boston, Mass.). A jelen munka eredetileg ünnepi kötetnek készült Logan professzor tiszteletére, azonban 2022-ben bekövetkezett halála miatt emlékkötetként került publikálásra, a Brill Kiadó késő középkori Európával foglalkozó sorozatában.

Európában az érett középkor időszaka döntő változásokat hozott, hiszen tulajdonképpen ekkor erősödnek meg politikailag a korai középkorban megalakult államok. Ez a folyamat egyszerre több síkon játszódik le: harcászati, gazdasági, politikai, és jogi fejlődés eredményeként, továbbá – nem utolsósorban – a városiasodás hatásaként. Ezek a változások tették lehetővé, illetve kölcsönösen segítették, az európai államok expanziós törekvéseit, amely az Európa-szerte zajló fegyveres konfliktusokban, csatákban és háborús cselekményekben nyilvánult meg. Jelentős változás figyelhető meg a népesség növekedésében is, ami együtt járt a mezőgazdaság által megművelt területek gyarapodásával. Mindezekhez kapcsolódott az a jelentős kulturális változás, ami az archaikus formák elhagyásával kialakította azokat a vonásokat, amelyek a skolasztikus gondolkodás alapján általánosan jellemzővé váltak Európában, beleértve a Brit-szigeteket. Az átalakulással egybeesett a kánonjog művelésének rendezett megerősödése, mivel az egyetemi oktatás következtében megjelenő jogtudó értelmiségnek köszönhetően a *Decretum Gratiani* (1140) és a *Decretalis Gregorii IX* (1234) ismerete megjelent az egyházmegyék szintjén, sőt a joggyűjtemények nyomán kialakuló kánonjogi segédirodalom (vö. summák) nagy segítséget nyújtott az egyes helyi egyházi bíróságok tevékenységéhez, különös tekintettel a házassági jogi kérdések elbírálásában. Azonban ugyanerre az időszakra tehető a koldulórendek megjelenése (vö. a dominikánus [1216] és ferences rend [1223]) és széles körben történő elterjedése. Hozzá kell tenni, hogy a szerzetesrendek új formáinak a megjelenésében fontos szerepet játszott a kor éppen aktuális szociális és gazdasági környezete, és az arra adott egyházi válasz.

Az F. Donald Logan tiszteletére összeállított gyűjteményes kötetet a középkori angol történelem és a középkori kánonjogtörténet legkiemelkedőbb angol-szász nyelv-

területhez tartozó kutatói gazdagították írásaikkal, amelyek Anglia történetének az említett időszak, azaz a 13–16. század négy nagy témája köré csoportosulnak: 1) a világi és egyházi jogi kultúra jellegzetességei (pp. 83–279); 2) a kolduló- és monasztikus szerzetesrendek kultúrájának jellegzetességei (pp. 283–492); 3) a klerikusi kultúra sajátosságai (pp. 495–601); 4) az angol laikus közösségek és a pápaság (pp. 605–642). A teljes kötet huszonnégy tanulmányt foglal magában (a szerzők: Ch. Donahue Jr., P. Brand, F. Pedersen, R. H. Helmholz, R. N. Swanson, B. Bombi, P. Zutshi, D. Willman, K. Corsano, H. A. Kelly, A. J. Duggan, M. J. P. Robson, M. Haren, J. Röhrkasten, J. Burton, J. Greatrex, J. G. Clark, V. Davis, Ph. Hoskin, J. Sayers, N. Bennett, C. Barron, S. Phillips).

Az első egységen belül feltétlenül szükséges kiemelni Charles Donahue Jr. munkáját, amely egy konkrét 12. századi házassági ügyön keresztül mutatja be a kánonjogi eljárási rendszer stabilitását és az állami jogrendszer változékonyságát a késő 12. és a korai 13. században (*Cherchez le seigneur. Et la femme?*, pp. 83–109). Ugyanígy jelentős Richard H. Helmholz tanulmánya, amely egyedülálló módon foglalja össze az egyházi ügyvédek angliai tevékenységét a 13–16. században, különös tekintettel az egyházmegyei bíróságok által alkalmazott, és fennmaradt formuláskönyvek adatai alapján. Az elemzés során Helmholz professzor jelentős hangsúlyt helyez arra, hogy a világi és egyházi bíróságokon alkalmazott eljárási szokásokat komparatív módon mutassa be (*The Court of Arches and Doctors' Commons. A Diocesan Perspective*, pp. 148–160).

