



A SZÓ SZIMFÓNIAJA

KONFERENCIAKÖTET

A SZÓ SZIMFÓNIAJA

Sapientia Füzetek 39.

A Szó szimfóniája

Teológiai horizont
Isten Igéje vasárnapjához

L'Harmattan Kiadó
Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola
Budapest, 2022

*Füzetünk a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola
2021. november 20-án rendezett
tudományos konferenciáján elhangzott előadások
szerkesztett szövegeit tartalmazza.*

*A projekt védnöke Bernhard A. Eckerstorfer OSB,
a római Szent Anzelm Pápai Egyetem rektora.*

Szerkesztette:

Bagyinszki Péter Ágoston OFM és Vida Márta

Lektorálta:

Várnai Jakab OFM

A szöveget gondozta:

Takács Lilla

© A szerzők, 2022

© L'Harmattan Kiadó, 2022

© Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, 2022

Tartalom

Bagyinszki Péter Ágoston OFM Szerkesztői előszó	7
Fehérváry Örs Jákó OSB Rektori köszöntő	11
Martos Levente Balázs „Megnyitotta az Írásokat...” (Lk 24,32.45) Ige- és Írásteológia Szent Lukács művében.....	13
Gyurkovics Miklós A második és a harmadik századi logoszteológia ontológiai és episztemológiai vonatkozásai	33
Tóth Beáta <i>Verbum Dei – Sermo Dei</i> : Egy átfogó igeteológia alapjai és nehézségei Szent Ágoston gondolkodásában.....	77
Balázs Jeromos OFM <i>A liber creaturae</i> metafora Szent Bonaventura műveiben.....	107
Krakomperger Zoltán Az igehirdetés mint az üdvösség jele Otto Semmelroth igeteológiája	123

Lévai Ádám	
Az <i>Aperuit illis</i> kezdetű Motu Proprio előfutára	
Louis Bouyer igeteológiája	147
Kodácsy Tamás	
Az örök élet beszéde	163
Vincze Krisztián	
Isten Igéje és a beszédre képes ember. Igeteológiai és nyelvfilozófiai érintkezési pontok	183
Görföl Tibor	
A kereszténység újdonsága és az újabb igeteológiák	209
Kerekasztal-beszélgetés az igeteológia távlatairól	237
A kötet szerzői	247
A sorozatban megjelent kötetek	250

BAGYINSZKI PÉTER
ÁGOSTON OFM
Szerkesztői előszó

Egyházatyák tanítják, hogy a megismerés útján bevonódásra, elköteleződésre kész ember már a természetet szemlélve (*theoria phiisziké*) is eljuthat az Isten Igéjével folytatott dialógus szentélyének küszöbéig. A küszöbön átlépve a hívő számára feltárulnak a Teremtő egyes teremtményeket létbe szólító gondolatai (*logoi*). Ezek a szétszóródott isteni gondolatcsikrák egy irányba, a kinyilatkoztatásban megjelenő Krisztus-Logosz felé mutatnak: a kozmoszt létbe hívó, időtlen és egyszerű Teremtő Gondolat úgy tartja össze a teremtmények ágas-bogas sokféleségét, mint ahogy a krisztusi példázat mustármagjából sarjadt fa lombkoronája árnyékot vet, és otthont ad az énekesmadaraknak. E madarak pedig gyönyörködtetnek bennünket a muzsikájukkal.

A keresztény logosztannak tehát van egy „magas regisztere”. Az Isten Igéje gondolatkörben benne foglaltatik az Atya üdvözítő tervének történelmi és folytatólagos feltárása, amely már a teremtés művében ott van, és Jézus Krisztusban, a Megtestesült Igében éri el a csúcspontját. Az isteni önközlésnek ezt a felfogását az Ószövetség előkészíti, ám teljességgel csak az Újszövetség dolgozza ki, amely kimondja, hogy Jézus Krisztus maga „az Igazság”, és az ő műve – a Szentlélek közreműködése által – folytatódik az egyházban. Itt jelenik meg a logosztan „alacsony regisztere”, amely a kérügmában, a Szentírásban és az egyházban követi az egyetlen Ige önközlését,

emberi közvetítését. A kötetet alkotó tanulmányokban látni fogjuk, hogy az Örök Igétől az egyházi igehirdetésig vezető Ige-analógiák sorát („szimfóniáját”, VD 7) többféleképpen is lehet rendszerezni, ahogyan arra Karl Barth, Otto Semmelroth, Carlo M. Martini és Joseph Ratzinger (XVI. Benedek) nagyhatású példákkal szolgálnak.

A logosztan időtállóan emlékeztet arra, hogy hite által a keresztény ember nem valamilyen elvont, monologikus életfilozófiában talál szellemi otthonra, hanem egy transzcendens távlatú, dialogikus kapcsolatba nyer beavatást. Ebből a kapcsolatból ered számára minden filozófiai-teológiai reflexió. És bár a hívő megismerési folyamat inkább a „megnyilatkozó titok”, mint a „tételes igazságok felfedezése” útján halad előre, Martin Buber klasszikus meglátása szerint az említett két megismerésmód a „dialógus metafizikájában” körkörösén támogatja egymást.¹ Ehhez csatlakozva Ignace de la Potterie frappánsan összefoglalja a teológiai megismerés jellegzetes dinamikáját:

„Amikor az ember először találkozik Krisztus igazságával, mindenekelőtt magába kell fogadnia azt. Az igazság hatása alatt, amely »benne marad«, fokozatosan képes lesz mélyebben »megismerni az igazságot«, és ez a belső igazság, vagyis az »igazság által megjelölt lét« irányítja majd a magatartását. A keresztény ember élete tehát az »igazságban való« útonjárás, és ez az igazság kormányozza egész földi életét, minden téren: a testvéri szeretet terén, az Atyához címzett imádságában, valamint megszentelődésében. Ahogy a keresztény ember a jézusi tanítvány-ságban előrehalad, és az igazság munkatársává válik, úgy lesz fokozatosan »az igazság által felszabadított« emberré. Ez a felszabadító igazság elválaszthatatlan

¹ Ld. PAUL ARTHUR SCHILPP – MAURICE S. FRIEDMAN: *The Philosophy of Martin Buber*, Open Court, La Salle (IL), 1967, 49–68.

Krisztustól, Isten Fiától [a Megtestesült Logosztól],
aki által a megváltást kaptuk.”²

A sztoikus filozófiából eredeztethető, később azonban „megkeresztelt” logosztanba így lényegileg beoltódik a krisztusi tanítványság gondolatköre. Ez a mozzanat teljességgel idegen az antik görög filozófiának és a gnosztikus mítoszoknak attól a felfogásától, amely az igazságot Isten transzcendens létezésének az abszolútum-középpontjához kapcsolja.

Korunkban „az igazság eszméjének mélyreható váltságával” kell szembenéznünk (Augusto Del Noce), és az „igazság valódi és könyörtelen felszámolásának” lehetünk szemtanúi (Michele Federico Sciacca). Vannak, akik arra hívják fel a figyelmünket, hogy a tudományos igazság és a történelem értelme „a 20. század két nagy mítosza volt” (Jean Brun). Mások felteszik a kérdést, hogy a tudomány szempontjából „az igazság egyáltalán lehetséges-e” (Evadro Agazzi). Nem azt kellene-e inkább belátnunk, hogy a természettudományos megismerés napjainkban „a hiteles igazság egyetlen forrása”? (Jacques Monod).³ Egy ilyen meghasonlott posztmodern kontextusban különösen fontos az „igazság” fogalmának körültekintő aktualizálása. A jelen konferenciakötetben felidézett átfogó *logosztan* (ige-teológia) történelmi korokon átívelő, egyedülálló értékét az adja, hogy a hit „dialógusában” kezdeményező szerepet játszó Megtestesült Logosz (Ige, Szó) misztériumához kapcsolódva egy olyan gondolatrendszer

² IGNACE DE LA POTTERIE: Az igazság keresztény fogalma, in Bagyinszki Ágoston OFM (szerk.): *A hitvallástól a teológiai meg­alapozásig. Szöveggyűjtemény a teológiai ismeretelmélet tanulmányozásához*, Sensus Fidei Fidelium 3., L'Harmattan – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 2014, 214.

³ Vö. uo. 209, 220.

öltött benne alakot, amely által jobban tudatosulhat az „igazság” sajátosan keresztény megközelítése, eszkatologikus karaktere.⁴ Ez nem állítható ugyan szembe egy általánosabb ontológiai igazságfogalommal (ahogy azt például a *duplex veritas* elgondolások feltételezték), de nem is oldható fel a görög filozófia univerzalizmusában. Innen érthető, hogy a Nemzetközi Teológiai Bizottság katolikus teológia természetéről szóló 2011-es, eddigi legátfogóbb dokumentuma, miért az igeteológiából kiindulva, „Isten Igéjének primátusa” jegyében tárgyalja a tudományág episztemológiai alapfogalmait.⁵ Válasz ez arra is, hogy már a II. Vatikáni Zsinat előtti „neoskolasztikus” időszak legkiválóbb teológusai kifejezték elégedetlenségüket egy „De Verbo Divino” traktátus korabeli hiánya miatt.

A keresztény teológiát gyökereiben meghatározó igeteológiai felfogást – mintegy az evilági színpalak mögé bepillantva – képileg jeleníti meg a Monreale-i katedrális csodálatos mozaikja, amelynek egy stilizált részlete könyvünk címlapján látható. A konferenciaanyag szerkesztett közzétételének időszerűségét az adja, hogy e tágabb igeteológiai horizont bemutatása magyar nyelvterületen hiánypótló. A kötetben olvasható tanulmányok alapját képező előadások eredetileg a 2021-es Magyar Tudomány Ünnepe programsorozaton belül hangzottak el a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskolán, a rektori köszöntőben bővebben bemutatott szimpóziumi nap keretében.

⁴ Az igazság keresztény fogalmához ld. IGNACE DE LA POTTERIE tanulmányát, in Bagyinszki Ágoston OFM (szerk.): *A hitvallástól a teológiai megalapozásig*, i. m., 209–221.

⁵ NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG: *A teológia ma: távolatok, alapelvek és kritériumok*, Római Dokumentumok 38., Szent István Társulat, Budapest, 2013, különösen 4–9. §.

FEHÉRVÁRY ÖRS JÁKÓ OSB Rektori köszöntő

Nagy öröm volt számomra, hogy sok-sok online becsatlakozóval és legalább annyi jelenlévővel meg tudtuk tartani a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola őszi konferenciáját 2021. november 20-án. Ezt a Sapientia Napot annak szenteltük, hogy „Isten Igéje vásárnapjának” teológiai horizontját közelebb hozzuk a konferencia résztvevőihez, s kötetünkön keresztül a kedves Olvasókhöz is.

Ahogy azt üdvözlő videóbejelentkezésében római anyaintézményünk vezetője, Bernhard A. Eckerstorfer OSB rektor úr is említette, egy kivételesen gazdag teológiai tartalmú, új liturgikus ünnepet állíthattunk fókuszba ezen a napon. Éppen ezért amikor a Ferenc pápa által kezdeményezett ünnepről gondolkodtunk, nem maradtunk meg pusztán a Szentírás könyvének szemlélésénél vagy a Szentírásnál mint liturgikus eszköznél, hanem a II. Vatikáni Zsinatra visszautalva az Igének, a Logosznak az értelmet adó tágas horizontját nyitottuk meg.

A liturgiában a Szentírás mint „Isten igéje” nem csupán egy eszköz, a tanításnak egy csatornája, amit az igehirdető felolvas, hogy keresztény életmóddal kapcsolatos tanácsokat adjon, hanem az Ige a liturgiában eseményé válik. Isten megszólító, szeretetteljes, szavakban testet öltő jelenlétévé lesz, személyes jelenlét hordozójává az egész keresztény közösség számára. Amikor azt mondjuk, hogy „ez az Isten igéje”, akkor nem emberi szavakra mondunk igent, hanem Istennek válaszolunk, aki formálja és magához hívja az egész keresztény közösséget.

Számomra mint liturgiával foglalkozó teológus számára különösen is nagy öröm, hogy ezt a témát együtt kibonthattuk a Sapientia Napon. Ezúton szeretném megköszönni Bagyinszki Péter Ágostonnak és munkatársainak azt az erőfeszítést, amellyel ezt a tanulmányi napot megszervezték, előkészítették.

Bízom benne, hogy remek előadóink e kötet olvasói számára is közel hozzák új liturgikus ünnepünknek, „Isten Igéje vasárnapjának” teológiai horizontját.

MARTOS LEVENTE BALÁZS

„Megnyitotta az Írásokat...”

(Lk 24,32.45)

Ige- és Írásteológia

Szent Lukács művében

A Biblia Istene beszélő Isten.¹ Szavával teremt, törvényt ad, kiválaszt és meghív a vele való kapcsolatra. Isten szava kapcsolatot kezdeményez: a megszólított, kiválasztott nép imával és istentisztelettel dicsőíti őt, az általa teremtett világ pedig neki dalol. „Csak szólt, és meglett minden”, áll a Zsolt 33,9-ben. „Minden ujjong és dalol színed előtt” – olvassuk a Zsolt 65,14-ben. Az Újszövetség alapja és központi témája az Ige megtestesülése, világba lépése, amellyel az „egyszülött Fiú” (Jn 1,18) kinyilatkoztatta Istent. A teremtő és a teremtésben is mintegy nyomot hagyó Ige megszólalt evilág körülményei és adottságai között, és a benne hívők közösségére, az egyházra bízta, hogy tanítását továbbadja.

Ez utóbbi állítás természetesen Szent János evangéliumán alapul. A katolikus igeteológia néhány

¹ Ld. ehhez PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG: *A zsidó nép és szent iratai a keresztény Bibliában*, Római Dokumentumok 40., Szent István Társulat, Budapest, 2013 [olasz eredeti 2001], II.B.1.

meghatározó dokumentuma elsősorban a *corpus johanneum* látásmódjára, János evangéliuma és első levele fogalmi világára támaszkodik. A *Dei Verbum* dogmatikus konstitúció 1. pontja Szent János első levelének bevezető sorait idézi, s így teremt alapot arra, hogy az „ige” többértelmű, egymáshoz kapcsolódó jelentései mentén szóljon Jézus Krisztusnak, az Igének a megértéséről, a vele való közösségről, a róla szóló szóbeli és írásos tanúságtételről és mindennek átadásáról. XVI. Benedek pápa *Verbum Domini* szinódus utáni apostoli buzdításának 2. pontja ugyanebből a szövegrészből indul ki, majd János evangéliumának prológosát választja vezérfonalául. A Szentírás sokféle kijelentése, de az egyház tanításának sokrétűsége is az Igében gyökerezik, amely történelem előtti, majd a feltámadásban immár történelem felettivé lett, s így garantálja és élteti a sokféle szó egységét.

Igeteológiáról sajátos értelemben valószínűleg csak a jánosi iratokban beszélhetünk. Hiszen ez beszél Isten Igéjéről mint cselekvő alanyról, mint az üdvösség történetének központi szereplőjéről. Ugyanakkor Isten szavának valósága, az a tény, hogy Isten beszél, sőt megszólít, nyilvánvalóan megjelenik minden szentírási könyvben, némelyekben talán különös hangsúlylyal. Hadd említsek itt is egy újabb egyházi dokumentumot. Ferenc pápa *Aperuit illis* kezdetű *motu proprio*ja – amelyben egyebek mellett elrendelte az Isten Igéje vasárnapjának ünneplését évközi 3. vasárnapon – először Lukács evangéliumának két olyan részletében értelmezi a Szentírás megértésének témakörét, amelyek a Feltámadott megjelenéséről tudósítanak. Bevezető verse a feltámadt Jézus és a tanítványok esti találkozásából vett idézet: „Akkor megnyitotta értelmüket, hogy megértsék az Írásokat” (Lk 24,45). A szöveg nemsokára hivatkozik e találkozás előzményére,

az emmauszi történetként ismert elbeszélésre, amely az Írások tanúságtételét szintén Jézus szenvedésének és feltámadásának, megváltó művének prófeciájaként értelmezi (vö. Lk 24,26 és 24,46–47).

E két lukácsi elbeszélés egyszerre jelenti az evangélium összefoglalását és csúcspontját, ugyanakkor sajátos készület is: itt az evangéliumban már benne van az Apostolok cselekedeteinek bevezetése és előkészítése. A tanítványoknak a templomban kell maradniuk, amíg Jézus el nem küldi az „Atya ígértét”, és erő nem tölti el őket a magasságból (vö. Lk 24,49). Ez az „erő” abban nyilatkozik meg, hogy a tanítványok „megtérést hirdetnek a bűnök bocsánatára Jeruzsálemtől kezdve minden népnek”, illetve „tanúi ezeknek” (Lk 24,47–48). Ez történik az Apostolok cselekedeteiben.

A következőkben szeretném áttekinteni Szent Lukács evangéliumát ebből a szempontból. Hogyan mutatkozik meg benne az Ige, hogyan mutatja meg ez a szöveg azt, hogy a Feltámadott szavára épül? Hogyan értelmezi az Írásokat, és hogyan nyitja meg az értelmet Jézus Lukács evangéliumának korábbi szakaszaiban? Természetesen számos lehetőség kínálkozik: Jézus minden egyes kijelentését külön elemezhetnénk, beszélhetnénk az ő jelenlétének bűnbocsánatot, irgalmat közlő erejéről, említhetnénk, hogy halottakat támasztott fel, életet adott vissza, vagy hogy parancsolt a gonosz lelkeknek. A szinte végtelennek látszó és ezért túlságosan is tágas merítés helyett egyrészt a már említett két szöveghely irányát követem: Lukács evangélista szerint Jézus az ószövetségi írásokban fedte fel küldetését. Másrészt – némileg önkényesen, de nem jelentés nélkül – *a szó szimfóniája* fogalmát veszem alapul.

1. Szó, amelynek története van

Az elbeszélések igazsága sajátos módon tárul fel a befejezésükben. Az elbeszélés végeredménye megmutatja, milyen változás ment benne végbe, mi volt az egész értelme. Értelmesen elbeszélni csak értelemmel bíró történetet lehet. Lukács evangéliumának záró képei visszautalnak az egész történetre, sőt, nemcsak ennek a most befejeződő történetnek az értelmét tárják fel, hanem visszautalnak mindarra, ami ennek előzménye volt. Az elbeszélő szerint Jézus mondta ki a történet végső értelmét: ő a főszereplője s egyben fő beszélője is a 24. fejezet jeleneteinek. Ezekből a záró képekből kiindulva rák módjára visszafelé szeretnék haladni, hogy megmutassam, mi áll ezek mögött a végső értelmező szavak mögött, mi minden készítette elő azt, ami a szöveg befejezésében elhangzik.

1.1. Lk 24,27 és 24,44–47

Az emmauszi történet és a tanítványok előtti esti megjelenés Lukács evangéliumában fontos párhuzamokat mutat. Visszatérő jellegzetességük, hogy Jézus küldetését és sorsát a zsidók szent iratainak beteljesedéseként fogják fel. A Lk 24,27 ismert mondatát – „kezdvé Mózesen és valamennyi prófétán, mindent megmagyarázott nekik, ami az Írásokban róla szólt” – a 24,44 visszhangozza: „be kell teljesedni mindannak, ami meg van írva rólam Mózes törvényében, a prófétákban és a zsoltárokbán”. Az emmauszi tanítványoknak Jézus mindent „megmagyarázott” (*dierméneuszen*), s erre előbb valamiképpen kötődni kezdtek hozzá („maradj velünk, mert már esteledik”), majd megnyílt a szemük (*autón de diénoikhthészan hoi ofthalmoi*), és felismerték őt. A két tanítvány arra lesz figyelmes, hogy lángolt a szívük, miközben Jézus beszélt hozzájuk, és

„megnyitotta” (*diénoigen*) nekik az Írásokat. A tizenegynek meg a velük lévőeknek Jézus az értelmét „nyitja meg” (*diénoixen*), hogy „megértsék az Írásokat”. Az emmausziaknak Jézus arról beszél, ami róla szól (*tá peri heautú*), a tizenegynek szintén, itt egyes szám első személyben (rólam – *ta gegrammena ... peri emú*).

A visszatérő elemek tehát egyrészt a zsidó szent iratok sajátos részletei, amelyeknek be kellett teljesedni Jézus sorsában, a Messiás, a Krisztus sorsában, másrészt az a tény, hogy az írás megnyitása és a tanítványok értelmének megnyílása összetartozik. Isten nyitja meg őket, Isten gyújtja lánggra a szívüket. Jézust még nem ismerik, bár reá tekintenek, s közben az Írásokat sem ismerik, bár olvassák és „tudják” őket. A két felismerés, a két megnyílás összetartozik: Szent Jeromos híres mondása jut eszünkbe, hogy a Szentírás nem ismerése Krisztus nem ismerése.² Illetve ennek fordítottja: akkor ismerik fel Jézus jelenlétét, amikor az Írások értelme is feltárul számukra.

A két jelenet felidézi az egész ószövetségi kinyilatkoztatást. Jézus mondatai szerint az Írásokban „valami” Krisztusról szól. Van az Ószövetségnek, az Írásoknak egyfajta belső tagozódása, ami a mai ismereteink szerinti héber kánonra emlékeztet. Mózes törvénye – próféták – Írások/ zsoltárok. Az első változatban az „írások” szó még az egész szent iratot jelentheti, ugyanakkor (paradox módon) a „zsoltárok” szó jelentése közelebb áll ahhoz, amit ma *ketubím*nek mondunk. A szöveg nem állítja, hogy az egész Írás Krisztusban teljeseedik be, de azt igen, hogy az egész Írásban vannak rá utaló, rá mutató mondatok, s hogy ezt Krisztus tárja fel, a Feltámadott.

² SZENT JEROMOS: *Commentarius in Isaiam*, Előszó, in PL 24,17. Idézi: *Dei Verbum* 25.

Érdemes még rátekinteni a két jelenet szerepére és kapcsolatára a 24. fejezetben. A fejezet nyitó és záró képe Jeruzsálemben vagy közvetlen környékén (a sír közelében) zajlik. A középső elbeszélésben az Emmauszba tartó tanítványok elindulnak, elhagynák a várost, de útközben visszafordulnak. A visszafordulás, irányváltoztatás kifejező jelképe lehet a 24. fejezet mindhárom történetének. A felismerés, megértés és a visszafordulás, megtérés eseményei összekapcsolódnak. Azok a mondatok, amelyekkel Jézus a tanítványokat oktatja – az esti jelenet második részében – ebben az optikában a megérkezés helyzetét, a célt mutatják meg: közösségben egymással és Jézussal, „visszatérten”, illetve útra készen. A két kép kapcsolatát továbbá egyfajta fokozásként is értékelhetjük. Az asszonyok után előbb két tanítvánnyal történik meg, ami most a tizeneggyel és a velük lévőekkel: felismerik Jézust, és hisznek benne.

1.2. Lk 24,44 és 4,21

A Feltámadott utolsó megjelenése, amelyet Lukács elmond, a tizenegy tanítvánnyal és a többiekkel való esti beszélgetés Jeruzsálemben, sajátos emlékeztető mondatokkal kezdődik: „Ezeket mondtam nektek, amikor még veletek voltam...”. A görög így hangzik: „*Hútoi hoi logoi mú hús elalésza prosz hüimász eti ón szüin hüimín*”. „Ezek az én szavaim, amelyeket mondtam nektek, amikor még veletek voltam.” A mondat egyrészt egyfajta határt von Jézus akkori és mostani, feltámadás utáni „velük léte” közé. Másrészt immár saját szavaira, saját korábbi tanítására hivatkozik. Erről beszélt nektek, ezeket mondtam nektek. Jézus ugyanazt a *laleó* igét használja itt, mint amely az emmauszi történetben a próféták beszédét írta le (vö. Lk 24,25).

Lukács szerint Jézus az Írásokkal összhangban fejtette ki saját tanítását. Lehet, hogy akik őt hallgatták, bizonyos értelemben végig olyanok voltak, mint az emmauszi tanítványok: valami eltakarta előlük szavainak tényleges értelmét. Valami megakadályozta őket abban, hogy előre higgyenek benne a keresztt és feltámadás igazságával együtt. Amit Jézus eddig mondott, most mégis új, más erővel és teljes értelemmel ragyoghat fel számukra. Nem lehet megérteni az Urat, ha nem ismerjük szenvedését – tanít újra meg újra Márk evangéliuma. Nem lehet megérteni az Urat, ha nem hallgatunk rá, amikor Feltámadottként tanít minket – egészsíti ki Lukács.

Jézus idézett szavainak másik fontos eleme újra a „beteljesedés” kérdése. Felmerül ugyanis a kérdés: mikor mondott ilyesmit az Úr? Az evangélista az egész történetben többször is használja a beteljesít, befejez jelentésű *pléroó* igét,³ de az Írásokkal kapcsolatban csak egyetlen másik alkalommal, a Lk 4,16–30 szövegében. Ez a názáreti zsinagógában a nyilvános működés kezdetén zajló jelenet. Jézus felolvassa, amit a kezébe adnak, Izajás próféta tekercsét, és azt mondja (Lk 4,21): „Ma, a ti fületek hallatára, beteljesedett ez az írás.”

Lukács evangéliumának nem központi kérdése, hogy Jézus milyen kapcsolatban van az Írásokkal. Legalábbis például Mátéhoz képest Lukács kevésbé tartja meghatározónak, hogy újra meg újra igazolja Jézus tekintélyét az Írásokra tett utalással. Mégis lényegesnek tartja, hogy a nyilvános működést, a szegényeknek szóló „szentlelkes” igehirdetést kezdő názáreti jelenetet prófétai szavakkal alapozza meg. A „földi” Jézus megnyitja az írásokat.

³ Vö. Lk 22,16; 21,24; 9,31; 7,1; 3,5; 2,40. A szavak beteljesedése még kitünteti a Lk 1,20 szövegét: Gábiel jövendöli saját szavairól, hogy azok be fognak teljesedni.

A názáreti jelenet értelmezői egyébként felhívják a figyelmet arra, hogy ennek egésze is mintha a tanítás – halál – feltámadás hármához illeszkedne.⁴ A lelkes kezdethez tartozik az Írások beteljesedése, a szegényeknek hirdetett evangélium, a Lélek megrendítő tanúságtétele, amelyet az ellentmondás és elfordulás, a szakadékba taszítás kísérlete, végül a váratlan megmenekülés, az isteni jellegű „áthaladás” fordulata fejez be.

A názáreti jelenetnek egyébként még két áthallását, szövegkritikai, illetve intertextuális jellegű értelmezési lehetőségét szeretném felvillantani. Az egyik, hogy a nyugati szövegváltozathoz tartozó kódexek szerint Jézus „kibontja a tekercset” (*anaptiixasz*), míg az alexandriai szövegváltozatok szerint „kinyitja” (*anoixasz*). Milyen különös, hogy legalábbis a szövegváltozatok szintjén itt is a megnyitás fogalma jelenik meg! Hogy Jézus nemcsak az olvasásban, hanem már a tekercs, a könyv megnyitásában is előttünk jár és velünk tart. Másfelől ugyanebben a jelenetben a tekercset „odaadják” neki (*edothé autó to biblión*). A Jelenések könyvének 5. fejezetében a Bárány „elveszi” vagy „átveszi” (*lambanó*) a könyvet, amelyet egyedül ő méltó „felnyitni”. Ez hatalomátvételének is jele. A beteljesedés emitt még jövődőlés, amott prófétai látomás a végső igazságról. Az egykor mondott prófétai ige és a világ végső sorsáról meg a történelem igazságáról szóló szavak igazsága akkor cseng egybe, ha Krisztus felnyitja és felolvassa a tekercset.

1.3. Lk 1,1–4

Szent Lukács evangéliumában a szavak egymásutánja, a prófétai igék, a szó és a visszhang egymásra utal,

⁴ Ld. még Lk 2,41–52, illetve Mk 1,35–39.

kapcsolatuk nyomon követhető. Ha már visszafelé kezdjük utunkat, az evangélium torkolatától a forrásvidéke felé, térjünk vissza a kezdetéhez is. Ahhoz a híres ajánláshoz, amellyel Lukács a „tiszteletreméltó Teofilnak” ajánlotta művét. Témánk szempontjából most az a fontos, hogy Lukács egyfelől azt állítja, „mindennek pontosan utánajártam”, illetve mindent „rendben” akar elbeszélni. Másfelől tudja, hogy a „köztünk végbement eseményeket” már sokan előadták, „akik kezdet óta szemtanúk voltak és szolgálói az igének”.

Az Apostolok cselekedetei szerint (6,4) az apostolok feladata lesz az „ige szolgálata”.⁵ Ez az „ige” nem Krisztus személyét, hanem a keresztény üzenet egészét jelenti. Lukács annak az üzenetnek a továbbadását tartja szem előtt, amelynek maga is örököse, de amelynek eddigi továbbadásával a jelek szerint bizonyos módon mégiscsak elégedetlen. Máskülönben nem írná meg evangéliumát. Evangéliumát, illetve legalább részben ennek mondandóját és szavait is a hagyomány folyamatában tudja. A „logosz”, az üzenet elmondható más szavakkal, de „most” keletkezik írásos formája, folyamatban van, hogy ami elmondható, azt le is írják, rögzítsék belőle.

Mint tudjuk, Lukács az Apostolok cselekedeteinek elbeszélését szintén rövid ajánlással, bevezetővel látta el. Az a folyamat, amelyre az evangélium bevezetője utal, az első, majd második keresztény nemzedék hitének és hagyományainak átadása⁶ alig későbbi

⁵ Ld. ehhez MICHAEL WOLTER: *Das Lukasevangelium*, HNT 5., Mohr Siebeck, Tübingen, 2008, 63.

⁶ Vö. SIMON TAMÁS LÁSZLÓ: *A kezdetek varázsa és lendülete. Közelítések a Lukács-evangéliumhoz és az Apostolok cselekedeteihez*, A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudomány Tanszékének Kiadványai 10., Sapientia – L'Harmattan, Budapest, 2012, 38–45.

korban ment végbe, mint az Apostolok cselekedeteinek cselekménye. Az evangélium befejezése (és persze az ApCsel elbeszélése is) arról tanúskodik, hogy ez a hitátadás a Szentlélek vezetése alatt ment végbe. A logosz, az üzenet átadatott, célhoz ért, de újra el kellett mondani, hogy megbízhatósága, hitébresztő mivolta újra nyilvánvalóbb legyen. Újra megtörténjen az, amiért keletkezett: hogy Teofil szíve lángoljon, mint az emmauszi tanítványoké, és megértse, hogy mindeknek éppen úgy kellett történnie, ahogy megíratott és ahogy megmondattott.

Az Ige örök, de a szónak története van. Története van annak, ahogy hozzánk eljutott. Ha már átléptünk az Apostolok cselekedeteinek világába, ajánlatos még egy szöveghelyet felidéznünk mintegy az eddigiek összefoglalásaként. Fülöp diakónus az ApCsel 8. fejezetében Jézus szerepébe kerül. Az ő jelenléte, értelmező segítségével nélkül nem lesz érthető a szó, még ha fel is olvassák. Ha azonban segít a hívő, akkor hit keletkezik a másokban is: az etióp udvarnok megkeresztelkedik.

2. A szó szimfóniája

Ahogy a bevezetőben említettem, számos példát kereshetnénk arra, milyen is Jézus igéje Lukács evangéliumában. Mivel Jézus szavai sokszorosan tett értékűek, tágabb értelemben egész krisztológiát építhetnénk arra, amit és amilyen helyzetekben Jézus mond. Mindez túlzásnak, ezért hiábavaló vállalkozásnak is tűnhet. Ha azonban Jézus tanításának egységét vesszük alapul minden szakasz értelmezésében, ha a különféle teológiai témákat és súlypontokat egyetlen olyan kép részének tartjuk, amelyet a maga

egészében mi magunk talán még távolról sem látunk, érdemes egy-egy ilyen részletet is kiragadnunk, bízva a Lélek hatékony segítségében, hogy ő majd elvezet a teljességre.

A *szüimfónia* görög szó az Újszövetségben hapax legomenon, egyetlen egyszer fordul elő, éppen Lukács evangéliumában (Lk 15,25). A történetet és a helyzetet is jól ismerjük: amikor a tékozló fiú idősebb testvére hazafelé tart, meghallja a „zenesót és a táncot” (*szüimfóniasz kai khorón*), és miután megtudja, miről van szó, nem akar bemenni. Kissé talán meglepő, hogy a magyarban jövevényszóként is ismert „szimfónia”, a klasszikus zenei műfajok egyike, itt zenesót, muzsikaszót jelent, és egy örvendező, táncos multság összefüggésében hangzik el. A szónak ez a jelentése mindenestre jól biztosított az exegézis oldaláról. A *szüimfónia* szót általában különböző hangszerek egybehangzására használták, de olykor egyazon hangszer megszólaltatását is jelölhette (Dán 3,5.15 LXX; kettős síp, pásztorsíp, dуда).⁷ A kifejezés zenesóra vonatkozik idegen szóként még a zsidó irodalomban is.⁸ A könnyen beazonosítható *szüin-* és *fóné* alapszavak összetétele a jelek szerint őrzött valamit az „együtthangzás”, „együtt megszólalás”, illetve az átvitt értelemben is használható „összhang” jelentésből. Érdemes kitekinteni a hasonló derivátumokra. A *szüimfóneó* szó jelentése általában egyetérteni, összhangban lenni,

⁷ A görög szavak exegetikai hátteréhez ld. a HORST BALZ és GERHARD SCHNEIDER szerkesztette *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Kohlhammer, Stuttgart, 1992² vonatkozó szócikkeit a III. kötet 695–696. hasábjain.

⁸ Vö. HERMANN L. STRACK – PAUL BILLERBECK: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* IV, Beck, München, 1956², 396, valamint 400, w. lábjegyzet: Kel 11,6.

valamihez illőnek lenni.⁹ A *szüimfónészis* és a *szüimfónosz* értelme is megegyezés, egyetértés (ld. 2Kor 6,15; 1Kor 7,5).

Az exegézis szintjén tehát világos, hogy Lukács elbeszélésében Jézus szavai szerint a házból zeneszó hangja szűrődik ki. A *szüimfónia* háttere viszont olyasvalami, ami a szó tágabb értelmének nem mond ellent, vagy amire ez éppenséggel utalhat: sajátos, különleges összhang jött létre az apa és fiú között. Egymásra találtak, kibékültek egymással. Az ünnep és a zeneszó nem volna lehetséges, ha ez a belső összhang nem állna mögötte. Nem két egyenrangú fél „pendül egy húron”, az egyiknek irgalmasnak kellett lennie, a másiknak bűnbánatot kellett gyakorolnia, most mégis egymásra találtak, „összhang” van közöttük. Ehhez képest az idősebb fiú kívülről érkezik, (még biztosan) nem részese ennek az összhangnak, sőt, talán éppen ez az összhang hiányzik neki, illetve a vélt igazságtalanság tapasztalata mellett ez okoz benne haragot. Az apa viszont őt is igyekszik majd „összehangolni” saját magával, és talán a testvérével is.

Ha a jelenetnek ezt a kibővített értelmezését tovább akarjuk vinni, feltehetjük a kérdést, hogy milyen szerepet játszanak benne a szereplők mondatai. Vajon a szavak, a kimondott igék hogyan járulnak hozzá, hogy az előbb vázolt folyamat végbemenjen? Lukács elbeszélésében nemegyszer megismerjük a szereplők belső vagy külső gondolatait, a tékozló töprengéseit

⁹ Vö. ApCsel 15,15: a próféták szavai is összhangban vannak ezzel – mármint azzal, amit Simon a pogányok megtérésével kapcsolatban mondott. Lk 5,36: ruha és folt illik egymáshoz. Személyekről: Mt 18,19: összhangban van, egyetért („ha ketten vagy hárman...”); ApCsel 5,9: „megegyeztetek egymással”. Vö. VARGA ZSIGMOND J.: *Újszövetségi görög-magyar szótár*, Magyar Bibliatanács – Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1992.

éppen úgy, mint az apa erre adott válaszát, „felmentő ítéletét”. Látszólag csak tények semleges közléséről van szó, amikor a szolgál választ ad az idősebb testvérnek: megjött az öcséd, és apád levágatta a hizlalt borjút. Az egész helyzet összefoglaló értelmezését fejezik ki az apa mondatai, amelyeket idősebb fiához intéz, s amelyek egyben le is zárják a történetet. Ez utóbbi mondatok mintegy érzelmi üzenettel is bírnak. Jól ismert az „ez, a te fiad” kitétel cseréje „ez, a te testvéred” alakra. Az apa szavaival meghívja az idősebb testvért, hogy lépjen be ő is abba az összhangba, amely a korábban érkezett és öközte már megvalósult.

Az irgalmas atyáról és a tékozló fiúról meg az idősebb testvérről szóló példázat többféle értelmezése ismert. A megbocsátásra szóló egyetemes erkölcsi buzdítás mellett gyakran a zsidóságból és pogányságból megtért keresztények kapcsolatára tett utalásként értik, máskor egyenesen a Fiú megtestesülésére vonatkoztatják: ő az, aki emberré váltan a valóság legmélyebb rétegeibe süllyedt alá, majd hazatérve az Atyával való legbensőségesebb kapcsolathoz talált vissza embertestvéreivel együtt. A „meghalt és életre kelt” kitétel mintha előre jelezné azt az utat, amelyet neki be kellett járnia. Az idősebb testvér ebben a helyzetben a megváltásban kételkedő, hitetlen szereplő volna, az Atya szerepe pedig nem más, mint a hitre való újjólagos meghívás. A három szereplő közül az apát könnyen értjük Istenre mint mennyei Atyára, ha azonban a „tékozlót” a Fiúra értelmezzük, akkor a megbocsátás drámája tágasabb értelmet nyer, a megváltás történése bontakozik ki benne.

Ha ebből az átvitt értelmű, kibővített értelmezési tartományból indulok ki, utólagos „szimfóniát”, egybehangzást kereshetünk egyfelől az irgalmas Atya története, másfelől a Lukács-evangélium befejezésének

korábban említett két szakasza között. Ebben az optikában a kételkedő, a feltámadt Jézust nehezen felismerő tanítványok kerülnek abba a helyzetbe, amely a Tékozló történetében az idősebb testvére. Az Atya a Fiúhoz vezet, ugyanakkor a Fiú jelenlétében ismerhető fel mindaz, amit az Atya a világgal tenni akart, a Fiú történetében érthető meg a megváltás és megszabadítás megdöbbenő mélysége. A helyreállított összhang a Fiúban lesz érthető Ó- és Újszövetség, tapasztalat és hit között. A „szimfónia” mint egyetértés és összhang Isten tervére, az isteni személyek feltárulkozó szeretetközösségére és az egész világnak ebbe a közösségbe való meghívására vonatkozik majd. A bibliai igék egységét az találhatja meg reális sokféleségükben, aki levetkőzi ellenállását a Fiúval szemben, enged az Atya kéréseinek, és a Lélek szavára útra kel – mert a Léleknek az Apostolok cselekedeteiben tapasztalt vezetése erre bátorít. Az Igével beszélgetve feltárul a történetünk és a kapott szavaink értelme. Helyreáll a közösség, amelynek létünket köszönhetjük. Visszatalálunk azok közé, akik útra kelnek, életet hirdetnek.

3. Lukács és János

Mielőtt búcsút vennénk kitérőt témánktól, még egyszer tekintsünk vissza az igeteológia feltételezett csúcscsára, Szent János evangéliumára és ennek látásmódjára. Vajon az, amit részben „a szó történeteként”, részben az Írás értelmét szimbolikusan gazdagító értelemmel „a szó szimfóniájaként” taglaltunk a lukácsi műben, milyen kapcsolatban áll János világával? Fejtegetéseink itt is kissé általánosak maradnak, inkább értelmezési horizontot biztosítanak, és nem részletekre fókuszálnak.

Kétségtelen, hogy stílusát, nyelv- és fogalomhasználatát tekintve is külön világ a harmadik és a negyedik evangéliumé. Ugyanakkor fontos teológiai mozzanataik és sejtéseik párhuzamba állíthatók egymással. János evangéliumában többnyire rejtett marad, milyen pontos és részletes az az ószövetségi háttér, amelynek ismeretében elbeszélését, teológiáját szövi.¹⁰ Néhány olyan fontos történet, mint a pusztai vándorlás, Isten nevének kinyilatkoztatása az égő csipkebokornál, Mózes és a rézkígyó, illetve távolabbról néhány zsidó ünnep az, ami nélkül ez az evangélium sem volna érthető – gondoljunk csak a Jn 3 találkozására, a Jn 6 történeteire, a híres Én vagyok-mondásokra vagy a húsvét meg a sátoros ünnep említéseire. A két szövetség tanúságtételének a felülmúlás értelmében való hanгоztatása Lukácsnál is megjelenik. Az egész gyermekségtörténet meghatározó szerkesztési elve, hogy Jézus születésének csodája ismétli és felülmúlja Keresztelő Jánosét. A két szövetség kapcsolatát illetően talán párhuzamba állítható, hogy ami Lukácsnál elvi különállás

¹⁰ János evangéliumának ószövetségi háttéréhez egyebek mellett ld. JOSHUA J. F. COUTTS: *The Divine Name in the Gospel of John. Significance and Impetus*, WUNT 2,447., Mohr Siebeck, Tübingen, 2017; JEAN-MARIE SEVRIN: «Ἐγώ εἰμι/οὐκ εἰμί» : Une triple affirmation (de Jézus: Jn 18,4–9) et deux triples négations (de Pierre: Jn 18,17–18.25–27; de Jean: Jn 1,19.21), in uő: *Le quatrième Évangile. Recueil d'Études*, BETL 281., Peeters, Leuven – Paris – Bristol, 2016, 85–93. Természetesen vannak olyan részletek is, ahol ez a vonatkozásrendszer nyilvánvaló. Ilyen például a Mózesre és a vele kapcsolatos történetekre tett hivatkozás. Vö. CARSTEN CLAUSSEN: Die Gestalt des Mose im Johannesevangelium, in Michael Sommer – Erik Eynikel – Veronika Niederhofer – Elisabeth Hernitschek (szerk.): *Mosebilder. Gedanken zur Rezeption einer literarischen Figur im Frühjudentum, frühen Christentum und der römisch-hellenistischen Literatur*, WUNT 390., Mohr Siebeck, Tübingen, 2017, 189–210.

– hogy Jézus alig találkozik Keresztelő Jánossal, ideje új, különálló idő –, az János számára a konkrét üldöztetés (Jn 9) és a zsinagógával meg a világgal való szembefordulás tapasztalataként már a közösség jelenideje.

A szónak tehát Jánosnál is története van. Az evangélium a megtestesülés „magas” igazságával mint a hitvallás tényével kezdődik, az Ige örök léte, az Atyával való kapcsolata és a világban „eltöltött” ideje, majd visszatérése kezdettől meghatározza a történetet. Az elbeszélés végén válik nyilvánvalóvá, hogy a negyedik evangélium is mennyire tudatában van a tanúk egymást hitelesítő sorozatának, illetve a Vigasztaló működésének, aki a hit átadását és a tanítás folyamatát vezeti és hitelesíti.¹¹ Lukács mintha fordított utat járna be. Bevezetőjében jelzi az írott evangélium előtti áthagyományozás folyamatát, azután Jézus történetét elbeszélve csúcspontként jut el a Feltámadott örök jelenlétéig, amelyet a tanítványok megtapasztalnak. „Az Ige testté lett” – olvassuk Jánosnál mindjárt a prológusban azt a hitvallást, amelyet az események kapcsán a Feltámadott jelenlétében, majd a Szentlélek eljövételében mondhatott ki az ősegyház, ahogy azt Lukács leírja, párhuzamba állítva az evangélium kezdetén Mária igenjét, az Apostolok cselekedeteiben Mária és a tanítványok imádságos várakozását.

A Szentírás jellegzetessége immár a négy evangéliumban, hogy alapszavak ismétlődnek finom különbségekkel. A „beteljesedés” Jézus egész küldetését minősíti, mint végső szó Jánosnál, mint visszatekintő, az Írás egészére mutató kijelentés Lukácsnál. Jézus kereszthalála és a vele mint Feltámadottal való találkozás

¹¹ A negyedik evangélium történeti hitelességének kérdéséhez ld. THOMAS SÖDING: Im Gegenlicht. Das vierte Evangelium und die Erinnerung an Jesus, *Zeitschrift für katholische Theologie* 140 (2018/2–3) 131–148.

élménye kiegészíti egymást, újra meg újra egymásra mutat. Sorsa, élete egészében beteljesíti az Írásokat, jelenléte az egyházban megengedi, hogy a szavak új és új értelmet nyerjenek, s így erejüket ne veszítsék. A Feltámadottal való találkozások olyasmit fogalmazzanak meg, ami a ma egyházának is tapasztalata lehet. Mert a Feltámadott lényegében ma is ugyanúgy van velünk, ahogy az első tanítványokkal.

Bibliográfia

- BALZ, HORST – GERHARD SCHNEIDER (szerk.): *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Kohlhammer, Stuttgart, 1992².
- CLAUSSEN, CARSTEN: Die Gestalt des Mose im Johannesevangelium, in Michael Sommer – Erik Eynikel – Veronika Niederhofer – Elisabeth Hernitschek (szerk.): *Mosebilder. Gedanken zur Rezeption einer literarischen Figur im Frühjudentum, frühen Christentum und der römisch-hellenistischen Literatur*, WUNT 390., Mohr Siebeck, Tübingen, 2017, 189–210.
- COUTTS, JOSHUA J. F.: *The Divine Name in the Gospel of John. Significance and Impetus*, WUNT 2, 447., Mohr Siebeck, Tübingen, 2017.
- PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG: *A zsidó nép és szent iratai a keresztény Bibliában*, Római Dokumentumok 40., Szent István Társulat, Budapest, 2013 [olasz eredeti 2001].
- SEVRIN, JEAN-MARIE: «Εγώ εἰμι/οὐκ εἰμί»: Une triple affirmation (de Jésus: Jn 18,4–9) et deux triples négations (de Pierre: Jn 18,17–18.25–27; de Jean: Jn 1,19.21), in uő: *Le quatrième Évangile. Recueil d'Études*, BETL 281., Peeters, Leuven – Paris – Bristol, 2016, 85–93.
- SIMON TAMÁS LÁSZLÓ: *A kezdetek varázsa és lendülete. Közelítések a Lukács-evangéliumhoz és az Apostolok cselekedeteihez*, A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudomány Tanszékének Kiadványai 10., Sapientia – L'Harmattan, Budapest, 2012.
- SÖDING, THOMAS: Im Gegenlicht. Das vierte Evangelium und die Erinnerung an Jesus, *Zeitschrift für katholische Theologie* 140 (2018/2–3) 131–148.
- STRACK, HERMANN L. – PAUL BILLERBECK: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I–IV*, Beck, München, 1922–1928.

VARGA ZSIGMOND J.: *Újszövetségi görög-magyar szótár*, Magyar Bibliatanács – Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1992.

WOLTER, MICHAEL: *Das Lukasevangelium*, HNT 5., Mohr Siebeck, Tübingen, 2008.

GYURKOVICS MIKLÓS
A második és a harmadik
századi logoszteológia
ontológiai és
episztemológiai vonatkozásai¹

1. Az első század teológiája Jézus Krisztusról

Az idők teljességében megtestesült Jézus Krisztusról szóló újszövetségi írások nem kizárólagosan történeti beszámolók, mivel már a kanonikus szövegek írói is saját teológiai interpretációikon keresztül festették meg az általuk legeredetibbnek és legközlékenyebbnek vélt Krisztus arcot. Ahogy a második és a harmadik században a kereszténység üzenetét a Római Birodalom területén egyre több társadalmi, kulturális és szellemi réteg fogadta magába, úgy Krisztus személyének teológiai karaktereit sajátos önreflexióikon keresztül tükrözték vissza.² A keresztény teológia

¹ Jelen tanulmány kutatása a NKFIH OTKA K 138280 számú pályázat támogatásával készült.

² A második és harmadik századi keresztény teológiai interpretációk sajátosságairól ld. MANLIO SIMONETTI: *Il Vangelo e la storia. Il cristianesimo antico (secoli I-IV)*, Carocci, Roma, 2010, 41–112; PROSPER GRECH: „Cìd che era fin dal principio”. *L'emergere dell'ortodossia nel cristianesimo primitivo*, Susisdi

fokozatos kibontakozásában egy erőteljesebb szemléletváltást hozott az első egyetemes zsinat, melynek hatása nemcsak krisztológiai, hanem egyházpolitikai faktorként is számottevő volt.³ E két faktor, tehát a teológiai és a politikai, energikus formában alakította a 325 utáni krisztológiai tanítások körképét. Tény, hogy az első egyetemes zsinat doktrinális hatása olyan erős volt, hogy retrospektív módon a zsinat

Patristici 20., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2020, 27–36; 61–66; 95–98. Az első századok krisztológiájának biblikus értelmezéséről ld. AAVV, in Francesca Aran Murphy – Troy A. Stefano (eds.): *The Oxford Handbook of Christology*, Oxford UP, Oxford, 2015, 9–166. [<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199641901.001.0001>]

- ³ MANLIO SIMONETTI: *La crisi ariana nel IV secolo*, Studia Ephemeridis Augustinianum 11., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1975; Id.: *Le origini dell'arianesimo*, *Rivista di storia e letteratura religiosa* 7 (1971) 317–330; Id.: *Le controversie cristologiche nel secondo e nel terzo secolo*, in Bessarione: *La Cristologia nei Padri della Chiesa*, 2., Herder, Roma, 1981, 25–44; Id.: „Persona” nel dibattito cristologico dal III al VI secolo, *Studium* 91 (1995) 529–548; Id.: *Qualche novità sulla dottrina origeniana del Logos*, *Augustinianum* 51 (2011) 331–348. [<https://doi.org/10.5840/agstm201151215>]
- CARLOS R. GALVÃO-SOBRINHO: *Doctrina and Power. Theological Controversy and Christian Leadership in the Later Roman Empire*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 2013; LEWIS AYRES: *Nicaea and Its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford UP, Oxford, 2009. [<https://doi.org/10.1093/0198755066.001.0001>]
- A harmadik egyetemes zsinat utáni teológiai viták értelmezéséről ld. CARLO DELL'OSSO: *Cristo e Logos. Il calcedonismo del VI secolo in oriente*, Studia Ephemeridis Augustinianum 118., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2010; Id.: *Monoenergit/monoteliti del VII secolo in Oriente*, Studia Ephemeridis Augustinianum 148., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2017.

előtti teológia megvizsgálására és értékelésére is kiterjedt.⁴ Így az első egyetemes zsinat előtti krisztológiai tanítások értelmezésére és értékelésére a negyedik századi viták árnyéka vagy fénye borult.⁵ E szemlélet, melynek a legnagyobb generátora az arianista viták történelmi traumája volt, gyakran mellékvágányra helyezte a legegyszerűbb és legkézenfekvőbb vallásbölcseleti kérdések feltevését is, és így nem csoda, hogy a válaszok is elmaradtak. Ilyen kérdésekre gondolhatunk: Egy első században élő zsidó családban született keresztény mit tarthatott Krisztusról? Mi volt az a motiváció, ami miatt egy hellén kultúrán művelődött filozófus Krisztus tanításában látta meg a bölcsesség teljességét, és ezért megkeresztelkedett, sőt kész volt az életét is feláldozni a keresztények ügyéért? E kérdések megválaszolásában csak részben lesznek segítségünkre azok a teológiai módszerek, melyek Krisztus „ontológiai” valóságának a meghatározása körül mozogtak. Tudniillik, az arianizmus által generált krisztológiai vizsgálódások többnyire abból a kérdésfelvetésből indultak ki, mely Jézus Krisztus és a mennyei Atya ontológiai valóságát érintik: Jézus Krisztus isteni léte és lénye azonos-e a mennyei Atya létével és lényegével? E témakörhöz tartoznak a már nagyon gyakran

⁴ Sokatmondó például Órigenész krisztológiájának megítélése. Ld. EMANUELA PRINZIVALLI: *Magister ecclesiae, Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, Studia Ephemeridis Augustinianum 82., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2002.

⁵ A mai napig is aktuális teológiai kérdésekre hívják fel a figyelmünket: ERIC OSBORN: *The Emergence of Christian Theology*, Cambridge UP, Cambridge, 1993. [<https://doi.org/10.1017/CBO9780511598029>] JOHN NORMAN DAVIDSON KELLY: *Early Christian Doctrines*, HarperOne, London, 1978, 252–309; Id.: *Early Christian Creeds*, Oxford UP, Oxford, 1971³; Reprinted 2008.

emlegetett modalista vagy szubordinált szentháromságtani fejtegetések, melyeknek kardinális tematikája a görög hüposztaszisz (ὑπόστασις) és az ouszia (οὐσία) fogalmainak szentháromságtani értelmezése volt. Még a 325 utáni teológiai viták rekonstrukciójában is arra lehetünk figyelmesek, hogy az ouszia fogalmát érintő hangos krisztológiai viták akkor válnak igazán érthetőbbé, ha az egyes teológusoknál sikerül beazonosítanunk a hüposztaszisz fogalmának szentháromságtani jelentését.⁶ Azt tudjuk, hogy a kereszténység nem politeista, ezért nem három istenről tanít, hanem három hüposztasziszról; és azt is tudjuk, hogy a kereszténység nem úgy monoteista vallás, hogy csak egy hüposztasziszt tanít Istenben, hanem hármat, és a második hüposztaszisz az Isten Fia. Igen, mi ezt így tudjuk, azonban a 325-ös zsinaton megfogalmazott hitvallás záró szavai még akár annak a teológiai interpretációnak a lehetőségét is nyitva tartották, hogy a hüposztaszisz és az ouszia szinonim jelentésűek lehetnek.⁷ Így talán érthető, hogy a 341-ben, az antióchi-i zsinaton megfogalmazott hitvallásban a keleti atyák miért kerülték a $\text{ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ}$ formula leírását,⁸ helyette azonban megvallották, hogy a Logosz

⁶ Naprakész szakirodalom e téren JOHANNES ZACHHUBER: *The Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics: Patristic Philosophy from the Cappadocian Fathers to John of Damascus*, Oxford UP, Oxford, 2020, 1–32. [<https://doi.org/10.1093/oso/9780198859956.001.0001>]

⁷ HEINRICH DENZINGER – PETER HUNERMANN (eds.): *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bilingue, Dehoniane Bologna, Bologna, 1996, 126. [DH]

⁸ Vö. MANLIO SIMONETTI: *La crisi ariana nel IV secolo*, 146–160. Simonetti itt részletesen értelmezi a 341. római zsinat teológiai és egyházpolitikai hatását, és arra is rámutat, hogy e teológiai és egyházpolitikai vita vezetői Ankúriai Markellosz és I. Gyula pápa voltak.

az Atya istenségének, lényegének, erejének, akaratának, dicsőségének különbözőség nélküli képe (vö. Kol 1,15), és azt is leírták, hogy a (szentháromsági) nevek nem oktalanul és hasztalanul lettek megállapítva, hanem pontosan jelölik mindegyik megnevezettnek hüposztaszisztát, rendjét és dicsőségét. Tudniillik úgy, hogy a Szentháromság hüposztasziszban három, harmóniában (συμφωνία) azonban egy.⁹ A bölcseleti fogalmakkal szemben inkább a szentírási kifejezéseket preferáló antióchiai zsinat óvatos szövegezése azt a Krisztust vallotta meg, aki a megismerhetetlen és elbeszélhetetlen Atya szemlélhetőségét és értelmezhetőségét tárta fel. És talán az is érthető (bár meglepő), hogy e fenti megfogalmazásra reakcióként a nyugati atyák a szerdikai zsinaton 343-ban Róma „püspöki primátusa” mellett (vö. DH 132–136) miért írhatták le azt is, hogy: „az Atyának, a Fiúnak és a Szentléleknek egy hüposztaszisza van, amit az eretnekek ouszianak is neveznek. És ha valaki azt kérdezné, hogy milyen a Fiú hüposztaszisza? Meggyőződésünk, hogy az, amit mi az Atya egyedüli hüposztasziszának tartunk”.¹⁰

⁹ Manlio Simonetti szerint az antióchiai zsinat dokumentumainak a dogmatikai szövegezése úgy lett megalkotva, hogy mindazok el tudják fogadni, akik a három hüposztaszisz-tan mellett álltak ki, és hogy a szöveg krisztológiai üzenete az arianizmust ellenző teológusokat is „meg tudja nyugtatni”. Vö. MANLIO SIMONETTI: *La crisi ariana nel IV secolo*, 155–159. A zsinatról származó négy formula szövegének a teológiai értelmezéséről ld. JOHN NORMAN DAVIDSON KELLY: *Early Christian Creeds*, 263–274. Fontos történelmi forrás: SZÓKRATÉSZ: *Egyháztörténet*, 2,10,43–46; 2,10,57–65. [HE]

¹⁰ SZÓKRATÉSZ: HE 2,12–20; 22–24; SOZOMEN: *Historia Ecclesiastica*, III,7–13; 20–24; IV,6. Vö. MANLIO SIMONETTI: *La crisi ariana nel IV secolo*, 161–187. A kutatott témánkhoz különösen fontosak a 184, 186–187 oldalak. Továbbá még vö. JOHN NORMAN DAVIDSON KELLY: *Early Christian Creeds*, 277–279.

Az ontológiai értékekre utaló bölcséleti fogalmak méricskélésével akár arra is következtethetünk, hogy ez utóbbi hitvallás modalista szentháromságtant hirdetett. Hisz már korábban Római Dénes és Alexandriai Dénes levelezéséből is kiderülhetett, hogy Római Dénes szentháromságtani megfogalmazásának a legerőteljesebb vonása a politeizmussal való szembenállás, ami miatt nem tudta elfogadni az alexandriaiak három hüposztaszisz tanát.¹¹ Miközben azt is tudjuk, hogy az ehhez hasonló szentháromságtani szövegezők mozgatórugója az a szándék volt, hogy Isten hármascarú üdvtörténeti cselekvéseiben a világ egy és ugyanazt az isteni akaratot ismerje fel.

A háromszázas évek dogmatörténeti eseményei arra a felismerésre is rávilágíthatnak, hogy a fent említett teológiai törekvések krisztológiai üzenetének a megértéséhez nem elegendő kizárólagosan az ouszia és a hüposztaszisz fogalmainak ontológiai értékét kutatnunk, mivel ezen eszmék tartalmi jelentésének pontos beazonosítása 381-ig egyedi mértékrendszerben kell, hogy történjen, ami által még a szembenálló teológiai tradíciók törekvései is értékelhetőbbé válhatnak.¹² Amint a következőkben látni fogjuk, e dogmatörténeti reflexió a logoszteológiai tanítások értelmezésére is kiterjeszhető, mivel a logoszteológiáról szóló kora keresztény fejtegetések egyszerre foglalják magukba

¹¹ A témában ld. HENRYK PIETRAS: *L'unità di Dio in Dionigi di Alessandria*, *Gregorianum* 72 (1991) 459–490.

¹² Vö. JOHANNES ZACHHUBER: *The Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics. Patristic Philosophy from the Cappadocian Fathers to John of Damascus*, 32–66; SALVATORE LILLA: *Neoplatonic Hypostases and the Christian Trinity*, in M. Joyal (ed.): *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to John Whittaker*, Aldershot, Avebury, 1997, 127–189; Id.: *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, *Letteratura Cristiana Antica* 25., Morcelliana, Brescia, 2005, 41–91.

az isteni kinyilatkoztatás és a második isteni személy teológiai értelmezését.

2. *Ontológia és episztemológia*

2.1. *Alexandriai Philón logosztanának episztemológiai aspektusa*

Jelen tanulmány bevezető soraiban kifejtett dogmatörténeti reflexiókból kiderülhet, hogy az arianista viták oldaláról szemlélt logoszsteológiai kutatások az ontológiai kérdések által generált módszertan határai közé szorulhatnak. Hogy e korlátozó határokból kilépessünk, javasoljuk, hogy az első három század krisztológiáját ne csupán ontológiai kérdések feltevése által kutassuk, hanem episztemológiai szempontból is. Tehát ne „csupán” azt vizsgáljuk, hogy az első három században az ouszia és a hüposztaszisz fogalmainak a használata által hogyan is definiálták Krisztus ontológiai valóságát, hanem arra a kérdésre is keressük a választ, hogy melyek voltak e korszak legjelentősebb krisztológiai témái. Erősen feltételezzük, hogy e témák között előtérbe kerültek azok az episztemológiai reflexiók, melyek Krisztus kinyilatkoztató tevékenységével foglalkoztak. E krisztológiai témakör jelentős mértékben kapcsolódik az úgynevezett logoszsteológiai elemzésekhez, melyeket a múlt század dogmatörténetesei pontosan az említett ontológiai megfontolások miatt a „magas krisztológia” területére tereltek. Így könnyen előfordulhatott, hogy a logoszsteológia episztemológiai jelentőségének a bemutatására nem került megfelelő hangsúly.

2.2. Alexandriai Philón logoszteológiája

A korakeresztény krisztológiai források logoszteológiai kialakulásának feltárása közben mindenekelőtt az alexandriai zsidó filozófus, Philón bölcséletét kell szemügyre vennünk. Az újszövetségi jánosi és páli krisztológiát többen is összehasonlították Alexandriai Philón logosztanával, azonban az igazán áttörő eredmények még váratnak magukra.¹³ Philón és a keresztények logoszteológiája közötti párbeszéd akkor hallgat el, amikor a két tanrendszert ontológiai szempontból akarjuk felmérni. A zsidó monoteista megfontolásokból Isten és a Logosz közötti ontológiai határ átléphetetlen, ezért úgy tűnik, hogy Philón tanításában a Logosz ontológiai meghatározása szerint közelebb áll a teremtményekhez.¹⁴ Jogosan feltételezhetjük,

¹³ A témában ld. MAREN R. NIEHOFF: Abraham in the Greek East: Faith, Circumcision and Covenant in Philo's Allegorical Commentary and Paul's Letter to the Galatians, *The Studia Philonica Annual* 32 (2020) 227–248; DAVID M. HAY: Philo's Anthropology, the Spiritual Regimen of the Therapeutae, and a Possible Connection with Corinth, in Roland Deines – Karl Wilhelm Niebuhr (eds.): *Philo und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen*, Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum 1–4. Mai 2003, Siebeck, Tübingen, 2004, 127–142; GREGORY STERLING: „Philo Has Not Been Used Half Enough”. The Significance of Philo of Alexandria in the Study of the New Testament, *Perspectives in Religious Studies* 30 (2003) 251–269; ADAM KAMESAR: Biblical Interpretation in Philo, in Adam Kamesar (ed.): *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge UP, Cambridge, 2009, 65–73. [<https://doi.org/10.1017/CCOL9780521860901.004>] HAROLD W. ATTRIDGE: Philo and John. Two Riffs on One Logos, *Studia Philonica Annual* 17 (2005) 103–117.

¹⁴ Vö. ALEXANDRIAI PHILÓN: *De Opificio mundi* [Opif.] 7–8, 11, 20–25; *De mutatione nominum* [Mut.] 184; *De somniis* [Somn.] I,62; *Quis rerum divinarum heres sit* [Her.] 133–236; *Legum allegoriae* [LA.] II,86, III,175; *Quod deterius potiori insidiari solet* [Det.] 118; *De confusione linguarum* [Conf.] 172. ROBERTO

hogy Philón szándékosan került a Logosz ontológiai beazonosítását, mivel műveiből az derül ki, hogy számára a Logosz tevékenysége pont abban áll, hogy a teremtmények által felfoghatatlan Isten¹⁵ és a teremtett

RADICE: Philo's Theology and Theory of Creation in, in A. Kamesar (ed.): *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge UP, Cambridge, 2009, 135–145. [<https://doi.org/10.1017/CCOL9780521860901.006>] Id.: Logos tra stoicismo e platonismo. Il Problema di Filone, in R. Radice – Alfredo Valvo (eds.): *Dal logos dei greci e dei romani al logos di Dio. Ricordando Marta Sordi*, Vita E Pensiero, Milano, 2011, 131–145; CLARA KRAUS REGGIANI: Il monoteismo ebraico e il concetto di mediazione, *Studi e materiali di storia delle religioni* 67 (2001) 12–26; FRANCESCA CALABI: *God's Acting Man's Acting, Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, Brill, Leiden – Boston, 2008; Id.: Conoscibilità e inconoscibilità di Dio in Filone di Alessandria, in Francesca Calabi (ed.): *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel Medioplatonismo*, ETS, Pisa, 2002, 47; J. C. M. VAN WINDEN: The World of Ideas in Philo of Alexandria, Interpretation of de Opificio Mundi 24–25, *Vigiliae Christianae* 37 (1983) 209–217. [<https://doi.org/10.2307/1583083>] ROBERT M. BERCHMAN: *From Philo to Origen, Middle Platonism in Transition*, Scholars, California, 1984, 23–49; GIOVANNI REALE – ROBERTO RADICE: Struttura, metodo e fondamenti del pensiero filosofico e teologico di Filone di Alessandria, in Roberto Radice (ed.): *Filone di Alessandria, Tutti i trattati del commento allegorico alla Bibbia*, Rusconi, Milano, 1994, CIX–CXI.

- ¹⁵ Isten megismerhetetlenségéről szóló tanítása Philónnál: *De posteritate Caini* [Post.], 169; Isten elbeszélhetetlen: Somn. I, 67; I, 229–230; Mut. 11–15; 27–28; Isten felfoghatatlan: *Quod Deus sit immutabilis* [Deus.], 62; 109; *Legum allegoriae* [LA.], II, 46; III, 136; *De sacrificiis Abelis et Caini* [Sac.], 101; *De Abrahamo* [Abr.], 107–118; 120. Az Isten megközelíthetlenségéről és felfoghatatlanságáról szóló tanítás értelmezése: JOHN WHITTAKER: Epekeina nou kai ousias, *Vigiliae Christianae* 33 (1969) 91–104; FRANCESCA CALABI: *Conoscibilità e inconoscibilità di Dio in Filone di Alessandria*, in Francesca Calabi (ed.): *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel Medioplatonismo*, 35–54; FRANCESCA CALABI: *Storia del pensiero*

világ között közvetítsen, méghozzá, hogy teológiai ismeretet közvetítsen.¹⁶ Philónnál a Logosz ontológiai közvetítése a teremtés által adott tény, ami abban áll, hogy a teremtmények a Logoszon keresztül részesülnek az Istentől származó kegyelemből, a létből. Azonban a létben és a kegyelemből való részesedés az istenismeretben való részesedéssel is jár, és az istenből való részesedés mindkét aspektusa (lét és ismeret) Isten kegyelmi ajándéka.¹⁷

A teremtmények felől az isteni Logosz az ultra-transzcendens Isten teremtő,¹⁸ gondviselő és kinyilatkoztató tevékenységének az aktualizálója és megismertetője is a világban.¹⁹ Isten felől pedig az isteni Logosz ezen isteni tevékenységek kinyilatkoztatója (ismertetője), értelmezője és közvetítője is, aki episztemológiai kapocsként is összeköti Istent a világgal.²⁰ Ezért tevékenysége szerint az isteni Logosz úgy is cselekszik, mint egy Démiurgosz, vagy mint egy angyal, és úgy is, mint egy isteni erő, vagy mint

giudaico ellenistico, Morceliana, Brescia, 2010, 68–71; ROBERTO RADICE: *Logos tra stoicismo e platonismo. Il Problema di Filone*, in R. Radice – M. Sordi (eds.): *Dal logos dei greci e dei romani al logos di Dio*, Milano, 131–145.

¹⁶ Vö. ALEXANDRIAI PHILÓN: Post. 17–21; Somn. I,61–65; SVF, II 504–505; Platón és Arisztotelész tételeire is hivatkozik (*Fizika*, IV,4,212a 5–6; IV,5,212b); LA. I,44; III,51; Post. 14; *De sobrietate* [Sobr.], 63; *De confusione linguarum* [Conf.], 163.

¹⁷ Vö. ALEXANDRIAI PHILÓN: *De Cherubim* [Cher.], 113–119.

¹⁸ Isten túlhalad minden helyet, időt, az ember számára nem található sem a homályban, sem más helyen: ALEXANDRIAI PHILÓN: Post. 14; *De vita Mosis* [Mos.], I,158; *De Gigantibus* [Gig.], 54–57; *De mutatione nominum* 7; Somn. I, 186–192; ARISZTOTELÉSZ: *De caelo*, I,10,279 a 18.

¹⁹ Vö. ALEXANDRIAI PHILÓN: Mut. 14–15; *De Vita Contemplativa* [Contempl.], 2; ARISZTOTELÉSZ: *Metafisica* Λ 1072 a 24–26; 1072 a 31; 1073 a 4–5.

²⁰ Vö. ALEXANDRIAI PHILÓN: Opif. 17–20.

a kinyilatkoztató, a misztériumokba beavató és értelmező isteni beszéd / szó.²¹ Tehát azt is mondhatjuk, hogy Philón elsősorban azért írt az isteni Logoszról, hogy azt fejezze ki, ami az isteni Logosz tevékenysége, és nem azt, ami az isteni Logosz ontológiai definíciója. Philón eszmerendszerében az isteni Logosz egy olyan egyedi metafizikai létező, aki „bepillantást” nyer Isten immanens valóságába, és így a teremtett világban folyó tevékenységét úgy is értelmezhetjük, mint Isten felfoghatatlan valóságának az értelmezhető képmása. Philónnál tehát a Logosz közvetítői tevékenysége nemcsak abban áll, hogy átjárja az ontológiailag egymástól különálló létformákat, és hogy a létben részesítse a létet önmagukban nem bíró létezőket; hanem abban is, hogy Isten gondolatai és az ember gondolatai között kommunikáljon, vagyis hogy az emberi és isteni kommunikáció tolmácsa és közvetítője legyen.²² E teológiai szemlélet sajátossága akkor válik igazán beszédessé, ha a „létet” és az „istenismeretet” az isteni Logosz személyén keresztül a lehető legszorosabb egységben szemléljük. Vagyis ha folyamatosan szemünk előtt tartjuk azt, hogy Philón teológiájához az a szemlélet is hozzátartozik, miszerint az istenismeretben való részesedés a létből, az isteni létből való

²¹ Vö. ALEXANDRIAI PHILÓN: Cher. 7; 11; 20–21; 49–50. Isten egy ház, a testetlen ideák testetlen helye, minden dolog Atyja, mivel ő teremtette őket, és a bölcsesség férje, aki a halandó fajért a boldogság magjait jó és szűz földbe vetette. Istenhez illő, hogy szennynélküli, érintetlen, tiszta és valóságosan szűz természettel társalogjon; ránk ennek az ellenkezője érvényes. Vö. Cher. 49–50. Philón teremtés értelmezéséről ld. DAVID T. RUNIA: *Philo of Alexandria and Timaeus of Plato*, Brill, Leiden – New York, 1986, 435.

Vö. ALEXANDRIAI PHILÓN: Post. 15–16; Gig. 54–63.

²² Vö. FRANCESCA CALABI: *Storia del pensiero giudaico ellenistico*, 74–77.

részeseledést is jelenti. E teológia logikai feltétele a következő formulában mutatkozik meg: Philón számára az emberi szellem képe, valamint Isten szellemének a képe is.²³ A Logosz tehát az a tökéletes „kommunikátor”, aki az emberi gondolatokat és Isten gondolatait értelmezhetővé és érthetővé teszi egymás számára. Mindez hatványozottan igaz a Szentírás értelmezésére is, hiszen a Szentírás Philón szerint a Mózes által megértett isteni gondolatok betűbe foglalt képmása; vagyis egyrészt az ember, másrészt pedig az Isten gondolatainak a képmása.²⁴ Így tehát a Logosz az átistenülés útját járó és az istenismeretben elmélyülő ember leghatékonyabb segítője; a Szentírás pedig (a Logosz közvetítése által) az Istenhez közeledő ember legközvetlenebb ösvénye.²⁵ E philóni fejtegetések alapköve az isteni Logosz dematerializálása, tehát a Logosz

²³ Vö. ALEXANDRIAI PHILÓN: Her. 56–58; Opif. 69–80; 134–150; LA. 1,31–47; 53–55; 88–96; *Quaestiones in Genesim* [QG.], 1,4–22.

²⁴ ADAM KAMESAR: Biblical Interpretation in Philo, in Adam Kamesar (ed.): *The Cambridge Companion to Philo*, 65–91. [<https://doi.org/10.1017/CCOL9780521860901.004>] ILARIA RAMELLI: The Mysteries of Scripture. Allegorical Exegesis and the Heritage of Stoicism, Philo, and Pantaenus, in Veronika Černušková – Judith L. Kovacs – Jana Plátová (eds.): *Clement’s Biblical Exegesis. Proceedings of the Second Colloquium on Clement of Alexandria* (Olomouc, May 29–31, 2014), *Vigiliae Christianae Supplements* 139., Brill, Leiden 2017, 80–110; GYURKOVICS MIKLÓS: A mózesi törvénytán kozmológiai és antropológiai vetületei Alexandriai Philón filozófiájában, *Athanasiana* 37 (2013) 18–37.

²⁵ Az igaz, derék emberek Istent szemlélhetik. Vö. ALEXANDRIAI PHILÓN: *De fuga et inventione* [Fug.], 164; *De ebrietate* [Ebr.], 83; *Quis rerum divinarum heres sit* [Her.], 70; WENDY E. HELLEMANN: Philo of Alexandria on Deification and Assimilation to God, *The Studia Philonica Annual* (1990) 51–71; BRUNO BELLETTI: La dottrina dell’assimilazione a Dio in Filone di Alessandria, *Rivista di Filosofia neoscolastica* (1982) 419–440.

metafizikai állapotának kihangsúlyozása, aminek köszönhetően a szellemi szférában lévő isteni intelligencia és a test-lélek ember értelme közötti közvetítés értelmezhetővé válik. Philón Logosza tehát az „intellektuálisok” Logosza, akik Istennel szellemi úton akarnak kommunikálni, hogy minél jobban megismerjék őt, hogy istenismeretük, természetismeretük és létük teljesebbé és erkölcsi értelemben igazabbá váljon.

2.3. *Az első keresztény források krisztológiai logosztana*

Az első keresztények Jézus Krisztusban Isten emberi cselekedetekre váltott erejét látták, Isten emberi szavakba öntött tanítását hallották.²⁶ Jézusban az emberrel együtt cselekvő és sorsközösséget vállaló Megváltót ismerték meg, aki a zsinagógában nemcsak Isten betűjét olvasta és magyarázta, hanem saját isteni erejével be is töltötte a vele szövetségre lépőket. Míg Philón egy metafizikai (intellektuális) kapcsolatot tárt fel az Isten Logosza és az ember között, addig az első keresztények a megtestesülés tapasztalása által az ember és az isteni Logosz testközeli kapcsolatát és annak kézzelfogható gyümölcseit ízlelhettek meg. A keresztények első krisztológiai episztemológiája a konkrét testközeli tapasztalaton alapult. Philón szemlélődő közössége metafizikai úton közelítette meg az isteni Logoszt, az első keresztényekhez pedig hús-vér testben érkezett.²⁷ Az Újszövetség legbeszédesebb

²⁶ Márk tanítása szerint az első keresztények Jézusa vadállatokkal volt együtt a pusztában, Galileában járt, ahol hálót vető halászokat szólított meg, a kafarnaumi zsinagógában szombaton tanított, és a gonosz lélektől megszállottakból kiűzte az ördögöt. Vö. Mk 1,12–23.

²⁷ János prólogusa az Isteni Logosz testi és szellemi megtapasztalását és felfogását összegezte. Vö. Jn 1,14.

logoszteológiai szövege, a jánosi prológus mellett Pál és a páli teológiai kör krisztológiája egészen különös módon kapcsolta össze Philón metafizikai logosztanát az első keresztények krisztológiái tapasztalatával (vö. 1Kor 1,14–24; Kol 1,15; 2Kor 3,18).²⁸ A páli teológiai képekből azt olvashatjuk ki, hogy Jézus Krisztus a mennyei Atya örök szemlélője, legtökéletesebb ismerője, közvetítője és leghűségesebb szolgálója. Krisztus azért képes tökéletesen teljesíteni az Atya akaratát, mert azt tökéletesen ismeri. Ennek a teológiának a fényében a *Didakhé*, az *1Kelemen levél* és Antióchiai Szent Ignác Jézus Krisztusa is a mennyei Atya akaratának a tökéletes ismerete által üresítette ki önmagát, hogy mindenben Isten legtökéletesebb szolgálója legyen.²⁹

²⁸ Az első századi krisztológiái fejtegetésekről ld. BERNARD SESBOÛÉ – JOSEPH WOLINSKI: *Storia dei dogmi vol. 1. Il Dio della salvezza (I–VIII secolo)*, Piemme, Casale Monferrato, 1996, 108–254; ALOIS GRILLMEIER: *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa (Jesus der Christus im Glauben der Kirche)*, vol. 1., Biblioteca Teologica 18., Paideia, Brescia, 1982, (biblikus alapok: 25–181); ROCCO RONZANI: *Gesù figlio di Dio. Elementi di cristologia patristica (secoli I–III)*, Sussidi Patristici 21., Istituto Patristico Augustinianum – Nerbini, Roma – Firenze, 2021; EMANUELA PRINZIVALLI: *L'enigma di Gesù: Fonti e metodi della ricerca storica*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2008; MANLIO SIMONETTI – EMANUELLA PRINZIVALLI: *Storia della letteratura cristiana antica*, Piemme, Casale Monferrato, 2010; MANLIO SIMONETTI: *Il Vangelo e la storia. Il cristianesimo antico (secoli I–IV)*, Carocci, Roma, 2010; MANLIO SIMONETTI – EMANUELLA PRINZIVALLI: *La teologia degli antichi cristiani (secoli I–V)*, Morcelliana, Brescia, 2012.

²⁹ A *Didakhé* [Did.] szerint Jézus Isten hűséges cselédje, szolgálója, gyermeke „παῖς”. Vö. Did. 38–39 (Újszövetségi krisztológiai vonatkozásai a παῖς fogalmának: Mt 1,18; ApCsel 3,13.26; 4,27.30). RÓMAI KELEMEN: *Levél a korintusiakhoz* [1Kelemen] 59,2; 7; 28; 43 és SZMIRNAI POLIKÁRP: *Philippiekhez írt levél* 14,1.3 is használja a kifejezést. E szövegrészletek tanulmányozása után arra következtethetünk, hogy az „Isten szolgálója”

Ezért a második század krisztológiájában a tökéletes istenismeret (episztemológia) tökéletes engedelmes-séggel jár (etika).

Római Kelemen levele a Korintusiakhoz (36,2) arra mutat rá, hogy a keresztények mind az istenismeretet, mind az Istennek való engedelmisséget Krisztust szemlélve sajátíthatják el. Krisztus tekintetében a mennyei Atyától származó halhatatlanságot ajándékozó ismeret és a benső erkölcsi megtisztulás nyerhető el. Antiochiai Szent Ignác pedig egyenesen azt tanította, hogy Krisztus szeretete által az Atya képmása a keresztények szívébe pecsételődik.³⁰ Krisztus maga a legtökéletesebb képmása a mennyei Atyának, és ezért az ember lelkében formálódott „krisztusi lenyomat” egy olyan szellemi (episztemológiai) kaput képez, amely által az Atya kinyilatkoztatása az emberi értelemhez jut el, és aki által az emberi értelem az Atyához emelkedhet.³¹

A korai teológiai szövegek tanulmányozása által azt is mondhatjuk, hogy az első keresztények krisztocentrikus istenismerete a tökéletes megtérésben, az istennek való engedelmisségben csúcsosodott ki (Fil 2,1–11), így e felfogás szerint a keresztény vértanúk az istenismeret legtökéletesebb birtokosai is.³² *A Barnabás levél*

egy olyan krisztológiai kifejezés volt, mely az első keresztény közösségek liturgikus, eucharisztikus közegében hangzott el. Tehát az első keresztény közösség imádságos nyelvezetéből eredhet a *Didaché*ban feljegyzett krisztológiai megszólítás, „Isten szolgája”. Vö. ROCCO RONZANI: i. m., 28–29.

³⁰ Vö. ANTIOCHIAI IGNÁC: *Magnésziaiakhoz írt levél* 5,1; *Efezusiakhoz írt levél* 3,3.

³¹ Vö. ANTIOCHIAI IGNÁC: *Filadelfiaiakhoz írt levél* 4; 9,1; *Efezusiakhoz írt levél* 11,1.

³² A vértanúság teológiai eszméje majd egy kissé később, Alexandriai Kelemennél és Órigenésznél nyeri el a teljes formáját, akik mindketten egy-egy könyvet szenteltek a vértanúk

krisztológiája némiképpen átmenetet jelent az első század és az alexandriai teológia között. E szöveg ismeretlen szerzője egy rendkívül tehetséges egzegéta volt, aki a zsidó nép és a kereszténység kapcsolatának, illetve az Ószövetség és az Újszövetség viszonyának a teológiáját dolgozta ki, hogy az Ószövetség alapján bizonyítsa a kereszténység és az Újszövetség legitimitását. Ez egy episztemológiai mestermű, melynek középpontjában Jézus Krisztus áll, aki hasonló módon közvetít a két szövetség között, mint ahogy Philón Logosza a metafizikai és a materiális világ között.³³ A *Barnabás levél* krisztológiai értelmezése egyszerre gyűjt világosságot az ószövetségi múlt elhomályosított eseményeire, a keresztények jelenének az értelmezésére és a beláthatatlan jövőre.³⁴ Így e teológiai spekuláció arról tesz tanúságot, hogy Krisztus személye a zsidóság számára nem megalapozatlan ismereteket tár fel, hanem az Ószövetségből merített isteni

istenismeretének teológiai tisztázására. Vö. ALEXANDRIAI KELEMEN: *Stromata* [Strom.], IV; ÓRIGENÉSZ: Buzdítás a vértanúságra, in Órigenész: *Az imádságról és a vértanúságról*, Ókeresztény Írók 14., Szent István Társulat, Budapest, 1997, 164–219. (szerk. és ford. Vanyó László)

³³ *Barnabás levél* 4,8; vö. Kiv 32,7 és MTörv 9,12; *Barnabás levél* 5,1–7; 6,3–8; 8,1. Simonetti megjegyzi, hogy a *Barnabás levél*-ből hiányzik a Logosz kifejezés, annak ellenére, hogy a szerző a páli „magas krisztológia” egyik legradikálisabb képviselője. Vö. MANLIO SIMONETTI: *Teologia e cristologia nell’egitto cristiano*, in Alberto Camplani (ed.): *L’egitto cristiano. Aspetti e problemi in età tardo-antica*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 56., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1997, 11–38, 15–17. Esetleg azon is érdemes elgondolkodnunk, hogy a *Barnabás levél* szerzője talán azért kerüli a Logosz fogalmának leírását, mert nem akarja azt sem a pogány filozófusok logoszával, sem pedig a zsidó bölcselek logosztanával azonosítani.

³⁴ Vö. *Barnabás levél* 1,7; 4,1–7; 2,3; 5,3.

üzenetet és teológiai tanrendszert teszi értelmezhetőbbé. Az Egyház Jézus Krisztus megtestesülése által az a tejjel-mézzel folyó Kánaán helye, az új paradicsomi állapot, melyben az emberiség istenismerete és az Istennel való kommunikációja újra helyreáll.³⁵ A *Barnabás levél* szerzője különös szépséggel mutatja a Jézus Krisztusba vetett hitet, mely meglátása szerint Krisztus személyének a befogadásában teljesedik be. A hit következménye pedig az a bensőséges Isten–ember kapcsolat, aminek köszönhetően Isten magában az emberben személyesen jelen van: Isten ismét az emberrel „sétál”, Isten beszéde (a Szentírás) újra érthető és értelmezhető, sőt Isten az emberben beszél. A *Barnabás levél* tehát nemcsak egy zsidók és keresztények közötti kapcsolatra reflektált, hanem egy mélysegesen komoly intellektuális vitára is. Az ismeretlen szerző olyan szellemi érveket sorakoztatott fel, amelyek által a kereszténység Krisztus személyére alapozott hermeneutikai és episztemológiai módszerének a legitimitását bizonyította.

2.4. Az isteni beszéd két aspektusa

A második századi atyák a pogánysággal és a zsidósággal folytatott védekező diskurzusai során egyre hatványozottabban mutattak rá a keresztény krisztológia episztemológiai vetületére. Már Antiochiai Ignác is Krisztust az Atya gondolatának ($\gamma\nu\omega\mu\eta$) és logoszának ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$), tehát értelmes beszédének hívta (*Efezusiakhoz írt levél* 3,3), aki az Atya csendjéből származik, és az Atyába tér vissza (*Magnésziaiakhoz írt levél* 7,2; 8,2). Majd később Jusztinosz úgy tett különbséget Isten benső ($\epsilon\nu\delta\acute{\iota}\alpha\theta\epsilon\tau\omicron\varsigma$) gondolatainak a beszéde és a világba kimondott ($\pi\rho\omicron\phi\omicron\rho\iota\kappa\omicron\varsigma$) beszéde között,

³⁵ *Barnabás levél* 6,13–14; vö. Kiv 33,3; Ez 11,19; 36,26.

hogy közben rámutatott a két beszéd elválaszthatatlanságára is. Krisztológiai vonatkozásban ez az elválaszthatatlanság a második isteni személy egységére mutat rá, annak ellenére, hogy a világ teremtése előtt az Atyában nyugszik, a világ teremtésénél pedig az Atyából szökken ki / hangzik el.³⁶

„Logosznak is nevezik, mert elhozta az embereknek azt, amit az Atya beszélt. Ez az Erő úgy létezik, hogy elválaszthatatlan és elszakíthatatlan az Atyától [...]. Az Atya, amint mondják is, kiszökken a Erejét [...]. Erő, amit a prófétai szó Istennek is mond [...] számszerűleg más (mint az Atya) [...]. Az Atyától született, de nem leválásképpen, mintha megosztódott volna az Atya lényege, mint amilyenek az összes többi megosztott és feldarabolt dolgok, melyek nem ugyanazok, mint mielőtt még feldarabolták volna.”³⁷

E krisztológiai megfogalmazás antik bölcseleti alapjait valószínűleg a sztoikusok nyelvfilozófiai tanításában találhatjuk, amely különbséget tett az ember

³⁶ JUSZTINOSZ: *Apológia* I,6; *Párbeszéd a Zsidó Triphónnal*, 61,1; TATIANOSZ: *Oratio adversus graecos*, 5; ANTIOCHAI IGNÁC: *Levél a Magnésziaiakhoz*, 8,2–3. Az adott témában ld. MARK EDWARDS: *Justin's Logos and the Word of God, in Christians, Gnostics and Philosophers in Late Antiquity*, Ashgate, London, 2012, III, 261–280; MANLIO SIMONETTI: *Il problema dell'unità di Dio da Giustino a Ireneo*, in *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 44., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1993, 71–108.

³⁷ JUSZTINOSZ: *Párbeszéd a zsidó Trifónnal*, 128,2–4, in Vanyó László (szerk.): *A II. századi görög egyházatyák*, Ókeresztény Írók 8., Szent István Társulat, Budapest, 1984, 211–212. Továbbá ld. még ATHENAGORAS: *Legatio pro Christianis*, 10; ANTIOCHIAI THEOPHILOSZ: *Ad Autolyicum*, 2,10; 2,22; IRÉNEUSZ: *Adversus Haereses*, II,12,5.

elméjében lévő gondolatokból összeállt benső beszéd és a hangos szóban kimondott beszéd között; ugyanakkor e két beszéd (λόγος) benső azonosságát is kifejezésre juttatja.³⁸ Ez tehát a sztoikus nyelvfilozófiai alap, mely a kereszténység hajnalán krisztológiai alkalmazást nyert. Még arra is érdemes rámutatnunk, hogy már Philónnál is megtalálhatjuk a két beszéd teológiai értelmezését. Philón azonban biblikus vonatkozásban tett említést a benső és a kimondott beszéd dialektikájáról, és nem az isteni Logosz személye kapcsán.³⁹ A philóni dialektika viszonylatában Mózes a bennfoglalt beszéd, míg Áron a kimondott beszéd allegóriája.⁴⁰ Mózes Philón meglátása szerint azért lehet a benn-

³⁸ Sztoikus források: HANS FRIEDRICH AUGUST VON ARNIM (ed.): *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. II. *Chryssippi fragmenta logica et physica* [SVF], B. G. Tuebneri, Stutgard, 1964, II,43–74; II,153–154; II,580. MAX POHLENZ: *La stoa. Storia di un movimento spirituale*, Bompiani, Milano, 2005, 370–373; 779–781; M. CURZIO CHIESA: Le problème du langage intérieur chez les Stoïciens, *Revue Internationale de Philosophie* 45 (1991/3) 301–321; E. MATELLI: ENDIAYETOS e PROFORIKOS LOGOS. Note sulla origine della formula e della nozione, *Aevum* 66 (1992) 43–70; J.-L. LABARRIÈRE: Logos endiathetos et logos prophorikos dans la polémique entre le Portique et la Nouvelle-Académie, in B. Cassin – J.-L. Labarrière (eds.): *L'animal dans l'antiquité*, VRIN, Paris, 1997, 259–279; MARK J. EDWARDS: Clement of Alexandria and His Doctrine of the Logos, *Vigiliae Christianae* 54 (2000/2) 159–177. [<https://doi.org/10.1163/157007200X00026>] Edwards arra figyelmeztetett, hogy a sztoikusoknál Isten sosem volt „kimondott”, hisz meggyőződésük szerint a Logosz a természetben immanens módon van jelen. Vö. uo. 162.