A második egység anyagából egyértelműen Anne J. Duggan áttekintését szükséges az első helyen megemlíteni. Duggan professzor asszony, aki Becket Szt. Tamás életének, államférfiúi és jogász tevékenységének a legmeghatározóbb kutatója, itt Becket Northampton-ból Flandriába történt elmenekülésének forrásait és tényeit vizsgálja, elsődlegesen a gilbertinusok abban betöltött szerepének a megvilágításával. A Gilbertinus Rendi Kanonokrendet 1130 körül alapította Szent Gilbert a Lincolnshire-i Sempringhamben. Ez volt tekinthető az egyedüli teljesen angol szerzetesrendnek (*Becket's Escape from Northampton. The Role of the Gilbertines*, pp. 283–309). Fontos utalni James G. Clark írására is, aki VIII. Henrik (1509–1547) uralkodásának utolsó bő tíz évét vizsgálja a szerzetesrendek utánpótlás képzésébe történt drasztikus királyi beavatkozás fényében. Ennek háttere az az 1535 márciusában kihirdetett királyi rendelkezés, amellyel eltávolították a növéndékházakból az idősebb és a huszonnégy év alatti fiatalokat (ez utóbbi volt akkor a pappá szentelés kánoni korhatára), hogy a szerzetesi közösségeket úgy korlátozzák, hogy a király „jó felségének akarata szerint” csak az alapvető feladatok ellátására legyenek a jövőben képesek (*The Last Novices of Henrician England*, pp. 460–492).

A harmadik egységből helyiüti Philippa Hoskins minuciózus elemzését érdemes külön megemlíteni, aki a pecsét hitelességének kérdését mutatja be a jogi relevanciával rendelkező dokumentumok tekintetében, a legalapvetőbb – egészen a 13. század közepéig – visszanyúló angliai jogforrások és jogesetek alapján. A Szerző sajátos figyelmet szentel az angliai püspökök pecsételési szokásainak, valamint a pecsét (akár a pecsétnyomó, akár a pecsétnyomat) hamisítása, és az azzal kapcsolatos közbűvadás problémakörének, mind a jogcselekményre, mind a hamisító személyére gyakorolt jogkövetkezmény szempontjából (*A Wife and a Seal May Be Deemed Equal*, pp. 534–553). Végül a negyedik egységből Caroline Barron írására szeretném felhívni a figyelmet, aki a 15. századi londoni papság és a Szentszék közötti kánonjogi levelezés témáiról nyújt alapos áttekintést. Ezek közül kiemelkedtek a törvénytelen származással és az összeférhetetlen javadalmakkal kapcsolatos ügyek (*Londoners and the Papacy in the Fifteenth Century*, pp. 605–630).

A kötetet Travis R. Baker előszava (pp. ix–xiii) és Diana Greenway-nek Logan professzor londoni tudományos munkájáról szóló rövid visszaemlékezése (pp. xxii–xxiii) vezeti be, és F. Donald Logan teljes tudományos bibliográfiája zárja (pp. 643–645).

Az F. Donald Logan emlékének szentelt gyűjteményes kötetet tanulmányai egyedülálló módon gazdagítják a 13–16. századi középkori Egyház intézményeinek angliai működésével, valamint az azok tevékenységével összefüggésben keletkezett források történetével kapcsolatos ismereteinket. Minden egyes munka alapkutatáson nyugvó új adatokat és következtetéseket tár az olvasó elé, méltó módon tisztelve a vizsgált időszak és terület 2022-ben elhunyt szaktekintélye előtt.

Szuromi Szabolcs Anzelm, O.Praem.

■ PUSKÁS ATTILA:

Egyedül a szeretet. Metszetek Hans Urs von Balthasar teológiájából

Szent István Társulat, Budapest,
2025. pp. 478

A közel negyven esztendeje elhunyt svájci teológus monumentális életműve nem szűnik meg a mai teológiai gondolkodásra hatást gyakorolni, sőt, azt mondhatnánk, hogy szinte észrevétlenül és egyre egyetemesebben kovászként járja át a kortárs teológia egészét. Sok esetben nem is észleljük alapfeltevéseink, megközelítésmódunk balthasari eredetét, a tőle kiinduló és máig gyűrűző inspirációkat. Szentháromságteológiánk például elképzelhetetlen volna e meghatározó teológus úttörő alapvetése nélkül; aprópénzre váltott újszerű belátásai pedig lépten-nyomon visszaköszönnek a mai teológiai diskurzus szinte minden területén. Mindazonáltal világviszonylatban is kevesen vannak, akik valóban jól ismerik e roppant életművet, és talán még kevesebben azok, akik átlátják annak szorosabb összefüggéseit, teológiatörténeti előzményeit, korabeli kontextusát, valódi mélységét és előremutató jelentőségét. (Példa erre az angol domonkos teológus Aidan Nichols több kötetes trilogia-kommentárja, amely jórészt megmarad a megértést szolgáló parafrázis szintjén.)

Puskás Attila kötete átfogó, mélyreható és gondos elemzés nyomán született ismerettel ajándékozza meg az olvasót. A kötet tanulmányfüzére körüljárja Hans Urs von Balthasar gondolkodásának szinte minden vetületét teológia és filozófia párbeszédétől kezdve a fundamentális teológia és a dogmatika nagy kérdéskörein át a Karl Barth-tal és Karl Rahnerrel folytatott párbeszédig. E témák azonban nem az iskolai tankönyvek szokásos felosztását követik, hanem Balthasar egyedülálló gondolati univerzumának logikája szervezi azokat egységbe. A címben szereplő „metszetek” minduntalan ugyanazokat a rétegeket szelik át más-más irányból, hasonló és mégis új mintázatok sorozatát eredményezve és felfedve e rendhagyó rendszer benső rendező elveit.

A kötet maga is rétegesen épül fel, a benne lévő tanulmányok közel húsz év munkájának gyümölcsei, egy részük a *Megismertük és hittük a szeretetet. Metszetek Hans Urs von Balthasar szeretetteológiájából* (2012) című korábbi kötetet alkotta, amelyhez képest kilenc új tanulmánnyal bővült a jelenlegi. A benne egységbe rendezett tanulmányok mindegyike megjelent már más fórumon is, ezek többnyire átdolgozott változata alkotja az újabb gyűjteményes kötetet.

A metszetek ismétlődő és mégis új mintázataiból fontos, nehezen megközelíthető és éppen ezért izgalmas teológiai (filozófiai) kulcstémák sorozata bontakozik ki előttünk: lehetséges-e „teológiai metafizika”; beszélhetünk-e kenózisról a Szentháromságon belül; milyen volt Jézus Krisztus önfelfogása, tudása, küldetésértelmezése; van-e létjogosultsága Jézus esetében hitről beszélni; mi idő és örökkévalóság viszonya Jézus életében, a történelemben és a Szentháromság benső életében? Amint e rövid és korántsem kimerítő felsorolásból is látható, a kötet gerincét szentháromságteológiai és krisztológiai kérdések alkotják, s mindez nem véletlen, hiszen a balthasari megfontolásoknak is ez a központi magja, ez adja az alapját a teremtéstan, eszkatológiai, kegyelemtani, egyháztani, és minden egyéb kérdés tárgyalásának.

A könyv szerzője összetett és kifinomult precíz munkát végez, amikor az egyes vizsgált kérdések alakulását gondosan nyomon követi a balthasari életműben, kibontja a sokszor csak bennfoglaltan jelen lévő meglátások mögöttes értelmét, rendszerezi a gyakran szétszórta megjelenő érveket és utalásokat, értelmezi a svájci teológus olykor ki nem mondott intencióját, felfejti a korábbi teológiai fejlődés ívét, és ehhez képest a balthasari gondolkodásmód újdonságát, ismerteti a skolasztikus-újszcolasztikus teológia mára már jórészt feledésbe merülő érvrendszerét, amely Balthasar vizsgálódásainak megújítandó hátterét képezi. Mindemellett képet ad mind a korábbi, mind a kortárs gondolkodókkal folytatott dialógusról, amelyek nyíltan vagy burkoltan ott rejlenek e nagy huszadik századi teológus gondolatmeneteiben: megtudhatjuk, mely pontokon polemizál Martin Heideggerrel, komolyan véve a német filozófus felvetéseit és a keresztény teológia szemszögéből tovább fejlesztve, korrigálva azokat; megismerhetjük, hogy mely (sokszor feledésbe merült) hagyományszálakat tart a modern kor számára is inspiratívnak, tovább gondolasra alkalmasnak; rálátást nyerhetünk Balthasar roppant műveltségére, átfogó tudására, amely az egyházatyáktól a modern szépirodalomig felőleli szinte európai kultúránk egészét. És végül, de nem utolsó sorban kibontakozik előttünk a balthasari biblikus egzegézis előremutató volta, amely bár felhasználja a történet-kritikai módszer eredményeit, nem elégszik meg azok behatárolt terepen mozgó következtetéseivel, hanem igyekszik egységben látni a Szentírás tanúságát, s az egészet szem előtt tartó olvasataival sikeresen túllép a részletek elemzésének töredékességén. Mindez pedig alapot szolgáltat számára a nehéz teológiai kérdések újszerű megvilágításához.