³⁹ ADAM KAMESAR: The Logos Endiathetos and the Logos Prophorikos in Allegorical Interpretation: Philo and the D-Scholia to the Iliad, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 44 (2004) 163–181.

⁴⁰ ALEXANDRIAI PHILÓN: Det. 38–40, 126; *De migratione Abrahami* [Migr.], 76–81, 84, 169; Mut. 208.

foglalt logosz allegóriája, mert ő volt az, aki a Sínai hegyen elméjébe fogadta az isteni kinyilatkoztatás értelmét; Áron pedig az volt, aki a Mózes által megértett üzenetet úgymond hangos szóval kommunikálta a világban. Tehát Philónnál nem egyértelműen az isteni Logosz ontológiai értelmezése kapcsán merül fel ez a nyelvfilozófiai tanítás, hanem az isteni üzenet (beszéd) közvetítésének a természete kapcsán.

Jusztinosz azonban teológiai fejtegetéseiben Krisztusra egyszerre tekint a jánosi logoszra, a nyelvfilozófia és a kinyilatkoztatás közvetítésének a szemszögéből is.⁴¹ Ezért az ő interpretációjában a mennyei Atya „fejéből” származó isteni Logosz kimondott beszédként teremti a világot, ugyanakkor ő a mennyei Atya felfoghatatlan és elbeszélhetetlen, megtestesült, hallható és értelmezhető beszéde is.⁴² Láthatjuk tehát, hogy Jusztinosz a philóni és a bölcseleti logoszra a negyedik evangélium értelmében krisztológiai vonatkozásban egészítette ki,⁴³ így nála Krisztus az Isten világba kimondott beszéde, az isteni bölcsesség hallható és értelmezhető szava, Isten megtapasztalható ereje.⁴⁴ Jusztinosz Krisztus személyé-

⁴¹ JUSZTINOSZ: Apológia II,6-8.

⁴² JUSZTINOSZ: Apológia II,7; 13.

⁴³ JUSZTINOSZ: Apológia II,6: „Az ő (Atya) Fia, akit egyedül lehet valóban Fiúnak mondani, az Ige (Logosz), aki minden teremtést megelőz, aki vele van és született, vele teremtett meg mindent a kezdetben (archéban), ő a Krisztus, ami annyit jelent, hogy Fölkent, és hogy általa rendezett el mindent az Isten.” Magyarul: JUSZTINOSZ: Apológia II, in Vanyó László (szerk. és ford.): *A II. századi görög egyházatyák*, Ókeresztény Írók 8., Szent István Társulat, Budapest, 1984, 124.

⁴⁴ „Minden elnevezés ugyanis abból ered, hogy milyen módon szolgálta az atyai elhatározást, mivelhogy Ő az Atya akaratából született. De vajon nem azt látjuk, hogy bennünk is valami hasonló megy végbe? Amikor egy szót kibocsátunk, szót szülünk, kiejtésekor azonban nem szakítjuk

nek a meghatározásra tett logosztani kísérlete mellett az isteni kinyilatkoztatás krisztológiai természetére is rá tudott mutatni. Tehát e tézis szerint Krisztus, mivel azonos az Atya benső gondolataival, beszédével és tanításával, ezért a világban tökéletesen el tudja beszélni, az ember értelméhez el tudja juttatni az Atya kinyilatkoztatását. E témakörnél azokra a fordítási nehézségekre is érdemes rávilágítanunk, amelyek a görög „logosz” (λόγος) sokoldalú értelmezése kapcsán merülnek fel.⁴⁵ A magyar „ige” vagy „szó” jelentése mellett a „logosz” nem utolsó sorban az értelmes beszéd, a tanítás, a viszony, a mérték, az arány, a racionalitás és a számítás kifejezője is.⁴⁶

el magunktól, hogy ezáltal a bennünk lévő szó megkisebbedne.” JUSZTINOSZ: Párbeszéd a zsidó Trifónnal, 61,1–3, in Vanyó László (szerk.): *A II. századi görög egyházatyák, Ókeresztény Írók 8.*, Szent István Társulat, Budapest, 1984, 211–212. (ford. Vanyó László et al.); vö. ATHÉNAGORASZ: *Kérvény a keresztények ügyében*, 10; ANTIOCHIAI THEOPHILOSZ: *Ad Autolyicum*, 2,21; 2,22; magyarul megjelent: Három könyv Autolükoszhoz, in Vanyó László (szerk.): *A II. századi görög egyházatyák, Ókeresztény Írók 8.*, Szent István Társulat, Budapest, 1984. (ford. Vanyó László et al.); M. J. EDWARDS: *Clement of Alexandria and His Doctrine of the Logos*, 160–162. [<https://doi.org/10.1163/157007200X00026>]

⁴⁵ Vö. PAOLO ZELLINI: *Numero e Logos*, Biblioteca Scientifica 47., Adelphi, Milano, 2011, 13–102.

⁴⁶ Például Alexandriai Kelemen logosztanát a szentháromsági relációk és az abból kisugárzó kölcsönös viszonyok szemszögéből is érdemes értelmezni. Vö. GIULIO MASPERO: *Dio trino perché vivo. Lo Spirito di Dio e lo spirito dell'uomo nella patristica greca*, Morcelliana, Brescia, 2018, 211, 235; GYURKOVICS MIKLÓS: *La giustizia bilanciata: Il concetto teologico e antropologico di giustizia nell'insegnamento di Clemente di Alessandria*, in AAVV: *Povertà e ricchezza nel cristianesimo antico (I–V sec.)*, 42 *Incontro di studiosi dell'antichità cristiana* (Roma, 8–10 maggio 2014), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2016, 111–119.

Az eddig vizsgált keresztény szerzők esetében láthattuk, hogy a logosz nemcsak egy szónoki logikával megszerkesztett „értelmet” közvetítő beszédre utal, hanem az isteni kommunikációra. Ha pedig a logosz fogalmát krisztológiai megfontolásokból Jézus Krisztusra vonatkoztatjuk, akkor a Logosz az az isteni „nyelvezet” és „beszéd”, aki által és akiben a mennyei Atya önmaga benső valóságát beszéli és magyarázza el a világnak, és ez a beszéd a szentháromság második személye, akit az ember önmagába fogadhat. Ezért hogy valóban megértsük e vizsgált korszak logosz-teológiai üzenetét, nem célszerű különválasztani a kommunikációs aspektust a krisztológiai aspektustól. Az első keresztény teológusok számára Krisztus személye az a tökéletes „hermeneutikai” és „kommunikációs” kulcs, aki által az isteni kinyilatkoztatás feltárhatóvá, elmagyarázhatóvá, érthetővé és közölhetővé válik. És e többoldalú értelmezés miatt meggyőződésünk volt, hogy az isteni kinyilatkoztatással való elmélyült kapcsolat által Krisztusból is részesülhet a benne hívő keresztény, e részesedés által a hívők szellemi valósága egyre jobban hasonlíthat az isteni Logoszra.⁴⁷

3. A második és harmadik századi logosztan antropológiai üzenete

Amikor a modern dogmatörténeti vizsgálódások a „bennfoglalt” és a „kimondott” Logosz dialektikájára mutatnak rá, akkor a legtöbb esetben az Atya és a Fiú kapcsolatára összpontosítanak, ez azonban a második század logosz-teológiájának csak az egyik oldala. Hogy mi van a másik oldalon? Az ember.

⁴⁷ E téren még Tertullianus tanítása is nagyon beszédes tud lenni. Vö. *Adversus Praxeam*, 5.

Az ember, aki az isteni beszéd hallgatója, befogadója, értelmezője és továbbadója. Nem szabad elfelejtelnünk, hogy a kimondott isteni beszédnek címzettje és helye is van: minden értelemmel bíró teremtmény lelke. Az Atyában lévő isteni beszéd világban való felcsendülése, befogadása és megértése után az isteni beszéd az emberi értelemben ismét „bennfoglalt beszéddé” válhat. A keresztények logoszteológiájának forradalminak nevezhető üzenete az volt, hogy az isteni Logosz nemcsak a mennyei Atya gondolataiban, hanem az ember benső gondolataiban, szellemi valóságában is „élhet”. A kérdés az, hogy a mennyei Atya bennfoglalt beszéde (az isteni Logosz) és az isteni beszédre létrejött emberi gondolatok között milyen természetű a különbség? Lehetséges-e, hogy az ember ugyanazt az isteni Logoszt hordja önmaga szellemi világában, mint aki a mennyei Atya „keblén nyugszik” (Jn 1,18)? E kérdések az első századok átistenülés teológiájának a határait feszegetik, hisz e folyamat célja mindenképpen abban fogalmazható meg, hogy az ember benső szelleme egyre jobban hasonlítson az istenihez. Az alexandriai gondolkodók az isteni Logoszt termékenyítő maghoz hasonlították, amely a tiszta lelkű emberben értelmes gyümölcsöket terem.⁴⁸ Mint ahogy Isten benső beszédének a kimondásával terem-

⁴⁸ Vö. ALEXANDRIAI KELEMEN: Paed. I, 7, 1–9, 4; Strom. III, 84, 3–4; III, 64, 3–65, 1; III, 62, 1–3, III, 27, 1–28, 6; III, 42, 1; III, 28, 4; 43,3–5. ALEXANDRIAI PHILÓN: Leg. III, 180–181; Leg. I, 49–56. A gnosztikus szerzők az „isteni mag” birtoklását a legtöbb esetben nem egy szellemi erőfeszítés eredményeként fogták fel, hanem a kivételes emberekben eleve meglévő adottságként. Vö. GYURKOVICS MIKLÓS: The Concept of the Virginal Motherhood Interpreted by Clement of Alexandria in the Context of Other Alexandrian Religious Literary Works, *Eastern Theological Journal* 2 (2016/2) 203–228; Id.: Il duplice Logos divino e umano. La teologia del Logos da Clemente

tette meg a világot, úgy az emberbe foglalt isteni beszéd és gondolat termékenyvé teszi a cselekedeteket, új, az isteni „rációval” átjárt cselekedeteket teremt. Kérdés, hogy az ember alkalmas-e rá, hogy képes legyen befogadni az Isten Logoszát, vagy csak az isteni Logosz közvetített formáját?

A kereszténység Krisztus személye által kétszeres biztatást is kaphatott az Isteni Logosz befogadására: az első a lélek keresztségben való megtisztulása,⁴⁹ a másik a megtestesült Krisztus emberi beszédének a felfoghatóvá válása. Tehát azáltal, hogy az isteni beszéd Krisztussal azonosítható, két episztemológiai akadály is leküzdhető:

1. Az etikai akadály – Krisztus tanítása erkölcsi útmutató, ezért a lelki megtisztulás is tőle származik.
2. Gnoszeológiai akadály – Krisztus az abszolút igazság, ezért a tanítása biztos isteni ismereteket közöl.

Már az első századi keresztény teológiában megfigyelhetjük azt a teológiai tudatosságot, mellyel úgy tűnteti fel magát, mint ami új termékenyítő utakra tereli a logikailag elakadt zsidó teológiát és a pogány

di Alessandria a Fozio di Costantinopoli, *Eastern Theological Journal* 1 (2015/1) 99–134.

⁴⁹ Mint ahogy már Platón is az átistenüléssel kapcsolatosan a lelki szem megtisztulásáról beszélt, Philón is az isteni gondolatok befogadásának a feltételeként a lélek megtisztulását határozta meg, úgy a keresztények szerint az Isteni Logosz befogadásának a feltétele a lelki tisztaság, ez pedig a keresztség által konkretizálódik. A témában ld. GYURKOVICS MIKLÓS: Az „Istenhez hasonlóvá válás” eszméje a hellén bölcséleti források, Alexandriai Philón és Alexandriai Kelemen antropológiájának tükrében, in Puskás Attila – Perendy László (szerk.): *Istenképiség, átistenülés, emberi méltóság, Teológiai tanulmányok*, Budapest, 2019, 66–89.

bölcséletet. A keresztény apologétáknak és majd Alexandriai Kelemennek az episztemológiai érvelései rámutattak, hogy a pogány bölcsélet képtelen választ adni saját filozófiai kérdéseire.⁵⁰

4. A Logosz által teremtett új ember

A második és a harmadik századi keresztény írásokban feltűnik az „új ember” teológiájának az értelmezése, mivel e korai írások szerint a keresztény az az „új ember”, aki a benne lakozó isteni Logosszal túlléphet az emberiség episztemológiai és erkölcsi korlátjaiban. A keresztény teológusok módszeresen hangsúlyozták, hogy az isteni Logosz (Jézus Krisztus) nemcsak a mennyei Atyában, hanem a keresztényben is él.⁵¹ Ezt a szemléletet akár még a „bennfoglalt logosz” teológiai képének az antropológiai aspektusaként

⁵⁰ Vö. ALEXANDRIAI KELEMEN: *Protreptikosz. Buzdítás a görögökhöz* (Prot.) 7,73,1–9,88,3. Prot. 7,75,1: Mindazok, akik az Igazság Logosza nélkül tesznek vagy mondanak is valamit, olyanok, mint akik láb nélkül járnak erőlködnek.

⁵¹ A *Barnabás levélben* megfigyelhetjük, hogy a szerző több alkalommal fontosnak vélte azt hangsúlyozni, hogy a keresztény emberben az Úr lakik, ahogy a prófétákban is. Bár az „Úr” megnevezése akár még Isten lelkére, magára Istenre és Jézusra is értelmezhető, mindenképpen fontos hangsúlyoznunk, hogy a keresztény teológiának e korai stádiumában (70? – 100?) még komoly teológiai és módszertani erőfeszítésbe került arra rámutatni, hogy a mennyei Atya saját Fia és Lelke által inspirálja, értelmezi az ő kinyilatkoztatott üzenetét, melynek az a küldetése, hogy az emberben éljen. Vö. *Barnabás levél* 6,15–16; 7,3; 9,1–2; 11,7; 16,6–8; 16,10; J. CHRISTOPHER EDWARDS: Identifying the Lord in the Epistle of Barnabas, in Markus Vinzent (ed.): *Studia Patristica XCIII*, Peeters Publishers, Leuven, 2017, 51–60. ALEXANDRIAI KELEMEN: *Paidagógosz* [Paed.] I,20,1–21,1; I,84,3; 85,2; I,25,1; 26,1; 27,1; 27,3; Paed. I, 84,4; I,95,1; I,98,2.

is felfoghatjuk,⁵² Alexandriai Kelemen és Órigenész gondolatai e téren külön figyelmet érdemelnek.

„Isten Képmása, az ő Logosza (és az isteni Logosz, fény a fény archetípusa, a Nousz törvényes fia), és a Logosz képmása az igaz ember, vagyis az emberben lévő nousz.”⁵³

„Mivel értelmes (νοερός) az Isten Logosza, ezért az értelem (νοῦς) megjelenítése csak az emberben látható, így a derék ember lelkének formája és hasonlósága isteni, ugyanakkor Isten ember formájú,

⁵² Egy sokat vitatott phótiuszi idézet Hypotyposeis, fragm. 23. Kelemennek vagy egy Kelemenértelmező másolónak egy olyan tanítására utalhat, ami az emberben és az Istenben lévő isteni Logosz értelmezését fejtegette. A témában ld. CHRISTOPH MARKSCHIES: „Die wunderliche Mär von zwei Logoi”. Clemens Alexandrinus, Fragm. 23 – Zeugnis eines Arius ante Arium oder des arianischen Streits selbst?, in F. I. Grasmück et al. (eds.): *Logos Festschrift für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1993, 193–219; ROBERT P. CASEY: Clement and two Divine Logoi, *The Journal of Theological Studies* 25 (1924) 43–56; Id.: Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Platonism, *Journal of Theological Studies* 18 (1925) 39–101; GYURKOVICS MIKLÓS: *Il duplice Logos divino e umano*; Matteo Monfrinotti: *Clemente „Lo Stromateo” Fama e oscurità. Rassegna e studio dei testimonii greci (III–XVI sec.)*, Patrologia – Beiträge zum Studium der Kirchenväter, vol. 40., Peter Lang – Internationaler Verlag der Wissenschaften, Berlin, 2020, 121–131.

⁵³ ALEXANDRIAI KELEMEN: *Protrephtikosz*, [Prot]. X,98,3. Ld. még Strom. V,8,7: a hanggal kibocsátott beszédnek (logosznak) hangzása van, az ő atyja a nousz; vö. ALEXANDRIAI PHILÓN: Cher. 2–7; Abr. 18; 82; Gig. 62–63. Kelemen logoszstanának szentháromságtani vetületéről ld. H. FISKA HÄGG: *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, Oxford UP, Oxford, 2006, 197–206. [<https://doi.org/10.1093/0199288089.001.0001>]

mivel mindkettőjük alapvonása az értelem (νοῦς),
 ami az ő jellegzetességük.”⁵⁴

„Az válik Istenhez hasonlóvá, vagyis a Megváltó
 Istenhez hasonlóvá, aki a Logosz által, a főpap által
 tiszteli a mindenség Istenét, akinek köszönhetően
 a szép és igaz dolgok az igazság szerint látható-
 vá válnak.”⁵⁵

„A mi Urunk Jézus Krisztus maga is benne lako-
 zik az igazak lelkében. [...] Hiszen nem az itteni
 Sion az Isten lakása, hanem az Isten Igéjének meg-
 figyelő helyévé és tanácstermévé vált lélek az Isten
 lakása.”⁵⁶ A korabeli gnosztikus feljegyzésekből egy
 más teológiai vonásokkal megfestett keresztény
 önarckép is felsejlik. A valentinoszi tanítás szerint
 a gnosztikus közösség tagjai már eleve egy isteni
 „szikrával”, „maggal” születnek,⁵⁷ és így e felfogás

⁵⁴ ALEXANDRIAI KELEMEN: Strom. VI,72,2.

⁵⁵ ALEXANDRIAI KELEMEN: Strom. II,45,7); vö. Id.: Strom. II,80,5
 (Platón, Leg. IV 716c); IV,150,2; V,6,3; V,16,5; V,38,7; Paed.
 I,9,88; Paed. I,28,1; Paed. I,57,3; Strom. V,34,1; VII,58,3;
 IV,151,1–3; Paed. I,9,88; I,28,1; I, 57, 3; Strom. V, 34,1; VII,58,3;
 IV,151,1–3.

⁵⁶ ÓRIGENÉSZ: Homília a Hetvenötödik zsoltárhoz, 2, in Id.:
 Zsoltárhomíliák, Catena Fordítások 14., Catena, Budapest,
 2020. (ford. Somos Róbert)

⁵⁷ Vö. ANTONIO ORBE: *La teologia dei secoli II e III. Il confron-
 to della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, vol. 1., Roma, 1994,
 254–261. A témában ld. még JUDITH L. KOVACS: Participation
 in the Cross of Christ: Pauline Motifs in the Excerpts
 from Theodotus, in E. Thomassen – Ch. Marksches (eds.):
 Valentinianism. New Studies, Nag Hammadi and Manichaeon
 Studies 96., Brill, Leiden, 2019, 457–477. [https://doi.
 org/10.1163/9789004414815_021] EINAR THOMASSEN:
 The Spiritual Seed. The Church of the „Valentinians”,
 Nag Hammadi and Manichaeon Studies 60., Brill, Leiden,
 2006, 491–508. [https://doi.org/10.1163/9789047417163_034]
 GYURKOVICS MIKLÓS: Az antik „hit” bölcséleti fogalmának újra-
 értelmezése Alexandriai Kelemen teológiájában, *Athanasiana*

arra utalhat, hogy a „gnosztikusoknak” nem azért kell „küzdeniük”, hogy megkapják az istenit, hanem azért, hogy az isteni szikra felszínre hozatala végett elnyomják a teremtményt. Tehát a Nagy Egyház beszámolóí szerint a gnosztikusok önmagukról azt feltételezték, hogy nem tanulás által kell egy külön szellemi utat bejárniuk az isteni befogadása és megértése érdekében, mivel azt már eleve bírják, ezért úgymond „intuitív” módon ráéreznek az isteni misztérium igazságaira is.

Alexandriai Kelemen logosztheológiája azonban az emberi szellem és az isteni szellem hasonlóságára mutatott rá,⁵⁸ ami miatt minden értelmes teremtmény megfelelő erkölcsi és szellemi erőfeszítés árán magába fogadhatja az isteni Logoszt.⁵⁹ Sőt, azt

49 (2019) 32–57; Id.: La croce nella disputa antignostica di Clemente Alessandrino, *Eastern Theological Journal* 6 (2020/2) 313–341.

⁵⁸ Vö. ALEXANDRIAI KELEMEN: Strom. III,17,103,1–4; 104,4; VI,9,72,1–3; VI,11,94,4–6; VI,12,96,1–3; VI,14,108,1–4; VI,14,113,1–3; VI,14,114,5–6; VII,11,64,6–65,4; VII,11,68,1–69,1; VII,12,71,1–5 (cf. PLATÓN: *Theaetetus*. 191d). Ecl. 51–57: Az Istenhez emelkedő lélek tanulás által fokozatosan tökéletesedik.

⁵⁹ Hasonló gondolatokat olvashatunk Órigenésznél is: Második homília a Nyolcvanadik zsoltárhoz, 1, in Órigenész: *Zsoltárhomíliák*, Catena Fordítások 14., Kairosz, Budapest, 2020: „És boldog az, aki teste összes tagjában, összes érzékszervében egészen Krisztus hangszere, Isten Igéjének eszköze lesz, és elmondhatja: már nem én élek, hanem Krisztus él bennem (Gal 2,20).”; uo, 7: „Tehát maga az én Uram, Jézus Krisztus búzaszem volt, gabonaszem volt [...]. Mindez a táplálék a mi számunkra az igazi Krisztus, az igazi kehely.” *Kommentár János Evangéliumához*, 4,23–24: „Mindenki ugyanis, aki eljutott a tökéletességre, nem él, hanem Krisztus él benne (Gal 2,20), és mivel Krisztus él benne, róla is szó van Mária kapcsán: íme, a te Fiad, a Krisztus (Jn 19,26). Mármost milyen

is nyomatékosra tette, hogy az erkölcsi és az értelmi előrehaladás által a keresztények egyre tökéletesebbé válhatnak, átistenülhetnek. Másként fogalmazva úgy is mondhatjuk, hogy az alexandriai Nagy Egyház tanítása szerint az ember átistenülése annak a függvénye, hogy mennyire hasonlít a benne lévő logosz a menyeyei Atyában lévő Logoszra. Ezen kora keresztény teológusok szerint e folyamatban való előrehaladás legbiztosabb útja a Szentírás tanulmányozása, továbbá pedig a Krisztus által megjelenített etikai irányvonalak követése.

Ezen a helyen érdemes rámutatnunk, hogy Kelemen és Órigenész is az isteni Logoszról valós hüposztatikus személyként vélekedett, és így számukra a Szentírás értelmének a felfogása a Logosz befogadását is jelentette.⁶⁰ Ezen utóbbi szemléletmód arra is fényt deríthet, hogy ezen alexandriai szerzőknél a Szentírás

nagyszerűnek kell lennie értelmünknek, hogy az egyszerű beszéd kincset rejtő cserépedényben található tanítását, amelynek a betűjét az összes olvasó felismeri, és amelynek a hangzó szó folytán érzékelhető hangját az összes testi hallással bíró hallja? És mit kell mondanunk róla? Ha ezeknek pontos értelmezését szeretnénk nyújtani, valóban azt kell mondanunk: bennünk pedig Krisztus értelme van, hogy megismerjük, amit Isten nekünk ajándékozott (1Kor 2,16 és 2,12).” ÓRIGENÉSZ: *Kommentár János Evangéliumához*, Catena Fordítások 13., Kairosz, Budapest, 2017. Vö. ALEXANDRIAI PHILÓN: Somn. II, 249: „Boldog az a lélek, aki szentelt kehelyként felajánlja érvelési képességét; aki azért tölt, hogy az igazi öröm szent kelyhét töltsse meg. Isten Igéje, a lakoma királya, aki nem különbözik a kiöntött italtól (tudniillik önmagából tölt).”; vö. PLATÓN: Tim. 41d; ALEXANDRIAI KELEMEN: Strom. I, 29,4.

⁶⁰ Kelemen és Órigenész tanítása a hüposztasziszról: SALVATORE LILLA: *Neoplatonic Hypostases and the Christian Trinity*, 127–189; Id.: *Dionigi l’Areopagita e il platonismo cristiano*; VITO LIMONE: *Origene e la filosofia greca. Scienze, testi, lessico*, Marcelli, Brescia, 2018, 225–295.

általi Logoszból való részesedés leírása miért hasonlít az eucharishtiából való részesedés értelmezésére is.⁶¹

5. Záró gondolatok

Logoszteológia, episztemológia, egzegézis – mint láttuk, e fogalmakkal kapcsolatos teológiai fejtegetések korántsem kizárólagosan olyan ontológiai jellegű kérdésekre keresték a választ, amelyek majd az arianista viták során átértékelték az első századok krisztológiáját. A második és a harmadik századi szerzők műveinek a vizsgálatából kitűnik, hogy az „arianista krízis” előtti keresztény teológia megfogalmazásai episztemológiai vonásokkal is bírtak. Egyrészt, a keresztény teológia a pogány értelmiségi képviselők által megfogalmazott kritikák hatására „tudományosabb” környezetekben való párbeszédre is törekedett, ami

⁶¹ A témáról bővebben ld. GYURKOVICS MIKLÓS: Az Eucharisztia, Krisztus teste és vére Alexandriai Kelemen teológiájában, *Teológia* 53 (2019) 147–158. Egyesek úgy vélik, hogy az alexandriai atyák számára a Szentírás mégsem szó szerint a bennfoglalt isteni Logosz hordozója, hanem csak út az isteni Logosz eléréséhez. Vö. EMMANUEL ALBANO: *I silenzi delle Sacre Scritture. Limiti e possibilità di rivelazione del Logos negli scritti di Filone, Clemente e Origene*, Studia Ephemeridis Augustinianum 138., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2014. Hasonló témakörben még vö. RAOUL MORTLEY: *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d’Alexandrie*, Brill, Leiden, 1973; Id.: The theme of silence in Clement of Alexandria, *The Journal of Theological Studies* 24 (1973) 197–202; Id.: *From Word to Silence I–II, The rise and fall of logos*, Hannstein, Bonn, 1986; Id.: The mirror and ICor. 13,12 in the epistemology of Clement of Alexandria, *Vigiliae Christianae* 30 (1976) 109–120; MANLIO SIMONETTI: *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell’esegesi patristica*, Studia Ephemeridis Augustinianum 23., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1985, 73–98.

egy sajátos episztemológiai rendszer kialakításával is járt. Másrészt, a gnosztikus szerzőkkel folytatott viták során, a Nagy Egyház képviselői egyre konkrétan mutattak rá az „eretnek szerzők” episztemológiai csúsztatásaira, melyeknek hatása nemcsak módszertani következményekkel járt, hanem a Nagy Egyház tanításától eltérő egzegetikai és krisztológiai végkövetkeztetésekkel is. Az alexandriai logosztheológiában ezen episztemológiai karakter szoros összefüggésben áll az antropológiai és az egzegetikai fejtegetések logikájával is. E szellemi összefüggés számbavétele nélkül e korszak teológiai vizsgálódása félrevezető lehet.

Jelen tanulmány által javasoljuk, hogy a dogmatörténeti kutatások ne csak ontológiai kérdések felől folytassák a krisztológiai vizsgálódásokat, hanem episztemológiai szemszögből is. E szemléletváltás által az is érthetőbbé válhat, hogy az első két században egy zsidó családba született gondolkodó Krisztusban nemcsak az Ószövetség beteljesítőjét látta, hanem azt a tökéletes mestert is, akinek a tanítása által a benne hívőknek testközeli istentapasztalata lesz. Mint ahogy a pogány filozófia határait feszegető gondolkodók számára a Krisztus személyébe vetett hit az abszolút igazsággal való közvetlen, benső kommunikációt is eredményezte.

Bibliográfia

- ALBANO, EMMANUEL: *I silenzi delle Sacre Scritture. Limiti e possibilità di rivelazione del Logos negli scritti di Filone, Clemente e Origene*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 138., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2014.
- ARISZTOTELÉSZ: *De caelo*.
- ARISZTOTELÉSZ: *Fizika*.
- ARISZTOTELÉSZ: *Metafisica*.
- ARNIM, HANS FRIEDRICH AUGUST VON (ed.): *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. II. *Chrysippi fragmenta logica et physica*, B.G. Tuebneri, 1964. [SVF.]
- ATHENAGORAS: *Legatio pro Christianis*. Magyarul: ATHÉNAGORASZ: *Kérvény a keresztények ügyében*, in Vanyó László (szerk.): *A II. századi görög egyházatyák, Ókeresztény Írók* 8., Szent István Társulat, Budapest, 1984. (ford. Vanyó László et al.)
- ATTRIDGE, HAROLD W.: *Philo and John. Two Riffs on One Logos*, *Studia Philonica Annual* 17 (2005) 103–117.
- AYRES, LEWIS: *Nicaea and Its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford UP, Oxford, 2009. [<https://doi.org/10.1093/019875506.6.001.0001>]
- Barnabás levél, in Vanyó László (szerk.): *Apostoli atyák, Ókeresztény Írók* 3., Szent István Társulat, Budapest, 1980. (ford. Vanyó László et al.)
- BELLETTI, BRUNO: *La dottrina dell'assimilazione a Dio in Filone di Alessandria*, *Rivista di Filosofia neoscolastica* 74 (1982/3) 419–440.
- BERCHMAN, ROBERT M.: *From Philo to Origen, Middle Platonism in Transition*, Scholars, California, 1984.

- CALABI, FRANCESCA: Conoscibilità e inconoscibilità di Dio in Filone di Alessandria, in Francesca Calabi (ed.): *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel Medioplatonismo*, ETS, Pisa, 2002, 35–54.
- CALABI, FRANCESCA: *God's Acting Man's Acting, Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, Brill, Leiden – Boston, 2008.
- CALABI, FRANCESCA: *Storia del pensiero giudaico ellenistico*, Morcelliana, Brescia, 2010.
- CASEY, ROBERT P.: Clement and two Divine Logoi, *The Journal of Theological Studies* 25 (1924) 43–56.
- CASEY, ROBERT P.: Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Platonism, *Journal of Theological Studies* 18 (1925/1) 39–101.
- CHIESA, M. CURZIO: Le problème du langage intérieur chez les Stoïciens, *Revue Internationale de Philosophie* 45 (1991/3) 301–321.
- DELL'OSSO, CARLO: *Cristo e Logos. Il calcedonismo del VI secolo in oriente*, Studia Ephemeridis Augustinianum 118., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2010.
- DELL'OSSO, CARLO: *Monoenergiti/monoteliti del VII secolo in Oriente*, Studia Ephemeridis Augustinianum 148., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2017.
- DENZINGER, HEINRICH – PETER HUNERMANN (eds.): *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Dehoniane Bologna, Bologna, 1996. [DH]
- Didakhé*, in Vanyó László (szerk.): *Apostoli atyák, Ókeresztény Írók 3.*, Szent István Társulat, Budapest, 1980. (ford. Vanyó László et al.) [Did.]
- EDWARDS, J. CHRISTOPHER: Identifying the Lord in the Epistle of Barnabas, in Markus Vinzent (ed.): *Studia Patristica XCIII*, Peeters, Leuven, 2017, 51–60.

- EDWARDS, MARK J.: Justin's Logos and the Word of God, in uő. *Christians, Gnostics and Philosophers in Late Antiquity*, Ashgate, London, 2012, 261–280.
- EDWARDS, MARK J.: Clement of Alexandria and His Doctrine of the Logos, *Vigiliae Christianae* 54 (2000/2) 159–177. [<https://doi.org/10.1163/157007200X00026>]
- GALVÃO-SOBRINHO, CARLOS R.: *Doctrina and Power. Theological Controversy and Christian Leadership in the Later Roman Empire*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 2013.
- GRECH, PROSPER: „Cìd che era fin dal principio”. *L'emergere dell'ortodossia nel cristianesimo primitivo*, Susisdi Patristici 20., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2020.
- GRILLMEIER, ALOIS: Gesù il Cristo nella fede della Chiesa (Jesus der Christus im Glauben der Kirche), vol. I., Biblioteca Teologica 18., Paideia, Brescia, 1982.
- GYURKOVICS MIKLÓS: A mózesi törvénytan kozmológiai és antropológiai vetületei Alexandriai Philón filozófiájában, *Athanasiana* 37 (2013) 18–37.
- GYURKOVICS MIKLÓS: Az antik „hit” bölcseleti fogalmának újraértelmezése Alexandriai Kelemen teológiájában, *Athanasiana* 49 (2019) 32–57.
- GYURKOVICS MIKLÓS: Az Eucharisztia, Krisztus teste és vére Alexandriai Kelemen teológiájában, *Teológia* 53 (2019/3–4) 147–158.
- GYURKOVICS MIKLÓS: Az „Istenhez hasonlóná válás” eszméje a hellén bölcseleti források, Alexandriai Philón és Alexandriai Kelemen antropológiájának tükrében, in Puskás Attila – Perendy László (szerk.): *Istenképiség, átistenülés, emberi méltóság*, Teológiai tanulmányok, Szent István Társulat, Budapest, 2019, 66–89.

- GYURKOVICS MIKLÓS: Il duplice Logos divino e umano. La teologia del Logos da Clemente di Alessandria a Fozio di Costantinopoli, *Eastern Theological Journal* 1 (2015/1) 99–134.
- GYURKOVICS MIKLÓS: Il duplice Logos divino e umano, in Matteo Monfrinotti (ed.): *Clemente „Lo Stromateo” Fama e oscurità. Rassegna e studio dei testimonia greci (III-XVI sec.)*, Patrologia – Beiträge zum Studium der Kirchenväter 40., Peter Lang – Internationaler Verlag der Wissenschaften, Berlin, 2020, 121–131.
- GYURKOVICS MIKLÓS: La croce nella disputa antignostica di Clemente Alessandrino, *Eastern Theological Journal* 6 (2020/2) 313–341.
- GYURKOVICS MIKLÓS: La giustizia bilanciata: Il concetto teologico e antropologico di giustizia nell’insegnamento di Clemente di Alessandria, in AAVV: *Povertà e ricchezza nel cristianesimo antico (I–V sec.)*. 42 Incontro di studiosi dell’antichità cristiana (Roma, 8–10 maggio 2014), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2016, 111–119.
- GYURKOVICS MIKLÓS: The Concept of the Virginal Motherhood Interpreted by Clement of Alexandria in the Context of Other Alexandrian Religious Literary Works, *Eastern Theological Journal* 2 (2016/2) 203–228.
- HÄGG, FISKA: *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, Oxford UP, Oxford, 2006. [<https://doi.org/10.1093/0199288089.001.0001>]
- HAY, DAVID M.: Philo’s Anthropology, the Spiritual Regimen of the Therapeutae, and a Possible Connection with Corinth, in Roland Deines – Karl Wilhelm Niebuhr (szerk.): *Philo und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen*, Internationales Symposium zum Corpus

- Judaeo-Hellenisticum 1–4. Mai 2003, Siebeck, Tübingen, 2004, 127–142.
- HELLEMANN, WENDY E.: Philo of Alexandria on Deification and Assimilation to God, *The Studia Philonica Annual* (1990) 51–71.
- IGNÁC, ANTIOCHIAI: Efezusiakhoz, in Vanyó László (szerk.): *Apostoli atyák*, Ókeresztény Írók 3., Szent István Társulat, Budapest, 1980. (ford. Vanyó László et al.)
- IGNÁC, ANTIOCHIAI: Filadelfiaiakhoz, in Vanyó László (szerk.): *Apostoli atyák*, Ókeresztény Írók 3., Szent István Társulat, Budapest, 1980. (ford. Vanyó László et al.)
- IGNÁC, ANTIOCHIAI: Magnésziaiakhoz, in Vanyó László (szerk.): *Apostoli atyák*, Ókeresztény Írók 3., Szent István Társulat, Budapest, 1980. (ford. Vanyó László et al.)
- IRÉNEUSZ: *Adversus Haereses*, II.
- JUSZTINOSZ: Apológia I., in Vanyó László (szerk.): *A II. századi görög egyházatyák*, Ókeresztény Írók 8., Szent István Társulat, Budapest, 1984. (ford. Vanyó László et al.)
- JUSZTINOSZ: Apológia II., in Vanyó László (szerk.): *A II. századi görög egyházatyák*, Ókeresztény Írók 8., Szent István Társulat, Budapest, 1984. (ford. Vanyó László et al.)
- JUSZTINOSZ: Párbeszéd a zsidó Trifónnal, in Vanyó László (szerk.): *A II. századi görög egyházatyák*, Ókeresztény Írók 8., Szent István Társulat, Budapest, 1984. (ford. Vanyó László et al.)
- KAMESAR, ADAM: Biblical Interpretation in Philo, in Adam Kamesar (ed.): *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge UP, Cambridge, 2009, 65–73. [<https://doi.org/10.1017/CCOL9780521860901.004>]

- KAMESAR, ADAM: *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge UP, Cambridge, 2009. [<https://doi.org/10.1017/CCOL9780521860901>]
- KAMESAR, ADAM: The Logos Endiathetos and the Logos Prophorikos in Allegorical Interpretation. Philo and the D-Scholia to the Iliad, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 44 (2004) 163–181.
- KELEMEN, ALEXANDRIAI: *Paidagógosz. A nevelő*. [Paed]
- KELEMEN, ALEXANDRIAI: *Protreptikosz. Buzdtítás a görögök-höz*. [Prot.]
- KELEMEN, ALEXANDRIAI: *Stromata*, I–VII. [Strom.]
- KELEMEN, RÓMAI: *Levél a korintusiakhoz*. [1Kelemen]
- KELLY, JOHN NORMAN DAVIDSON: *Early Christian Doctrines*, HarperOne, London, 1978.
- KOVACS, JUDITH L.: Participation in the Cross of Christ: Pauline Motifs in the Excerpts from Theodotus, in E. Thomassen – Ch. Markschies (szerk.): *Valentinianism: New Studies, Nag Hammadi and Manichaeon*, Studies 96., Brill, Leiden, 2019, 457–477. [https://doi.org/10.1163/9789004414815_021]
- LABARRIÈRE, J.-L.: Logos endiathetos et logos prophorikos dans la polémique entre le Portique et la Nouvelle-Académie, in B. Cassin – J.-L. Labarrière (eds.): *L'animal dans l'antiquité*, VRIN, Paris 1997, 259–279.
- LIMONE, VITO: *Origene e la filosofia greca. Scienze, testi, lessico*, Marcelli, Brescia, 2018.
- MARKSCHIES, CHRISTOPH: „Die wunderliche Mär von zwei Logoi“. Clemens Alexandrinus, Fragm. 23 – Zeugnis eines Arius ante Arium oder des arianischen Streits selbst?, in F. I. Grasmück et al. (eds.): *Logos Festschrift für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1993, 193–219.

- MASPERO, GIULIO: *Dio trino perché vivo. Lo Spirito di Dio e lo spirito dell'uomo nella patristica greca*, Morcelliana, Brescia, 2018.
- MATELLI, E.: ENDIAYETOS e PROFORIKOS LOGOS. Note sulla origine della formula e della nozione, *Aevum* 66 (1992) 43–70.
- MORTLEY, RAOUL: *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*, Brill, Leiden, 1973.
- MORTLEY, RAOUL: *From Word to Silence I - II, The rise and fall of logos*, Hanstein, Bonn, 1986.
- MORTLEY, RAOUL: The mirror and ICor. 13, 12 in the epistemology of Clement of Alexandria, *Vigiliae Christianae* 30 (1976) 109–120.
- MORTLEY, RAOUL: The theme of silence in Clement of Alexandria, *The Journal of Theological Studies* 24 (1973) 197–202.
- MURPHY, FRANCESCA ARAN – TROY A. STEFANO (eds.): *The Oxford Handbook of Christology*, Oxford UP, Oxford, 2015. [<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199641901.001.0001>]
- NIEHOFF, MAREN R.: Abraham in the Greek East: Faith, Circumcision and Covenant in Philo's Allegorical Commentary and Paul's Letter to the Galatians, *The Studia Philonica Annual* 32 (2020) 227–248.
- ORBE, ANTONIO: *La teologia dei secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, vol. 1., Piemme, Roma, 1994.
- ÓRIGENÉSZ: Buzdítás a vértanúságra, in Órigenész: *Az imádságról és a vértanúságról*, Ókeresztény Írók 14., Szent István Társulat, Budapest, 1997, 164–219. (szerk. és ford. Vanyó László)
- ÓRIGENÉSZ: *Kommentár János Evangéliumához*, Catena Fordítások 13., Kairosz, Budapest 2017. (ford. Somos Róbert)

- ÓRIGENÉSZ: Homília a Hetvenötödik zsoltárhoz, in Id.: *Zsoltárhomíliák*, Fordítások 14., Catena, Budapest, 2020. (ford. Somos Róbert)
- OSBORN, ERIC: *The Emergence of Christian Theology*, Cambridge UP, Cambridge, 1993. [<https://doi.org/10.1017/CBO9780511598029>]
- OSBORN, ERIC: *Early Christian Creeds*, Oxford UP, Oxford, 1971³, Reprinted 2008.
- PHILÓN, ALEXANDRIAI: *De Abrahamo*. [Abr.]
- PHILÓN, ALEXANDRIAI: *De Cherubim*. [Cher.]
- PHILÓN, ALEXANDRIAI: *De confusione linguarum*. [Conf.]
- PHILÓN, ALEXANDRIAI: *De ebrietate*. [Ebr.]
- PHILÓN, ALEXANDRIAI: *De fuga et inventione*. [Fug.]
- PHILÓN, ALEXANDRIAI: *De gigantibus*. [Gig.]
- PHILÓN, ALEXANDRIAI: *De migratione Abrahami*. [Migr.]
- PHILÓN, ALEXANDRIAI: *De mutatione nominum*. [Mut.]
- PHILÓN: *De Opificio mundi*. [Opif.]
- PHILÓN, ALEXANDRIAI: *De posteritate Caini*. [Post.]
- PHILÓN, ALEXANDRIAI: *De sacrificiis Abelis et Caini*. [Sac.]
- PHILÓN, ALEXANDRIAI: *De sobrietate*. [Sobr.]
- PHILÓN, ALEXANDRIAI: *De somniis*. [Somn.]
- PHILÓN, ALEXANDRIAI: *De Vita Contemplativa*. [Contempl.]
- PHILÓN, ALEXANDRIAI: *De vita Mosis*. [Mos.]
- PHILÓN, ALEXANDRIAI: *Legat*. [Leg.]
- PHILÓN, ALEXANDRIAI: *Legum allegoriae*. [LA.]
- PHILÓN, ALEXANDRIAI: *Quaestiones in Genesim*. [QG.]
- PHILÓN, ALEXANDRIAI: *Quis rerum divinarum heres sit*. [Her.]
- PHILÓN, ALEXANDRIAI: *Quod deterius potiori insidiari solet*. [Det.]
- PHILÓN, ALEXANDRIAI: *Quod Deus sit immutabilis*. [Deus.]
- PIETRAS, HENRYK: L'unità di Dio in Dionigi di Alessandria, *Gregorianum* 72 (1991) 459–490.
- POLIKÁRP, SZMIRANI: *Philippiekhez írt levél*.
- PLATÓN: *Theaetetus*. [Theaet.]