Balthasar magyarországi recepciójának fontos állomása tehát e kötet, amely nemzetközi viszonylatban is jelentős újdonságokkal szolgál a svájci teológus sokszor nem kellő mélységgel megértett és így alaptalanul kritizált nézeteivel kapcsolatban, mint például az immanens szentháromság mindig többre irányuló dinamikus szeretet-eseménye vagy az időiség és örökkévalóság viszonyára vonatkozó árnyalt megfontolásai, és még sorolhatnánk a tisztázásra kerülő vitatott témákat. A tanulmányok betekintést nyújtanak a magyar fordításban még nem elérhető művek gondolatmeneteibe is, a bennük közölt hosszabb idézetek pedig érzékeltetik az eredeti szövegek kreatív előadásmódját, sajátos stílusát.

Mindemellett a kötet nem mondható könnyű olvasmánynak, kitartó figyelemre hívja meg az olvasót, amely azonban sokszorosán megéri, amint fokozatosan feltárul előtte e teológiai metszetekben Balthasar szellemi kincseinek gazdagsága, felvetéseinek magyarázó ereje, eredeti látásmódjának tágassága. A később készült „metszetek” mintha különösen is mélyre hatolnának, és szélesebb perspektívát kínálnának e tekintetben.

S e helyen hadd tegyünk néhány olvasói szempontú megjegyzést. Mivel e teológiai metszetek eleve külön-külön készültek, és bevallottan nem is illeszthetők össze teljes

egésszé, jobban segítené az olvasót egy kevésbé hierarchikus szerkezet magukon a tanulmányokon belül és a tanulmányok között is. Világosabban kirajzolódna a témák mintázata (és érthetőbb lenne az ismétlődések szerepe), ha az egyes tanulmányok nem hierarchikus rendbe kényszerítve, hanem egyenrangúan, külön fejezetekként követnék egymást, és így rendeződnének nagyobb egységekbe új, önálló oldalon kezdve.

A kötet végén található irodalomjegyzékek (Balthasar nagyobb lélegzetű művei, cikkei, másodlagos irodalom) nagyon hasznos kísérői ezen alapvető Balthasar-kalauznak, épp ezért egy jövőbeli újabb kiadásban érdemes lenne kiegészíteni a hiányzó művekkel (például Balthasar művei között nem találjuk a kötetben sokat hivatkozott trilógiát, és néhány másodlagos irodalom is hiányzik). Némely tanulmány lábjegyzeteiben olyan rövidítést találunk, amely nem egyezik a rövidítések jegyzékében felsoroltakkal (pl. 233. o. 160. jegyzet és a következő jegyzetek). Egy tárgymutató is nagyban segítené a könyvben való könnyebb tájékozódást, és egy olyan bevezető tanulmány, amely kifejezetten Balthasar jelentőségét tárgyalja a mai kontextusban, a jelen teológiája számára.

Mindezek azonban nem érintik a könyv jelentőségét és olvasót gazdagító erejét. Örülhetünk, hogy magyar olvasóként szakavatott és átfogó kalauzt kaptunk e megkerülhetetlenül sokrétű teológiai életműhöz.

Tóth Beáta

■ BOZÓK FERENC - KOLTAI ANDRÁS (szerk.):

Sík Sándor összeolvasva

Sík Sándor: Összegyűjtött színművek I-III.