- PLATÓN: *Timaios*. [Tim.]
- POHLENZ, MAX: *La stoa. Storia di un movimento spirituale*, Bompiani, Milano, 2005.
- PRINZIVALLI, EMANUELA (ed.): *L'enigma di Gesù: Fonti e metodi della ricerca storica*, Carocci, Roma, 2008.
- PRINZIVALLI, EMANUELA: *Magister ecclesiae, Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 82., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2002.
- RADICE, ROBERTO: Logos tra stoicismo e platonismo. Il Problema di Filone, in R. Radice – M. Sordi (eds.): *Dal logos dei greci e dei romani al logos di Dio*, Milano, Vita E Pensiero, Milano, 2011, 131–145.
- RADICE, ROBERTO: Philo's Theology and Theory of Creation, in A. Kamesar (ed.): *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge UP, Cambridge, 2009, 135–145. [<https://doi.org/10.1017/CCOL9780521860901.006>]
- RADICE, ROBERTO – ALFREDO VALVO (eds.): *Dal logos dei greci e dei romani al logos di Dio. Ricordando Marta Sordi*, Vita E Pensiero, Milano, 2011.
- RAMELLI, ILARIA: The Mysteries of Scripture. Allegorical Exegesis and the Heritage of Stoicism, Philo, and Pantaeus, in Veronika Černušková – Judith L. Kovacs – Jana Plátová (eds.): *Clement's Biblical Exegesis. Proceedings of the Second Colloquium on Clement of Alexandria* (Olomouc, May 29–31, 2014), *Vigiliae Christianae Supplements* 139., Brill, Leiden, 2017, 80–110. [https://doi.org/10.1163/9789004331242_005]
- REALE, GIOVANNI – ROBERTO RADICE: Struttura, metodo e fondamenti del pensiero filosofico e teologico di Filone di Alessandria, in Roberto Radice (ed.): *Filone di Alessandria, Tutti i trattati del commento allegorico alla Bibbia*, Milano, 1994, CIX–CXI.

- REGGIANI, CLARA KRAUS: Il monoteismo ebraico e il concetto di mediazione, *Studi e materiali di storia delle religioni* 67 (2001) 12–26.
- RONZANI, ROCCO: *Gesù figlio di Dio. Elementi di cristologia patristica (secoli I-III)*, Sussidi patristici 21., Istituto Patristico Augustinianum – Nerbini, Roma–Firenze, 2021.
- RUNIA, DAVID T.: *Philo of Alexandria and Timaeus of Plato*, Brill, Leiden – New York, 1986.
- SESSBOUË, BERNARD JOSEPH WOLINSKI: *Storia dei dogmi*, vol. 1. *Il Dio della salvezza (I-VIII secolo)*, Piemme, Casale Monferrato, 1996.
- SALVATORE LILLA: Neoplatonic Hypostases and the Christian Trinity, in M. Joyal (ed.): *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to John Whittaker*, Aldershot, Avebury, 1997, 127–189.
- SALVATORE LILLA: *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, Letteratura Cristiana Antica 25., Morcelliana, Brescia, 2005.
- SIMONETTI, MANLIO: *Il problema dell'unità di Dio da Giustino a Ireneo*, in *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 44., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1993, 71–108.
- SIMONETTI, MANLIO: *Il Vangelo e la storia. Il cristianesimo antico (secoli I-IV)*, Carocci, Roma, 2010.
- SIMONETTI, MANLIO: *La crisi ariana nel IV secolo*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 11., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1975.
- SIMONETTI, MANLIO: Le controversie cristologiche nel secondo e nel terzo secolo, in Bessarione: *La Cristologia nei Padri della Chiesa*, 2., Herder, Roma, 1981.
- SIMONETTI, MANLIO: Le origini dell'arianesimo, *Rivista di storia e letteratura religiosa* 7 (1971) 317–330.
- SIMONETTI, MANLIO: *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, *Studia Ephemeridis*

- Augustinianum 23., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1985.
- SIMONETTI, MANLIO: „Persona” nel dibattito cristologico dal III al VI secolo, *Studium* 91 (1995) 529–548.
- SIMONETTI, MANLIO: Qualche novità sulla dottrina origeniana del Logos, *Augustinianum* 51 (2011) 331–348. [<https://doi.org/10.5840/agstm201151215>]
- SIMONETTI, MANLIO: Teologia e cristologia nell’egitto cristiano, in Alberto Camplani (ed.): *L’egitto cristiano. Aspetti e problemi in età tardo-antica*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 56., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1997, 11–38.
- SIMONETTI, MANLIO – EMANUELLA PRINZIVALLI: *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)*, Morcelliana, Brescia, 2012.
- SIMONETTI, MANLIO – EMANUELLA PRINZIVALLI: *Storia della letteratura cristiana antica*, Piemme, Casale Monferrato, 2010.
- SOZOMEN: *Historia Ecclesiastica*.
- STERLING, GREGORY: „Philo Has Not Been Used Half Enough”. The Significance of Philo of Alexandria in the Study of the New Testament, *Perspectives in Religious Studies* 30 (2003) 251–269.
- Stoicorum Veterum Fragmenta*, II. [SVF II]
- SZÓKRATÉSZ, SCHOLASTICUS: *Szókratész Egyháztörténete, Ókeresztény Írók* 9., Szent István Társulat, Budapest, 1984. (ford. Baán István) [HE]
- TATIANOSZ: *Oratio adversus graecos*. Magyarul: Beszéd a görögök ellen, in Vanyó László (szerk.): *A II. századi görög egyházatyák, Ókeresztény Írók* 8., Szent István Társulat, Budapest, 1984. (ford. Vanyó László et al.)
- TERTULLIANUS: *Adversus Praxeam*, in VANYÓ LÁSZLÓ (szerk.): *Tertullianus művei, Ókeresztény Írók* 12.,

- Szent István Társulat, Budapest, 1986. (ford. Vanyó László et al.)
- THEOPHILOSZ, ANTIOCHIAI: *Ad Autolyicum*. Magyarul: Három könyv Autolükoszhoz, in Vanyó László (szerk.): *A II. századi görög egyházatyák, Ókeresztény Írók 8.*, Szent István Társulat, Budapest, 1984. (ford. Vanyó László et al.)
- THOMASSEN, EINAR: *The Spiritual Seed. The Church of the 'Valentinians', Nag Hammadi and Manichaean*, Studies 60, Brill, Leiden, 2006, 491–450. [https://doi.org/10.1163/9789047417163_034]
- WHITTAKER, JOHN: *Epekeina nou kai ousias, Vigiliae Christianae* 33 (1969) 91–104.
- WINDEN, J. C. M. VAN: The World of Ideas in Philo of Alexandria, Interpretation of de Opificio Mundi 24–25, *Vigiliae Christianae* 37 (1983) 209–217. [<https://doi.org/10.2307/1583083>]
- ZACHHUBER, JOHANNES: *The Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics. Patristic Philosophy from the Cappadocian Fathers to John of Damascus*, Oxford UP, Oxford, 2020. [<https://doi.org/10.1093/oso/9780198859956.001.0001>]
- ZELLINI, PAOLO: *Numero e Logos*, Biblioteca Scientifica 47., Adelphi, Milano, 2011.

TÓTH BEÁTA

Verbum Dei – Sermo Dei:

Egy átfogó igeteológia

alapjai és nehézségei

Szent Ágoston

gondolkodásában

„Tudjuk, hogy az Ige szülte a világot, s a világ megkapta a Beszéd kegyelmét. S ha ez igaz, igazában: minden Beszéd; pontosabban: kapcsolat. Az Ige szülte a világot, s a tér-idő meghasonlottságában vergődő világ, az Ige, a Beszéd kegyelméből találhat egyedül vissza az egységbe, az eredendő megértésbe, egyszóval a szeretet egyszerűségébe.”

(PILINSZKY JÁNOS: *Ige*)¹

„Qui [...] aeternaliter, nec incipit loqui, nec desinit.”

(SZENT ÁGOSTON: *De civitate Dei*, X,XV)

A *Verbum Domini* (2010) kezdetű apostoli buzdítás hetedik pontjában XVI. Benedek pápa reflektál az „Isten Szava” kifejezés sokrétű jelentésére, amelynek alapja

¹ PILINSZKY JÁNOS: *Ige*, in uő: *Szög és olaj*, Vigilia, Budapest, 1982, 294.

az emberi nyelv analóg használatából fakadó összehasonlítás és elkülönítés.² A különféle analóg jelentések közös elemét Isten önmagáról adott közlésében jelöli meg, a különbségeket pedig tulajdonképpen e közlés módjai adják, így csendül fel a „Szó szimfóniája”, az egyetlen isteni Szó többszólamú dallamban való leképezése. A dokumentum hangsúlyozza, hogy a különböző jelentések elkülönítésének munkája napjaink teológiájának feladata is, mivel általa nyerhetünk betekintést az isteni terv egységébe, és ismerhetjük fel egyre világosabban Krisztus személyének központi jelentőségét.

A hetedik pontban az „Isten Szava” kifejezés hat különböző értelmét jelöli meg, amelyek egymással logikai láncot alkotva összefüggenek, és amelyek biblikus háttérét János evangéliumának prológusa adja (ezt állítja élénk vezérfonálul a dokumentum előző két pontja). Először is szentháromságtani értelemben Isten Szava az örök Ige, az egyszülött Fiú, aki az Atyától született az idő kezdete előtt és egylényegű az Atyával. Másodszor krisztológiai jelentésben Jézus Krisztus a megtestesült Ige, az Atya örök Fia, aki értünk emberré lett. Harmadik helyen említi a teremtést, a természet könyvét, s a negyedik helyen Isten szavát az üdvtörténetben, amely emberi közvetítőkön keresztül (próféták) hangzott fel, és teljességét a Krisztus-eseményben érte el. Ötödik jelentése az apostoli igehirdetés az Egyház élő hagyományában, a hatodik jelentés pedig maga a Szentírás, az Ó- és Újszövetség sugalmazott együttese.³ Nyíltan vagy bennfoglaltan

² XVI. BENEDEK pápa: *Verbum Domini. XVI. Benedek pápa az Úr Szava kezdetű apostoli buzdítása*, Szent István Társulat, Budapest, 2011, no. 7.

³ A katolikus igeteológiát tárgyaló tanulmányában Várnai Jakab felhívja a figyelmünket arra tényre, hogy Carlo Maria

mindegyik jelentésben krisztológiai tartalom rejlik, s nem véletlen, hogy a dokumentum később (a 11. ponttól kezdődően) a „Szó krisztológiája” fogalmát vezeti be utalva a patrisztikus és a középkori hagyományra: Isten eredendő, örök és egylényegű szava a Fiú, őbenne tárul fel Isten beszédének/közlésének értelme és maradandó alapja.

Érdekes, hogy bár mind biblikus vezérfonalában (amely, mint fentebb említettük, a János-evangélium prológusa), mind pedig szellemiségében sok ponton összecseng Szent Ágoston megközelítésével, a szöveg első részében, az elméleti alapvetésben mindössze egyszer történik utalás ágostoni gondolatra, habár a későbbiekben, a gyakorlatibb részletkérdéseknél megszorodnak a hivatkozások a hippói püspök különféle műveire.⁴ Bármi legyen is ennek oka, a több ponton idézett Szent Bonaventura-i gondolatokon keresztül is fellelhető a dokumentumban Ágoston igeteológiájának megtermékenyítő hatása. De vajon hogyan jelennek meg Szent Ágostonnál Isten Igéje

Martini egy nagyhatású, 1980-ban tartott előadásában szintén megkülönbözteti az Isten Igéje kifejezés analóg jelentéseit: 1) A Szentháromság benső életében az Atya öröktől fogva kimondott Igéje; 2) Jézus Krisztus mint a megtestesült és közöttünk élő Ige, Isten hozzánk szóló Szava; 3) Isten szavai a próféták és az apostolok igehirdetésében; 4) a Szentírás mint a szent írók által, a Szentlélek sugalmazásában megfogalmazott írott szó; 5) az élő keresztény igehirdetés az Egyházban. Ld. VÁRNAI JAKAB: Isten Igéje a katolikus teológiában, *Vigilia* 82 (2017/6) 408–410; vö. CARLO MARIA MARTINI: *La Parola di Dio alle origini della Chiesa*, *Analecta Biblica* 93., Biblical Institute Press, Rome, 1980, 56–58.

⁴ A *Verbum Domini* első részének 64. jegyzete idézi Ágoston felszólítását: „Tartsátok eszetekben, hogy Isten beszéde egy, mely az egész Szentírásban kibontakozik, és egy az Ige, aki az összes szent író ajkán visszhangzik” (SZENT ÁGOSTON: *Enarrationes in Psalmos*, 103, IV,1).

analóg jelentései, hogyan építi fel teológiáját a Szent János-i látásmódból kiindulva? E jelen tanulmányban szinte kimeríthetetlenül gazdag és rendkívül összetett teológiai látásmód néhány sarokkövét igyekszünk megvizsgálni, amelyek egy átfogó, ámde többnyire csak bennfoglalt, illetve más kérdések függvényeként tárgyalt igeteológia alapját képezik, és amelyek egyben meghatározzák későbbi korok reflexiójának irányát is.

1. *Nehézségek Ágoston igeteológiájának feltérképezésében*

Ágoston egész gondolkodását áthatja az az alapvető felismerés, hogy a Szentháromság Egy Isten benső életének lényegi mozzanata a közlés, a kapcsolat – mai szóval kommunikáció –, és hogy az ember Isten képmásaként visszatükrözi Teremtője szentháromságos benső közlését, „beszédét” saját értelme működésében. Számára az egész teremtett világ Isten rejtett beszédeként szólal meg (mint a Teremtőre utaló nyomok együttese), azonban az ember értelmes voltánál fogva önmagában is megpillanthatja, mintegy homályos tükörben, ámde mégis jobban kivehető módon Isten háromságos élettevékenységét. A teremtett rend és a Szentháromság megértése együtt növekszik nála, kölcsönösen megvilágítja egymást teológiájában.⁵ Ily módon a szóról való reflexió megtalálható számos műve különféle kontextusaiban, sokféle analóg értelemben, ám ezek közös alapját Teremtő és teremtmény fentebb vázolt kapcsolatában ragadhatjuk meg.

⁵ Ld. LEWIS AYRES: *Augustine and the Trinity*, Cambridge UP, Cambridge, 2010, 197.

Gazdag és szerteágazó igeteológiájának átfogó feltérképezése azonban roppant nehézségek elé állítja a mindenkori kutatót, amelynek számos oka között megemlíthetjük, hogy Ágoston nem írt szisztematikus tárgyalást a kérdésről, gondolkodása fejlődött az idők során, a téma bonyolult filozófiai és teológiai előzményeinek, kulturális hátterének felfejtése önmagában is hatalmas tudásanyagot megmozgató feladat, és akkor még nem is szóltunk az ágostoni életmű rendkívüli terjedelméről, amelynek átlátása, ismerete, és a párhuzamos szöveghelyek egymásra vonatkoztatása, súlyozása, a hiányzó ágostoni rendszer megalkotása a nyilvánvaló nehézségek mellett a félreértés, torzítás veszélyeit is magában hordozza.⁶ Nem véletlen tehát, hogy – tudomásunk szerint – a mai napig nem született átfogó elemzés, amely az ágostoni igeteológia minden vetületét magában foglalná, és jelzésértékű az a tény is, hogy egy a közelmúltban megjelent és nemzetközi tudományos összefogással megalkotott, Szent Ágoston munkásságát bemutató enciklopédiában nem találunk a témát kifejezetten tárgyaló szócikket, és a vele tágabb összefüggésbe hozható szócikkek száma is csekély.⁷

Napjaink feladata lenne tehát e szintetikus és komplex megközelítés kidolgozása, amely számot vet a kérdés minden vetületével, de legalábbis megalkotja a nézetünk szerint hiányzó láncszemet: azt, amely feltérképezné a szentháromságtani-krisztológiai szálak

⁶ A nehézségekről ld. például Polman megjegyzéseit, in ANDRIES D. R. POLMAN: *The Word of God According to St. Augustine*, Hodder and Stoughton, London, 1961, 9–12.

⁷ ALLAN D. FITZGERALD (ed.): *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia*, William B. Eerdmans – Grand Rapids, Michigan – Cambridge (U.K.), 1999. Csak az „Incarnation” (445–447) és a „Sign” (793–798) szócikkek adnak némi eligazítást a témához.

és a Szentírásra, igehirdetésre, hermeneutikára vonatkozó szálak közötti benső összefüggéseket. Úgy tűnik ugyanis, hogy az ide vonatkozó (egyébként hatalmas) szakirodalomban túlságosan kettéválik e két kutatási irány, és jobbára homályban marad a kettejük közötti kapcsolat mibenléte. Érdekes (ámde nem meglepő) módon az első rendszeres kutatás, a téma szisztematikus megfogalmazása egy holland református teológus nevéhez fűződik, akinek munkája 1955-ben jelent meg, és a hat évvel későbbi angol fordítás által vált ismertté.⁸ Andries D. R. Polman (1897–1993) könyve úttörő vállalkozásként azonosítja Ágoston igeteológiájának alapvető dimenzióit, ám a hangsúlyt a Szentírás és az igehirdetés kérdéseire helyezi, a szentháromságtani-krisztológiai vonatkozásokat csak a legrövidebb, első fejezetben vázlatosan tárgyalja.⁹ Mindazonáltal ágostoni szöveghelyek gazdag forrásanyagára hivatkozva érzékelteti a kutatásban mindaddig fel nem ismert tény, az ígéről való gondolkodás központi jelentőségét és sokszínűségét a hippói püspök életművében. Polman művét két német alapmű követi, amelyek egyike a szentháromságtani dimenziót, másika pedig a nyelvelméleti-biblikus vetületet vizsgálja,¹⁰

⁸ ANDRIES D. R. POLMAN: *De Theologie van Augustinus. Het Woord Gods bij Augustinus*, J. H. Kok, Kampen, 1955; angol kiadás: *The Word of God According to St. Augustine*, Hodder and Stoughton, London, 1961. (trans. A. J. Pomerans)

⁹ A könyv egyes fejezetei a következő témákat tárgyalják: 1) Isten Szava mint Krisztus; 2) Isten szava mint a Szentírás; 3) Isten szava mint Krisztus szava; 4) Isten szava mint igehirdetés; 5) Isten szava és az Egyház; 6) Isten szava és a lelkiélet; 7) Isten szava a Szentírás nélkül.

¹⁰ A kortárs Ágoston-kutató, Lewis Ayres szerint e két mű mindmáig a *verbum* ágostoni fogalmának legkimerítőbb tárgyalása. A témához kapcsolódóan ld. még ALBRECHT SCHINDLER: *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1965; ULRICH DUCHROW: *Sprachverständnis*

s e kettősség napjainkig is megfigyelhető a szakirodalomban, amely az utóbbi időben egyrészt Ágoston szentháromságteológiájának mélyebb megértéséhez járult hozzá, másrészt a nyelvfilozófiai-nyelvteológiai vonatkozásokat helyezi előtérbe.¹¹

Mi tehát a kapcsolat az Isten örök Szava, az emberben születő benső szó, a megtestesült Ige és Istennek emberi közreműködés által kifejezett szentírásbeli szava között? Ez a kérdés bennfoglaltan ott húzódik az ágostoni életmű számos gondolatmenetében alapvető motívumként.

2. Az analógia kidolgozása: *emberi szó és Isten Szava*

Bár vitatott, hogy pontosan mely forrásokat ismerhette a megelőző teológiai vitákból, mégis bizonyos, hogy Szent Ágoston tisztában volt a veszélyekkel, amelyek

und Biblisches Hören bei Augustin, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1965. Amint Ayres megjegyzi, Duchrow könyve, bár egy évben jelent meg Schindlerével, ismeri azt, és reflektál felvetéseire. Vö. LEWIS AYRES: *Augustine and the Trinity*, 194, 61. jegyzet.

¹¹ Ilyen, számos filológiai kérdést tisztázó mű LEWIS AYRES könyve (*Augustine and the Trinity*); az ágostoni szentháromságos teológiai antropológia dinamikáját új fénybe állító munka, JÉRÔME LAGOUANÈRE könyve (*Intériorité et réflexivité dans la pensée de saint Augustin*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2012); és megemlíthetjük még LUIGI GIOIA Ágoston teológiai episztemológiáját tárgyaló munkáját (*The Theological Epistemology of Augustine's De Trinitate*, Oxford UP, Oxford, 2008). EDWARD MORGAN könyve a nyelvteológiai vonatkozásokat, különösképpen pedig a nyelv társadalmi szerepét vizsgálja Ágoston három fő műve, a *De Trinitate*, a *De doctrina christiana*, és a *Vallomások* alapján (*The Incarnation of the Word. The Theology of Language of Augustine of Hippo*, T&T Clark, London – New York, 2010).

az emberi beszéd sztoikus modelljének teológiai alkalmazásában rejlettek.¹² A sztoikus nyelvfilozófia különbségtétele benső szó és kimondott szó között – az emberi gondolkodás benső tevékenysége és ennek külső, megformált hangokban való érzékelhető megjelenése között – a krisztológiára és a szentháromságtanra alkalmazva különféle helytelen nézeteknek adott táptalajt, amelyen például Ankürai Markelloszé (†374), aki modalista irányultságú szentháromságtanában a Logoszt az Atya immanens és passzívan néma szavaként határozta meg, amely csak a teremtésben lesz aktív, hasonlóan az emberi beszédhez, amelyben a benső szó a kimondással válik aktívvá. Markellosz tanítványa, Szirmiumi Phótinosz (†376) szintén ezt az analógiát alkalmazta krisztológiájában Krisztus preegzisztenciájának tagadására. Ennek következményeképpen illesztették 351-ben az I. Szirmiumi hitvallás szövege utáni elítélő kánonok közé a nyolcadik kánonot, amely kijelenti: „Ha valaki az (úgynevezett) bennlévő vagy kilépő Logoszt mondja Isten Fiának: legyen kiközösítve” (DH 140).¹³ Ráadásul, a modalista veszélyen túl a platonikus háterű gondolkodásban az érthető benső dolgok magasabb rendűségének elve az érzékelhető dolgokkal szemben azt is sugallta, hogy a Fiú és a ki-

¹² Ld. erről TARMO TOOM: *The Potential of a Condemned Analogy: Augustine on λόγος ἐνδιάθετος and λόγος προφορικός*, *The Heythrop Journal* 48 (2007) 205–213. [<https://doi.org/10.1111/j.1468-2265.2007.00312.x>] GERARD WATSON: *St Augustine and the inner word: the philosophical background*, *Irish Theological Quarterly* 54 (1988) 81–92. [<https://doi.org/10.1177/002114008805400201>] LEWIS AYRES: *Augustine and the Trinity*, 194–195.

¹³ Poitiers-i Hilarius (315–367) így idézi latinul a nyolcadik anatómát: „*Si quis insitum vel prolativum Verbum [...] dei Filium dicat: anathema sit.*” HILARIUS: *Liber de synodis*, 38, idézi TARMO TOOM: *The Potential of a Condemned Analogy*, 206.

mondott szó közötti párhuzamban a Fiú Atyának való alárendelése érhető tetten. S ha mindehhez hozzáveszünk, hogy az emberi szó csak potenciálisan létezik a kimondás előtt, utána pedig hamarosan szertefoszlik, akkor nyomban nyilvánvalóvá lesz az analógia elégtelen és veszélyeket rejtő volta.¹⁴

Ágoston azonban nem riad vissza a nehézségektől, hanem fokozatosan kidolgozza a benső szó (*verbum interior*) teológiaiilag gyümölcsöző fogalmát oly módon, hogy – különböző filozófiai hagyományszálakat kreatívan összedolgozva – elmélyíti és következetesen végiggondolja az emberi beszéd és Isten beszéde közötti analógia lényegét és jelentőségét.¹⁵ S hogy miért fontos számára mindez? Bizonyára azért, mivel a János-evangélium prológosát alapvető vonatkozási pontnak tartja, s bibliai ihletésű értelmezésében a Logosz, az Ige mibenléte és jelentősége a beszéd, a közlés dinamikája felől közelíthető meg a legteljesebben.

¹⁴ Minderre Hilarius is tesz utalást a *Szentháromságról* című művében (*Trin.* 2.15; 3.1). Ezt a művet Ágoston ismerte, és utal is rá saját *Szentháromságról* írt művében. Ld. TARMO TOOM: *The Potential of a Condemned Analogy*, 206.

¹⁵ Ágoston *verbum* elképzelésének filozófiai gyökerei összetettek, a sztoikus megkülönböztetésen túl a szintén sztoikus hatást mutató plótinوسي logosz elképzelésre is épít (ld. GERARD WATSON: *St. Augustine and the inner word*, *Irish Theological Quarterly* 54 (1988) 81–92), sőt Lagouanère az arisztotelészi szó felfogás és a sztoikus elképzelés ötvözését is feltételezi nála (*Intériorité et réflexivité dans la pensée de saint Augustin*, 400). A benső szó fogalmának nyelvelméleti háttéréről és az ismeretelméleti-teológiai kidolgozás szakaszairól ld. még KENDEFFY GÁBOR tanulmányát: *Az isteni és emberi szavahihetőség Szent Ágostonnál*, in Kendeffy Gábor – Vassányi Miklós (szerk.): *Istenfogalmak és istenérvek a világ filozófiai hagyományaiban*, Károli Gáspár Református Egyetem – L’Harmattan, Budapest, 2017, 444–455. Köszönettel tartozom Kendeffy Gábornak az előadásommal kapcsolatos megítéléséért és további szakirodalom ajánlásáért.

Bár nem könnyű felfejteni gondolkodása fejlődésének állomásait, mégis úgy tűnik, hogy csak lassanként, éppen a Szentírásban való alaposabb elmélyülésének köszönhetően érlelődik és teljesedik ki az emberi benső beszéd és Isten benső élete közötti analógia. Érdekes, hogy korai korszakában mintha kifejezetten kerülné, hogy a Fiút vagy Krisztust Igének nevezze, 386–389 között például sehol sem használja a *Verbum* kifejezést tulajdonnévként.¹⁶ Ezzel párhuzamosan azonban (380–390 között) már több művében értekezik a „szó”-ról, amelyet bensőnkben formálunk meg a beszéd vagy a tett alapjaként.¹⁷ Mindez arra utal, hogy az emberi benső szó fogalmát (az örökölt filozófiai hagyományok tükrében, és azok egyedi ötvözése révén) már korábban kidolgozza, mielőtt még annak teológiai alkalmazására vállalkozna.

A 393-ban keletkezett *Hit és hitvallás* című művében már óvatos párhuzamot von az emberi beszéd funkciója és Isten Igéjének mint számunkra felfedett Bölcsességnek a szerepe között a hitvallás második cikkelyét magyarázva: amint az emberi beszéd célja, hogy lelkünket megismertessük a hallgatóval, úgy „az Atyaistentől nemzett Bölcsességet is méltán nevezzük az Ő Igéjének, mivel a Bölcsesség által ismerik meg az arra méltó lelkek a mindennél rejtettebb

¹⁶ Ld. DOUGLAS W. JOHNSON tanulmányát: *Verbum in the early Augustine (386–397)*, *Recherches augustiniennes* 8 (1972) 25–53. Johnson szerint látható, hogy Ágoston kifejezetten kerüli a kifejezést olyan kontextusokban is, ahol kézenfekvő volna a használata, például amikor a *De magistro*-ban a Belső Tanítóról beszél, nem azonosítja Isten Igéjeként, bár a szakirodalomban sokan helytelenül így értelmezik Ágoston gondolatait.

¹⁷ Például SZENT ÁGOSTON: *De magistro*, I. 2; *Ep. Rm. inch.* 23. Ld. LEWIS AYRES: *Augustine and the Trinity*, 194, 64. jegyzet.

Atyát”.¹⁸ A párhuzamot azonban itt nem viszi tovább, hanem inkább a különbségek taglalásával folytatja, az emberi szó nem nemzés, hanem létrehozás által keletkezik a test közreműködésével, a szó nem fejezi ki teljes egészében lelkünket, szavaink nem maradandók, hanem elhangzanak. Ezzel szemben Isten nemzett Igéje Istentől van, és az, ami ő maga, mondhatnánk mai szóval tökéletes közlés. A mi emberi beszédünknek is az a célja, hogy önmagunkat közöljük, ám ez számunkra nem lehetséges maradéktalanul. Az Atyaisten azonban az általa nemzett Bölcsesség által, akivel együtt létrehozta a teremtett világot, megmutatja önmagát az őt megismerni vágyóknak. Ebben a szövegben még inkább a Bölcsesség fogalma van a középpontban, és ennek kibontását szolgálja az Ige fogalma teremtéstani kontextusban, Isten megismerésének kérdéskörében.

Az analógia első elmélyültebb használatára éppen a Szentírás értelmezését tárgyaló *A keresztény tanításról* című műve első könyvében (396 körül) találunk példát, ahol az Ige megtestesülését és az emberi gondolkodást-beszédet állítja párhuzamba, hangsúlyozva, hogy Isten Igéje nem változott meg a megtestesülésben, éppúgy, ahogyan az emberi benső szó, a gondolat sem változik meg azáltal, hogy külső, hallható beszédben kimondjuk:

„Amikor megszólalunk, hogy testi füleken keresztül hallgatónk lelkébe jusson az, amit lelkünk

¹⁸ SZENT ÁGOSTON: *De fide et symbolo*, I. 3, in uő: *Magyarázatok a hitvalláshoz*, Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 2003, 16–17. (ford. Heidl György) (Érdekes megfigyelni, hogy Jézus Krisztust, az Isten Fiát a magyarázatban mindvégig kapcsolatba hozza a jánosi igeteológiával, annak perspektívájából bontja ki a hitvallás alapvető tanítását.)

mélyén hordozunk, hangzássá lesz a szívünkben hordozott szó, s ezt beszédnek nevezzük, ámde ettől még a gondolat nem lesz hangzássá, hanem érintetlenül marad önmagában, és a változással járó mindenfajta romlás nélkül ölti fel azt a hangalakot, amely által eljut a fülekbe. Ugyanígy Isten Igéje sem változott meg, s mégis *testté lett, hogy köztiünk lakozzék.*"¹⁹

Láthatjuk, hogy Ágoston itt bennfoglaltan kivédi az analógia korábbi veszélyeit: a szívben hordozott szó nem inaktív, néma kezdeménye a kimondott szónak, hanem annak maradandó benső alapja, amely a kimondás előtt is létezett, a kimondás által nem változik meg, és utána sem szűnik meg létezni.

Innen már csak egy lépés, hogy az analógiát a Szentháromság benső életére, az örök Ige és az Atya viszonyára alkalmazza, amelyet első ízben a János evangéliumáról mondott első beszédében tesz meg (406-ban), ahol a Prológus első öt versét elemezve mintegy dióhéjban és a szóbeli előadás spontánabb kezei között hallgatósága számára közérthető formában elmagyarázza igeteológiája lényegét.²⁰ Mit jelent vajon

¹⁹ SZENT ÁGOSTON: *De doctrina christiana* I. 12, in uő: *A keresztény tanításról*, Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, [é. n.], 51. (ford. Heidl György)

²⁰ SZENT ÁGOSTON: *Tractatus in Joannis evangelium*, I. 8–9, in uő: *Beszédek Szent János evangéliumáról* I. (I–XXX. beszéd), Jel, Budapest, 2008, 24–26. A szakasz rövid elemzését (amelyet itt kiegészítünk a saját megfigyelésainkkal) ld. LEWIS AYRES: *Augustine and the Trinity*, 194–196. Megjegyezzük, hogy Vanyó László a magyar fordítás elé írt bevezetőjében más datálást tart valószínűnek. Szerinte a beszédek sokkal későbbiek, 414–416 között hangzottak el, így az első beszéd keletkezése párhuzamos lehetett a *De Trinitate* XV. könyvének írásával. Ld. SZENT ÁGOSTON: *Beszédek Szent János evangéliumáról*, I. VIII–IX.

a jánosi állítás, hogy Istennek Igéje van, és mi következik mindebből? A latin *verbum* kifejezés mindegyik jelentését szem előtt tartva (szó, ige, beszéd) boncolgatja lépésről lépésre a szöveg értelmét, párhuzamba állítva az emberi beszéd folyamatát és Isten benső életét. Sorra veszi a lehetséges kérdések sokaságát:

„Mi is igéket, szavakat mondtunk, amikor beszéltünk. Vajon ilyen Ige volt az Istennél? Vajon nem hangzottak el és múltak el, amiket mondtunk? Vajon Isten Igéje is elhangzott és bevégeződött? Hogyan lett minden általa, és nélküle semmi? Hogyan irányítja, ami általa lett, ha elhangzott és elmúlt? Milyen az az Ige, amelyet kimondanak, de nem száll el?”²¹

Válaszában a kimondott emberi szó és a szívben elgondolt szó megkülönböztetésére támaszkodik, immár az Isten Igéjével való hasonlóságra téve a hangsúlyt, s tulajdonképpen azt a tényt világítja meg, hogy az emberi benső szó, amely nem más, mint az elmében megszületett gondolat, nemcsak folyamatában/formailag hasonló ahhoz, ahogyan Isten szüli Igéjét, hanem tartalmában is képes magába fogadni az Istenről szóló Igét, Isten elgondolását, fogalmát, amikor például az Isten szó jelentéstartalmát gondoljuk el. Erre a benső szóra kell irányítani a figyelmünket, hogy általa és benne megérthessük Isten Igéje mibenlétét: „Fordítsd figyelmedet arra a szóra! Ha szívedben tudod hordozni az Igét, mint az elmédben megszületett gondolatot, hogy az elméd gondolatot szüljön, és úgy legyen benne a gondolat mint elméd szülötte,

²¹ SZENT ÁGOSTON: *Tractatus in Joannis evangelium*, I. 8. [2021. 11. 15.] https://www.augustinus.it/latino/commento_vsg/index2.htm

mint szíved fia”²² – viszi végig a párhuzamot már-már meglepő formában.

Egyrészt tehát a saját benső elgondolt istenfogalmunkban pillanthatjuk meg Istent, másrészt pedig tágabb perspektívában, Isten művében, a teremtett világ egészében. Ágoston itt a mintaokság hagyományos példájával szemlélteti a gondolat és annak „láthatóvá válása” közötti kapcsolatot. Ahogyan a láthatatlan emberi gondolatban létrejöhet egy építmény terve, amelyet azután külső, érzékelhető megvalósulása után mindenki csodálhat, ugyanúgy az Isten Igéjében teremtett világ is megismerteti velünk a láthatatlan Igét, Isten gondolatát: „Ha tehát egy nagy építmény miatt dicsérik az emberi gondolatot, akarod-e látni, milyen gondolata az Istennek az Úr Jézus Krisztus, azaz az Isten Igéje? Figyelj a világ épületére, lásd, mik lettek az Ige által, és akkor megismered, milyen az Ige!” – buzdítja hallgatóságát Hippó püspöke.²³

Az isteni közlés újabb mélységeit tárja fel a tizenegyedik beszéd azon szakasza, amely ezt a verset magyarázza (még mindig a Jn 1,1–2-re vonatkoztatva): „Aki a mennyből jön, mindenki felett van, és amit látott és hallott, azt tanúsítja, és tanúbizonyságát senki sem fogadja el” (Jn 3,31).²⁴ Mi az, amit Atyjától hallott az Isten Fia? Ágoston itt végiggondolja a szentírási szakasz értelmének minden vetületét:

„Talán a Fiú az Atya Igéjét hallgatta? De valójában [saját ford. a „Sőt” helyett], a Fiú az Atya Igéje. Látjátok, hogyan fárad ki itt minden emberi igyekezet; látjátok, hogyan fogy el keblünk minden következtetése és homályos elménk minden

²² Uo.

²³ Uo. I. 9.

²⁴ Uo. XIV. 7.

erőfeszítése. Hallom, amint a Szentírás azt mondja, hogy a Fiú azt mondja, amit az Atyjától hallott, és ismét hallom, amint a Szentírás azt mondja, hogy a Fiú az Atya Igéje.”²⁵

Az alapvető kérdés tehát az, hogy mi módon szól Isten? Ágoston e ponton ismét az emberi gondolkodás, a benső szó analógiájára támaszkodik. Mielőtt hangosan kimondanánk valamit, a szó, azaz a gondolat már megszületik a szívünkben arra várván, hogy előjőjön, még nem ölt nyelvi formát, nincs szótagokra bontva, és nem tartozik egyetlen nyelvhez sem, hanem várakozik „a szív megfogalmazásában és az elme tükrében,” (*in conceptione cordis et in speculo mentis* – a tükör hasonlat nem véletlenül jelenik itt meg, és a latin *conceptio* – gondolat/foganás – ket-tős jelentése is fontos szerepet játszik!). Mindehhez hasonló módon történik Isten benső beszéde, tulajdonképpen ezzel analóg módon „mondta ki Isten az Igét, azaz nemzette a Fiút.”²⁶ A különbség pedig abban áll, hogy Isten idő nélkül nemzette a Fiút, míg a mi szívbeli gondolatunk időbeli. Isten szavakon túli időtlen beszéde tehát maga a Fiú, és amikor a megtestesült Fiú beszélt hozzánk, „nem a saját szavát, hanem az Atya Igéjét, magát akarta elbeszélni nekünk, aki az Atya Igéjeként beszélt” – magyarázza az összetett kapcsolatot Ágoston.²⁷ S mindehhez még hozzáteszi, hogy a Fiú emberi szavait János evangélista tárta elénk, „ahogyan tehát ezt illet és kellett”, s ezek magyarázatát pedig épp ő maga, Ágoston végzi el hallgatósága számára. E rövid gondolatmenetben tehát a Szentháromság benső beszédétől a megtestesülés-

²⁵ Uo. XIV. 7: „Imo [sic!] Filius Verbum Patris est.”

²⁶ Uo.

²⁷ Uo.

ben kimondott szaván át, emberi szavakkal közvetített tanításán keresztül eljutunk a Szentírás szavához és annak értelmezéséhez, s az ezek közötti kapcsolatot az emberi gondolkodás és közlés analógiája alapján érthetjük meg. Készen áll tehát igeteológiájának lényegi magva, amely a továbbiakban már csak finomításra és részletesebb kidolgozásra vár.

3. *A verbum interior/intimum teológiai és antropológiai jelentősége*

E kidolgozás legfontosabb kerete fokozatosan kibontakozó szentháromságteológiája, amelynek gyökerénél, mint ismeretes (és amint arra már fentebb röviden utaltunk), teremtésteológiai megfontolások állnak: az egész teremtett világ az Igében, az Ige által jött létre, a Prológus megfogalmazása szerint „minden általa lett, nélküle semmi sem lett, ami lett” (Jn 1,3). Az Ige teremtésközvetítő szerepének kifejtésében Ágoston nem elégszik meg a mintaokság általános fogalmával (amelyet, mint láthattuk, hagyományosan a mesterember fejben kigondolt terve és az anyagi világban megvalósított művének példája szemléltet), hanem összeköti a szó általi teremtés biblikus intuíciójával, végiggondolva a jánosi igeteológia minden következményét. A szóként, beszédként, közlésként felfogott Igében való kimondás által teremtett világ maga is a beszéd módján hirdeti a teremtő Szentháromságot: „Milyen szóval hívtad tehát létbe az anyagot, hogy belőle kicsendüljön teremtő igéd?” – kérdezi a *Vallomások* teremtésről szóló eszmefuttatásában.²⁸

²⁸ AURELIUS AUGUSTINUS: *Confessiones*, XI. VI. 8, in uő: *Vallomások*, Gondolat, Budapest, 1982, 351. (ford. Városi István)

Az Atya öröktől fogva mindent kimond a tőle születő Igében, s ugyanezen Ige által mondja ki az időben létezni kezdő világot is. Ágoston itt merészen párhuzamot von az Isten örök Szava és a teremtésben kimondott szava között, azt sugallva, hogy a kétféle kimondás/beszéd forrását tekintve egy és így azonos szerkezetű: „Nem másképpen teremtesz, mint ezzel a kimondással [*dicendo*], de nem egyszerre lesznek és nem is öröktől az Igéddel létrehívott mindenek.”²⁹ A teremtett mindenség tehát eredetét és lényegét tekintve is beszéd,³⁰ azonban Isten beszéde nem merül ki a teremtésben kimondott szóban, hanem az evangélium emberi szavain keresztül „ő beszél bennünk is”.³¹

Eképpen felvázolhatjuk a következő logikai láncolatot: a teremtés beszédében válik lehetővé a Megtestesülés szava, amely azután emberi szavakkal

²⁹ Uo. XI. VII. 9, in uő: *Vallomások*, 352. A magyar fordítás némi korrekcióra szorulna, mivel a latinban ez áll: „*nec aliter quam dicendo facis, nec tamen simul et sempiterna fiunt omnia quae facis*” – tehát a teremtés ugyanúgy kimondás által történik, azonban a teremtett dolgok nem Istennel „egyidejűek” (*simul*) és nem öröktől fogva léteznek.

³⁰ E gondolatot találhatjuk meg szentháromságos perspektívában és érett megfogalmazásban a *De civitate Dei* tizenegyedik könyvében, amely Lewis Ayres szerint a *De Trinitate* szentháromsági analógiáinak teremtésteológiai elvi háttérét vázolja fel: „Isten munkáiban ama titokzatos, de figyelmünket felkeltő kifejezés alatt (*secreto quodam loquendi modo*) megérthetjük a Hármasság azon titkát, hogy az összes teremtményt ki, mi által, és miért teremtette. Mert hiszen az Ige Atyja mondta ezt: Legyen! Amit pedig szavával teremtett, azt kétségtelenül az Igével teremtette. [...] Ha e jóság alatt helyesen értjük a Szentlelket, akkor munkáiban érthetővé válik előttünk a teljes Hármasság.” SZENT ÁGOSTON: *De civitate Dei*, XII. XXIV., in uő: *Isten városáról*, III., Kairosz, Budapest, 2006, 72–73. Ld. LEWIS AYRES: *Augustine and the Trinity*, 277–281.

³¹ AURELIUS AUGUSTINUS: *Confessiones*, XI. VIII. 10, in uő: *Vallomások*, 352.

hirdeti Istent, de ahhoz, hogy mindezt képesek legyünk felfogni, belülről is szól hozzánk, tanítva minket annak megértésére, amit mondani akar. Ha nem nekünk szólna szava, nem lennénk képesek megérteni: „Ha pedig valaki bennünket nem tanít, ha beszél is, de nem nekünk beszél”³² – hangsúlyozza Szent Ágoston. Az ember feladata, hivatása tehát, hogy e neki címzett sokrétű beszédet meghallja és megértse, s Isten ehhez meg is adott minden feltételt a számára. Isten képmásaként megkapta a gondolkodás és a beszéd ajándékát, s ha magába tekint, oda, ahol a gondolkodás benső, hangtalan beszéde zajlik – elméjébe/szívébe – saját magát megismerve egyben meghallhatja a szív szaván keresztül annak a szavát, aki a szív mélyén hozzá beszél. Ha figyelemmel hallgatja, és válaszol a bensejében felhangzó isteni szóra, egyre jobban őt magát is alakítani fogja ez a párbeszéd, mindinkább hasonul majd ahhoz, aki őt szavával létbe hívta, és az emberi beszéd eszköztárán keresztül megszólította.

Talán ily módon foglalhatnánk vázlatosan össze az ágostoni teremtésteológiai kiindulópontot, amelyen szentháromságtana nyugszik, és amelynek keretei között elmélyíti az emberi gondolkodásra vonatkozó reflexiót. Első lépésként tehát a teremtett világot mint a háromságos létesítő ok alkotását állítja elének, amely ebből következően egész valójában érthető (mivel az Atya az Igében mondta ki) és jó (mivel egyben a jóság, a Szentlélek műve is).³³ S csak ezután fordul figyelme az ember istenképmási mivolta

³² AURELIUS AUGUSTINUS: *Confessiones*, XI. VIII. 10, in uő: *Vallo-mások*, 353.

³³ Lewis Ayres szerint 387–393 között dolgozza ki Szent Ágoston a teremtés teljes érthetőségének gondolatát anti-manicheus és szkeptizmus ellenes célzattal. Vö. LEWIS AYRES: *Augustine and the Trinity*, 320.

felé, amelyet számára az elme működésének háromsága rejt magában, és amelynek emblematisz kulcsfogalmaként jelenik meg a benső szó összetett valósága a *De Trinitate* kilencedik könyvétől kezdve, ahol az eszmefuttatás egy pontján az emlékezet/ismeret/szeretet (*mens/notitia/amor*) hármásába, mintegy az ismeret komplementer fogalmaként a *verbumot* illeszti be (*mens/verbum/amor*, amely később *memoria/notitia/amor* lesz).³⁴ Mi a jelentősége e benső szó meglétének? Megtudhatjuk, ha sorra vesszük az ágostoni mű által felfedett tulajdonságait.

Először is a benső szó az ember emlékezetéből előhívott, mozgósított tudástartalomként a kimondott beszéd alapja és tetteink mozgatórugója. Külső szavaink és tetteink ennek (megvalósító) jelei, amelyeket azért alkalmazunk, hogy kifejezzük, ami a lelkünkben van. A jelek által megalkotott beszéd mélydimenziója a „szív szava”, a benső, konkrét emberi nyelven túli gondolat, amely ismereteink tárházából lép elő. Szent Ágoston hangsúlyozza, hogy tulajdonképpen ez alkotja szó elképzelésünk valódi alapját, a külső szó viszonyítási pontját, és Isten örök Igéjét is ezzel tudjuk analóg módon összehasonlítani.

Második tulajdonságként e benső szó vizsgálata csak akkor segíthet minket saját magunk és ezzel párhuzamosan Isten Szava megértésére, amennyiben a szeretetben született ismeretre fordítjuk a figyelmünket. Csak a szeretetben elgondolt szónak mint szeretett

³⁴ A *De Trinitate* IX.VII.12-től kezdve hozza kapcsolatba az ismeretet (*notitia*) és a *verbumot* „mint nálunk lévő szót”, és a könyv végén így vázolja fel az emberben lévő háromságot: „Így tehát a Háromságnak valamilyen képe az értelem és ismerete, ami az ő szülőtte és egyúttal önmagáról való szava (*ac de se ipsa verbum eius*), és a harmadik a szeretet.” *De Trinitate* IX.XII.18, in AURELIUS AUGUSTINUS: *A Szentháromságról*, Szent István Társulat, Budapest, 1985, 282–283. (ford. Gál Ferenc)

ismeretnek (*notitia amata*) van jelentősége akkor, amikor Isten rejtett jelenlétét szemléljük magunkban és ezáltal a teremtett világban.

Harmadszor pedig a szeretet ösztönzése által létrejött benső szó az elme önismerete esetében egyben kép(más) is: a rejtetten meglévő tudáshoz hasonlít, amelyből előlép, ennek hű képeként jelenik meg, ily módon „kép is és szó is”.³⁵ Szent Ágoston itt összekapcsolja a Fiú szentírásbeli elnevezéseit (Ige, Képmás), s a kettő egységének visszatükröződését találja meg az elme önmegismerésének folyamatában, a benső beszédben. Mivel a szó önmagában nem tartalmazza a hasonlítás mozzanatát, ezért köti össze a képmás fogalmával, amely jól szemlélteti, hogy még az emberi tudásból előlépő ismeret is leképezi saját forrását, amennyiben igazságban születik.³⁶ A képmás és a szó összekapcsolása egyben a látás és a hallás hagyományosan filozófiai és egyben biblikus paradigmáját is szintetizálja: „[a]mikor ezek kívül, a test által mennek végbe, akkor más a beszéd és más a látás, de amikor belül gondolkozunk, a kettő egy.”³⁷

S végül a szeretetben születő és a rejtetten meglévő igaz ismeretet hűen megjelenítő, azaz igaz szó (*verbum verum*) egyben olyan tükör, amelyben még ha homályosan és rejtetten is (vö. 1Kor 13,9–12), de mégis megpillanthatjuk Isten Igéjének titokzatos működését. Jérôme Lagouanère meggyőző hipotézise szerint Szent Ágoston Szentháromságról szóló reflexiójában

³⁵ SZENT ÁGOSTON: De Trinitate IX.XI.16, in uő: *A Szentháromságról*, 280.

³⁶ Isten Igéje igazsága és az emberi kommunikáció szavahihetőségének további érdekes összefüggéseit tárja eléink Kendeffy Gábor tanulmánya is (*Istenfogalmak és istenérvek a világ filozófiai hagyományában*, különösen 448–454).

³⁷ SZENT ÁGOSTON: De Trinitate XV.X.19, in uő: *A Szentháromságról*, 456.

a benső emlékezet (*memoria interior*) és a szív (*cor*) fogalmak ugyanazt a valóságot jelölik (és tulajdonképpen ugyanez a rejtélyes *memoria Dei* „Istenre vonatkozó emlékezet” is): azt a pontot, ahol az emberi benső Istenre nyílik, ahol lényünk legmélyén felfedezzük a Másik jelenlétét, a Másikkal való kapcsolat lehetőségét.³⁸

Ágoston elképzelése szerint tehát az ember legbensőbb valóságából születő benső szóban megpillantható mintegy tükörben az örök Ige tevékenysége, mely egyben működésének létalapja. Mindez csak akkor válik valósággá, ha nem csupán magát a tükröt nézzük (saját magunk benső életét), hanem kifürkésszük benne azt, akit tükröz (az örök Igét, a Szentháromság második személyét). Az emberi elme háromságos tevékenysége olyan megfejtendő, értelmezhető üzenet, amely önmagáértelmezése által egyben a Teremtő Szentháromság érthetőségét is felfedi. A kettő megértése párhuzamosan halad, egymással dialogizálva, egymást megvilágítva: „[a]mit az ember átél, azt vonatkozásba kell hozni a Háromságra való emlékezéssel, az ő látásával és szeretetével úgy, hogy emlékezzünk rá, szemléljük és szeressük” – hangsúlyozza Szent Ágoston.³⁹ Műve végén eljut egészen odáig, hogy immár az ember istenképmásításában is két dimenziót különböztet meg: az ember képmás volta értelmes természetében, elméje működésében rejlik, ámde ez csupán alapja, feltétele annak, hogy megjelenhessen benne a Szentháromság tükörképe. Ezt a bonyolult kapcsolatot a festmény példájával szemlélteti: „azt is képmásnak mondjuk, ami-
ben benne van ez a három, mint ahogy képmásnak mond-

³⁸ Ld. JÉRÔME LAGOUANÈRE: *Intériorité et réflexivité dans la pensée de saint Augustin*, 511–608.

³⁹ SZENT ÁGOSTON: *De Trinitate* XV.XX.39, in uő: *A Szentháromságról*, 484–485.

juk a táblát is, és azt is, ami rá van festve, de a táblát csak a festmény miatt mondjuk képnek.”⁴⁰

S hogy a Szentháromság benső beszédének milyen vonásait olvashatjuk ki homályosan és a mindig nagyobb különbséget nem feledve a tükörben látott kép alapján, ott, ahol a látás és a beszéd egybeesik? Láthatjuk „[a]z Atyaistent és a Fiúistent, vagyis az Atyát, aki mindent, amit lényegében birtokol, valamiképpen kimondja örök Szavában, továbbá az Igét, az Istent, aki sem többet, sem kevesebbet nem birtokol a maga lényegében, mint aki ezt a Szót igazán és nem hamisan kimondta,”⁴¹ és megérthetjük, hogy a tőlük származó Szentlélek személyes szeretetként összekapcsolja az örök Szót és az Atyát.

4. Szentháromság és Szentírás: *néhány kapcsolódási pont*

Ha a fenti megfontolások tükrében olvassuk a Szentírás értelmezését taglaló művének (*De doctrina christiana*) elméleti alapvetését (az I–III. könyvben), érdekes bennfoglalt kapcsolódási pontok sejlének fel a benső szó imént azonosított tulajdonságaival. Először is Ágoston számára a Szentírás látható, érzékelhető külső szavai Isten benső gondolatában, szándékában gyökereznek, annak számunkra felfogható jelei. A Szentírás valóságának egésze jelként utal arra a benső isteni beszédre, szóra, amely létrejöttének alapja és lehetőségi feltétele. Végző soron tehát az egész Szentírás az örök Ige benső valóságából

⁴⁰ SZENT ÁGOSTON: De Trinitate XV.XXIII.43, in uő: *A Szentháromságról*, 488.

⁴¹ SZENT ÁGOSTON: De Trinitate XV.XXI.40, in uő: *A Szentháromságról*, 485.

fakad, és őt beszéli el emberi nyelven, amint azt Szent Ágoston másutt, a 103. zsoltár magyarázatában tömör megfogalmazásban elénk tárja: „Isten egyetlen beszéde szól az összes Írásokban, és a sok szent szája által az egyetlen Ige szólal meg, mely, mivel kezdetben Isten az Istennél, ott nem szótagokból áll, mert független az időtől, és nem szabad csodálkoznunk azon, hogy a mi gyöngeségünk miatt leszállott a mi szótagjainkhoz, hogy magára öltse testünk gyöngeségét.”⁴²

A Szentírás tehát a megtestesülés tényének számunkra érthető és érzékelhető szaván keresztül az emberi jelek szövetében nyeri el értelmét, s így válik nyilvánvalóvá, miért kezdi Ágoston a Szentírásról folytatott reflexióját a jelek mibenlétéről és rendszerezéséről szóló elemzéssel – híres és sokat tárgyalt jelleméletével.⁴³ Ezen elmélet által nem csupán a nehezen érthető szentírási szöveghelyek megértéséhez kíván kulcsot adni, nem pusztán módszertani eligazítással szolgál, hanem egyben az Írások lehetőségének ontológiai alapját is feltárja, és rámutat az olvasó/hallgató sajátos feladatára, a szavak jelezte isteni szándék türelmes kifürkészésének szükségességére. Ezért is szól egyrészt arról, hogy bár Isten lényegében kimondhatatlan, mégis lehetővé teszi az emberi nyelv számára, hogy e kimondhatatlanságot szavakkal megfogalmazza, másrészt pedig nyilvánvalóvá teszi azok tévedését, akik az értelmezés fáradságos, ámde egyben élvezetes feladatát kikerülhetőnek tartva közvetlen isteni

⁴² SZENT ÁGOSTON: *Enarrationes super Psalmos*, 103. IV.1, in uő: *Zsoltármagyarázatok*, V. (92–109. zsoltár), Jel, Budapest, 2018, 278. (ford. Diós István) *A Verbum Domini* első részének elméleti alapvetésében egyszeri utalásként Szent Ágoston teológiájára, éppen ez a szöveghely jelenik meg (vö. VD 18. J. 64).

⁴³ Ld. SZENT ÁGOSTON: *De doctrina christiana* II–III, in uő: *A keresztény tanításról*, 81–213.

adománytól várnak megvilágosodást. Az értelmezés szükségessége – bár a különböző nyelvek léte a bűnbeesés következménye – mégis összefügg a benső örök isteni közlés valóságával, annak emberi, fogyasztékos és időbeli leképezése, s nem kell, hogy büntetésként tekintsünk rá, inkább adomány és lehetőség emberségünk teljes kibontakoztatására. Ha a megértés szabályok nélkül és emberi magyarázó tevékenységtanítás közreműködése nélkül történne, az éppen hogy leértékelné a jelek és értelmezések szövedékében zajló embervoltunk jelentőségét: „csorbítaná az emberi méltóságot, ha úgy tünne számunkra, hogy Isten nem akarja igéjét emberek által hirdetni az embereknek” – mutat rá az összefüggésre Szent Ágoston, hozzátéve, hogy így az egymás közti szeretet sem mélyülhetne el, mivel a „szeretet, mely az egység köteléke által kölcsönösen összefűzi az embereket, nem tenné lehetővé, hogy a lelkek áthassák egymást, és mintegy egybeolvadjanak”.⁴⁴

Szinte észrevétlenül lép e ponton a diskurzusba a szeretet fogalma, azonban amint azt a következő hosszú gondolatmenetek is mutatják, korántsem véletlenül. Terjedelmes kitérőben taglalja a szeretet mibenlétét, fajtáit és rendjét (az *uti-frui* használni-élvezni híres fogalompáros segítségével), ám első látásra nem világos a kapcsolat a későbbi részek témáival. Vajon mi e látszólagos kitérő bennfoglalt célja, hogyan köthető a Szentírás értelmezésének későbbi sajátos kérdéseihez? Eddigi elemzéseink tükrében talán nem tévedünk, ha úgy gondoljuk, hogy Ágoston a Szentírás szavait szeretetben fogant, igaz szavaknak tartja a fenti szentháromságtani és antropológiai értelemben. Számára az egész Szentírás szeretetben

⁴⁴ SZENT ÁGOSTON: De doctrina christiana, Prol. 6., in uő: *A keresztény tanításról*, 35–36.

és szeretetből születő ismeretet (vö. *notitia amata*) közvetít, igaz szóként (vö. *verbum verum*), és célja is a szeretet felébresztése az emberi szívben: Isten szentháromságos szeretetét közvetítve az emberi választ ébresztgeti, segíti elő. Ebben a tágabb kontextusban táruul fel igazán Szent Ágoston híres állításának mélyebb értelme és gondolati ereje: „[h]a tehát valaki azt gondolja önmagáról, hogy megértette a Szentírást vagy annak valamely részét, de e megértés által nem növekszik az Isten és a felebarát iránti kettős szeretet, akkor valójában nem értette meg.”⁴⁵ Nem csupán arról van tehát itt szó, hogy a Szentírás tartalmilag a szeretet valóságát állítja a középpontba mintegy mélyebb értelemként, hanem egyúttal arról is, hogy mint szeretetből születő ismeret és igaz szó jel módján mutat eredetére és az ajándékozó gesztusra, amelyből fakad. Aki mindezt megérti, abban mintegy természetszerűen kell, hogy növekedjen a Szentháromság Egy Isten és az embertárs iránti szeretet.

S végezetül párhuzamot vonhatunk még a benső szó általi látás és a szentírási enigmákon keresztül való látás között.⁴⁶ A *De doctrina christiana* terjedelmes része tárgyalja az enigmák, a homályos szentírási helyek megvilágításának lehetőségeit, azonban a technikai nehézségek megoldását célzó módszertani útmutatáson túl itt is felsejlik e problematika mélyebb értelme. Ágoston számára a Szentírás maga enigmatikus homályos tükör, amelyet látva, amelybe beletekintve ugyanúgy felsejlik a Szentháromság képe, mint az emberi elme benső szavának homályos tükrében:

⁴⁵ SZENT ÁGOSTON: *De doctrina christiana*, I.40., in uő: *A keresztény tanításról*, 76.

⁴⁶ Erre a kapcsolatra Jérôme Lagouanère hívja fel a figyelmünket. Ld. JÉRÔME LAGOUANÈRE: *Intériorité et réflexivité dans la pensée de saint Augustin*, 562–563.

mindkettő olyan „szöveg”, amely olvasásra, értelmezésre szorul, és amelyek elvezetnek Isten rejtett jelenlétének megtapasztalására. Homályos tükörként tehát mindkettejük az istenismeret forrása, s ezenkívül egymás megértését is kölcsönösen elősegítik: a Szentírás segít megérteni önmagamat, ugyanakkor az én tapasztalatom lehetővé teszi és gazdagítja a Szentírás megértését számomra.

E vázlatos bemutatás által talán sikerült rámutatnunk, ha másra nem, akkor a kérdés szerteágazó komplexitására és mindennek ellenére a belső koherencia keresésének fontosságára, amelynek során a következtetések egy részét Szent Ágoston helyett nekünk kell kimondanunk. Mindazonáltal éppen ez teszi a feladatot korunkban is izgalmassá, hiszen így a puszta rekonstrukción túl mozgósíthatjuk mai megértésünk horizontját, mindig új kapcsolatba kerülve e régen feljegyzett reflexióban rejlő lehetőségek gazdagságával. Szent Ágoston „pszichológiai” szentháromságtana helyett ma a személyek közötti, közösségi-modell került inkább előtérbe, kiegészítve az elmében rejlő háromságos működés modelljének egyoldalúságait. Ám Ágoston igeteológiájának mindmáig ható gondolati ereje bizonyítja e modell összetettségét és a mai gondolkodást is megtermékenyíteni képes lehetőségeit.

Bibliográfia

- ÁGOSTON, SZENT: *A keresztény tanításról*, Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, [é. n.]. (ford. Heidl György)
- ÁGOSTON, SZENT: *Beszédek Szent János evangéliumáról I.* (I–XXX. beszéd), Jel, Budapest, 2008.
- ÁGOSTON, SZENT: *Isten városáról*, III., Kairosz, Budapest, 2006.
- ÁGOSTON, SZENT: *Magyarázatok a hitvalláshoz*, Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 2003. (ford. Heidl György)
- ÁGOSTON, SZENT: *Zsoltármagyarázatok*, V. (92–109. zsoltár), Jel, Budapest, 2018. (ford. Diós István)
- AUGUSTINUS, AURELIUS: *A Szentháromságról*, Szent István Társulat, Budapest, 1985. (ford. Gál Ferenc)
- AUGUSTINUS, AURELIUS: *Vallomások*, Gondolat, Budapest, 1982. (ford. Városi István)
- AYRES, LEWIS: *Augustine and the Trinity*, Cambridge UP, Cambridge, 2010.
- BENEDEK PÁPA, XVI.: *Verbum Domini. XVI. Benedek pápa az Úr Szava kezdetű apostoli buzdítása*, Szent István Társulat, Budapest, 2011.
- DENECKER, TIM – PARTOENS GERT: *De voce et verbo. Augustine's Exegesis of John 1:1–3 and 23 in Sermons 288 and 293A auct. (Dolbeau 3), Annali Di Storia Dell'Esegesi* 31 (2014/1) 95–118.
- DENECKER, TIM: *Ideas on Language in Early Christianity. From Tertullian to Isidore of Seville*, Vigiliae Christianae, Supplements 142., Brill, Leiden, 2017.
- DUCHROW, ULRICH: *Sprachverständnis und Biblisches Hören bei Augustin*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1965.

- FITZGERALD, ALLAN D. (ed.): *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia*, William B. Eerdmans – Grand Rapids, Michigan – Cambridge (U.K.), 1999.
- FUHRER, THERESE: *Ille intus magister*. On Augustine's Didactic Concept of Interiority, in Peter Gemeinhardt (et al. eds.): *Teachers in Late Antique Christianity*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2018, 129–146.
- GIOIA, LUIGI: *The Theological Epistemology of Augustine's De Trinitate*, Oxford UP, Oxford, 2008.
- JOHNSON, DOUGLAS W.: Verbum in the early Augustine (386–397), *Recherches augustiniennes* 8 (1972) 25–53.
- KENDEFFY GÁBOR: Az isteni és emberi szavahihetőség Szent Ágostonnál, in Kendeffy Gábor – Vassányi Miklós (szerk.): *Istenfogalmak és istenérvek a világ filozófiai hagyományában*, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan, Budapest, 2017, 444–455.
- LAGOUANÈRE, JÉRÔME: *Intériorité et réflexivité dans la pensée de saint Augustin*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2012.
- MARTINI, CARLO MARIA: *La Parola di Dio alle origini della Chiesa*, Analecta Biblica 93., Biblical Institute Press, Rome, 1980.
- MORGAN, EDWARD: *The Incarnation of the Word. The Theology of Language of Augustine of Hippo*, T&T Clark, London – New York, 2010.
- POLMAN, ANDRIES D. R.: *The Word of God According to St. Augustine*, Hodder and Stoughton, London, 1961.
- SCHINDLER, ALBRECHT: *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1965.
- TOOM, TARMO: The Potential of a Condemned Analogy. Augustine on λόγος ἐνδιάθετος and λόγος προφορικός, *The Heythrop Journal* 48 (2007) 205–213. [<https://doi.org/10.1111/j.1468-2265.2007.00312.x>]
- VÁRNAI JAKAB: Isten Igéje a katolikus teológiában, *Vigilia* 82 (2017/6) 402–411.

WATSON, GERARD: St Augustine and the inner word:
the philosophical background, *Irish Theological
Quarterly* 54 (1988) 81–92. [<https://doi.org/10.1177/002114008805400201>]

BALÁZS JEROMOS OFM
A liber creaturae metafora
Szent Bonaventura műveiben

„Isten igéje minden teremtmény, mert általuk Isten beszél” – írja Szent Bonaventura (1217 k. – 1274) a Prédikátor könyvéhez fűzött kommentárjában.¹ A következőkben azt szeretném bemutatni, hogy a középkor kiemelkedő ferences teológusának igeteológiai gondolkodásában milyen szerepet tölt be a természet, a teremtett világ. Bonaventura szerint a teremtmények szépsége és rendezettsége képes elvezetni, visszavezetni szemlélőjüket a Teremtő örök gondolataihoz. Híres, úgynevezett „Két Könyv”-elméletében kifejti, hogy miként a Szentírás könyve által Isten szól az emberhez, a természet is – mintegy másik könyvként – éppúgy Isten szavát közvetíti.

Kiindulópontként hadd szólaljon meg maga Szent Bonaventura. Terjedelmes – magyar nyelven mindmáig csak részlegesen hozzáférhető – életművének egészében mintegy ötvenszer fordul elő a *könyv* mint

¹ SANCTUS BONAVENTURA: Commentarius in Ecclesiasten, c.1, v. 11, in uő: *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae. Opera omnia*, t. VI., Collegium Sancti Bonaventurae, Quaracchi, 1893, 16. (az idézetet ford. B.J.)

kép. Ezek közül kimondottan a természet könyvéről, amelyet Bonaventura helyenként *liber creaturae*-nak, másutt *liber naturae*-nak nevez, hatszor esik szó.² Ezek közül választottam két szövegrészletet. Életrajzi háttérükről mindössze annyit bocsátok előre, hogy az első idézet Bonaventura tudományos pályájának elejéről származik, az 1254 körül írt *Breviloquium* című művéből. A második szövegrészlet életének legvégén keletkezett, 1273-ban: legutolsó, befejezetlenül maradt művéből való, a *Collationes in Hexaëmeron*ból, vagyis a hatnapos teremtéstörténetről szóló beszédsorozatából. Tanulmányom vezérfonalát ezek a szövegek jelölik ki, a továbbiakban ezekre reflektálunk különböző horizontokon.

I. Részlet a *Breviloquium*ból:

„Az első létesítő ok e világot érzékelhetőnek teremtette, hogy kinyilvánítsa benne önmagát, vagyis, hogy a világ, mintegy tükörként és nyomjelzőként visszavezesse az embert Istennek mint alkotójának szeretésére és dicsőítésére. Ennek megfelelően két könyv létezik, az egyik, a bensőbe írott könyv: Isten örök művészete és bölcsessége, a másik, a kívülre írott könyv: az érzékelhető világ.”³

II. Részlet a *Collationes in Hexaëmeron*ból:

² Vö. WINTHIR RAUCH: *Das Buch Gottes*, Münchener Theologische Studien 20., Max Hueber Verlag, München, 1961, 5.

³ SZENT BONAVENTURA: *A hit rövid foglalata. Breviloquium*, Kairosz, Budapest, 2008, 93–94. (ford., jegyz. Dér Katalin). – Az eredeti szöveg helyét ld. SANCTUS BONAVENTURA: *Breviloquium*, II, 11, in uő: *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae. Opera omnia*, t. V., Collegium Sancti Bonaventurae, Quaracchi, 1891, 229.

„...Az egész világ árnyék, út, nyom, és kívülről írott könyv. Ugyanis bármely teremtményben ott van az isteni minta ragyogása, azonban homállyal keveredve, ezért olyan, mint amikor árnyék vegyül a fénybe. Továbbá út is, amely elvezet a mintához. Amint látod, hogy az ablakon belépő fénysugár különféle színeket ölt az eltérő részek eltérő színei szerint, úgy az isteni sugár is minden egyes teremtményben különféleképpen, különböző tulajdonságokban ragyog fel. A Bölcsesség könyvében áll: »Megjelenik nekik az utakon« (Bölcs 6,16). Továbbá Isten bölcsességének nyoma, ezért a teremtett világ nem más, mint Isten bölcsességének egyfajta képmása, metszete. És mindezek alapján a teremtett világ mintegy kívülről írott könyv. Amikor a lélek látja ezt, feltűnik számára, hogy át kell mennie az árnyéktól a fényhez, az úttól a célhoz, a nyomtól a valósághoz, a könyvtől a valódi tudáshoz, amely Istenben van. Ezt a könyvet csak a legmagasabban szemlélődők képesek olvasni, nem a természetfilozófusok, mert ők csak a természetét ismerik a dolgoknak, de nem ismerik őket úgy, mint nyomokat.”⁴

A két szövegrészlet keletkezése között (1254–1273) kevés híján két évtized telt el; Bonaventura csaknem összes többi műve ezalatt íródott. Két idézetünk tehát mintegy keretbe foglalja az egész életművet. Mutatkoznak közöttük a műfajukból adódó különbségek –szembetűnő például, hogy a *Breviloquium* – a mű címéhez híven, amely rövid beszédet, rövid beszélgetést jelent – sokkal tömörebb stílusú írásmű,

⁴ SANCTUS BONAVENTURA: *Collationes in Hexaemeron*, in uő: *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae. Opera omnia*, t. V., Collegium Sanctae Bonaventurae, Quaracchi, 1891, 368. (az idézetet ford. B.J.)

mint a *Collationes*, amelynek szövege oldottabb, beszédyszerűbb, hiszen ez a mű nem is Bonaventura lejegyzésében maradt ránk, hanem a hallgatóság jegyzeteiből, úgynevezett *reportatio*-k formájában. Ez a második szemelvény a középkori egyetemi beszéd-típusok közül a *collatio* műfajába tartozik. A *collatio* olyan beszéd volt, amelyet általában délután vagy este tartottak, és az előadó nem új témákat vetett föl benne, hanem az aznap reggel hallott prédikáció vagy egyetemi előadás főbb pontjait tárgyalta újra.⁵ Érdekes, hogy Bonaventura ebben az utolsó művében mintegy az élete alkonyáról tekint vissza azokra a témákra, amelyek már pályájának reggelén, fiatal tanár korában is foglalkoztatták. Közéjük tartozik a *liber creaturae* gazdag témaköre is.

Idézeteink szembetűnően sok egymásnak megfelelő részletet tartalmaznak, amelyeket a következő állításokban összegezhethetünk. Bonaventura a teremtett világot könyvhöz hasonlítja. E könyv az ember számára hozzáférhető. Isten kifejezetten neki írta, hogy visszavezesse őt önmagához. Az ember alapvetően képes a természet könyvének olvasására, jóllehet a bűnbeesés következtében a természet könyv jellege, olvashatósága elhomályosult előtte. Isten azonban a bűnbeesést követően sem szűnik meg közölni önmagát az emberrel, hanem új könyvet ad neki, a Szentírás könyvét, amely segítségére lehet a természet könyvének helyes értelmezésében.

A természet mint könyv metafora nem Bonaventuránál jelenik meg elsőként, hanem tágas hagyománytörténeti kontextusba illeszkedik. A kívül-belül teleírt könyv képe, amelyről szemelvényeink szóltak, bibliai előzményekből származik. Ezekiel könyvének 2. fejezetében,

⁵ Vö. JACQUES GUY BOUGEROL: *Introduzione a San Bonaventura*, Edizioni L.I.E.F., Vicenza, 1988, 146. (ford. Abele Calufetti)

illetve a Jelenések könyvében is szó esik kívül-belül teleírt könyvtekercsről. Ezekielnél – egy sajátos látomás leírásában – a próféta nem olvasás útján sajátítja el az elébe tett könyv tartalmát, hanem azáltal, hogy meg kell ennie. „Te pedig, emberfia, hallgass mindarra, amit én majd neked mondok [...], nyisd fel szádat és edd meg azt, amit én neked adok. Erre azt láttam, hogy íme, egy kéz nyúlt felém: benne könyvtekercs volt. Kiterítettem, és az kívül is, belül is tele volt írva” (Ez 2,8–9).

Ezen a ponton nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a *könyv mint tárgy* korántsem ugyanazt jelentette a Biblia keletkezésének idején, mint a középkori Európában. Bonaventura közvetlen kapcsolatot teremt az ezekieli szöveghellyel, azonban a prototipikus könyv számára már nem könyvtekercs, hanem a ma is általánosan elterjedt, lapozható, kódexformájú könyv. Az egymás mögé illesztett lapokból álló kódexek a Kr. u. 2. században jelentek meg, és a 3–4. században terjedtek el.⁶ Kívül és belül teleírt könyv, *liber scriptus intus et foris* – olvassuk a Szentírásban és Bonaventura műveiben is. De mást jelent a *kívül* és a *belül* fogalma egy tekercs és mást egy kódex esetében. Bonaventura éppen ezért helyenként már nem is egy tekercs két oldaláról, hanem két külön kötetről ír. (Külön kutatást érdemelne, hogy napjainkban az íráshordozók fejlődésére nézve legalább olyan mértékű változás tanúi lehetünk, mint amekkora a tekercestől a kódexekhez való átmenet volt. Vajon eleven marad-e, és hogyan aktualizálható a jövőben a könyvmetafora?)

Giuseppe Tanzella-Nitti a metafora alakulását részletesen végigkövető tanulmányában ezen kívül egy másik fontos bibliai előzményre is felhívja

⁶ Vö. CZIGLÁNYI ZSOLT: *Az Ószövetség története*, Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola, Pécs, 2016, 11.

a figyelmet: az égbolt *mint sátorlap* metaforára.⁷ A 104. zsoltárban olvasható, hogy a Teremtő „kifeszíti az eget, mint egy sátrat”, az ítélet napján pedig, mint Izajásnál látjuk, összetekeri majd („mint a könyvtekercs, öszszegöngyölődnek az egek” – Iz 34,4). E két időbeli végpont között látható mindaz, ami a korabeli világkép szerint az égbolt belső oldalán függ: „szemlélem az eget, ujjaid műve az; a holdat és a csillagokat: te alkottad őket” (8. zsoltár). Az égbolt mint egy kiterjedt lap, amelyen az égitestek és a csillagképek szemlélhetők, s amely kifeszíthető és összetekерhető – olyan összetett kép, amelyet már csak egyetlen fogalmi lépés választ el a könyvmetaforától. Ez a lépés történik meg a következő szerzőnél, aki Bonaventurára nagy hatást tett: Szent Ágostonnál, a Vallomások 13. könyvében.

„Az ég ugyanis felgöngyölődik, mint a könyv, de most mint sátorponyva feszül fölöttünk. Isteni írásod tekintélye fölségesebb, pedig átlépték már a halál küszöbét a hajdan ezt nekünk parancsodra megíró halandók. És tudod, Uram, nagyon jól tudod, hogy az embereket miként övezted bőrköntössel, mikor a bűnben halandók lettek. Ezért bőrköntös gyanánt terítetted széjjel Könyved szövedékét, egybehangzó beszédeidet. Halandó emberek szorgos keze útján feszítetted őket fölénk.”⁸

⁷ Vö. GIUSEPPE TANZELLA-NITTI: A klasszikus „Két Könyv”-metafora eszmetörténetéhez [The Two Books prior to the Scientific Revolution], *Acta Pintériana* 2 (2016) 57. (ford. Nemes Krisztina)

⁸ SZENT ÁGOSTON: *Confessiones*, XIII,15. Idézi GIUSEPPE TANZELLA-NITTI: i. m., 59, 12. láb. Az idézet megtalálható még: AURELIUS AUGUSTINUS: *Vallomások*, Gondolat, Budapest, 1987, 196. (ford. Városi István)

Az idézet elején szinte pillanatkép-szerűen érhető tetten az az absztrakciós lépés, amely az ég mint sátorlap bibliai előzményétől az ég mint könyv metaforához vezet: még elevenen látható a sátorponyva bibliai metaforája, azonban már szervesen összekapcsolódva a keresztény könyvmetaforával.

Etienne Gilson szerint a középkori augusztinizmus Szent Bonaventuránál érte el csúcspontját.⁹ Bonaventura teremtésteológiájában is az ágostoni hagyományt folytatja. Ennek meghatározó eleme, hogy a teremtett világ Isten kinyilatkoztatásának kezdete és az istenismeret forrása. Mindezt a hagyományt elsősorban Szentviktori Hugó közvetítette számára, aki mintegy száz évvel élt Bonaventura előtt, és művei az ő korára már a teológiai oktatás tananyagává váltak.¹⁰ Szentviktori Hugó *De sacramentis* című értekezésében szinte szóról szóra ugyanazt fejt ki, amit idézeteinkben Bonaventura a természet könyvéről ír. Joggal merülhet föl: mi tekinthető Bonaventuránál mégis sajátosan eredetinek? A kérdésre a ferences teremtésszemlélet gazdag spirituális és misztikus öröksége válaszol. Szent Ferencnek az Isten keze nyomát viselő, Istenre utaló teremtmények iránti szeretete, amely a *Naphimnusz* költői nyelvén szólal meg, a ferences skolasztikus teológusok egyetemi munkásságában nyert szisztematikus teológiai reflexiót.

Itt érdemes felidéznünk Hans Urs von Balthasar találó hasonlatát: Bonaventura teológiája úgy épül

⁹ Vö. ETIENNE GILSON: *The Philosophy of Saint Bonaventure*, Sheed and Ward, New York, 1938, 490.

¹⁰ Vö. GROVER A. ZINN: *Book and Word. The Victorine Background of Bonaventure's Use of Symbols*, in *Commissio Internationalis Bonaventuriana* (ed.): *S. Bonaventura 1274–1974*, vol. 2., *De vita, mente, fontibus et operibus s. Bonaventurae*, Collegio S. Bonaventurae, Grottaferrata – Roma, 1974, 144.

Szent Ferencnek (aki nem volt szisztematikus teológus) a karizmatikus felismeréseire, mint ahogyan Assisiben a Porciunkula kicsiny kápolnája fölé magasodó barokk bazilika. A hatalmas épület – akárcsak a Bonaventura építette szellemi katedrális – megvédi, megőrzi, körülveszi és kibontakoztatja a kezdetek kegyelmét.¹¹ (Érdekes ezt együtt látnunk azzal, hogy Szent Bonaventurát, aki a rendi előjáró is volt, második rendalapítónak szokás nevezni – a ferences rendtörténet fejezetei azonban más lapra tartoznak.)

Mindeddig úgy hivatkoztam a természet könyvére, mint metaforára. Tulajdonképpen mi a metafora, hogyan működik, és milyen szerepet tölthet be a teológiai gondolkodásban?

A közvélekedés gyakran úgy tekint a metaforára, mint az emelkedett, szépirói stílus eszközére, amely leginkább versekben ismerhető fel, de a mindennapi beszédhelyzetek nélküle is működőképesek. Esztétikai funkciója van csupán, mintegy „szép fölösleg”. Ezt a véleményt táplálja az iskolai oktatás is, amennyiben a metafora fogalmát szinte kizárólag szépirodalmi, költői példákkal illusztrálja.

Ezzel szemben egy, az 1970-es években kibontakozó nyelvtudományi irányzat, a kognitív nyelvészet azt állítja, hogy a metafora ennél sokkal alapvetőbb, sokkal fontosabb a nyelvhasználatban. A kognitív nyelvészet szempontjai gazdagíthatják a metaforáról szóló teológiai gondolkodásunkat is. Az irányzatot azért nevezzük *kognitív* nyelvtudománynak, mert a nyelvet úgy vizsgálja, mint a világ megismerésének eszközét. *Szóvá tesszük a dolgokat*, hogy értelmünk megragadhasa őket, hogy gondolkodni és kommunikálni tudjunk

¹¹ Vö. HANS URS VON BALTHASAR: *A dicsőség felfénylése. Teológiai esztétika*, vol. 2., *Teológiai stílusok*. 1. rész, *Klerikusok*, Sík Sándor, Budapest, 2005, 268. (ford. Görföl Tibor)

róluk. Ez a konceptualizáció, ez a fogalmi leképezés, amely során a valóságot egy fogalmi struktúrával tesz-
szük megragadhatóvá, nem más, mint a metafora lé-
nyege. Maga a nyelv metaforikus – mint Kövecses
Zoltán, a kognitív nyelvészet egyik legjelentősebb kor-
társ képviselője megállapítja.¹²

Metaforánk, a *természet könyve* kifejezhető egy egy-
szerű predikatív szerkezettel: „A természet könyv”.
A mondat alanya a *természet*, állítmánya pedig a *könyv*.
Az előbbit a kognitív nyelvészet a metafora céltartom-
mányának, az utóbbit pedig forrástartománynak ne-
vezi. Egy egyszerűbb, könnyebben érthető fogalom
jelentésszerkezetét, a forrástartományt gondolatban
átvisszük egy elvontabb, nehezebben érthető fogalom-
ra, a céltartományra. Ez utóbbit szeretnénk a metafo-
ra segítségével jobban megérteni. (Maga a metafora
szó átvitelt jelent.)

Esetünkben mi a közös és mi különbözik a két fo-
galmi tartományban, amelyeket a metafora egymás-
hoz rendel? Vagyis: Mi a metafora motivációja, mi-
től működik?

Szembetűnő különbség a két tartomány között
például a térbeli kiterjedés. A természet nagy és kö-
rülhatárolhatatlan, míg a könyv hozzá képest kismé-
retű és kézzelfogható. Ezzel összefügg, hogy az em-
ber maga is része a természetnek, mintegy belülről
szemléli, nem függetlenítheti magát tőle, a könyvvel
azonban önmagán kívüli tárgyként bánik. Végso-
ron egyszerűbb megfogalmazni azt, hogy mi a könyv,
mint azt, hogy mi a természet.

Ugyanakkor közös bennük, hogy Bonaventura vi-
láglátása szerint nemcsak a könyvnek, hanem a termé-
szetnek is szerzője, alkotója van. Bonaventura korában,

¹² Vö. KÖVECSES ZOLTÁN: *A metafora. Gyakorlati bevezetés a kognitív metaforaelméletbe*, Typotex, Budapest, 2005, 13.

a skolasztikus teológiai stúdiумok során olyan tekintélyes szerzők műveit olvasták és értelmezték, és a tanhagyomány csak olyan szerzők műveit örököltette tovább, akiket hitelesnek, megbízható forrásnak ítélték. Elegendő arra az összefüggésre gondolnunk, hogy latinul *auctor* – szerző, *auctoritas* – érvényesség, hitelesség, tekintély. A természet könyvének szerzője pedig a legfőbb tekintély, maga a Teremtő Isten.

Mindezekon kívül a természetre és a könyvre egyaránt jellemző a bonyolult komplexitás. Ahogyan a természet a legparányibb létezők sokaságából áll össze kozmosszá, úgy a könyv is: egyrészt a könyv „teste” különféle anyagokból készül, másrészt az általa hordozott szöveg hierarchikusan rétegzett nyelvi jeleket tartalmaz: betűket, szavakat, mondatokat. A könyvben is, a természetben is jelen vannak tehát kisebb és nagyobb, bizonyos szempontok alapján egymásnak alá- és fölérendelt egységek. Bonaventura szerint a teremtmények rangsorát a megismerőképességük határozza meg. A könyv szövegében pedig annak megfelelően szinteződnek a nyelvi egységek, hogy mekkora kifejezőképességgel rendelkeznek: az önmagukban jelentéstelen betűktől a már jelentéseselemeken, a szavakon és mondatokon át a szöveg egészéig.

A mégoly összetett rendszer azonban – a természet is, a könyv is – szabályos egységet alkot. A könyv mondatait egyben tartja a lap, lapjait meg a kötés, a könyvgerinc; a teremtmények pazar változatosságát pedig az fogja össze, hogy ugyanabban a létben részesülnek, és a maga módján mindegyikük megjelenít valamit a Teremtő tulajdonságaiból. Amit a Szó szimfóniája a zene, a többszólamúság metaforájával fejez ki, második idézetünkben, a *Collationes in Hexaameron*ban ugyanazt ragadja meg Bonaventura a színes üvegablak képével: az ablakon belépő fénysugár különféle

színeket ölt – Isten tulajdonságai is ekképpen ragyognak föl az egyes teremtményekben.

A teológiai módszertan hagyományosan az analógia fogalmával írja le azt a megismerési elvet, amelyről a kognitív nyelvészet a metaforával kapcsolatban beszél. A teológia nem tud úgy rámutatni a tárgyára és kijelentéseinek a princípiumára, mint a többi tudomány. Ebben a sajátos helyzetben a teológiai gondolkodás számára az analógiás beszédmód teszi lehetővé tárgyának megragadását. Az Istenről szóló beszéd lényegi kérdése, hogy „miként ismerteti meg magát Isten az emberi nyelvben anélkül, hogy függővé válna az emberi gondolkodástól”.¹³ A IV. Lateráni Zsinat 1215-ben kimondta, hogy a Teremtő és a teremtmény közötti hasonlóság csak úgy jelölhető meg, ha tudomásul vesszük a még nagyobb különbséget, amely fennáll közöttük. Ugyanakkor mégis minden megismerésünk az érzéki tapasztalattal veszi kezdetét, de nem korlátozódik csupán arra.¹⁴ – Ez a gondolat közeli rokona annak, amelyet a metaforákkal kapcsolatban felvázoltunk, illetve Bonaventura megismerési elvének, amely *per visibilia ad invisibilia*, a látható dolgoktól a láthatatlanok felé tájékozódik.

Végezetül nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a *liber creaturae* gondolata igen termékeny folytatásra talál a kortárs egyházi tanításban, mégpedig – mint ezt a *Dei Verbum*, a *Verbum Domini*, legújabbban pedig a Ferenc pápa *Laudato si'* kezdetű enciklikájának számos szöveghelye igazolja – gyakran Szent Bonaventura közvetítésével. Donath Hercsik szerint

¹³ GERHARD LUDWIG MÜLLER: *Katolikus dogmatika. A teológia tanulmányozásához és alkalmazásához*, Kairosz, Budapest, 2007, 29. (A Kinyilatkoztatásteológiai ismeretelmélet c. részt ford. Hegyi Márton.)

¹⁴ Vö. uo. 28.

„az Isten Igéje az egyetlen fogalom, amely képes összefogni azt a sok és sokféle aspektust, amely Isten és a világ kapcsolatát kifejezi”.¹⁵ Amikor a II. Vatikáni Zsinat kulcsfontosságú dokumentuma, a *Dei Verbum* kezdetű dogmatikus konstitúció az Isten Igéje mint központi fogalom köré rendezi el az önmagát közlő Istenről szóló tanítást, ebben folytathatónak bizonyul Bonaventura igeteológiája. A *Verbum Domini* kezdetű apostoli buzdításban (2010), amely a *Dei Verbum* lelkipásztori szempontok ihlette újraolvasása, a természet könyve úgy szerepel, mint Isten Igéje analóg jelentéseinek egyike – Bonaventurára hivatkozva.¹⁶ A *Laudato si'* kétféleképpen szólaltatja meg szerzőnket a Föld mint közös otthonunk iránti felelősség és gondviselés (*cura della casa comune*) témakörében: egyrészt Szent Ferenc életrajzírójaként és a ferences természetszemlélet közvetítőjeként, másrészt azonban úgy is, mint szisztematikus teológust, akinek tanítása szerint a teremtett világ ajándék: isteni Szó, melynek az embert a Teremtővel való párbeszédre, a tevékeny szeretet és felelősség válaszára kell indítania.¹⁷

¹⁵ Donath Hercsiket idézi VÁRNAI JAKAB OFM: A *Dei Verbum* a *Verbum Domini* fényében, *Sapientiana* 6 (2013/1) 19.

¹⁶ A *Verbum Domini* és a *Dei Verbum* egyenes és közvetett Bonaventura-idézetéből válogatás található itt: BALÁZS ÁKOS JEROMOS OFM: *A liber creaturae metafora Szent Bonaventura műveiben, különös tekintettel a Breviloquiumra és a Collationes in Hexaëmeronra*, *Acta Pintériana* 8 (előzetes, „in press” változat) [2022. 01. 31.] https://acta-pinteriana.hu/archivum/acta-pinteriana-8_balazs_in-press.pdf

¹⁷ Szent Bonaventurának a *Laudato si'*-ben megjelenő egyes gondolatait és összhatását részletesen elemzi a következő tanulmány: ANDREA DI MAIO: *Tracce e spunti bonaventuriani nella Laudato si'*, *Antoniano* 2016 (4) 819–857.