Kairosz, Budapest

„Mégis ezek az otromba iskoladrámák készítették elő a magyarságot későbbi színházak számára” – írta Szerb Antal, s aligha lehetne pontosabban összefoglalni a magyar színház születéstörténetét. Az ironia mögött elismerés rejlik: az iskolai színpad volt az a laboratórium, ahol a magyar nyelv, a dramaturgia és a közösségi játék először egymásra talált. Amikor az első magyar hivatásos társulat megalakult, Simai Kristóf piarista szerzetes Igazházi című iskoladrámájával nyitotta meg műsorát – mintha a rendi színpad adta volna át a stafétát a nemzeti színháznak. A 18. század így „a csendes, észrevétlen előkészítés” kora lett: a kollégiumi színház a kultúra egyik legfontosabb műhelye, ahol pedagógia és dráma még közös nyelvet beszéltek.

E hagyomány nélkül Sík Sándor drámaírói munkássága sem érthető meg. A most három kötetben megjelent drámák – Koltai András és Bozók Ferenc gondos szerkesztésében – e rendi színházi örökség huszadik századi folytatásai. A vállalkozás nem pusztán filológiai teljesítmény, hanem kulturális visszacsatolás: a kéziratok pontos közlése mellett a piarista színjátszás több évszázados folyamatát is visszkapcsolja a magyar színháztörténetbe.

Sík helye a 20. századi drámairodalomban különös. Nem a modernség forradalmi nyelvét kereste, mint Németh László, nem a mitológiai sűrítmenyt, mint Pilinszky, és nem a népi katarzist, mint Tamási. Számára a dráma erkölcsi helyzet: a konfliktus az ember belső döntésében dől el. A színház nála a morális gondolkodás tere, a dráma lelki gyakorlat, a nevelés színpadi formája – ez Sík sajátos piarista modernsége.

A magyar iskoladrámák világa a kutatásban sohasem tűnt el, de a kánonépítésben sokáig periférián maradt. Pedig a piaristák, jezsuiták és más rendek színjátékai nem pusztán didaktikus gyakorlatok voltak, hanem a magyar színházi kultúra előfeltételei. A 18. századi piarista szerzők – Simai Kristóf, Bolla Márton, Révai Miklós és Egervári Ignác – művei a nevelés és a közösségi élmény határán születtek. E hagyomány modern folytatója Sík, aki a rend szellemi örökségét a 20. század morális dilemmáira alkalmazta.

A háromkötetes kiadás filológiai igényessége lenyűgöző. Koltai András bevezetője világosan mutatja meg, hogy Sík számára a színház nem pusztán forma, hanem pedagógiai és közösségi eszköz, a dráma pedig a lelki nevelés kiterjesztése a nyilvánosság felé. A szerkesztők színháztörténeti érzékenységgel dolgoztak: a szövegeket nem múzeumi darabként, hanem lehetséges színpadi anyagként kezelik. A jegyzetapparátus nem pusztán melléklet, hanem dramaturgiai segédlet. Ahol a cenzúra beavatkozott, ott visszaadják az eredeti változatot; ahol az előadás eltért, rekonstruálják a különbségeket. Ez a kettős nézőpont – tudós és rendező tekintete – adja a kiadás valódi erejét.

A kötetek közül két dráma különösen kiemelkedik: a politikai allegóriát hordozó Testvérek és a rendi önkép irodalmi megfogalmazását adó Podolini diákok.

A Testvérek az 1934-es osztrák polgárháború tapasztalatából nőtt ki. A két főhős – Pál, a kormányhű katona, és Péter, a forradalmár testvér – konfliktusa a korszak legmélyebb kérdéseit sűríti: mit kezdhet egymással hit és politika, vallás és forradalom, testvériség és ideológiai szakadás. A dráma feszes, fojtott, minden jelene az elkerülhetetlen tragédiához vezet. A Testvérek a két világháború közötti magyar drámairodalom egyik legőszintébb morális parabolisztikus kísérlete. A jegyzetekből tudjuk, hogy a Nemzeti Színház már elő is készítette a bemutatót Csontos Gyulával és Somlay Artúrral a főszerepben, mielőtt a kultuszminiszter letiltotta volna „félreértésekre alkalmas” volta miatt. A szöveg évtizedekig kéziratban maradt; a mostani kiadás először teszi teljessé, dokumentumokkal alátámasztva.

A Podolini diákok a rendi identitás és történeti emlékezet ünnepi összegzése. 1942-ben született, a magyar piaristák letelepedésének 300. évfordulójára, amikor a történelem viharában különös súlyt kapott a hűség és a hit kérdése. A darabot több piarista gimnázium is bemutatta – Budapesten, Kecskeméten, Szegeden, Vácott, Tatán, Mosonmagyaróváron, Debrecenben, Sátoraljaújhelyen és Nagykanizsán. Az előadások a rendi hálózat szimbolikus összefogásává váltak: egyszerre voltak kulturális események, iskolai ünnepek és hitvallások a háborús évek szorongó közegében.

A cselekmény II. Rákóczi Ferenc menekülésének egyetlen éjszakáját idézi meg: a fejedelem a podolini rendházban keres menedéket, ahol a diákok és tanáraik rejtegetik őt. Ez a rövid epizód Sík kezén erkölcsi példázattá tágu: a diákok engedelmissége és bátorsága a rend ethoszának metaforájává válik. A darab a lojalitás, az áldozatvállalás és a hitben megélt hűség drámája. Rákóczi a szabadság, a diákok az engedelmisség megtestesítői, és a két pólus nem feszültségben, hanem egymást kiegészítve jelenik meg – ez Sík legfinomabb dramaturgiai megoldása.

A nyelv egyszerű, szinte tankönyvszerűen tiszta, mégis feszesen dramatizált. A párbeszédekben a történeti díszlet és a belső morális tét keveredik: a hűség történelmi és lelki erény egyszerre. A darab végén a „Győzhetetlen én köszálom” közös éneke valódi katarzist teremt, amelyben a menekülés története és a közösség önazonossága egyaránt lezárul. Ez a záró jelenet – minden naivitása ellenére – az iskolai színház egyik legszebb közösségi pillanata lehetett.

A szerkesztők aprólékosan rekonstruálják a darab keletkezéstörténetét és előadásait. A jegyzetekben feltárják az iskolai szereposztásokat, az adaptációkat, a helyi változatokat. A Podolini diákok így nem egyetlen szöveg, hanem kilenc változatban élő hagyomány dokumentuma – a közösségi színház legszebb példája. A darab stílusa nem a modern dráma felé mutat, inkább a rendi hagyomány felé fordul. Sík itt szintetizál: visszanyúl a 18. századi piarista iskoladráma retorikájához, de beléjük oltja a 20. század erkölcsi tapasztalatát. Az allegória etikai példázattá válik, a történelmi hős pedig a diák önzónak részévé.

A kiadás illusztrációi visszafogottak, mégis egységes koncepciót mutatnak. Nehéz azonban szabadulni az érzéstől, hogy a drámák világát mélyebbé teheték volna a korabeli színlapok, fényképek, díszletvázlatok. Ezek bevonása nem pusztán díszítés, hanem a történeti réteg vizuális mélyítése lehetett volna, hiszen a rendi színház egyszerre volt irodalom és látvány, pedagógia és rítus.

Mindezek ellenére a kiadás egységes, koncepciózus felépített és tudományos értékű vállalkozás. Nemcsak Sík drámai életművét állítja helyre, hanem újra elhelyezi a piarista színházat a magyar irodalom térképén. A rendi színpad története nem ér véget a 18. században: Bolla Márton, Egervári Ignác vagy Révai Miklós ugyanúgy a rend vezetői voltak, mint később Sík. Náluk a drámaírás és a vezetés közös gyökerű tevékenység volt: a közösség formálásának, a rendi identitás kifejezésének eszköze.

A három kötet a filológiai teljesítményen túl kulturális önismereti aktus. A kéziratok, amelyek évtizedekig némán heverték levéltári dobozokban, most új hangon szólnak meg – a tudósok, színészek és diákszínpadok számára egyaránt. A szövegekben a piarista pedagógia, a magyar katolicizmus és a nemzeti színházi hagyomány találkozik: a múlt anyagából színházi jelenlét formálódik. A három kötet egyszerre zár le és nyit ki: levéltári múltat zár le, színpadi jövőt nyit meg. Nem kétséges, hogy e darabok helye a színházban is van – ott, ahol a szerző eredetileg is láttatni akarta őket.