Bibliográfia

- AUGUSTINUS, AURELIUS: *Vallomások*, Gondolat, Budapest, 1987. (ford. Városi István)
- BAGYINSZKI PÉTER ÁGOSTON: *A matematika tartja össze a természet széthasadt könyvét*, Magyar Tudományos Akadémia, 2016. 12. 23. [2022. 01. 31.] https://mta.hu/tudomany_hirei/a-termeszet-konyvenek-szekularizalodasa-107270
- BAGYINSZKI ÁGOSTON OFM (szerk.): *A „Természet könyve” mint a „Szentírás könyvének” analógiája. A „Két könyv”-metafora mai jelentősége a természettudomány és a teológia párbeszédében*, Konferenciakötet (Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 2018. november 17.), Sapientia Füzetek 34., L'Harmattan – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 2019.
- BALÁZS ÁKOS JEROMOS: *A liber creaturae metafora Szent Bonaventura műveiben, különös tekintettel a Breviloquiumra és a Collationes in Hexaëmeronra*, *Acta Pinteriana* 8 (előzetes, „in press” változat). [2022. 01. 31.] https://acta-pinteriana.hu/archivum/acta-pinteriana-8-balazs_in-press.pdf
- BALTHASAR, HANS URS VON: *A dicsőség felfénylése. Teológiai esztétika*, vol. 2., *Teológiai stílusok*, 1. rész, *Klerikusok*, Sík Sándor, Budapest, 2005. (ford. Görföl Tibor)
- BONAVENTURA, SZENT: *A hit rövid foglalatja. Breviloquium*, Kairosz, Budapest, 2008. (ford., jegyz. Dér Katalin)
- BONAVENTURA, SANCTUS: *Breviloquium*, in uő: *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae. Opera omnia*, t. V., Collegium Sancti Bonaventurae, Quaracchi, 1891, 199–292.

- BONAVENTURAE, SANCTI: Collationes in Hexaemeron, in uő: *Doctoris Seraphici Bonaventurae. Opera omnia*, t. V., Collegium Sanctae Bonaventurae, Quaracchi, 1891, 327–454.
- BONAVENTURA, SANCTUS: Commentarius in Ecclesiasten, in uő: *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae. Opera omnia*, t. VI., Collegium Sancti Bonaventurae, Quaracchi, 1893, 1–104.
- BONAVENTURA, SANCTUS: *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae. Opera omnia*, t. V., Collegium Sanctae Bonaventurae, Quaracchi, 1891.
- BONAVENTURAE, SANCTUS *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae. Opera omnia*, t. VI., Collegium Sancti Bonaventurae, Quaracchi, 1893.
- BOUGEROL, JACQUES GUY: *Introduzione a San Bonaventura*, Edizioni L.I.E.F., Vicenza, 1988. (ford. Abele Calufetti)
- CZIGLÁNYI ZSOLT: *Az Ószövetség története*, Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola, Pécs, 2016.
- GILSON, ETIENNE: *The Philosophy of Saint Bonaventure*, Sheed and Ward, New York, 1938.
- HORVÁTH PÁL: Bonaventura élete, életműve és Breviloquiuma, in *Szent Bonaventura: A hit rövid foglaltata. Breviloquium*, Kairosz, Budapest, 2008, 297–320. (ford., jegyz. Dér Katalin)
- KÖVECSES ZOLTÁN: *A metafora. Gyakorlati bevezetés a kognitív metaforaelméletbe*, Typotex, Budapest, 2005.
- MAIO, ANDREA DI: *Tracce e spunti bonaventuriani nella Laudato sí'*, *Antonianum* 2016 (4) 819–857.
- MCCLAIN, DANIEL WADE: *History and the Hexaëmeron. Bonaventure's Reading of Genesis 1*, Sapientia, an online publication of the Henry Center at Trinity International University, May 31, 2017. [2022. 01. 31.] <https://henrycenter.tiu.edu/2017/05/history-the-hexaemeron/>

- MÜLLER, GERHARD LUDWIG: *Katolikus dogmatika. A teológia tanulmányozásához és alkalmazásához*, Kairosz, Budapest, 2007.
- RATZINGER, JOSEPH: *San Bonaventura. La teologia della storia*, Edizioni Porziuncola, Assisi, 2008. (ford. Marcella Montelatici)
- ROSA, LUCA DE: *Dalla teologia della creazione all'antropologia della bellezza. Il linguaggio simbolico chiave interpretativa del pensiero di San Bonaventura da Bagnoregio*, Cittadella Editrice, Assisi, 2011.
- TANZELLA-NITTI, GIUSEPPE: A klasszikus „Két Könyv”-metafora eszmetörténetéhez [The Two Books prior to the Scientific Revolution], *Acta Pintériana* 2 (2016) 55–75. (ford. Nemes Krisztina)
- VÁRNAI JAKAB OFM: A *Dei Verbum* a *Verbum Domini* fényében, *Sapientiana* 6 (2013/1) 1–19.
- WINTHIR RAUCH: *Das Buch Gottes*, Münchener Theologische Studien 20., Max Hueber Verlag, München, 1961.
- ZINN, GROVER A.: Book and Word. The Victorine Background of Bonaventure's Use of Symbols, in *Commissio Internationalis Bonaventuriana* (ed.): *S. Bonaventura 1274–1974*, vol. 2., *De vita, mente, fontibus et operibus s. Bonaventurae*, Collegio S. Bonaventurae, Grottaferrata – Roma, 1974.

KRAKOMPERGER ZOLTÁN
Az igehirdetés
mint az üdvösség jele
Otto Semmelroth igeteológiája

Bevezetés

Albert Otto Semmelroth életének legfontosabb adatai

- 1912. december 1-én született Bitburgban, a Rajna-vidéki Eifel-i régióban.
- 1939. szeptember 19-én szentelték pappá.
- 1947-ben a Bonni Egyetemen védte meg – Bernhard Geyernél készített – disszertációját, amelynek címe: *Das ausstrahlende und emporziehende Licht. Die Theologie des Pseudo-Dionysius Areopagita in systematischer Darstellung.*
- 1949-től szisztematikus teológiából tartott előadásokat Frankfurtban, rendtartományának Sankt Georgen-i Filozófiai-Teológiai Főiskoláján.
- 1950-től ugyanitt nyilvános, rendes professzor.
- 1972-től 1978-ig a főiskola rektora.
- 1962-ben Hermann Volk Mainz-i püspök teológiai tanácsadójaként érkezett a II. Vatikáni Zsinatra. Ettől kezdve tudományos tevékenysége zsinati tanácsadói munkájára összpontosult.

- 1963-ban megkapta a „zsinati peritus” kinevezést, amely által szabad belépése volt a zsinati tárgyalótermekbe. Ezt a megbízását egészen a zsinat végéig gyakorolta.
- 1974-ben a Római Hittani Kongregáció Teológiai Bizottságának tagja lett. Még ugyanebben az évben tagja lett a Nemzetközi Teológiai Bizottságnak is.
- 1976-ban Josef Höffner München Freising-i bíboros érsek kinevezi a Német Püspökari Konferencia Hittani Bizottságának tanácsadójává.
- 1979. szeptember 24-én, hét hétig tartó súlyos betegség után elhunyt.
- Említsünk meg néhányat a legfontosabb könyvpublikációi közül:
- 1950-ben jelent meg: *Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses* (két kiadás; angol és francia fordításban is);
- 1953-ban publikálta: *Die Kirche als Ursakrament* (három kiadás; francia, spanyol és olasz fordításban is megjelent);
- 1954-ben látott napvilágot: *Maria oder Christus? Christus als Ziel der Marienverehrung* (holland, spanyol és olasz fordításban is megjelent);
- 1956-ban kiadott könyvei: *Gott und Mensch in Begegnung. Ein Durchblick durch die katholische Glaubenslehre*, valamint *Das geistliche Amt* (mindkét mű angol, francia és olasz fordításban is megjelent).
- Tollából származik még: *Vom Sinn der Sakrament* (1960); *Wirkendes Wort* (1962) és *Die Welt als Schöpfung* (1962).

1. A Semmelroth-i igeteológiáról

Otto Semmelroth tudományos tevékenységét elsősorban a mariológia és az ekkleziológia problémáira összpontosította. *Maria als Urbild der Kirche* és *Die Kirche als Ursakrament* c. műveiben leírt fejtegetései már régóta közkinccsé váltak a teológusok körében, sőt a II. Vatikáni Zsinat tanbeli megfogalmazásaira is kihatottak.

Semmelroth a teológia művelésének üdvtörténeti és kérügmatikus irányzatához tartozott. A kibékíthetően szemben álló álláspontok kiengesztelésének és az egyensúly keresésének teológusa volt. Tudományos tevékenységében szívügyének tekintette az egyensúly megtartását a spekulatív és a kérügmatikus teológia között. Nem félt új utakat járni és új modellekben gondolkodni, de soha nem akart sokkolni vagy elbizonytalanítani. Az ellentétek és végletek legyőzésére irányuló sürgetésében „született közvetítő” az egymással harcoló pártállások között. Ebben segítségére volt rajnai humora is. Ha olykor-olykor vonakodónak és elnézőnek látszott, akkor joggal szabad egészségi állapotát, illetve betegségét is figyelembe vennünk, amely visszatartotta őt minden túlzástól.

A szerzőt Isten igéje üdvrendi hatékonyságának vizsgálatánál a tartalmi és az eseményelem megkülönböztetése vezeti. Az igehirdetés tartalmától, amely közli velünk Isten kinyilatkoztatását, megkülönbözteti magát a liturgikus igehirdetés eseményét, és felteszi a kérdést: Maga az a tény, hogy elhangzik az igehirdetés, milyen sajátos jelszerűséggel rendelkezik? A liturgikus igehirdetés a mennyei Atya ősprédikációjára „visszamatató” eszkatologikus jel, amely a Logosz hozzánk küldésének és megtestesülésének üdvrendjében érthető. Az Isten népének

egybegyűjtésére irányuló „többszólamú” igehirdetés létre hívja az egyházat mint az üdvösség jelét (statisztikus pólus) és eszközét (dinamikus pólus), amely által Jézus Krisztus üdvözítő műve folyamatosan jelenvaló marad a történelemben.

Isten Logosának megtestesülése és küldetésének teljesítése Isten Igéjének eszkatologikus tökéletességű elhangzása az üdvtörténelemben a megváltásra szoruló emberhez. A mennyei Atya emberré lett Fia nemcsak az ajkairól elhangzott istenemberi szavakkal nyilatkoztatta ki Istent az embernek és az embert az embernek, valamint Isten és ember üdvös kapcsolatának természetét, hanem megtestesülésében ő maga az Atya emberekhez intézett Igéje. Ez válik reálszimbolikusan jelenvalóvá az egyház liturgikus igehirdetésének leple alatt. Így nyílik a hívő embernek lehetősége arra, hogy a megtestesülés üdveseményének részese legyen, és erre választ is adjon Krisztus áldozatában való részvételével szentségi módon.

Ez az Istentől elhangzott Ige és az arra adott válaszunk dialogikus struktúrája láthatóan megvalósul az egyházban: az ige és az áldozat liturgiájában mint az egyetlen Krisztus-esemény kata- és anabatikus elemének egységében, az eucharisztia ünneplése során.

Otto Semmelroth a *ressourcement*-teológiából ihletet merítő – biblikus alapozottságú, patrisztikus és skolasztikus felismerésekhez visszahajló, valamint ökumenikus továbbgondolásra is alkalmas szisztematikus feldolgozású – reflexiói előkészítettek az autentikus katolikus igeteológia horizontjának elérését és centrális építőelemeinek megtalálását a II. Vatikáni Zsinaton.

Semmelroth igeteológiája megválaszolja az alábbi kérdéseket:

- Mit jelölünk az Isten igéje fogalommal?

- Ki/mi közvetíti Isten igéjét meghallóíhoz?
- Milyen módon fejt ki az igehirdetés kegyelmi hatékonyságát befogadójában?

2. *A valóság és a hatékonyság fogalompár etimológiai elemzése*

Az Isten igéje üdvrendi valóságának és hatékonyságának misztérium-voltát képviseli a szerző, és rendszerező igényű vizsgálódásaink követelményeként állapítja meg a növekedést Isten igéjének meditatív hallgatásában.

Otto Semmelroth Isten igéje valóságának és üdvhatékonyságának feldolgozását a következő etimológiai vizsgálódással kezdi:

„A valóság főnév nem csak azt a tényt fejezi ki, hogy valami a lehetséges és az elgondolt létezés területéről a tényleges létezés állapotába jut. A német valóság (*Wirklichkeit*) szó többet fejez ki. Azt a jelentéstöbbletet hordozza, hogy valaminek a létezésével összekapcsolódik egy hatás, működés, alkotás, cselekvés (*Wirken*) – a valóság tehát hatékonyságot (*Wirksamkeit*) is jelent.”¹

Ebből az etimológiai elemzésből így fogalmazható meg Isten igéjének valósága és a hatékonysága közötti szoros összefüggés: minél többet birtokol egy létező a valóságból, annál hatékonyabb. Egy létező valósági fokának tehát megfelel hatékonyságának a foka. Ez igazolást nyer abban, hogy ha egy valóság a hatása

¹ OTTO SEMMELROTH: *Wirrendes Wort. Zur Theologie der Verkündigung*, Joseph Knecht, Frankfurt am Main, 1962, 137. (Az idézeteket fordította K.Z.)

által valami másnak is valóságot közöl, akkor létezik saját valósága a leghatékonyabban.

Ezt az indoklást a szerző „vörösfonálként” viszi tovább, és ezáltal eljut annak a ténynek a megállapításához, hogy Isten ígéje elhangzásának minden módozatában az ember üdvösségének fogatosítására irányuló hatékonysággal rendelkezik, de eltérő mértékben.

3. Isten ígéjének analóg fogalma

Isten ígéje „egy – vagy talán minden – olyan módot jelöl, amelyen a láthatatlan Isten az ember számára érzékelhetően közli önmagát”.²

Amikor bemutatjuk Isten ígéjének valóságát és hatékonyságát, elkerülhetetlen, hogy tudatosítsuk előfordulásának különböző módjait és fogalmának analóg természetét. „Elegendő csak egy felszínes pillantást vetni a Szentírásba és az egyházi terminológiát röviden meghallgatni ahhoz, hogy szembesüljünk a ténnyel: Isten emberhez intézett önközlésének nagyon sokféle módja létezik. Minden efféle módot olykor-olykor Isten ígéjének nevezünk.”³ Mivel Isten önközlésének számos módja ismeretes előttünk (vö. Zsid 1,1–2), ez követeli meg az analógia használatát Isten ígéje valóságának bemutatásánál. Ha ugyanis Isten ígéjének teremtő és kegyelmi hatékonyságot tulajdonítunk, akkor az ige fogalmának világos megkülönböztetése nélkülözhetetlen. Nem jelenthető ki ugyanis az Isten ígéje elhangzásának vagy hirdetésének minden egyes formájáról azonos módon, hogy bennük Isten hatékonyan közli kegyelmét.

² Uo. 13.

³ Uo.

Ennek a megkülönböztetésnek a figyelembevételét Otto Semmelroth az alábbi módon indokolja: „A hatékonyságról nem ezen vagy azon a módon beszélünk, hiszen az egyes módok nagyon különböző hatékonysági fokúak lehetnek. A hatékonyságban megmutató különbségek igazodnak a valóságnak ahhoz a fokozatához, amelyik valóságfokozaton Isten egyegy közlését igéjének nevezhetjük.”⁴

Semmelroth ebben a megállapításban megfogalmazta azt az összefüggést, amely fennáll az isteni ige közlési módjának üdvrendi valósága és hatékonysága között. Az isteni ige előfordulásának különböző módja miatt soha nem tekinthetünk el analóg jellegétől. Isten igéjének különböző fokú valósága és ennek megfelelően más-más hatékonysági foka között megállapított analógia megóv minket egy minden különbséget elmosó és félrevezető általánosítástól. „Az a kijelentés tehát, hogy Isten igéje a szentségekhez viszonyítva mindig nélkülözi a kegyelmi hatást, éppúgy elfogadhatatlan, mint az a megállapítás, hogy minden esetben, ahol Isten igéjéről szó esik, ott Isten kegyelmi önközlésének titkával állunk szemben a szó teljes értelmében.”⁵

4. Isten szavának előfordulási területei és a területek szintézise

Isten igéje mibenlétének tárgyalásánál Otto Semmelroth megkülönbözteti egymástól azt a három területet, amelyen Isten igéjének fogalma alkalmazható.

Elsőként elemzi Isten Igéjét a Szentháromság immansens életében, noha a kinyilatkoztatás szóhasználatában

⁴ Uo. 14.

⁵ Uo. 15.

„ez nem az eredeti és első módja annak, hogy Isten ígéjéről beszéljünk, azonban az objektív valóság rendszerező bemutatása miatt ezzel kell kezdenünk”.⁶

A *második* vizsgálódási terület: Isten teremtő ígéjének a története az üdvösség rendjében, amely meghatározta a választott nép történelmének fejlődési irányát, elvezetett az atyák, a törvény és a próféták által ahhoz az egyedülálló isteni Igéhez, amely Jézus Krisztusban személyesen és eseményszerűen jelent meg és hangzott el számunkra, hogy eszkatológiai végérvényességben és sürgősségben válaszdásra ösztönözzön Isten önközlésére. „Benne a háromszemélyű Isten közössége »összefoglalva« lépett az emberek elé.”⁷ Isten Igéjének világba jövetelében az immanens szentháromsági Ige úgy jelenik meg és hangzik fel, hogy mindenben megfelel az anyagi világhoz kötött embernek.

Végül a *harmadik* vizsgálódási terület azt az üdvrendi valóságot tekinti át, amelyet meghatároz az ige meghallása, befogadása és megtétele, azaz magát az egyházat.

A három terület szintézise

Valamennyi mód, amelyen Isten ígéje a Logosz megtestesülése előtt elhangzott a történelemben, tökéletlen *képmása* az örök Logosz eredésének az Atyától, és *előképe* annak a küldésnek, ahogyan Isten Igéje és műve összekapcsolódik ugyanennek az Igének a megtestesülésében. Valamennyi igehirdetési mód pedig, amelyben ezen központi Ige-esemény után elhangzik Isten ígéje, *utóképe* és *megjelenítése* az örök Ige megtestesülésének. Ennek áll szolgálatában az egyház

⁶ Uo.

⁷ OTTO SEMMELROTH: *Die Kirche als Ursakrament*, Josef Knecht, Frankfurt am Main, 1963³, 247.

két lényegi életfunkciójával: az igehirdetéssel és a szentségek ünneplésével.

5. Az egyház Isten egyetemes igéje⁸

A Krisztus-esemény áthagyományozása, az, hogy mindenki számára állandó jelenléte által hozzáférhetővé váljon, indokolja Isten igéje történetének legbensőbb körét, az egyház valóságát. Így nyilvánul meg az Isten igéjében végbement teremtés legmélyebb értelme: az egyház, amelyben a Teremtő és a teremtmény közti szeretetpárbeszédet maga Isten biztosítja és felülmúlhatatlan módon hitelesíti. Az egyház ebből a belátásból kapja elkötelezettségét Isten igéjének hirdetésére egészen addig, amíg a történelem végén bekövetkezik teljes erejének kinyilvánulása.

Az egyház Isten igéjének nemcsak őrzője és továbbadója, hanem analóg értelemben Isten emberhez intézett igéje, az Ige teremtménye. Az egyházban Krisztus, aki Isten Igéje, láthatóságának és hallhatóságának maradandó alakot biztosított.

Az egyház csakis azért lehet Isten emberhez intézett megszólítása, mert elválaszthatatlan kapcsolatban áll Krisztussal, aki Isten világhoz intézett Ősigéjévé lett a megtestesülésben. „Krisztus azáltal Isten Igéje az ember számára, hogy benne a második isteni személy emberi alakot és testet öltött. Az egyház így, mert

⁸ OTTO SEMMELROTH az alábbi három művében tárgyalja az egyház titkát: *Das geistliche Amt. Theologische Sinndeutung*, Joseph Knecht, Frankfurt am Main, 1958; *Ich glaube an die Kirche. Erwägungen über das gottmenschliche Geheimnis der Kirche*, Josef Knecht, Düsseldorf, 1959; *Die Kirche als Ursakrament*, Josef Knecht, Frankfurt am Main, 1963³.

és amennyiben Krisztus teste, legalább hasonló módon Isten emberekhez intézett ígéje a világban.”⁹

Krisztushoz hasonlóan, de nem azonos közvetlenséggel nevezzük az egyházat Isten ígéjének. Az egyház analóg értelemben Isten embereknek adott ígéje, hiszen benne mint Szentlelke által éltetett és társadalmilag tagozódott közösségben ő maga mondja ki az embert üdvözíteni akaró szándékát. Az egyház közössége Isten egyetemes üdvözítő akaratának a jele, de nem abban az értelemben, hogy csak utal arra, hogy Isten ebben a közösségben hatékonyan működik, hanem meg is jeleníti azt, amit Isten az ember megszentelődésére végbevisz.

Otto Semmelroth fejtegetéseinek alapjául Jézus Krisztussal kapcsolatban az *unio hypostaticára* hivatkozik:

„A misztikus test összehasonlítása Krisztussal, akinek emberi természete az *unio hypostatica* következtében az immanens isteni Igének látható és megragadható emberi valóságot ad, miként az elhangzott szó az elgondolt értelemnek, csökken ugyan, azonban mégsem válik érvénytelenné azáltal, hogy az egyház Isten Fiával nem hüposztatikusan egyesült. [...] A látható egyházat Isten úgy élteti, hogy egy bizonyos fokú analógia fennáll Krisztusnak Isten Logosza által áthatott emberi természetével.”¹⁰

Az egyház mint *creatura verbi* „bizonyos mértékig Isten ígéjének történelem fölötti, tárgyiasult alakja, amely aktualizálódik az igehirdetések cselekményeiben”.¹¹

⁹ OTTO SEMMELROTH: *Wirrendes Wort*, 97.

¹⁰ Uo. 101.

¹¹ Uo. 103.

Az apostoli ige mint letétemény tehát a legkevésbé sem tűnik statikusnak és élettelennek. „Isten igéje az egyházban nem valami holt dolog, amelyet egyszer s mindenkorra kimondtak, amely elhangzott és legfőbb még tartalmában ismételhető. Az egyház sokkal inkább titokzatosan őrzi meg az Ige *elhangzását* is éppen úgy, mint Krisztus áldozatának eseményét.”¹²

Isten igéje megőrzésének statikus dimenzióját kiegészíti az elhangzásnak mint eseménynek, cselekvésnek a dinamikus valósága: „Az egyház titka az, hogy a Krisztus által alapított életfunkcióiban, bár nem új isteni ige hangzik el, mégis hirdeti és tanúsítja az egyszer s mindenkorra elhangzott ígét, és azt, hogy benne az ígének nem élettelen ismétlése történik, hanem egy és ugyanaz az isteni ige hangzik el. [...] Az egyház igehirdetésében elhangzó szó nem új isteni ige, hanem Isten ígétének csúcspontján történő elhangzása Jézus Krisztusban.”¹³

Az egyház igehirdetése ezért Krisztus igéje (vö. Róm 10,17), az Úr műve (vö. 1Kor 16,10) és megváltói jelenlétének kisugárzása az egyházban.

Az egyház igei létmódjának kiemelése nem csökkentheti a szentségek létjogosultságát. Már Jézus Krisztus személyében láthatóvá vált az ígében és a szentségben adott üdvösségi valóság különbsége, amely az egyház alakjában újból bizonyossá válik, és a továbbiakban az ige teológiájának állandó témája lesz. A Szentírás értelmezése szerint az egyházban az ige és a szentség egysége különösen a keresztségben és az eucharishtiában ragadható meg. Szent Pál számára az egyház éppúgy növekszik az igehirdetés által és az erre válaszoló hitből, mint a keresztelés által.

¹² Uo. 166.

¹³ Uo. 167.

6. Az igehirdetés mint az üdvösség jele az egyházban

Otto Semmelroth az igehirdetés hatékonyságának vizsgálatánál megkülönbözteti a tartalmi és eseményelemet. Az igehirdetés tartalmától, amely felöleli Isten kinyilatkoztatását és megjeleníti üdvözítő művének teljes terjedelmét, Semmelroth megkülönbözteti magát az eseményt, és felteszi a kérdést: maga az a tény, hogy elhangzik a prédikáció, nem rendelkezik-e egy sajátos jelszerű erővel?

„Magából a jelenségből és abból az utalásból kiindulva, hogy az ige fogalmát bibliai értelemben alkalmazzuk Krisztusra, oda kell figyelnünk arra, hogy az egyház igehirdetésének eseménye szimbolikusan annak a Krisztus-eseménynek a részét öleli fel, amely mintegy kiegészíti azt az eseményt, amelyet megjelenít a szentségi cselekmény. Ha a szentség, amennyiben azt ünneplik, Krisztus áldozati halálára mutat, akkor a prédikáció is, amennyiben végbemegy, magának Isten prédikációjának a csúcspontjára, Fiának a megtestesülésére mutat, aki Isten üzenete az emberhez. A megtestesülésben Isten egészen kimondta önmagát az embernek.”¹⁴

Hogyan nyer az egyházban jelenlétet Istennek az örök Ige megtestesülésében elhangzott és emberhez intézett igéje? Miként Jézus Krisztus keresztfájdalma „a szentség eseményének szimbolikus leplében itt és most megjelenítődik az ember előtt az egyházban, úgy lesz Isten Igéjének tökéletes elhangzása a megtestesülésben jelenvalóvá az emberek előtt szimbolikusan, az igehirdetés eseményébe burkolva”.¹⁵

¹⁴ Uo. 225.

¹⁵ Uo. 226.

Ezek után megfogalmazhatjuk a szentségünneplés és az igehirdetés közti párhuzam jelszerű ábrázolását: ahogyan Jézus Krisztus áldozata benne rejlik – s aktualizálódik – a szentségi cselekmény eseményének szimbolikájában, és részesül benne az ember, úgy válik jelenvalóvá a megtestesülés Isten igéjének tökéletes elhangzásában, az igehirdetés eseményében szimbolikusan, titokzatosan.

„Mi tudná ugyanis az Ige megtestesülését nemcsak tartalmában, hanem cselekvő eseményében jobban bemutatni, mint Isten igéjének hirdetése a szolgálati papság által? A szolgálati papság nemcsak a megtestesült Krisztust jeleníti meg az egyházban, ahogyan az Atyát hirdetve él az emberek között, hanem az Atyát is, ahogyan Fiát az emberekhez küldi. A Fiú megtestesülésében nemcsak az ajkairól elhangzott szavakkal beszélt az Atyáról, hanem megtestesülésében ő saját maga az Atya emberekhez intézett Igéje. A prédikáció eseményében jelenvalóvá válik a megtestesülés titkának eseménye.”¹⁶

Így nyílik a hívő embernek lehetősége arra, hogy a megtestesülés üdveseményének részese legyen, és erre választ is adjon Krisztus áldozatában való részvétele által, a szentségi cselekmény leple alatt. Ez az Istentől elhangzott Ige és a rá adott válasz dialogikus struktúrája láthatóan megvalósul az egyházban: az ige

¹⁶ Uo. 227. Vö. HANS URS VON BALTHASAR: *Sponsa verbi. Skizzen zur Theologie II*, Johannes, Einsiedeln, 1961, 497: „A prédikáció nemcsak egy erkölcsi-etikai intés és épülés, hanem magának az isteni Igének a valódi megjelenítése [...]. Mind az igehirdető, mind pedig az igét hallgató közösség oldaláról ritkán áll elő az a tudat, hogy az igehirdetésben a személyes Ige megjelenítése történik, és a Fiú Atya általi küldése közvetlenül folytatódik. Ennek a horderejét még alig ismertük fel.”

és az áldozat liturgiájában mint két lényegi elem egységében, az eucharisztia ünneplésében. „Miután az ige liturgiája jelszerűen jeleníti meg Isten Igéje mennyből alá szálló hozzánk érkezését a megtestesülésben, az áldozat liturgiája válaszol erre Jézus Krisztus halálában, feltámadásában és mennybemenetelében végbevitt felszálló irányú áldozatának szentségi megjelenítésében, amelynek emlékezete az eucharisztikus áldozat ünneplése.”¹⁷

Isten egyszülött Fiának hozzánk történő elküldését Otto Semmelroth „ősprédikációnak” nevezi, amely egyben az egyház igehirdetésének legvégső tekintélyét képezi.¹⁸ Ennek az ősprédikációnak a jele és a benne való részesedésünk megjelenítése az egyház igehirdetése, amely Isten Igéjét közli, azaz továbbadja azt, amit Isten Jézus Krisztus kinyilatkoztatásában közölt. Ezt szem előtt tartva „az egyház igehirdetését a megtestesüléssel való hasonlóságában és annak képmásában kell szemlélnünk”.¹⁹

Mind a megtestesülés, mind pedig az igehirdetés közös forrásból ered: az isteni küldésből. Az előbbi esetben az Atya küldi egyszülött Fiát mint Igéjét, az utóbbiban pedig az egyház szolgálati papságának tekintélye küldi az isteni hirdetőit:

„Krisztus azt a küldést, amelynek erejéből az Atyától jön hozzánk, bizonyos mértékig »meghosszabbította« abban a küldésben, amely követőit tanítványokból apostollá, hallgatókból küldöttekké teszi. Az apostolok Mesterüktől kapott küldetésüket továbbadják, amelyben Krisztusnak

¹⁷ OTTO SEMMELROTH: *Wirrendes Wort*, 227.

¹⁸ Vö. uo. 228.

¹⁹ Uo. 228.

az az egyházának adott ígérete igazolódik be, hogy velünk marad a világ végéig (Mt 28,20).”²⁰

Az egyház küldetése, illetve felhatalmazása Isten igéjének hirdetésére annak az isteni küldésnek a folytatása, amelynek köszönhetően Krisztus mint az Atya által nekünk kimondott Ige belépett a történelmünkbe. Ezért tekinthetjük Isten igéjének hirdetését az egyházban egy jelszerű megjelenítésének, amely Isten Fiának megtestesülésére utal.

7. Az igehirdetés kegyelmi ereje

Az eddigi fejtegetések eredményeként leszögezhetjük, hogy az egyház igehirdetésének eseménye megjelenít egy másik eseményt: Isten Igéjének megtestesülését. Otto Semmelroth továbbvezető kérdésfeltevése így hangzik: „Vajon az igehirdetés az a jel-e, amely a jelzett üdveseményt úgy teszi jelenvalóvá a mai ember előtt, hogy abban Isten mint kegyelem önmagát közli velünk?”²¹

A szerző kérdésének megválaszolását azzal kezdi, hogy egységbe fogja Krisztus megtestesülését és keresztáldozatát:

„Amilyen viszony van a megtestesülés és a keresztthalál között, olyan viszony áll fenn az egyház életében az igehirdetés és a szentségünneplés között. Ha az isteni igé hirdetésének értelmét és jelentőségét úgy akarjuk megragadni, mint kegyelemközlő funkciót az egyház életében, akkor megváltásunk és megszentelődésünk

²⁰ Uo. 229.

²¹ Uo. 230.

szempontjából a megtestesülés jelentőségére szükséges figyelünk.”²²

Ha a megtestesülés csupán a megtestesült Ige kereszthalálának előkészítése, és nincs közvetlen jelentősége megszentelődésünk és megváltásunk szempontjából, mert azt lépteti be történelmünkbe, aki az áldozatban – és csakis abban – a megváltást végrehajtja, akkor érthetővé válik, hogy az igehirdetés eseményének mint a megtestesülés megjelenítésének nem tulajdoníthatunk effektív jelentőséget a kegyelemközlés szempontjából. Ha a kegyelemközlés egyetlen forrásaként csak a szentségi cselekmény jöhet számításba, akkor ennek az eseménynek egyoldalú túlhangsúlyozása párhuzamot mutat azzal a teológiai fejlődéssel, amelynek következménye, hogy Canterbury Szent Anzelm óta egyre inkább nőtt az elégtételt szolgáló áldozat mint egyetlenegy üdvösségi esemény túlhangsúlyozása – a megtestesülés hátrányára. Krisztus üdvözítő művének áldozati kereszthalálát túlzottan hangsúlyozó szemlélete igényli kiegészítését az Isten Igéjének megtestesülése által.

Otto Semmelroth abban látja Isten Igéje Jézus Krisztusban végbement megtestesülésének és áldozati kereszthalálának kiegyensúlyozott viszonymeghatározását, hogy megváltói művének az Újszövetségben megalapozott dialogikus, közvetítő szemléletét érvényre juttatjuk. A szerző így kezdi érvelését ezzel kapcsolatban:

„Ha a második isteni személy megtestesülése Isten emberhez szóló igéje (vö. Jn 1,1skk.; 1Jn 1,1), ha az idők beteljesülése abban valósul meg, hogy

²² Uo. 231.

Isten elküldte hozzánk Fiát (vö. Gal 4,4), és őbenne a próféta szó helyett szól hozzánk (vö. Zsid 1,1), ha üdvözítő Istenünk jósága és emberszeretete az ő megjelenésében mutatkozik meg (vö. Tit 2,11; 3,4), akkor nyilvánvalóan ugyanez kell érvényesülnön az igehirdetésben és a rá adott válaszbán, így a kezdeményezés az isteni Igének jár ki, és ezért ennek megfelelő hangsúlyt kell kapnia.”²³

Ennek a dialogikus közvetítő szemléletnek a kibontása abból fakad, hogy már a megtestesülés és az áldozati kereszthalál fenomenológiai szemlélete értésünkre adja azt, amit a Szentírás mindkettőről megismertet: „A megtestesülés úgy mutatkozik meg, mint Isten történelmünkbe való alászállása, a kereszthalál pedig a feltámadással és a mennybemenetellel úgy, mint az Istenember történelmünkéből való felszállása – e két esemény tehát dialogikus viszonyban áll egymással.”²⁴

Ezt a viszonymeghatározást figyelembe véve óvatosan kell bánnunk azzal az elhamarkodott kijelentéssel, hogy a megtestesülés pusztán egy elvitathatatlan feltétele a kereszthalálnak. A megtestesülés bizonyosan feltételét képezi annak, hogy „Krisztus az Atya szemében végtelen értékű és minden elégtételnek megfelelő halált halhatott”.²⁵ Ezzel a magyarázattal azonban Otto Semmelroth nem elégszik meg, mert a feltétel *külső* marad ahhoz viszonyítva, amit lehetővé tesz, s aminek bekövetkezése egyedül számításba jöhet. A megtestesülés és az áldozati kereszthalál dialogikus szemlélete következtében a kiegyensúlyozott viszony meghatározását így foglalja szavakba: A megtestesülés

²³ Uo. 233.

²⁴ Uo.

²⁵ Uo.

„sokkal inkább egyik részét alkotja annak a kétrészes folyamatnak, amelyben a második rész megválaszoló kiegészítése az elsőnek, és ezt egyúttal előfeltételezi is. Mint ahogyan egy beszédben a szó előfeltétele a válasznak, éppen úgy a megtestesülés előfeltétele Jézus Krisztus áldozati halálának. Mindkettő Isten emberrel kezdeményezett üdvösségi dialógusának lényegi része, amelynek Igéje – és az arra adott válasz: Krisztus – Ige annyiban, amennyiben az Atyától érkezik, válasz pedig annyiban, amennyiben Krisztus az Atyának áldozza az embereknek szentelt életét.”²⁶

Ezen párbeszéd két alapélményének viszonyát a szerző nem pusztán az egymásmellettség követelményével határozza meg, hanem mindkettőt Isten emberrel folytatott üdvözítő dialógusának lényegi részeként értelmezi. Az üdvösségi párbeszéd szavát és válaszát Krisztus képezi, mint az Atyából eredő, értünk megtestesülő Ige és az emberekért önmagát feláldozó válasz. Otto Semmelroth krisztocentrikus érvelése az igében és az arra adott válaszban azt jelenti, hogy az Istenember az Atya hozzánk, emberekhez intézett Igéje, amelyet ő maga mint ember hallgat, befogad és életáldozatában megválaszol; és ugyanaz az Istenember viszi az Atyához az emberek válaszát, amelyet legelőször és alapvetően ő maga mondott ki.²⁷

Jézus Krisztus megváltó művének imént értelmezett dialogikus folyamata első elemeként az Atya Fiának megtestesülésében intézi kiengesztelő Igéjét az emberhez, második elemeként pedig a Fiú életének szolgálatában és halálának áldozatában adja meg az emberiség engedelmes válaszát. Megváltásunk

²⁶ Uo.

²⁷ Vö. uo. 234.

ezért nem lehet más, mint részesedés ebben a dialogikus folyamatban: a megtestesülésben hozzánk érkező isteni Ige hittel való elfogadásában és az Atya iránti odaadásunkban a választ adó áldozat által. Mindkettő együttes „hatása a kegyelmi részesedés, ennek az áldozatnak a beteljesedésében, Krisztus feltámadásában és mennybemenetelében”.²⁸

Az Atya hozzánk érkezett megtestesült örök Igéje kiengesztelődésre szólít minket az Atyával és egymással; a kiengesztelődés Igéjére adott válaszukat pedig a Fiú keresztáldozatában viszi az Atyához. Ebben rejlik megszentelődésünk és üdvösségünk, amely részvétel a Szentháromság életében.

Jézus Krisztus megváltó művének dialogikus értelmezésében a megtestesülésnek tényleges üdvjelen-tőséget kell tulajdonítanunk az ő keresztáldozatával együtt, amely nem önmagában véve eredményezi az üdvösséget, hanem annak részelemét képezi a megtestesüléssel együtt:

„Mindkettő együttesen képezi azt az üvdialógust, amelyben Isten és ember élő és személyes egységet alkot kettőjük partnerségében. [...] A megigazulás forrása mind a megtestesülés, mind pedig a kereszt-halál egymást kiegészítő egységükben, nem pedig elszigetelve egymástól, külön-külön.”²⁹

A megtestesülésnek tehát oksági jelentőséget tulajdonítunk az emberiség megváltásában, azonban anélkül, hogy Krisztus keresztáldozatának oksági jelentősége kárt szenvedne.

²⁸ Uo. 235.

²⁹ Uo.

„Az utóbbi mindig magában foglalja a megtestesülést, miként a válasz mindig magában foglalja azt a szót, amelyre feleletet ad. [...] Ha a válasz hatékony, akkor az az előtte elhangzott megszólító ige által vált azzá. A válasz tehát azért és olyan fokban hatékony, amennyiben eleven benne a válaszra váró, megszólító ige.”³⁰

Vizsgálódásainkat az alábbi megállapítással vezethetjük csúcspontra a szerző *ige-válasz* dialogikus viszony-meghatározását figyelembe véve:

„A kereszttáldozat hatékonyságáról tett kijelentés egyszersemind kijelentés a megtestesülés hatékonyságáról; mindkettő úgy viszonyul egymáshoz, mint a szó és megválaszolója. A megtestesülés hatékonyságáról tett kijelentés igazolja a kereszttáldozat hatékonyságát; a megtestesülés ugyanis a kereszttáldozat eseményére irányul.”³¹

8. *Az igehirdetés és a szentségi cselekmény hatásegységet képez egymással*

Az eddigiek során felismerhettük:

„nem lenne helyes kijelenteni, hogy Isten igéjének hirdetése, annak ellenére, hogy a megtestesülés megjelenítése, nem rendelkezik kegyelemokmoksági jelentőséggel, hanem csak előkészít a szentségek kegyelemközlő oksági hatékonyságára. Következézetesen eljárva azt kell mondanunk, hogy az egyháznak az a forrása, amelyből Isten

³⁰ Uo 236.

³¹ Uo.

kegyelme és az egyház minden tagjának megigazulása ered: az igehirdetés és a szentségi cselekmény mint kétegyesleges összforrás.”³²

Otto Semmelroth a továbbiakban egy kritikus kutatóra valló kérdéssel számol a kegyelmi hatás fellépésének pillanatát kutatva: „Az igehirdetés szavára hittel történő odahallgatás pillanatában kiárad-e az egész folyamat kegyelme, vagy csak akkor, ha az összefolyamat véget ér, amelynek az igehirdetés az első fázisát képezi, amelyet ki kell egészítenie a szentségünneplésnek?”³³

A kérdés megválaszolásában a szerző egy előtte vagy utána lévő feltétlen időbeli szemléletmódot, valamint az oksági függőség megközelítését is kiiktatja: „Kétséges lehet, hogy a kegyelem, amely okságilag egy szentségi cselekmény eseményéből és a benne befogadott igehirdetésből ered, csak akkor jön létre, ha az összefolyamat nemcsak intencionálisan és vágyakozásban, hanem reálisan is megtörténik.”³⁴

A szerző eddig elmondott válaszában azt az összefüggést tartja szem előtt, hogy egy szentség kegyelme bizonyos körülmények között tényleges felvételét megelőzően, az utána történő objektív és szubjektív vágyakozás alapján befogadható. Ebből következett az alábbiakra:

„Az egyház igehirdetésének hittel történő befogadó meghallgatása, mivel az a szentség föl vételére irányul, emiatt objektív és legalább bennfoglaltan szubjektív vágyakozás a szentségre. Ezért nagy valószínűséggel lehetséges, hogy az egész folyamat kegyelme adott, ha a második fázis tényleges

³² Uo. 238.

³³ Uo. 239.

³⁴ Uo. 240.

végrehajtása még nem is történt meg. Mindennek részletezése vagy kiszámítása azonban már meghaladja lehetőségeinket.”³⁵

A központi kegyelmi eseményre, az eucharisztikus csúcspontra való tekintettel az igehirdetés eseményének nem tulajdonítható csupán előkészítő hatékonyság és jelentőség. Nemcsak a kegyelemről szóló tanítás és a kegyelem befogadásának morális előkészítése miatt hangzik el az igehirdetés, hanem azért, mert benne Krisztus és az ő üdvösségi cselekménye pneumatikus módon, valóságosan jelen van. Az igehirdetés tartalmát nem lehet az igehirdetés eseményétől és a benne önmagát Szentlelkében jelenvalóvá tévő megdicsőült Jézus Krisztustól elválasztani, mert a hatékonyság mindhárom, azaz a személyi, a tartalmi és az eseményi összetevő szerves igeteológiai perichorézisből ered.

Az egyház közvetítette kegyelem tehát sohasem csak az igehirdetés vagy a szentségi cselekmény által jön létre, hanem mindkét lényegi elem összehatásaként, mert az a Krisztus-esemény kegyelme, amely magában foglalja a megtestesülést mint ígét és az áldozatot mint választ Isten és ember között, és ezt a kétegységes folyamatot az igehirdetés és a szentségi cselekmény ünneplése együttesen jeleníti meg.

³⁵ Uo.

Bibliográfia

BALTHASAR, HANS URS VON: *Sponsa verbi. Skizzen zur Theologie II*, Johannes, Einsiedeln, 1961.

SEMMELOTH, OTTO: *Das geistliche Amt. Theologische Sinndeutung*, Joseph Knecht, Frankfurt am Main, 1958.

SEMMELOTH, OTTO: *Die Kirche als Ursakrament*, Josef Knecht, Frankfurt am Main, 1963³.

SEMMELOTH, OTTO: *Ich glaube an die Kirche. Erwägungen über das gottmenschliche Geheimnis der Kirche*, Josef Knecht, Düsseldorf, 1959.

SEMMELOTH, OTTO: *Wirkendes Wort. Zur Theologie der Verkündigung*, Joseph Knecht, Frankfurt am Main, 1962.

LÉVAI ÁDÁM

*Az Aperuit illis*¹ kezdetű
Motu Proprio előfutára
Louis Bouyer igeteológiája

Bevezetés

A II. Vatikáni Zsinatot előkészítő teológiai *ressourcement* mozgalom vonalába tartozó Louis Bouyer mellett említhető olyan teológusok nevei mellett, mint pl. de Lubac, Daniélou, Balthasar, Congar vagy Teilhard de Chardin. A kezdetben evangélikus, majd katolikus papként felszentelt Bouyer teológiai víziójának középpontjában a logosztan János evangéliumáig visszavezethető hagyománya áll. Az Ige teológiája a francia teológus számára egy olyan egységesítő princípium, amely lehetővé teszi, hogy a kinyilatkoztatásról, a liturgiáról és a keresztény lelkiségről egységes és mély értelemben beszélhessünk. Művein „ezüst fonálként” húzódik végig az Ige misztériuma, mely az *exitus-reditus* szenttamási keretébe ágyazva egyszerre nevezhető tradicionális és modern szintézisnek.