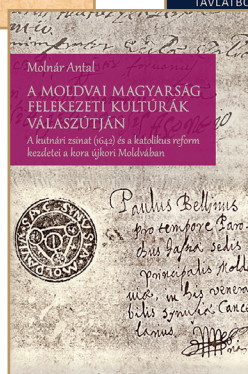
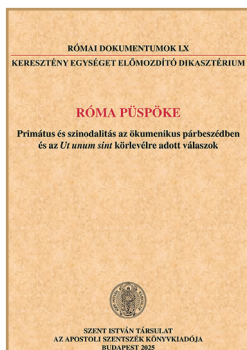
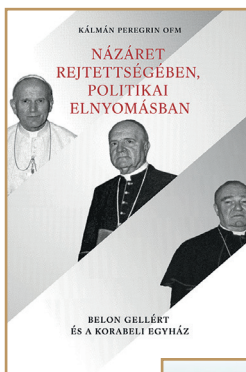
Balla János

2025/26 őszi félév

- Szerzőként és szerkesztőként Dr. Gárdonyi Máté közreműködött a *The Veszprém Church of Saint Michael: The History of the Diocese (since 1993, archdiocese) of Veszprém* illetve a *Veszprém: Veszprém Archdiocesan Library and Archives* (Szerk. Karliczky B. – Varga T. L.) című kötetek megjelenésében.
- Gárdonyi professzor ebben az időszakban két esetben is opponensként működött közre a kolozsvári Babes-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológiai Karán.
- Dr. Perendy László dékán 2025. június 14-től 18-ig Kolozsváron tartózkodott, ahol találkozott a Római Katolikus Hittudományi Kar dékánjával és tanáraival, illetve a kar patrisztikus sorozatának szerkesztőjével.
- Dékán úr július 22-től 31-ig Leuvenben kutatott, augusztus 19 és 23 között pedig részt vett Dublinban a *European Society for Catholic Theology* konferenciáján és közgyűlésén.
- Dr. Kocsis Inre professzor a Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencián előadást tartott *Christliche Apokryphen in der antiken Kanonlisten* címmel.
- Az augusztus 25 és 27 között megrendezett, fent említett szegedi nemzetközi konferencián Dr. Martos Levente Balázs püspök úr, Karunk professzora a konferencia által adományozott Joachim Gnilka-díjban részesült.
- A PPKE Kánonjogi Posztgraduális Intézet 2025/2026 tanévnyitó konferenciáján Dr. Maróti Gábor a HTK tanszékvezetőjeként tartott tudományos előadást, melynek címe: *Ius liturgicum/ felelősség – kreativitás*
- 2025. szeptember 19-én Kránitz Mihály karunk professzora a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem mint opponens vett részt három doktori védésen.
- 2025. szeptember 22-én A Magyar Tudományos Akadémia Nyelv- és Irodalomtudományok Osztálya, a Filozófiai és Történetelm tudományok Osztálya, valamint a Magyar Patrisztikai Társaság közös konferenciát rendezett a Nikaiai (Niceai) Egyetemes Zsinat 1700. évfordulója alkalmából, ahol előadott Dr. Perendy László, a Hittudományi Kar dékánja.
- 2025. szeptember 25–26-án idén is megrendezésre került a nemzetközi Ökumenikus Konferencia Pannonhalmán, ahol Dr. Kránitz Mihály professzor workshopot vezetett. A Hittudományi Kar útifő delegációját Dr. Gájer László professzor vezette.
- 2025. október 13-án Karunkon adott elő Isaac Kalimi, a Mainz-i Katolikus Egyetem tanára. Angol nyelvű előadásának címe: *Judeophobia in the Pre-Christian Ancient World*.

- Ebben a félévben is folytatódott a *Kitárta a hit kapuját* című szabadegyetemi előadás-sorozatunk. Október 7-én Dr. Laurinyecz Mihály professzor, november 11-én Beran Ferenc docens úr, december 16-án pedig Dr. Bagyinszki Ágoston, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola rektora adtak elő.
- 2025. október 17-én ünnepelte fennállásának 25. évfordulóját a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola. Ez alkalomból *Álmaink egy jövőképes Sapientiáról* címmel jubileumi ünnepi napot tartottak, melynek előadója és animátora Dr. Gájer László professzor volt.
- 2025. november 5-én nemzetközi szakmai napot rendezett a Kar Erkölcsteológia Tanszéke a Reménykörrel közös szervezésben nemzetközi konferenciát szervezett DDr Justin Glyn SJ ausztrál, D.ssa Laura Zaccaro, Dr. Gabriele Scardocci OP, Stefano Biancotto SdC olasz teológusok részvételével „Paradigmaváltások az akadályozottsággal élő személyekről szóló katolikus tanításban” címmel. A külföldi előadókat magyar részről Schnider Anikó biblikus és Dr. Berzsenyi Emese összehasonlító valláskutató és Dr. Laurinyecz Mihály előadása tette teljessé.
- 2025. november 10-én *A remény zárandokai. Biblikus előadások a Szent Év jegyében* címmel alumni konferenciát szerveztünk. Karunkról Dr. Kránitz Mihály, Dr. Fodor György, Dr. Martos Levente Balázs és Dr. Kocsis Imre adtak elő, míg vendégelőadónk volt Dr. Lukács Ottília, a Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola rektora.
- 2025. november 13–14-én Kránitz Mihály professzor a Debreceni Ökumenikus napok keretében tartott két előadást: a Theológiai Szemle 100 éves alapítására (1925–2025) valamint a Niceai Zsinat (325–2025) hitvallásának ökumenikus hatásaira emlékezve.
- 2025. december 9-én a Szent II. János Pál pápa Kutatóközpont Ut Unum Sint Ökumenikus Kutatócsoportja meghívására Dr. Dejcsics Konrád bencés szerzetes tartott előadást karunkon Pannonhalma és a keresztény egység címmel.

A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT ÚJDONSÁGAIBÓL



KÁLMÁN PEREGRIN OFM
NÁZÁRET REJTETTSÉGÉBEN,
POLITIKAI ELNYOMÁSBAN
Bellon Gellért és a korabeli Egyház
232 oldal, fekete-féhér fotókkal,
puhafedeles. Ára: 3600 Ft

KERESZTÉNY EGYSÉGET ELŐMOZDÍTÓ
DIKASZTÉRIUM
RÓMA PÜSPÖKE
Primátus és szinodalitás
az ökumenikus párbeszédben
és az *Ut unum sint* körlevélre
adott válaszok
(Római Dokumentumok 60.)
140 oldal, puhafedeles. Ára: 2600 Ft

SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.Praem.
A RÉGI ÉS AZ ÚJ ÖSSZHANGJA
Az egyházjog fegyelmi keretei
kánonjogtörténeti távlatból
334 oldal, puhafedeles. Ára: 3900 Ft

BARSI BALÁZS – TELEK PÉTER-PÁL
ÚJ MAGASSÁG ÉS MÉLYSÉG
800 oldal, keménytáblás, jelzőszalagokkal.
Ára: 7600 Ft

MOLNÁR ANTAL
A MOLDVAI MAGYARSÁG
FELEKEZETI KULTÚRÁK
VÁLASZÚTJÁN
A kutnári zsinat (1642) és a katolikus
reform kezdetei a kora újkorai Moldvában
196 oldal, keménytáblás. Ára: 5400 Ft

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

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

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

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

A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT ÚJDONSÁGAIBÓL



**FERENC PÁPA
EGY SZINODÁLIS
EGYHÁZÉRT:
KÖZÖSSÉG,
RÉSZVÉTEL,
KÜLDETÉS**
Záródokumentum
(Pápai Megnyilatkozások 68.)
120 oldal, puhafedele.
Ára: 2100 Ft



**XIV. LEÓ PÁPA
BÉKE VELETEK!**
Beszéd, homíliák,
üzenetek
196 oldal, keménytáblás.
Ára: 4400 Ft



**SZENTSZÉKI
DOKUMENTUMOK
A KERESZTÉNY
NEVELÉSŐL
ÉS A KATOLIKUS
ISKOLÁRÓL**
(1965–2025)
(Szent István Kézikönyvek 21.)
502 oldal, keménytáblás.
Ára: 6600 Ft



**QUINTUS SEPTIMUS FLORENS TERTULLIANUS
TERTULLIANUS ÖSSZES MŰVEI I-II.**
2120 oldal, keménytáblás. Ára: 13900 Ft

Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT • LIX. ÉVFOLYAM, 2025/3–4

Ára: 2000 Ft