¹ FERENC PÁPA: *Aperuit illis. Megnyitotta értelmüket kezdetű motu proprio apostoli levele* (2019), Pápai Megnyilatkozások 56., Szent István Társulat, Budapest, 2020.

Habár Bouyer személyesen nem vett részt a zsinati munkában, a dokumentumok végső formájában mégis jól érezhető a francia szerzeteseológus életművének hatása. A *Dei Verbum*² dogmatikus konstitúció, majd nyomában később a *Verbum Domini*³ kezdetű apostoli buzdítás olyan igeteológiai erőteret határoz meg, amely a keresztény tanítás és gyakorlat valamenynyí elemét a gyújtópontból, a megtestesülő Logoszból kiindulva értelmezi. Az Ige mint többsíkú, analóg valóság a zsinat tanításának egy teljességgel még fel nem fedezett, kardinális eleme. Soraim a II. Vatikáni Zsinat ilyen irányú recepciójához kívánnak Bouyer életművének fókuszált felidézésével is hozzájárulni.

A 20–21. század szekularizáló tendenciáira kiváló ellenszer Bouyer robosztus igeteológiája, hiszen számára a Fiú örök születése nem elvont dogmatikai tanítás, hanem a szentségek által folyton aktualizálódó adottság. Az ember szellemi fejlődése ettől az üdvözítő isteni cselekvéstől függ. A logosztan hídként is szolgál a protestantizmus és katolicizmus között, természetes ökumenikus irányultság jellemzi. Nem lehet véletlen, hogy ami egyrészt Bouyer mélyebb szintézisteremtő génuszaként mutatkozik meg, az másfelől a keresztény egység helyreállításához szükséges platformot teremti meg.

² II. Vatikáni Zsinat: *Dei Verbum*, dogmatikai konstitúció az isteni kinyilatkoztatásról (1965), in Diós István (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, Szent István Kézikönyvek 2., Szent István Társulat, Budapest, 2000, 407–441.

³ XVI. Benedek pápa: *Verbum Domini*. XVI. Benedek pápa szinódus utáni apostoli buzdítás Isten szaváról az egyház életében és küldetésében a püspököknek, a klérusnak, az Istennek szentelt személyeknek és a laikus hívőknek (2010. szept. 30.), Pápai Megnyilatkozások 47., Szent István Társulat, Budapest, 2011. (ford. Diós István) <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=411>

Immár több éve a logosztan forrásvidékeit kutatva örömmel tölt el, hogy a neves francia teológus nem egy ponton megerősíteni látszik szerény következtetéseimet. Ferenc pápa Isten ígéje vasárnapjának ünneprendbe illesztésével mintha maga is fel kívánná hívni a figyelmet ilyen irányú örökségünk kiaknázatlan gazdagságára, amely új ünnep a korábbi Szentírás vasárnapja ünnepünknel jóval tágasabb horizontra nyílik rá (vö. *Aperuit illis*).

1. A szerző

Louis Bouyer (1913–2004) az elmúlt évszázad egy kevésbé ismert, mégis nagyhatású teológusa. Életében negyvenhét monográfia és több mint százhusz tanulmány látott napvilágot. Legismertebb munkája a „tripla trilógiaként” emlegetett *magnum opus*, melynek egyik tagja a Szentháromság személyeit állítja a középpontba: *The Eternal Son (Le Fils Éternel, 1974)*,⁴ *The Invisible Father (Le Père invisible, 1976)*⁵ és *Le Consolateur (1980)*⁶. Az „örök Fiúról” szóló második rész tartalmazza Bouyer Isten Igéjéről szóló tanítását, mint ahogyan a mű alcíme is mutatja: *A Theology of the Word of God and Christology*. Ezen a művön kívül Bouyer egy másik írására támaszkodtunk, melynek címe: *The Word. Church and Sacraments. In Protestantism and Catholicism (1961)*⁷, továbbá a szerzőt tárgyaló másodlagos irodalomra alapozzuk megállapításainkat.

⁴ LOUIS BOUYER: *Le Fils Éternel*, Cerf, Paris, 1974.

⁵ Uő: *Le Père invisible*, Cerf, Paris, 1976.

⁶ Uő: *Le Consolateur*, Cerf, Paris, 1980.

⁷ Uő: *The Word. Church and Sacraments. In Protestantism and Catholicism*, Desclee, New York, 1961.

Bouyer teológiai víziója a II. Vatikáni Zsinatot megelőző francia *ressourcement* mozgalomba illeszthető. A forrásokhoz – a *Szentíráshoz* és az Egyházatyákhoz való visszatérés új lendületet adott a kor istenkeresésének, a zsinati szövegek ugyanis mélyen biblikusak, és gyakran merítenek az ókeresztény kor tanításából. Bouyer gondolkodása lélegzetelállítóan mély és széles körű függetlenül attól, hogy szent vagy profán témákat érint. Írói stílusa erős, és tisztánlátás jellemzi, ha pedig az evangéliumot hirdeti, nem tűr ellentmondást. Habár a francia teológus nem nevezhető a szó szoros értelmében eredeti gondolkodónak – hiszen az Egyház örök igazságairól beszélt és azokhoz tért vissza – frissessége és lelkesedése példaértékű minden későbbi kor számára. A kereszténység hagyományának kincseit eképp helyreállítván, a történelmi egyházakkal való egységet előmozdítva, valamint kiemelve a spirituális teológia tengelyszerepét, Louis Buyer katolikus teológiában betöltött szerepe megkérdőjelezhetetlen.⁸

2. Isten Igéje mint gyújtópont

Isten Igéje a francia teológus számára olyannyira központi jelentőségű, hogy Jan Chaim így fogalmaz: „Bouyer tagadhatatlan érdeme az, hogy az egyik legelső teológus volt, aki a keresztény misztérium Isten Igéjétől való függésére rácsodálkozott.”⁹ A zsinat

⁸ JAKE C. YAP: Louis Bouyer and the Unity of Theology, in Gabriel Flynn – Paul D. Murray (szerk.): *Ressourcement. A Movement of Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*, Oxford UP, Oxford, 2012, 289. [<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199552870.003.0020>]

⁹ Uo. 293.

„alkotmányos szövegeinek”¹⁰ szíve, a *Dei Verbum* dogmatikus konstitúció alapján a Logosz építi fel misztikus testét, az Egyházat, mely nem egy egyszerű világi társulás, hanem ezt az Isteni Szót hallgató, a népek köréből kihívott, hierarchikus kommunióban fennálló valóság (*creatura Verbi*). A 20. századi megújulás előtti teológia hajlamos volt a Kinyilatkoztatást a *De Revelatione* c. rubrika alatt tárgyalni, kiszakítva azt megváltástani és kegyelemtani összefüggéséből. Bouyer számára Isten Igéje nem elvont tudástartalom, hanem Jézus Krisztus, Isten teljes feltárulkozása (*total revelation*). Louis Bouyert, ha nem is tekinthetjük kifejezetten a *Dei Verbum* határozat kizárólagos szerzőjének, meg kell említenünk, mint az egyházi hagyományból gazdagon merítő előfutárt. Minden dogmatikai részterület Bouyer igeteológiájába gyökerzik bele, így nem csodálkozhatunk, ha Isten Szava alfája és ómegája az olyan hittitkoknak, mint például a szentségek és az egyház.

Az ágostoni alapokon nyugvó lutheri logosztan is befolyásolta Bouyer gondolkodását, hiszen nem felejthetjük a szerzetes-teológus evangélikus gyökereit. Luther nyomán vallotta, hogy a szentségek látható jelek (*verbum visibile*), az isteni Ige cselekvései az életünkben. Az a gondolat, hogy Isten Igéje nem egyenlő pusztán a *Szentírás* szavaival, előre mutat a *Dei Verbum* dogmatikus konstitúció kinyilatkoztatásról szóló tanítására. Az Ige mint több szinten megnyilvánuló, analóg valóság az isteni önfeltárulkozás egy jóval elmélyültebb szemléletéhez szolgáltat alapot. Isten Igéje elsősorban esemény, mely átalakít bennünket, és

¹⁰ Peter Hünemann használta ezt az analógiát a civil jogtudománytól kölcsönözve. Ld. PUSKÁS ATTILA (szerk.): *Élő kövekből épülő Egyház. Az Egyház természete és küldetése – ekkleziológiai reflexiók*, Szent István Társulat, Budapest, 2011, 20.

a Szentháromság életét oltja belénk. Bouyer elmondása szerint ezt a gondolatot sem Luther, sem Kálvin, de még szellemi örököseik sem dolgozták ki eléggé.¹¹

Az Ige és a szentségek viszonyával kapcsolatban tételmondatként értelmezhetjük az oratoriánus atya gondolatait: „a szentségek valóságának leértékelése magának az Igének a leértékelése”,¹² és mindenfajta szakramentális szelektivizmus a *communio plena* megszakadásával fenyeget. Az Egyház Bouyer szerint szentségi jellegét elvesztve egy tanházzá silányodik, és fennáll a veszélye, hogy Isten Szavát pusztán csak az értelmünkkel igyekszünk megragadni. A kinyilatkoztatás elvont tudástartalomként való értelmezése ugyanis idegen az egyházi hagyománytól, a II. Vatikáni Zsinat – biblikusan is megalapozható – teológiai tanításának jobban megfelel a gondolat, hogy a tudás egyszersmind ismeret is, a transzcendens önközlő bensőnkben történő munkálkodása. Isten Igéje Bouyer számára ontológiai elsőbbségénél fogva a megszólító alany, az az Én, aki bennünket Te-ként megszólít és üdvözítő dialógusra hív. Martin Buber zsidó filozófus hatását érezhetjük¹³ azzal a különbséggel, hogy Bouyer megfordítja Buber személyes névmásait, és a Logosz létezésbeli elsőbbségére alapozva Istent jelöli meg a párbeszéd kiinduló pontjának, azaz Énnek.

Isten Szava üdvözítő esemény, lét-kérdés (Karl Barth), mely egész életünkre számot tart, látható jeleket is felhasználva (szentségek), melyek az Egyházat minden pillanatban építik. Isten Igéjének folyamatos aktualitása, mely a protestantizmus által méltán

¹¹ Vö. LOUIS BOUYER: *The Word, Church and Sacraments. In Protestantism and Catholicism*, Desclee, New York, 1961, 81.

¹² Uo. 82.

¹³ Vö. MARTIN BUBER: *Én és Te*, Európa, Budapest, 1991.

hangsúlyozott gondolat, és a Katolikus Egyház felfogásában egyaránt fontos szakramentális vonatkozás, Bouyer teológiájában jól kiegészíti egymást.¹⁴ Krisztus mindig jelen van egyházában, és a szentségeken át beszél hozzá – írja Bouyer.¹⁵ Az Ige hallgatása szükségszerűen liturgia, hiszen ahogyan *Introduction to spirituality* c. művében fogalmaz: „Isten Szavának pusztá hirdetése által is dicsérjük Istent, és ez a Szó önmagában, mint megszentelt ének mutatkozik meg, melyet másként nem, csak tiszta ajkainkkal énekelhetünk, szent örömmel, a szív vallásos félelmével, mely nem csak hívő és alázatos, de egyúttal imádó is”.¹⁶ Az Ige és a szentségek sosem játszhatók ki egymás ellenében, minden ilyen kísérlet egy újabb szeg az ökumenizmus koporsójába.¹⁷ Isten Szavának ez az értelmezése jól beilleszkedik a *Sacrosanctum Concilium*¹⁸ által kijelölt csapásvonalba. Bouyer egyébként 1964-től a liturgikus reform alkalmazásáért felelős szaktanácsadóként járult hozzá a zsinati dokumentum megszületéséhez.

A liturgia közösségi ünneplésében Jézus Krisztus misztériuma folyamatosan jelenvalóvá és korszerűvé válik. Bouyer a *The meaning of the Sacred Scripture* (1958)¹⁹ c. művében Isten Szavát egy olyan zenei témához hasonlítja, mely folyamatosan új harmóniák által gazdagodik egészen addig a pontig, míg végül men-

¹⁴ JAKE C. YAP: i. m., 298.

¹⁵ Vö. LOUIS BOUYER: *The Word, Church and Sacraments. In Protestantism and Catholicism*, 87.

¹⁶ Bouyert idézi JAKE C. YAP: i. m., 294. (ford. tőlem)

¹⁷ Vö. uo. 298.

¹⁸ II. Vatikáni Zsinat: *Sacrosanctum Concilium* (1963), in Diós István (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, Szent István Kézikönyvek 2., Szent István Társulat, Budapest, 2000, 47–88.

¹⁹ LOUIS BOUYER: *The meaning of the Sacred Scripture*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN), 1958.

tális és spirituális világunkat teljesen rabul nem ejti.²⁰ XVI. Benedek pápa *Verbum Domini* kezdetű apostoli buzdítása ehhez a gondolathoz csatlakozik, amikor Jézus Krisztust zenei nyelven szólva *assolónak*, azaz olyan témának nevezi, amelytől az egész mű tartalma függ, s amely egy szimfónián belül újra és újra visszaköszön (VD 13). Ráadásként megemlíteném a szimfónia szó biblikus alapjait (Lk 15,25). Lukács evangélista szerint, Jézus a szimfónia szóval az Atya házában történő együtthangzásra, a Plérómában történő betelesülésre utal. Ennek az igeteológiának színes kibontakoztatója volt Alexandriai Kelemen, aki egy üres és néma univerzum, valamint a pogány mítoszok dalnokainak ellenében hangsúlyozta a Logosz igaz énekét.²¹ Bouyer tehát munkamódszerében egyértelműen a *Szentírást* és az Atyákat tartja legfőbb forrásnak, „*ressourcement* teológus”.

A szentségek Bouyer számára az Egyház életének fontos részét képezik. A hídépítő teológus, aki a protestáns egyházak minden ellenérvét történelmi kontextusban tárja elénk, bemutatja a különböző felekezetek tanításbeli különbözőségét, és helyenként méltatja is az egyházi közösségek mágikus elképzelésekkel szembeni harcos hevületét. Bouyer szerint Isten a fizikai valóságot is felhasználhatja üdvözítő cselekvéséhez, sőt, Krisztus megtestesülése-hússá lévése (ἐνσαρκώσις) ugyanennek az isteni logikának a *princeps analogatuma*. Az Egyház szintén hordozza

²⁰ Vö. JAKE C. YAP: i. m., 295.

²¹ ALEXANDRIAI KELEMEN: *Protreptikosz. Buzdítás a görögökhöz*, Jel, Budapest, 2006. (ford. Tóth Vencel) Ld. még DORU COSTACHE: *Meaningful Cosmos. Logos and Nature in Clement the Alexandrian's Exhortation to the Gentiles*, *Phronema* 28 (2013/2) 107–130. https://www.researchgate.net/publication/280580009_Meaningful_Cosmos_Logos_and_Nature_in_Clement_the_Alexandrian's_Exhortation_to_the_Gentiles

ezt a kettős (szellemi-fizikai; láthatatlan-látható) sémát (SC 2), mely olybá tűnik, minden szentséget jellemez. Az embernek vannak testi dimenziói is, és a megismerése gyakran az empiria szintjéből indul ki – de Isten számára ez sem idegen terület.

Bouyer krisztológiájának vizsgálata kapcsán meg kell említenünk azokat a szerzőket is, akiknek gondolatai a francia teológusra kimutathatóan hatottak. Oscar Cullmann üdvtörténet-felfogását Bouyer is átvette, hiszen ez jól megfelelt az egyházatyáktól tanult idő-koncepciónak. Bouyer számára Krisztus az idő tengelye, karácsony előtt minden csak készület, húsvét után már minden hirdetés. Bouyer az Örök Fiúról szóló művét három fő fejezetre osztja: az első fejezetben (*Preparations*) sorra veszi az Ige megtestesülésének előzményeit, a preegzisztens Logosz ön-kinyilatkoztatását; a második fejezet (*Proclamation*) már a Krisztus-esemény perspektíváját vizsgálja; legvégül a harmadik fejezet (*Knowledge of Faith*) a későbbi korok tanfejlődését elemzi. Így válik Krisztus az üdvtörténelem tengelyévé. Cullmanntól egyébként azt a gondolatot is átveszi, miszerint az apostolok tekintélye és hatalma valamilyen módon közvetíthetetlen, de minden más folytonosság, szukcesszió ebből ered. Ezek a gondolatok elsősorban a történelmi egyházakkal való párbeszéd összefüggésében merülnek fel.²² Fordítsuk azonban figyelmünket újra az Ige és a fizikai valóság kapcsolatára!

A Logosz kezdettől fogva szoktatta magát Karácsony misztériumára, sőt, magát az embert is saját képére teremtette, hogy majd felferhesse benne sátrát. Az Isteni Ige hozzánk szokása, az emberi lét inváziója szintén már az Egyházatyáknál fellelhető gondolat, melyet

²² LOUIS BOUYER: *The Word, Church and Sacraments. In Protestantism and Catholicism*, 50–53.

Bouyer a szakramentumok összefüggésében szemlél. Isteni cselekvés történik tehát a szentségekben, s így a reformátorok *sola gratia* elve sem sérül, hiszen a kegyelem kieszközölője nem egy mágikus formula vagy a kiszolgáltató szolga személye, hanem Isten egyetemes üdvözítő akarata (1Tim 2,3).

Bouyer tartja magát az Egyház azon tanításához, miszerint a Krisztus által adott üdv-javak legteljesebb formában a Katolikus Anyaszentegyházban állnak fenn. Az „igazi ökumené” számára egymás érdemeinek méltatásával kell hogy kezdődjön, s finom korrekcióval kell folytatódnia. Bouyer meggyőződése – valamint megjárt életútja –, hogy a Katolikus Egyház őrzi a hitletéteményt (*depositum fidei*) a legtisztább formában, az alapító Krisztus szándékának megfelelően. Krisztus Egyházban-léte erre a garancia, Bouyer kimondatlanul is utal²³ a Máté evangéliumában olvasható jézusi ígéretre: „S én veletek vagyok mindennap, a világ végéig” (Mt 28,20). Jézus proegzisztenciája, azaz értünk való léte az Egyház által minden időben és minden nemzet számára folyamatosan kommunikált valóság, amely elmerít bennünket a misztériumban, és felemel a Szentháromság életébe. Bouyer a többi egyházi közösségtől sem vitatja el az üdvösség lehetőségét, inkább sürgeti őket, hogy hallgassanak logikus következtetéseikre, csak azért, hogy a teljes valóság őrzői lehessenek, ami Jézus Testének egésze.²⁴ Ez a megfogalmazás mintha a Hittani Kongregáció 2000-es nyilatkozatának, a *Domius Iesusnak*²⁵ a teológiáját vetítené

²³ Uo. 89.

²⁴ Uo. 89–90.

²⁵ HITTANI KONGREGÁCIÓ: *Dominus Iesus. A Hittani Kongregáció nyilatkozata Jézus Krisztus és az Egyház egyetlen és egyetemes üdvözítő voltáról* (2000), Szent István Társulat, Budapest, 2000. (ford. Diós István)

előre, mely szerint: „Krisztus és az Egyház sem össze nem keverhető egymással, sem el nem választható egymástól, egyetlen *teljes Krisztust (totus Christus)* alkotnak”.²⁶ A kommunió az igazi ökumenizmus nyomán azonban csak akkor valósulhat meg, ha mindennapi életünkkel, cselekedeteinkkel is tanúságot teszünk hitvallásunkról.

Ahogy Isten Igéje és a szentségek nem fordíthatók egymás ellen, úgy Bouyer szerint az Egyház Tanítóhivatala és a *Szentírás* sem. Az apostoli kérésgma azelőtt is létezett, hogy leírták volna. A *Szentírásnak* és a Szent Hagymánynak ugyanaz a forrása, csak megnyilvánulásuk különböző. Isten Igéjének analóg felfogásával találkozunk Bouyer szemléletében, mely a posztkonciliáris iratokban (*Verbum Domini*)²⁷ és teológiai megközelítésekben is visszaköszön (Carlo Maria Martini). A kikristályosodott Isteni Szó, a bibliai kánon nem szakítható ki az egyházi hagyományból, mert az számos veszéllyel fenyeget. Többek között alapot adhat a bibliai szövegek önkényes, tradíciótól idegen értelmezésére. A szent iratokat azért kell a hagyomány fényében fürkésznünk, hogy elkerüljük a „tévedések sötétségét”, és hogy „az isteni Szó az igaz élet legyen számunkra, befogadva Isten szeretetét, mely a Szentlélek által a szívünkbe áramlik”.²⁸ Az Egyház

²⁶ PUSKÁS ATTILA (szerk.): *Élő kövekből épülő Egyház*, 72.

²⁷ Isten Igéjének egységét szem előtt tartva a *Verbum Domini* a következő jelentéssíkokat különbözteti meg: 1) Isten örök Igéje; 2) a megtestesült Ige, Jézus Krisztus; 3) a teremtés – a „Természet Könyve”; 4) az üdvtörténet, különös tekintettel a húsvéti misztériumra; 5) az apostoli igehirdetés és az Egyház élő hagyománya; 6) a *Szentírás*. Az olasz bíboros atya némileg más beosztást és sorrendet kínál az „Ige Szimfóniájára” vonatkozólag. Vö. CARLO MARIA MARTINI: *La Parola di Dio alle origini della Chiesa*, Universita Gregoriana, Roma, 1980, 56–58.

²⁸ LOUIS BOUYER: *The Word, Church and Sacraments*, 63.

nem azért áll fenn, hogy az Ige jelentőségét csorbítsa, épp ellenkezőleg, hogy folytonosan hatékonyra tegye. A *Sola Scriptura*-elv katolikus korrekciója után ténylegesen megnyílhat az út Isten Szavának egy jóval gazdagabb és szélesebb horizontú szemléletére.

Isten szava teszi Isten Népét egyetlen néppé: Egyházzá. Bouyer szerint az egyetlen Isten egyetlen Szava egységet visz a világba, aminek következtében a teológiai diszciplínákat is egyesíti. A spiritualitás az Istenről való beszéd legfontosabb kritériuma, hiszen: „száraz és meddő az a teológia, ami nincs átímádkozva és nem dicsőítő jellegű”.²⁹ A teológusnak Bouyer felfogása szerint erről az egységről, erről az igazi szintézisről kell tanúságot tennie. Egy ilyen szintézis három elemből épül fel: az Egyház élő hagyományából, napjaink egyházának életéből és problémáiból, valamint korunk kultúrájából, „melynek problémáitól a kereszténység örökérvényű igazsága sosem választható el”.³⁰ Az emberiség és az Egyház tapasztalata szempontjából is fontos Isten Igéjének befogadása.³¹ Ez a megállapítás már a *Gaudium et Spes*³² kezdetű konstitúció missziós jellegét idézi. A teológia célja Bouyer szerint a közvetítés Isten és ember között, és ennek a szerepnek egyházasnak kell lennie, hiszen egy egyháztalanított teológia pusztán egy szubjektív álmodozássá válik, Krisztus pedig csupán egy mítosz lesz.³³ Az igazi teológia misztikus, őrzi a misz-

²⁹ JAKE C. YAP: i. m., 299. (ford. tőlem)

³⁰ Uo. 300. (ford. tőlem)

³¹ Uo.

³² II. Vatikáni Zsinat: *Gaudium et spes*, lelkipásztori konstitúció az egyházzal a mai világban (1965), in Diós István (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, Szent István Kézikönyvek 2., Szent István Társulat, Budapest, 2000, 605–739.

³³ A mítoszok kapcsán rendkívül érdekes és a vallások közötti párbeszéd szempontjából fontos gondolat, hogy Bouyer

tériumot, hiszen hozzátehetjük, misztériumokból (Szentháromság, Egyház, szentségek s különösképp az Eucharisztia) táplálkozik.³⁴

Befejezés

Befejezésül az *Aperuit illis* kezdetű apostoli levél üzenetének fényében napjaink egyházi helyzetére reflektálva fogalmazzuk meg zárógondolatainkat. Krisztus „aki ugyanaz tegnap, mint ma”, Isten Igéje ebben a vészterhes időszakban is folyamatosan kommunikálni akar a világgal, üdvözíteni akarja minden teremtményét. A kinyilatkoztatás megünneplésének szokásos módjai a vírushelyzet következtében – ki kell mondanunk – esetenként veszélyessé is válhatnak, az Élet Igéjének ünneplése ez a csúcyszerű mozzanat, amelyben menny és föld összeér, életellenes is lehet még a legszigorúbb szabályok betartása mellett is. Ezért Isten Népeinek tagjaiként, az idők jeleinek figyelembe vételével Isten Szavának egyéni tanulmányozása, a *lectio divina* – miként arra Ferenc pápa az *Aperuit illis* kezdetű *motu proprió*jában rámutatott – kulcsfontosságú az ilyen elszigeteltség idején. A *Szentírással* való egyéni foglalkozás segítségünkre lehet ebben az egzisztenciális dialógusban Teremtő és teremtménye között. Figyelnünk kell azonban arra, hogy ez az olvasás nem maradhat individualista, mindenkor

szerint a Logosz megtisztítja a mítoszokat, és az isteni kinyilatkoztatás eszközeivé teheti őket, csakúgy, mint ahogyan az Izraelt körülvevő nemzetek (Egyiptom, Babilon stb.) mítoszaival tette. Bouyer Jusztinosz nyomán vallja, hogy ezek a mítoszok bukás miatt démoni interferencia hordozói, mégis méltatja őket mint az ember istenkeresésének kifejező eszközeit.

³⁴ Vö. JAKE C. YAP: i. m., 300.

az Egyház élő hagyományából kell hogy táplálkozzon – ahogyan azt Bouyer is hangsúlyozta. Hatvan év távlatából elmondhatjuk, hogy a forrásokhoz való visszatéréshez való visszatérés, a „ressourcement ressourcement-je” termékenyítő erejű lehet napjaink egyházas természetű teológiai gondolkodására. Bouyer kiaknázatlan teológiai gondolatának megismerése mindmáig előttünk álló feladat s egyúttal kulcs a II. Vatikáni Zsinat tanításának megértéséhez.

Bibliográfia

- BENEDEK PÁPA, XVI.: *Verbum Domini. XVI. Benedek pápa szinódus utáni apostoli buzdítás Isten szaváról az egyház életében és küldetésében a püspököknek, a klérusnak, az Istennek szentelt személyeknek és a laikus hívőknek* (2010), Pápai Megnyilatkozások 47., Szent István Társulat, Budapest, 2011. (ford. Diós István) <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=411>
- BOUYER, LOUIS: *Le Consolateur*, Cerf, Paris, 1980.
- BOUYER, LOUIS: *Le Fils Éternel*, Cerf, Paris, 1974.
- BOUYER, LOUIS: *Le Père invisible*, Cerf, Paris, 1976.
- BOUYER, LOUIS: *The eternal Son. A theology of the Word of God and Christology*, Our Sunday Visitor, Huntington (IN), 1978.
- BOUYER, LOUIS: *The meaning of the Sacred Scripture*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Ind.), 1958.
- BOUYER, LOUIS: *The Word, Church and Sacraments. In Protestantism and Catholicism*, Desclee, New York, 1961.
- BUBER, MARTIN: *Én és Te*, Európa, Budapest, 1991. (ford. Bíró Dániel)
- COSTACHE, DORU: Meaningful Cosmos. Logos and Nature in Clement the Alexandrian's Exhortation to the Gentiles, *Phronema* 28 (2013/2) 107–130. [online] https://www.researchgate.net/publication/280580009_Meaningful_Cosmos_Logos_and_Nature_in_Clement_the_Alexandrian's_Exhortation_to_the_Gentiles
- FERENC PÁPA: *Aperuit illis. Megnyitotta értelmüket kezdetű motu proprio apostoli levele* (2019), Pápai Megnyilatkozások 56., Szent István Társulat, Budapest, 2020.

- HITTANI KONGREGÁCIÓ: *Dominus Iesus. A Hittani Kongregáció nyilatkozata Jézus Krisztus és az Egyház egyetlen és egyetlen üdvözítő voltáról* (2000), Szent István Társulat, Budapest, 2000. (ford. Diós István)
- KELEMEN, ALEXANDRIAI: *Protreptikosz. Buzdítás a görögökhöz*, Jel, Budapest, 2006. (ford. Tóth Vencel)
- MARTINI, CARLO MARIA: *La Parola di Dio alle origini della Chiesa*, Universita Gregoriana, Roma, 1980.
- PUSKÁS ATTILA (szerk.): *Élő kövekből épülő Egyház. Az Egyház természete és küldetése – ekkleziológiai reflexiók*, Szent István Társulat, Budapest, 2011.
- YAP, JAKE C.: Louis Bouyer and the Unity of Theology, in Gabriel Flynn – Paul D. Murray (szerk.): *Ressourcement. A Movement of Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*, Oxford UP, Oxford, 2012. [<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199552870.003.0020>]
- VATIKÁNI ZSINAT, II.: *Dei Verbum*, dogmatikai konstitúció az isteni kinyilatkoztatásról (1965), in Diós István (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, Szent István Kézikönyvek 2., Szent István Társulat, Budapest, 2000, 407–441.
- VATIKÁNI ZSINAT, II.: *Gaudium et spes*, lelkipásztori konstitúció az egyházzól a mai világban (1965), in Diós István (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, Szent István Kézikönyvek 2., Szent István Társulat, Budapest, 2000, 605–739.
- VATIKÁNI ZSINAT, II.: *Sacrosanctum Concilium* (1963), in Diós István (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, Szent István Kézikönyvek 2., Szent István Társulat, Budapest, 2000, 47–88.

KODÁCSY TAMÁS

Az örök élet beszéde

„Te vagy a Krisztus.” Az evangéliumok szerint Péter apostol e rövid, de annál fontosabb mondata nem önállóan és elszigetelten, mintegy pusztából kiáltó szóként hangzik el, hanem egy párbeszéd folyamatában, Jézus kérdésére válaszolva. A szinoptikus evangéliumokban Péter felismeri Jézusban a Krisztust, az élő Isten Fiát (vö. Mt 16,16; Mk 8,29; Lk 9,20), ami hitének megvallásához vezet, és kimondatik a keresztyénség tételmondata: Jézus a Krisztus. Ebből fakadóan a megváltó nevének állításként való kimondása (Jézus Krisztus) önmagában is egy hitvallás.¹

„Történetileg és rendszeresen a keresztyénségben minden más tétel annak az egyszerű tételnek a további finomítása, hogy Jézus a Krisztus. Ez a tétel nem irracionális és nem abszurd, nem reflektíven és nem dialektikusan racionális, hanem paradoxikus, vagyis ellene mond az ember önértelmezésének

¹ Vö. PAUL TILlich: *Rendszeres Teológia*, Osiris, Budapest, 1996, 58.

és váradalmainak. A paradoxon új valóság, nem pedig logikai hiba.”²

János evangélista tolmácsolásában ez a vallástétel így hangzik Péter szájából: „Uram, kihez mennénk? Örök élet beszéde van nálad. És mi hisszük és tudjuk, hogy te vagy az Istennek Szentje” (Jn 6,68 sk.). A tilli-chi paradoxon itt nemcsak abban áll, hogy a názáreti Jézus az Istennek Szentje, hanem belső ellentmondást látszik hordozni az, ami Jézusnál van, azaz az „örök élet beszéde”. Az emberi várákozásnak, jobban mondva a közvélekedésnek (*doxának*) az mond ellent, hogy valami, ami meghaladja az időit és evilágít, azaz *örök*, magában hordozza az időit és evilágít, a *beszédet*. Vallási törekvéseinkkel, rítusainkkal, dogmatikus tételeinkkel, előadásainkkal próbáljuk megragadni az örökkévalót. Minden Istent leíró emberi próbálkozásunk elmondja, lefesti, megrajzolja, megfogalmazza azt, amit öröknek tartunk, ám éppen szavaink, hangjaink és ecsetvonásaink térhez és időhöz kötődése miatt az öröknek mindig csak egy evilági vetületét tudjuk ábrázolni.

Beszélhetünk az örök életről, de ez nem ugyanaz, mint az örök élet beszéde. Az örök életről szóló beszéd magában hordozza a töredékességet, a láthatatlan kiábrázolását, a megfoghatatlan megfoghatóságát, a szent profanizálását, egyszóval a bálványgyártás szellemi kockázatát. A második, az örök élet beszéde viszont pont fordítva, az egyetemes konkréttá lételevél a megtestesülést, az inkarnációt fejezi ki. Az új valóság az, hogy nem vallási törekvésből, rítusokból és dogmákból ragadjuk meg az örökkévalót, hanem az örök életnek van beszéde. Természetesen, abban

² Uo. 307.

a pillanatban, hogy kimondjuk azt, hogy „örök életnek beszéde”, újra azzal a lehetetlen állapottal szembeesülünk, hogy az örök élet beszédét, mely magában hordozza az örökkévalót, időivé tesszük, és amely magában hordozza az életet, az enyészetnek tesszük ki. Éppen ezért nem ragadható ki ez a felismerés a jánosi kontextusból, ahol az a Jézus, akiről szól Péter vallás-tétele, ott van, és csak az ő jelenléte az, ami nem engedi a beszédet ki az örökkévaló köréből. Ez igaz minden igehirdetésre, mely nemcsak Jézusról szól, hanem amiben ő van jelen.

1. Logosz és rhéma

Az „örök élet beszéde” alatt a görög a *rhéma* (beszéd) kifejezést használja, ami nagyon gyakran a *logosz* szinonimájaként használható, és a szó, beszéd, ige szemantikai mezőbe illeszkedik, csakúgy, mint a *glossza* (nyelv) és *foné* (hang) fogalmak.³ A *logosz* és *rhéma* közötti különbség úgy érzékelhető, hogy amíg a *logosz* a szavak által létrehozott rendszerezettséget és rögzítettséget hordozza (mint tanítás, gondolat, elv), addig a *rhéma* inkább konkrét megnyilvánulásra, kimondott szavakra vonatkozik. Sőt, az a tulajdonság, hogy a szó vagy fogalom nemcsak jelez valamit, hanem helyettesíti is a dolgot, és lényegében azonos lehet vele, leginkább a *rhéma* vonatkozásában érzékelhető.⁴ (A magyar nyelvtanban a mondatban az új információt hordozó elemeket nevezzük rémának, a már ismert

³ Vö. OTTO BETZ: Word, Tongue, Utterance, rhéma, in Colin Brown (ed.): *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 3., Paternoster, Carlisle, Cumbria (UK), 1986, 1121.

⁴ Vö. uo. 1078.

információt hordozó, ismétlődő alakzatokat pedig témának. Ebben az összefüggésben a réma a mondat mondanivalója.) Az összetett héber *dábar* kifejezést hol *logosznak*, hol *rhémának* fordítják, de a görögben a *rhéma* hordozza a *dábar* jelentéséből a dolgot, ügyet és eseményt. Így az, hogy „örök élet beszéde van nálad” nemcsak azt jelenti, hogy Jézus tud beszélni az örök életről, hanem úgy értendő, hogy nála vagy benne az egyetemes konkretizálódott, az örök élet kifejezésre jutott ebben a világban és benne ténylegesült. Az örök élet történik benne.

Karl Rahner (1904–1984) széles igeteológiai munkásságában talán az egyik legnagyobb jelentőségű felismerés az volt, hogy az igehirdetés vonatkozásában nem azt a kérdést tette fel először, hogy „mi történik?“, hanem azt: „ki történik?” és „hol történik?”. A válasz pedig az, hogy Isten történik mint Isten Igéje, és ez az egyházban – mint Krisztus testében történik. Így az igehirdetés nem egy tankönyvszerű, lezárt szöveg, hanem az Istennel való találkozás eseménye.⁵ Ezzel összhangban mondja Otto Semmelroth:

„A Fiú megtestesülésében nemcsak az ajkairól elhangzott szavakkal beszélt az Atyáról, hanem saját maga az Atya emberekhez intézett Igéje. A prédikáció eseményében jelenvalóvá válik a megtestesülés titkának eseménye.”⁶

A prédikáció így nemcsak egy szószéki beszéd, hanem abban jelenvalóvá válik a megtestesülés titkának

⁵ Vö. TODD TOWNSEND: *The Sacramentality of Preaching*, Peter Lang, New York, 2009, 29–31.

⁶ OTTO SEMMELROTH: *Wirkendes Wort, Zur Theologie der Verkündigung*, Josef Knecht, Frankfurt, 1962, 227; idézi KRAKOMPERGER ZOLTÁN: Jézus Krisztus igei jelenléte, *Praeconia* 3 (2008/1) 15.

eseménye. Ezt az igehirdetésben megjelenő inkarnációt, a mennyei és földi találkozását a retorikából kölcsönvett kifejezéssel *homiletikai aptum*nak nevezzük, ami éppen a megtestesülésből adódóan haladja meg a retorikai aptumot.⁷

Az igehirdetésben a mennyei és földi találkozása azért történhet meg, mert az Ige megtestesült, és a „legyen!” teremtő szó teremtményé lett Krisztusban. Amikor a Szó (Ige) szimfóniájáról beszélünk krisztológiai értelemben, akkor a szimfóniában (összhangban) rejülő hangok sokaságának rendezettsége csak azért lehetséges, mert az Ige helyreállította azt a diabolikus rendezetlenséget, amely a világban elterjedt végzetesen széthúzó, gyűlölködő, átkozódó hangok tömegével nyilvánul meg.

Korábban már kifejtettük,⁸ hogy a hang egy olyan különleges információhordozó, amely a fényvel ellentétben magában hordozza az evilágiságot. Míg a fény képes légüres térben (vákuumban) is terjedni és üzenetet továbbítani, addig a hangra ez nem áll fenn. A hangnak szüksége van valamilyen közegre, ahol apró részecskék ütközhetnek egymáshoz (a levegő, víz vagy más anyag molekuláira), és ezzel továbbítják az információt. Így Pálnak az a felismerése, hogy „a hit hallásból van, a hallás pedig Krisztus beszéde [*rhémája*] által” (Róm 10,17), arra utal, hogy tetszett Istennek az, hogy a testté lett Igéről szóló evangélium hirdetése is a megtestesülés formájában történjen. Ez azt jelenti, hogy a hang kimondásában és meghallásában mindig egyfajta inkarnációnak lehetünk tanúi, mert a hang mindig hozzá van kötve valamilyen

⁷ Ld. KODÁCSY TAMÁS: *A homiletikai aptum. Hogyan lesz a szószéki beszédből igehirdetés?*, KRE – L'Harmattan, Budapest, 2019, 18–23.

⁸ Vö. uo. 100–101.

földi hordozóhoz, ahogyan az Ige testet öltésével Isten az emberi testhez és a földi környezethez kötötte magát. „A szó időbeli eseményként történik. Ezért a szóhoz tartozik az a helyzet, amelyikből ered, az, amelyikbe bele-történik, s az, amelyet megváltoztat.”⁹

De miből fakad ez a számtalan sok hang, amely egységért kiált? A szó szimfóniáját itt úgy közelítjük meg, hogy az emberi beszéd olyan anatómiai sajátosságára mutatunk rá, amely teológiai mondanivalót is hordoz. Természetesen a beszéd anatómiája korántsem fedi le azt a teljes eszköztárat és készséget, amely a beszédhez szükséges. A viszonylag új, interdiszciplináris pszicholingvisztika célja az, hogy kuttassa, hogyan használjuk és értjük a nyelvet, hogyan építjük fel a mondatokat, hogyan értjük meg a szavak jelentését és hogyan kommunikálunk egymással. Magába foglalja a nyelvi megértést, a beszédprodukción, az anyanyelv elsajátítását, az idegen nyelv tanulását és a neurológiai folyamatokat, amelyek az emberi nyelvvel kapcsolatosak.¹⁰ Mindebből csak egy kis szeletet vizsgálunk most, amit az alábbi táblázatban foglalunk össze.

⁹ GERHARD EBELING: *Isten és szó – Isten szava és a hermeneutika*, Hermeneutikai Füzetek 7., Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1995, 50.

¹⁰ Ld. PLÉH CSABA – LUKÁCS ÁGNES (szerk.): *Pszicholingvisztika*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 2015. [<https://doi.org/10.1556/9789630594998>]

<i>A beszéd anatómiája</i>	<i>A beszéd teológiája</i>
A hangképző csatorna nagysága a hangok széles repertoárját teszi lehetővé.	Az ember nevet tud adni a teremtett világ élőlényeknek (1Móz 2).
Az ember nagyon választékosan hangskálán tud kommunikálni.	Ugyanabból a szájból jön ki az áldás és az átok (Jak 3).
A halálos félrenyelés a beszéd és evés rossz koordinálása miatt következik be.	Az ember bukása rábeszélésből és a tiltott gyümölcs megevése miatt következik be (1Móz 3).
Életünk során többször félrenyelünk, ez nem szükségszerű, de tényszerű.	Ahogy tehát egy ember által jött a bűn a világba, és a bűn által a halál, úgy minden emberre áterjedt a halál azáltal, hogy mindenki vétkezett (Róm 5,12). Ez sem szükségszerű, hanem tényszerű.
A félrenyelés úgy gyógyítható, hogy a tüdőből kiáramló levegővel kisodorjuk a légutakba került idegen testet (falatot vagy folyadékot).	A szó testté lett (Jn 1,14), majd ecetet ivott, hangosan felkiáltott, és kilehelte lelkét (Mk 15,36 sk.; Mt 27,48 sk.; Lk 23,46; Jn 19,29 sk.).

2. A beszéd sokszínűsége és kockázata

A beszéd az emberi kommunikáció olyan formája, amely hangok és beszédhangok használatával történik. Ez magban foglalja a hangok, a kiejtés, az intonáció, a ritmus és a kiejtés sebességének kombinációját. A beszéd a szóbeli kommunikáció eszköze, amelyet az emberek használnak a gondolatok, érzelmek és információk kifejezésére.

Akarva-akaratlanul is szembesülnünk kell azzal a kikerülhetetlen anatómiai adottsággal, hogy az ember

a beszéd lehetőségéért a halál valós veszélyével fizet. E kockázat ténye nemcsak az anatómia körében igaz, hanem fennáll akkor is, amikor a beszéd és a halál kapcsolatát Istennel és embertársainkkal való kapcsolatunkban, a valósághoz való viszonyunkban értelmezzük. Emiatt érdemes látnunk az anatómiai adottság és a spirituális vonatkozás összefonódó kockázatát.

Miben is áll a beszéd halálos szervi kockázata? Már Charles Darwin felismerte a fajok eredetéről írt könyvében „azt a különös tényt, hogy az általunk lenyelt étel és ital minden részecskéjének el kell haladnia a légcsőnyílás fölött, miközben egy kissé az a veszély fenyeget, hogy a légcsövet elzáró pompás készülék ellenére a tüdőbe jut”.¹¹ A légcsövet „elzáró pompás készülék” a gégefedő, mely egy lapos, levélaalakú porclemez a nyelv alapja mögött. Innen kapta latin nevét is: *epiglottis*, azaz „a nyelv fölötti”. A gégefedő funkciója az, hogy nyeléskor lezárja a légcsövet, és ezzel megakadályozza, hogy étel vagy ital kerüljön a tüdőbe, aminek katasztrofális következménye lehet. Ez a nyelv fölötti lehetőségünk, amely pótolhatatlan segítséget nyújt a beszéd kialakításában, ugyanakkor diszfunkciója halálos kimenetelű lehet.

Ahogy Philip Lieberman (1934–2022) rámutat, ilyen gégefedőre azért van szükségünk, mert a *homo sapiensnél* a szájüreghez képest leereszkedett a gége. Ezzel nagyobb lett az az üreg, amely a választékos hangképzésben fontos szerepet játszik. A nyelv szabadabban mozog, megnő a modulációt lehetővé tevő

¹¹ CHARLES DARWIN: *A fajok eredete*, Neumann Kht., Budapest, 2004, 142. (ford. Kampis György) <https://mek.oszk.hu/05000/05011/05011.pdf>

csatorna hossza, így többféle hangot tudunk kiadni.¹² Ez a szervi lehetőség csak nekünk adatott a főemlősök között. Sem a csimpánzok, sem az ősember elődeink – még a neandervölgyi emberek sem – képesek ilyen változatos hangskálán kommunikálni.¹³ A választékos kommunikációnak kulcsszerepe van az emberré válásban, melyhez elengedhetetlen mind az agy asszociációs készsége, mind a hangképzőszervek anatómiája. Jól tudjuk, hogy az állatok kommunikációja is nagyon fejlett, bizonyos tekintetben sokkal fejlettebb az emberénél, képesek összetett mozgás alapján tájékozódni (méhek tánca), ultrahangokat kiadni és felfogni több (száz) kilométeres távolságokból, mint a delfinek, bálnák vagy elefántok esetében, viszont a kommunikációban a beszéd választékossága, a hangképzés sokszínűsége emberi sajátosság.

A korai választékos asszociáció és kifejezőkészség különleges bibliai lenyomatát olvashatjuk a teremtéstörténet leírásában. Természetesen nem kapunk információt a gége leereszkedéséről, a gégefedő működéséről, a magas és mély magánhangzók kialakulásáról, de arról igen, hogy a teremtett világ sokféleségének megfelelő elnevezése hangsúlyos esemény volt az ember eredetének korszakában. A bibliai leírás szerint miután az Úr Isten megalkotta a földből a föld minden állatát és az ég összes madarát, odavezette őket az emberhez, „hogy lássa, minek nevezi el őket – mert minden élőlénynek az lett a neve, aminek az ember elnevezte. Így adott az ember nevet minden jószágnak,

¹² Ld. PLÉH CSABA – LUKÁCS ÁGNES, (szerk.): *Pszicholingvisztika*. https://mersz.hu/hivatkozas/pszlingv_sect3_24_1_p4/#pszlingv_sect3_24_1_p4

¹³ Ld. PHILIP LIEBERMAN – EDMUND CRELIN: On the Speech of Neanderthal Man, *Linguistic Inquiry* 2 (1971/2 Spring) 203–222.

az égi madaraknak és minden vadállatnak, de az emberhez illő segítőtársat nem talált” (1Móz 2,19 sk.). De honnan tudott ennyi nevet adni? Hogyan volt minden élőlényre szava az embernek? Mekkora fantázia kellett ahhoz, hogy a hangutánzó szavaktól az összetett kifejezésekig nevet adjon a teremtett élőlények sokaságának? Hogyan hasonlította össze ezeket az állatokat, melyből különböző kifejezések formálódtak? Mi köze van ennek a társkereséshez?

A hangképző szerveink fejlődése a születés után lényegében modellezi az egyedfejlődés folyamatát, és nyomon követhetjük az újszülöttnél az ember hangskálájának kialakulását és rögzülését. Mindeközben az újszülött meg is különbözteti magát a világtól, és különválik az „én” és a „másik”. Lényegében ugyanez történik a bibliai leírásban is, a fejlődéstan szakaszának olyan fontos állomását láthatjuk, ahol a társkeresés narratívájában az ember megkülönbözteti az élőlények seregét, és ezzel éntudata alakul ki. Ennek kiteljesedése lesz az, amikor megtalálja párját, és ebben az összehasonlításban Ádám azt mondja Évára: „ez már csontomból való csont, és testemből való test!” (1Móz 2,23). De ezt a felismerő kiáltást megelőzte a teremtett világ sok élőlényének elnevezése, az ebből fakadó reflektív tudat, hogy az ember miben különbözik a többitől, ugyanakkor a férfi és nő miben tartozik össze. A névadás bibliai leírása körüli viták ma elsősorban arról szólnak, hogy a névadással a férfi hatalomra tesz-e szert mind a teremtett világ, mind a nő fölött vagy sem, melynek részletes tárgyalására itt nem térünk ki.¹⁴ Mi arra fókuszálunk,

¹⁴ Ld. GEORGE W. RAMSEY: Is Name-Giving an Act of Domination in Genesis 2:23 and Elsewhere?, *The Catholic Biblical Quarterly* 50 (1988/1)24–35. További összefoglaló összehasonlítás: JONATHAN MASON: *Genesis 2:23 – Does naming imply authority?*. <http://>

hogy a névadás mint választékos kommunikáció milyen szerepet tölt be az ember emberségében és emberségének elbukásában.

Azzal, hogy ilyen sokféle hangot tudunk kiadni, növeljük a félrenyelésből adódó fulladás kockázatát.¹⁵ Az, hogy valakinek torkán akadjon a falat, egyáltalán nem ritka, és sajnos az sem, hogy ennek halálos kimenetele legyen. Számos nevezetes félrenyelésről tudunk, többek között így halt meg Szophoklész (borban maradt szőlőmag miatt), Jimi Hendrix (saját öklendezése miatt) vagy Attila, a hunok királya (orrvérzés vagy ivászat miatt). George W. Bush 2002. január 23-án majdnem megfulladt egy perectől. Az USA-ban a negyedik leggyakoribb véletlenszerű halálozási ok a félrenyelés, 4–5 ezer ember hal meg így évente.¹⁶ A félrenyelésnek számos oka lehet, melyet kiválthat a mohóság, a türelmetlenség, az ijedtség, a figyelmetlenség vagy akár a nevetés. A beszéd képességével együtt jár, hogy félrenyelhetünk és abban meg is halhatunk.

3. Beszélő kígyó és ennivaló gyümölcs

Nem véletlen, hogy a bibliai bűneset beszámolója szerint az ember bukása a beszéd és evés torz kölcsönhatása nyomán lesz valósággá. Az édenkerti tiltott fa azt a nem szükségszerű lehetőséget fejezi ki, hogy az ember az ártatlanság állapotában képes vétkezni (*potuit*

www.walkingwithgiants.net/marriage-family-society/gender/genesis-223-does-naming-imply-authority/

¹⁵ Vö. PHILIP LIEBERMAN: The Evolution of Human Speech. Its Anatomical and Neural Bases, *Current Anthropology* 48 (2007/1) 44.

¹⁶ Vö. PHILIP LIEBERMAN: The Evolution of Human Speech, 45.

peccare), valóban képes választani, hogy eszik-e a tiltott gyümölcsből vagy sem. A fa egyetlensége a kert sok fája között jelzi ennek a lehetőségnek a szükségtelen, ám tényszerűen lehetséges bekövetkezését. Az édenkertben egyedül az embernek adatott az,¹⁷ hogy a számtalan gyümölcsből egyen, az állatok csak a zöld növényt (vö. 1Móz 1,30) ehették. Ahogyan a beszédből adódó félrenyelés sem szükséges lehetőség az ember kommunikációjában, úgy a tiltott gyümölcs evése sem az. A tragédia mégis megtörténik. A bűneset értelmezése során rendszerint abba a hibába esünk, hogy az egész elbeszélést csak eredetmítoszként kezeljük, amely során a bukás eseménye múltbeli és szükségszerű lesz. Ezzel lényegében Ádám és Éva vállára tesszük a felelősséget, mint ami megtörtént és aminek meg kellett történnie. A múltbeliséget és szükségszerűséget nehéz időszerűvé és tényszerűvé tennünk, és felismerni azt, hogy ez nemcsak történt, hanem történik, és nem szükségszerű volt, hanem tényszerű. Olyan ez, mint a félrenyelés: nem szükségszerű, mégis mindenkivel megtörténik.

„Az elbeszélésben a tiltott tudást – mely nem teremtett dolog – a teremtés egyik eleme, a gyümölcs jelképezi. Mi a jelentősége ennek a részletnek? Óriási. Arra emlékeztet, hogy az ember mindig a teremtmények fölött gyakorolja azt az önállóságát, amelyet magának állítása szerint kiharcolt. Amikor elhatározza, hogy olyan lesz, mint Isten, »jó és rossz

¹⁷ Vö. JONATHAN MORGAN: *Sacrifice in Leviticus: Eco-Friendly Ritual or Unholy Waste?*, in David G. Horrell – Cheryl Hunt – Christopher Southgate – Francesca Stavrakopoulou (eds.): *Ecological Hermeneutics. Biblical, Historical and Theological Perspectives*, Bloomsbury, London (UK), 2010, 34.

tudója«, csúfosan megbukik azon, hogy semmit sem tud teremteni.”¹⁸

Helyesebben szólva, alkotói készsége nem haladja meg a teremtett világot.

Nemcsak a teremtett növényvilág egy gyümölcse az, amely hozzájárul az ember bukásához, hanem a bukásnak aktív motiválója a teremtett világ egy másik tagja is, a kígyó. Íme, az az ember, akinek feladata lenne a teremtett világ állatainak uralkodni és a kertet művelni, elbukik két teremtmény miatt, melynek nem tud ellene állni, sem az állatnak, sem a növénynek, sem a beszédnek, sem az evésnek.

A teremtett világ rendje ott torzul, amikor a kígyó mint teremtett állat¹⁹ kezdi el irányítani az embert, akinek uralkodnia kellett volna az állatokon (vö. 1Móz 1,28). A kígyó nem látvánnyal, erőszakkal vagy kényszerrel győzi meg az embert, hanem rábeszéléssel, amelyben az ember végzete a gonosszal való partnerség és a nagyravágyás (*hübrisz*) lett. A rábeszélés pedig a tiltott evéshez vezetett. Az Úr nem szabályozta az Édenkertben azt, hogy az ember kivel állhat szóba, és kivel nem, minden élőlényvel beszélhetett. Az álmodó ártatlanság állapotában²⁰ lévő embernek csak a jó és rossz tudásának fájáról való evést tiltotta az Úr. A gonosz eszköze a beszéd volt, kimondott szavakkal győzte meg az embert, aki csak ezután evett. Úgy beszélt, hogy az első szótól kezdve hazudott, mondataival eltorzította a valóságot, és megtámadta az Isten és ember közötti sértetlen viszonyt. „Csakugyan azt mondta Isten, hogy a kert egyetlen fájáról sem ehettek?” (1Móz 3,1) – kérdezte a kígyó.

¹⁸ HENRI BLOCHER: *Kezdetben*, Harmat, Budapest, 1998, 144.

¹⁹ Vö. uo. 147.

²⁰ Vö. PAUL TILlich: *Rendszeres Teológia*, 264–266.

De a kígyó mondata nem egy őszinte, érdeklődő kérdés, hanem megátalkodott hazugság. Luther Márton azt írta a mondat eleji héber kérdőszóról (*'af ki*), hogy úgy hangzik, mintha valaki gúnyosan csúfolódna.²¹ Az őstörténetben a kígyó által kimondott első hazug szó hozza be a gonoszt a világba, ezért csak az Isten által kimondott első szó megérkezése hozhatja el az ebből való szabadulást. De hogyan lehet az a beszéd az örök életé, ami kemény (vö. 2Móz 33,4), átok, hazugság (vö. Zsolt 59,13) és ítélet (vö. 5Móz 17,9)?

Jakab az ember nyelvéről világosan leírja, hogy sokszínűsége és kockázata egyedülálló a teremtett világban:

„Mindenfajta vadállat és madár, csúszómászó és tengeri állat megszelídíthető: meg is szelídíti az ember; a nyelvet azonban az emberek közül senki sem tudja megszelídíteni, fékezhetetlenül gonosz az, telve halálos méreggel. Ezzel áldjuk az Urat és Atyát, és ezzel átkozzuk az Isten hasonlatosságára teremtett embereket: ugyanabból a szájból jön ki az áldás és az átok.” (Jak 3,7–10)

Két képhez hasonlítja a nyelvet: az egyik a lovak zablája, a másik a hajó kormányrúdja. Mindkettő azt fejezi ki, hogy a nyelv annak ellenére, hogy kicsi testrészt, mégis nagy dolgokra van hatással (vö. Jak 3,5).

4. Az örök élet beszéde

Jézus nem utal anatómiai részletességgel a száj-nyelv szerepére, de a farizeusokkal folytatott vitájában,

²¹ Vö. HENRI BLOCHER: *Kezdetben*, 143.

a tisztaságról szóló tanításában rámutat a beszéd és evés összefüggésére (ld. Mt 15,1–20).

Először képmutatóknak nevezi a farizeusokat Ézsaiást idézve: „Ez a nép ajkával tisztel engem, szíve azonban távol van tőlem. Pedig hiába tisztelnek engem, ha tanításként emberi parancsolatokat tanítanak” (Mt 15,8 sk.). Arra hívja fel a figyelmet, hogy nem lehet csak olyan beszéddel Istenről beszélni, ami nem szívből jön, ami nem igazság. Az ószövetségi próféták ítélet alá esnek, ha Istentől akarnak eltántorítani (vö. 5Móz 13,2–6), vagy ha önteltségükben szólnak (vö. 5Móz 18,22). Így járt az ismeretlen engedetlen próféta (vö. 1Kir 13,11–34) vagy Hananjá is Jeremiással szemben (vö. Jer 28). A képmutatás és hiteltelenség kísértése alól az igehirdető sem mentes. Szűcs Ferenc teológiai professzor fogalmazta meg egy igehirdetésről szóló előadásában, hogy az igehirdetés és igehirdető kapcsolata olyan, mint a középkori hidásmérnök és a híd kapcsolata. A mérnök lelkiismeretesen megtervezi a hidat, de hiába bizonygatja a megrendelőnek, hogy a terve helyes. Feleslegesen vezeti le, hogy a híd stabil, kibírja a terhet, ellenáll a viharoknak, s a hőtágulást is kezeli a dilatációs szerkezet; valójában senkit nem tud meggyőzni számításaival, mert ezt vagy nem értik, vagy nem érdekli őket. Az elkészült híd átadásakor viszont az építésznek az új híd alá kell állnia, amíg minden ember, minden lovas és minden kocsis át nem megy a hídon. Az életével és nem a szakszerű számításaival vállal garanciát arra, hogy a híd jó. Valahogyan így van ez az igehirdetéssel is: lehetünk bármennyire is meggyőződve arról, hogy jó az exegézisünk, gyönyörű a teológiai gondolatmenetünk, helytálló a szómagyarázatunk, remek az illusztrációnk, nem ez a döntő. A hitelességet az életünk adja, nem a szaktudásunk. Ez természetesen nem

azt jelenti, hogy hitelesen beszélhetünk képtelenségeket, mert a felkészülés és a megértés is része – szükségzerű, de nem elégséges része – a hitelességnek.

Másodszor Jézus az evés tisztaságát és a beszéd tisztaságát állítja párhuzamba:

„Nem az teszi tisztátalanná az embert, ami bemegy a száján, hanem ami kijön a szájából, az teszi tisztátalanná az embert. [...] Nem gondoltok arra, hogy minden, ami bemegy a szájon, a gyomorba jut, és az árnyékszékbe kerül? Ami azonban kijön a szájából, az a szívből származik, és az teszi tisztátalanná az embert. Mert a szívből származnak a gonosz gondolatok, gyilkosságok, házasságtörések, paráználtságok, lopások, hamis tanúskodások és istenkáromlások. Ezek teszik tisztátalanná az embert. De az, hogy mosatlan kézzel eszik, nem teszi tisztátalanná az embert.” (Mt 15,11.17–20)

A szájon keresztüli evés és a beszéd szembeállításával Jézus nem azt mondja, hogy étkezés előtt nem kell kezet mosni. A szájon bemenő étel és szájon kijövő szó kontrasztjával Jézus sokkal mélyebb jelentést ad a tisztaságnak. A képmutatás leleplezése mellett még egy nagyon fontos üzenete van Jézusnak: a tisztaság és tisztátalanság fogalmai nem individuálisak, hanem közösségiek. A tisztaság fogalmáról lehántja az individualizmust, amikor kijelenti, hogy nem az evés a fontos, amely egy emberbe befelé megy, hanem a szó, ami kifelé jön a szájon és a másikhoz ér. Amíg az evésben a tisztaság csak az étkezőről szól, addig a szívből induló és szájon kijövő szavak az egész környezetünkre, embertársainkra is hatnak.

Az ószövetségi bűneset történetének és az újszövetségi szabadulástörténetnek van egy figyelemre

méltó keretes szerkezete: a bűnbeesés első mozzanatában a kísértő rábeszéli az embert, hogy egyen a tiltott gyümölcsből, amit az ember lenyel, és bűnbe esik. A bűnből való megváltás utolsó mozzanatában a testté lett Ige gyümölcsöt vesz magához, de már nem azt a csábítót (vö. 1Móz 3,6), hanem azt, ami megerjedt, és savanyú származékából ecet lett. Ezzel az ecettel kínálják, ami a halált jelenti. „Miután Jézus elfogadta az ecetet, ezt mondta: Elvégeztetett! És fejét lehajtva, kilehelte lelkét” (Jn 19,30). Az ember hagyta magát rábeszélni, és evett a kívánatos fa tiltott gyümölcsből, és ezzel mindent elrontott. Isten Igéje hagyta magát emberré lenni, aki a halott fán evett a gyümölcsből erjedt ecetből, majd kimondta a beteljesülés szavait, és megfulladt az utolsó kiáltásával. Halálával és feltámadásával megitta a gyümölcs keserűjét, életté tette a halott fát, áldássá alakított az átkot, kimondott szavát pedig örökkévalóvá.

Hol van az örök életnek beszéde? Amikor Péter Jézusra tekintve azt mondja: „nálad”, akkor nemcsak egy teret és időt jelöl meg, hanem azt, akinél az örök élet beszédben, térben és időben testesült meg. A názáreti Jézus az Istennek szentje.

Bibliográfia

- BETZ, OTTO: Word, Tongue, Utterance, rhéma, in Colin Brown (ed.): *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 3., Paternoster, Carlisle, Cumbria (UK), 1986.
- BLOCHER, HENRI: *Kezdetben*, Harmat, Budapest, 1998.
- DARWIN, CHARLES: *A fajok eredete*, Neumann Kht., Budapest, 2004. (ford. Kampis György) <https://mek.oszk.hu/05000/05011/05011.pdf>
- EBELING, GERHARD: *Isten és szó. Isten szava és a hermeneutika*, Hermeneutikai Füzetek 7., Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1995.
- KODÁCSY TAMÁS: *A homiletikai aptum. Hogyan lesz a szószéki beszédből igehirdetés?*, KRE – L'Harmattan, Budapest, 2019.
- KRAKOMPERGER ZOLTÁN: Jézus Krisztus igei jelenléte, *Praeconia* 3 (2008/1) 7–32.
- LIEBERMAN, PHILIP: The Evolution of Human Speech. Its Anatomical and Neural Bases, *Current Anthropology* 48 (2007/1) 39–66.
- LIEBERMAN, PHILIP – EDMUND CRELIN: On the Speech of Neanderthal Man, *Linguistic Inquiry* 2 (1971/2 Spring) 203–222.
- MASON, JONATHAN: Genesis 2:23 – Does naming imply authority? <http://www.walkingwithgiants.net/marriage-family-society/gender/genesis-223-does-naming-imply-authority/> (Letöltve: 2023.07.13.)
- MORGAN, JONATHAN: Sacrifice in Leviticus. Eco-Friendly Ritual or Unholy Waste?, in David G. Horrell – Cheryl Hunt – Christopher Southgate – Francesca Stavrakopoulou (eds.): *Ecological Hermeneutics*, Bloomsbury, London (UK), 2010, 34.

- PLÉH CSABA – LUKÁCS ÁGNES (szerk.): *Pszicholingvisztika*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 2015. [<https://doi.org/10.1556/9789630594998>]
- RAMSEY, GEORGE W.: Is Name-Giving an Act of Domination in Genesis 2:23 and Elsewhere?, *The Catholic Biblical Quarterly* 50 (1988/1) 24–35.
- SEMMELOTH, OTTO: *Wirkendes Wort, Zur Theologie der Verkündigung*, Josef Knecht, Frankfurt, 1962.
- TILLICH, PAUL: *Rendszeres Teológia*, Osiris, Budapest, 1996.
- TOWNSEND, TODD: *The Sacramentality of Preaching*, Peter Lang, New York, 2009.

VINCZE KRISZTIÁN

Isten Igéje és a beszédre képes
ember

Igeteológiai és nyelvfilozófiai
érintkezési pontok

Bevezetés

A *Dei Verbum* dogmatikus konstitúció 13-as pontja szerint „Isten emberi nyelveken kifejezett igéi ugyanis hasonlónak váltak az emberi beszédhez, amint egykor az örök Atya Igéje a gyöngye emberi test fölvetelével hasonlónak vált az emberekhez”.¹ E mondat a megtestesülés és az emberi testi mivolt kapcsolatát vetíti a mi emberi szavaink, beszédünk és Isten emberhez intézett szavainak összehasonlíthatóságára. E tanulmány címe a nyelvfilozófia és az igeteológia közötti érintkezési pontokat említi, amely lehetséges érintkezési pontok közül kettőt szeretnék átgondolni, s mélyebben kifejteni. Emberi beszédünk, kommunikációnk nem egy egyszerű eszközünk, amit olykor kézbe

¹ II. Vatikáni Zsinat: *Dei Verbum*, dogmatikai konstitúció az isteni kinyilatkoztatásról, in Diós István (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, Szent István Kézíkönyvek 2., Szent István Társulat, Budapest, 2000.

veszünk, olykor pedig eltekintünk tőle, mert esetleg nem lenne rá szükségünk. Emberi létünk és a beszéd konzubsztanciálisak. Eugen Biser német teológus gyakran hangoztatott tétele szerint nem beszélhetünk pusztán olyan emberi létezésről, amely elszakítható lenne kommunikációs képességünktől.² Ehhez mérten egyik teológiai tételünk, hitünk fontos igazsága, hogy Isten Szentháromság, s belső szavát teljességében Jézus Krisztusban mondja ki. Isten beszél, az általa teremtett ember beszélő lény, így megértheti egymást az isteni és emberi kommunikáció. E pár sorban összefoglalt egyszerű tartalmat szeretném elsőként részletesebben megvilágítani, majd a második érintkezési pontot abban szándékozom meghatározni, hogy a szó cselekvő és valóságformáló karakterrel felruházott. Szavaink aktívak, általuk nemcsak beszélünk, hanem cselekvéseket is végrehajtunk, miközben teológiai álláspontunk szerint Isten szava teremtő, Isten úgy szól, hogy közben létrehoz, megalkot vagy éppen újjá alakít. Ennek tükrében arra szeretnék egy-egy bibliai történeten keresztül rámutatni, hogy Jézus Krisztusnak olyan nyelvi teljesítményei vannak, amelyeket nyelvfilozófiai ismereteink keretében tudunk észlelni és reálisan értékelni.

Amikor *Isten Szava* kerül említésre, akkor egy sok értelemben használható kifejezés hangzik el, amelynek jelentésbeli lehetőségeit sorolja fel XVI. Benedek pápa *Verbum Domini*³ apostoli buzdítása. Bár egyetlen

² Vö. RALPH FISCHER: *Macht der Glaube heil? Der christliche Glaube als Heilmacht im Anschluß an Eugen Biser und Eugen Drewermann*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2006, 107.

³ XVI. BENEDEK PÁPA: *Verbum Domini. XVI. Benedek pápa apostoli buzdítás Isten szaváról az egyház életében és küldetésében a püspököknek, a klérusnak, az Istennek szentelt személyeknek és a laikus hívőknek* (2010. szept. 30.), Pápai Megnyilatkozások 47., Szent

az isteni Szó, „többszólamú ének” formájában hangzik el, így a „Szó szimfóniájáról” szükséges beszélünk. A dokumentum hetes pontja megállapítja, hogy a Szó, a Logosz elsősorban az Örök Igére, az Atyával egylényegű Fiúra vonatkozik, aki magára vette megtestesülésében az emberi természetet. A többszólamú szimfóniának ezt követően lényeges részét alkotja a teremtés, azaz a természet könyve, a történelemben elhangzott prófétai szavak, az apostoloknak az Egyház élő hagyományában továbbadott igehirdetése, a kezünkbe vehető Szentírás. A szimfónia ezen részei teszik lehetővé, hogy Isten Szavát emberi szavakon keresztül halljuk meg.

1. A beszédre képes ember

1.1. Az állati és az emberi kommunikáció különbségei

A 20. évszázadban zajló, az állati⁴ és az emberi kommunikációt tanulmányozó kísérleteknek az volt az egyik legfontosabb kérdése, hogy melyek az emberi nyelv minőségi különbségei, amelyek radikális eltéréseket

István Társulat, Budapest, 2011. (ford. Diós István) <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=411>

⁴ Természetesen az állat kommunikációs spektruma rendkívül széles: ide tartozik például a méhek tánca, melynek legismertebb kutatója – Karl von Frisch – szerint a méhek mozgásának ütemezettsége, taktusa, illetve mozgásuk lassúbb vagy gyorsabb mivoltja s a potrohmozgás együttesen árulkodnak a fellelhető táplálék irányáról és távolságáról. Ld. KARL VON FRISCH: *The Dance Language and Orientation of Bees*, Harvard UP, Cambridge (Mass.), 1967. A természetek esetében kommunikációnak tekintjük a katonák viselkedését akkor, amikor fejükkel ütögetik az alagutak falait, jelezve, hogy idegen individuumok vannak a közelben. Vö. MARIA TERESA LA VECCHIA: *L'evoluzione della psiche*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1995, 62.

mutatnak azokhoz az állatokhoz mérten, amelyek egyébként a legmagasabb fokú ún. praktikus intelligenciával rendelkeznek. Az állatok praktikus intelligenciája olyan – Max Scheler filozófiájában definiált – képesség, amelynek erejében az intelligens állatok egy-egy helyzetet rögtön felismernek, a helyzetben adott jelenségek összefüggéseit megértik, s ennek a felismerésnek a tükrében cselekszenek.⁵ A sokszor a legnagyobb fokú praktikus intelligenciát mutató állatokkal való kísérletekben a következő, az állati kommunikációt jellemző lényegi tulajdonságok kerültek megfogalmazásra:

1. Az állatok kommunikációja jelek által történik, amely jelek természetesen valami önmagukon túlira utalnak, valami önmagukon túli valóságot jelenítenek meg. Ha az állatok egy bizonyos jelet észlelnek fajtársaiktól, akkor egy bizonyos asszociáción keresztül annak jelentést tulajdonítva változtatják meg viselkedésüket.
2. Az állati kommunikáció jellegzetesebb jelei gesztusok, „kiáltások”, „indulatszavak”, melyek rendkívül erősen kötődtek bizonyos fiziológiai tényekhez, meghatározott érzelmi állapotok függvényei.
3. Az állati kommunikációban olyan invariábilis jelek használata zajlik, amelyek megjelenése, tehát az állat által történő használata csak bizonyos ingerek fennállása esetén következhet be, mint például a megfelelő enivalónak vagy a fenyegető ragadozónak a közeledése.

⁵ Max Scheler a természetben négy pszichikai képességet különít el, az érzőerőt, az ösztönt, az asszociatív emlékezetet s végül legmagasabb fokú szintként a praktikus intelligenciát. Ld. MAX SCHELER: *Az ember helye a kozmoszban*, Osiris, Budapest, 1995.

4. Fontos megjegyeznünk azt is, hogy ezek a kiadott jelek nem választ várnak, nem egyfajta dialógikus értelmű folyamatot indítanak meg, hanem a társak viselkedését célozzák befolyásolni.⁶

A csimpánzokkal elvégzett kísérletek jelentősége abban állt, hogy az állati kommunikációs képesség bizonyos átléphetetlen határait mutatták rá, miközben egyébként ezen állatok nagyfokú sajátos kommunikációs kapacitását is érzékeltette. Az 1930-as évektől zajlottak azok a kísérletek, amelyek az emberi nyelvezetet, vagy legalábbis annak bizonyos mintázatát akarták megtanítani emberszabású majmoknak. A Kellogg házaspár egyidejűleg a családi háztartásban nevelte saját gyermekét, Donaldot és a kis korában magukhoz vett Gua nőstény csimpánzkölyköt.⁷ Bizonyos fejlődési periódusokban (például az első négy hónapban) a csimpánz kölyök sokkal ügyesebben reagált a hallott utasításokra, s egy-egy helyzetben motorikusan sokkal fejlettebbnek mutatkozott, mint Kelloggék gyermeke. A Gardner pár kísérletében Washoe-nak, a nőstény csimpánznak az amerikai jelnyelv jeleit kezdték el tanítani.⁸ 8–14 hónapos lehetett a csimpánzkölyök, amikor bekerült e kísérletekbe, amelyek célja a jelnyelvi jelek megtanításán túl egyben egyéb gesztusok ki-

⁶ Vö. MARIA TERESA LA VECCHIA: i. m., 61.

⁷ Az állatkísérleteket részletesen leírja, s a leírásokból az emberi nyelv sajátosságait, az állati kommunikációtól való lényegi különbségeit veszi számba Maria Teresa La Vecchia. Ld. MARIA TERESA LA VECCHIA: i. m., 82–142. A Gua-val való kísérletek legfontosabb összefoglalását olvashatjuk az 1933-ban megjelent publikációban: WINTHROP NILES KELLOGG – LUELLA KELLOGG: *The ape and the child*, Mc.Graw-Hill, New York – London, 1933.

⁸ Ld. ROBER ALLEN GARDNER – BEATRIX TUGENDHUT GARDNER: Teaching Sign Language to a Chimpanzee, *Science* 165 (1969) 664–672.

fejlesztése és hangok utánoztatása volt. A Washoe-val való fejlesztési kísérleteknek célja volt az is, hogy Washoe ne csak ételt vagy italt tudjon kérni a jelnyelvi jeleken keresztül, hanem tudjon válaszolni is bizonyos kérdésekre, illetve ő maga tegyen fel kérdéseket. Washoe négyéves korára 90 jelnyelvi jelet ismert, mire kilencedik életévét töltötte, ez a szám már 250-re rúgott. Ami a megtanult jelek egy mondatban való szerepeltetését illeti, Washoe maximum 3–4 jelet volt képes egymással szerepeltetni. A jelek egybefont használata azonban csak akkor sikerült neki gond nélkül, amikor közvetlen, adott, egyértelmű kontextus tette ezt lehetővé.

Ha e röviden említett kísérletek tükrében az emberi kommunikáció, s az emberi kommunikációs képesség jellemzőit próbálnánk meg megfogalmazni, akkor a következő tételekben összegezhetünk:

1. A praktikus intelligenciához mérten az ember absztrakt intelligenciával rendelkezik, amelynek alapja az az emberi racionalitás, amely az emberi sajátos kommunikációt, a szimbólumhasználatú beszédet teszi lehetővé.
2. A gyermek 4–5 hónapos korában gügyög, majd egyenkénti szavakat taníthatunk számára. A megtanított egyszerű szavakból egyszerű mondatokat képez a gyermek, majd egy ponton túl egyre nagyobb komplexitású mondatokkal áll elő. A komplexitást nemcsak a szóösszetétel számszerűségének értelmében figyelhetjük meg, hanem jelentéskomplexitás-növekedés is zajlik egyidejűleg.
3. E nyelvi kompetencia fejlődése közepette zajlik intellektuális életünk megszületése, amelyben a nyelviség elsődrendű működési elve, hogy a jel és a jelzett dolog közötti viszony megértése lesz

osztályrészünk. A gyerekek fejlődésük korai szakaszában – mint ahogyan az állati fajok egyedeinek kommunikációjában is látható – jeleket, gesztusokat, asszociációkat tanulnak meg, később azonban magának a jelnek az értelmét és jelentését, tehát a jelek működési elvét értik meg, s innentől fogva rendkívüli gyorsasággal fejlődik intellektusuk, tudniillik mindeközben a szimbólum alapú jelhasználat logikáját sajátítják el.⁹

1.2. *Absztrakt intelligencia és a szimbólum alapú jelhasználat – Helen Keller felismerése*

Eddigi gondolataink jobb megvilágításában segíthet nekünk Helen Keller története, aki húsz hónapos korában bekövetkezett agyi vértolulás következtében megvakult, megnémult, és hallását is elveszítette. Nevelőjének köszönhető, hogy e sajátos körülmények közepette mégiscsak megérthette, hogy „minden dolognak neve van”,¹⁰ s így kommunikációra képes ember válhatott belőle, aki ismerte a Braille írást, megtanult hangot, szavakat képezni és beszélni. Egy alkalommal nevelője, Miss Anne Mansfield Sullivan a fénytől, hangoktól elzárt kislánynak egyik kezére vízugarat engedett, a másik tenyerébe pedig egyidejűleg betűzte, hogy víz. Helen ekkor értette meg, hogy a dolgoknak nevei, jelei vannak, azok szimbólumként használatosak.¹¹ A vízugaras esemény megtörténte előtt

⁹ Vö. JACQUES MARITAIN: *Quattro saggi sullo spirito umano nella sua condizione di incarnazione*, Morcelliana, Brescia, 1978, 55–56, 93–95.

¹⁰ HELEN KELLER: *Csendes, sötét világom. Egy siket-néma-vak leány önéletírása*, Pont, Budapest, 1997, 17. (ford. Boros György, szerk. Török Ilona)

¹¹ E ponton érdemes Helen Keller visszaemlékezéseit szó szerint felidézni. „Lementünk a kúthoz, ahonnan a folyondár kedves illata érzett. Valaki vizet húzott s tanítóm a kezemet

összesen 21 jelet ismert, ezt követően pár órán belül volt képes 30 kifejezést megjegyezni, azaz a tenyérbe írt betűk mentén azonosított be a másik kezével megtapintott dolgokat. Ekkor értette meg, hogy az emberi nyelv szimbólumok mentén, szimbólumtermészetű nyelvi jelek alapján működik.

Az állati kommunikációban a jelek közvetlenül kötődnek a jelzett dologhoz, így azok szignál- vagy szimptomatermesztű jelek, amíg az ember által használt szimbólum alapú kommunikációjában jel, jelentés és jelzett dolog hármasa rajzolódik ki. A jelentés az absztrakt elvont értelme a jelezni kívánt dolognak, amely az emberi absztrakciós képesség közegében születik meg. Igaz, hogy egy-egy emberszabású nagyszámú jelet képes megjegyezni, de ezen jelek általuk történő használata nem az absztrakt gondolkodási közegnek köszönhető, hanem az érzéki alapon történő társítások alapján történik meg.¹² Karl Bühler

odatartotta a veder alá. Amint a hideg víz egyik kezemre ömlött, a másikra betűzte e szót: »víz«, először csak gyöngén, azután mind erősebben. Csöndesen állottam s teljes odaadással figyeltem ujjá nyomait. Egyszerre, villámgyorsan, mint ha fölébredt volna lelkemben valami elfeledett, régi gondolat visszhangja. Ezzel a nyelv titka meg volt fejtve előttem. Rájöttem, kitaláltam, hogy az a hideg valami, ami a kezemre csurgott, v-í-z volt. Ez a szó életet nyert előttem, fölébresztette szendergő lelkemet, megvilágosította, reményt, örömet fakasztott benne, szabaddá tette. Még mindig volt akadály bőven, de ezeket idővel, rendre mind le lehetett győzni.”
HELEN KELLER: i. m., 18.

¹² A legfejlettebb emlősállatok kommunikációja helyzethez kötött, vagyis képtelenek a térben és időben adott kommunikációs helyzettől való elvonatkoztatásra. Az embernél „sokkal korlátozottabb kóddal és témákról kommunikálnak”, a mondatalkotásuk rugalmassága, referenciális szimbólumhasználatuk s szókincsméretük is elmaradnak az embergyerek kommunikációs képességeitől. A kérdésfeltevés és a hazugság cselekménye sem tapasztalható esetükben. Vö. KAS BENCE:

német nyelvész és pszichológus a nyelvi jelek három funkcióját különítette el, az önkifejezés, a felszólítás és a valóságmegjelenítés, illetve valóságábrázolás képességében. Az önkifejezési funkción keresztül a hangot kiadó állapotáról kapunk információt, mintegy a belső állapot szimptomája, tüneteként hangzik fel és jelenik meg a kiadott jel. A felszólító (vagy felhívó) funkció a jel meghallója számára cselekvésre indító utasítás, hogy valamit tegyen vagy éppen meg ne tegyen. Az önkifejezés és a felszólítás funkciója egyszerre jellemzője az emberi és az állati kommunikációnak, amíg a valóságmegjelenítési funkció hiányzik az állati fajok egyedeiből. A valóságmegjelenítő, illetve valóságábrázoló funkció alapja, hogy a kommunikációs jelek nemcsak utasítások, indulatszavak vagy állapotkifejezők, hanem szimbólum mivoltukban képesek a dolgok, a külvilág pontos tényállásainak bemutatására.¹³ A szimbólumok végül óriási mennyiségű konfigurációs képződményt alkotnak, az egyes szavak a szintaktika törvényeinek, a szintaktikus összekapcsolások

A nyelvi képesség evolúciója és patológiája: hogyan utalnak a zavarok az eredetre?, *Fejlesztő Pedagógia* 20 (2009/2) 30–33.

- ¹³ Gyakran állítják párhuzamba Bühler három nyelvi funkcióját Charles Morrisnak a lingvisztikában megállapított három nyelvi dimenziójával. A szemantikai dimenzió a jelek jelentő szerepét és tevékenységét fedi le, a pragmatikai réteg arra terjed ki, hogy milyen cselekvéseket válthatnak ki kommunikációs jelek, végül a szintaktikai réteg kiterjedésükét az alkotja, hogy a jelek bizonyos szabályoknak megfelelően variábilis összekapcsolásra kerülnek, s így keletkezik általuk a folyamatos, beszélt nyelv. A bühleri megközelítés tükrében az állati kommunikációból a valóság megjelenítési funkció hiányzik, Charles Morris lingvisztikájának tükrében pedig az állati kommunikáció a szintaktikai réteggel szegényebb az emberi kommunikációhoz mérten. Vö. KONRAD LIESSMANN – GERHARD ZENATY: *Vom Denken. Einführung in die Philosophie*, Braumüller, Wien, 2004, 51.

szabályainak megfelelően megszámlálhatatlan szerkezetben alkothatnak mondatokat.

1.3. A megnevezett dolgok esszenciája és Istenben nyugvó ideáik

Helen Keller fejlődésében mérföldkő volt, hogy rájött, a dolgoknak nevük van. Felismerésével és az eddigiekben kifejtettekkel összecsengve szeretnék hivatkozni ezen a ponton Walter Benjamin nyelvfilozófiájára, melynek egyik megállapítása, hogy „az emberi szó a dolgok neve”,¹⁴ s így egy-egy kiejtett szavunk hívószó szerepében hívja a megnevezett dolgot a hívó, a beszélő jelenlétebe. Az emberi az egyetlen megnevező nyelv,¹⁵ s mint ilyen képes arra, hogy a dolgok

¹⁴ „Durch das Wort ist der Mensch mit der Sprache der Dinge verbunden. Das menschliche Wort ist der Name der Dinge.” WALTER BENJAMIN: Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen, in uő: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2,1., Frankfurt am Main, 1980, 140–157, 150.

¹⁵ A mai evolúciós vetülettel is rendelkező szaktudományok szerint az emberi nyelvi képesség kumulatíván fejlődött sok millió év alatt. Kumulatív mozzanatnak tekinthető a hangkontroll, az agyfejlődés, a társas értelem fejlődése vagy a kommunikációs hatékonyság. A nyelvhez vezető út feltárásában „sok piciny tényezőről kell beszélni”. Vö. PLÉH CSABA: A nyelv keletkezésének három komponense. Az agy, a társas élet és a kommunikáció megváltozása, *Magyar Tudomány* 175 (2014) 1189–1202. <http://www.matud.iif.hu/2014/10/06.htm>

Kontrasztként érdemes megemlíteni Wilhelm von Humboldt és Max Scheler az emberi nyelvi képesség eredetéhez fűzött gondolatait. Humboldt úgy véli, „a nyelvnek eredendően az emberbe helyezettnek kell lennie. [...] mit sem segít, ha feltalálásához újabb és újabb évezredek engedünk meg. Ahhoz, hogy az ember akár egyetlenegy szót is valóságosan, nem puszta érzéki ingerként, hanem artikulált, fogalmat jelölő hangsorként megértsen, a nyelvnek a maga egészében és összefüggésében benne magában kell rejlenie”.

szellemi tartalmát megjelenítse, s az emberi értelem számára közvetítse. Walter Benjamin szerint a világ teremtése Isten igéjében mehetett végbe, s amikor mi emberek szavaink és gondolataink közegében megértjük a dolgokat, akkor a dolgok esszenciájában rejlő isteni nyelv rekonstrukcióját végezzük. A dolgok némák, nem beszélnek, mégis részesednek a nyelvben, amennyiben saját szellemi tartalmukat képesek közölni éppen a beszélő, szavakat használó ember számára. A dolgok néma nyelve, az ember megnevező nyelve az isteni teremtői nyelv erejében állhatnak fenn.¹⁶

A keresztény hagyomány gyakran fogalmaz úgy, hogy minden teremtett dolog lényege, igaz valósága Istenben nyugszik, s ezekből bontakoznak ki az idő folyamán az egyes létezők az isteni teremtői akarat elképzelésének megfelelően. Hitvalló Maximosz szerint ezek az isteni szellemben található lételvek a konkrét fizikai létezők forrásai, esszenciái.¹⁷ Szent

Max Scheler pedig a nyelv keletkezését prehistorikus faktumként tartja számon. Vö. FERDINAND EBNER: *A szó és a szellemi valóságok. Pneumatológiai töredékek*, Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 1995, 27–28, 32.

¹⁶ Vö. REINHARD HOEPS: *Das Wort Gottes und die Sprache der Dinge. Versuch über die Betrachtung der Schöpfung als Offenbarung*, *Zeitschrift für katholische Theologie* 112 (1990) 190.

¹⁷ Minden létező dolognak már létezése előtt Istenben nyugszik csirája, ideája, illetve logosza, s ebből kiindulva jelenik meg a tér- és időbeli teremtett világban. A konkrét létezők Istenben nyugvó ideáikból nyerik el esszenciájukat, aktualitásukat és potencialitásukat. Vö. TORSTEIN T. TOLLEFSEN: *Christocentric Cosmology*, in Pauline Allen – Bronwen Neil (eds.) *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford UP, Oxford, 2015, 312–313. [<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199673834.013.15>]

Maximosz teológiája szerint Isten a teremtett, a látható és a láthatatlan világot egyaránt a magában hordott preegzisztens

Edith Stein szerint is a dolgok *misége*, azaz lényege az isteni szellemben nyugszik, s időtlen változatlan létüket a Logosz fogja át. A véges dolgok képmásai a Logoszban nyugvó végtelen ideáiknak.¹⁸

1.4. *Az ember mint az érzéki és a szellemi szféra átjárója*

Szent Pál apostol Kolosszeiekhez írt levele szerint „Krisztus a láthatatlan Isten képmása” (Kol 1,15). Mint Isten Logosza érzékelhető, a megtestesülésen keresztül látható, hallható, érzéki adottságaiban felismerhető, s így képmása, képe, érzékeinken keresztül is közvetítője Istennek. A második isteni személy megtestesülésével, földi életével abban segít nekünk, hogy Istent lássuk, halljuk, észleljük. Az egyedüli lény, egyedüli lélcsoportja vagyunk a Földnek, akik

csírák (logoi) alapján hívja létbe, így a létezők lényegisége az isteni ideákban nyugszik. Vö. PAUL M. BLOWERS: *Maximus The Confessor. Jesus Christ and the Transfiguration of the World*, Oxford UP, Oxford, 2015, 213. [<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199673940.001.0001>]

¹⁸ „Az ideák egyfelől minden létező »misége«, úgy ahogyan azt mint tagolt értelem-sokféleséget az isteni Szellem átfogja. Ebben az ideáknak meghatározott helyük van. A létük a Logoszban való léttel szemben nem valami későbbi vagy levezetett lét, hanem ellentétben a dolgok kezdődő és elfolyó létével, a saját időtlen és változatlan létüket a Logosz fogja át. Minden véges létező *ősokaként* az ideák az egyetlen egyszerű isteni Lényeg, amellyel minden véges tulajdonképpeni képmási viszonyban áll; ezt a képmási viszonyt minden véges létezőre vonatkozóan feltételeznünk kell, az időtlenre éppen úgy, mint az időbelire.” EDITH STEIN: *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, ESGA 11/12., Herder, Freiburg am Breisgau, 2006, 111. A fordítást ld. JANI ANNA: Életszentség és létre irányuló filozófiai kérdésfelvetés összekapcsolódása Edith Stein gondolkodásában, in Vincze Krisztián (szerk.): *A Magyarországi Aquinói Szent Tamás Társaság Közleményei IV.*, Szent István Társulat, Budapest, 2017, 123.

szellemi tartalomhoz felemelkedhetnek, akiknek érzéki adottságaikon túl az anyagtalan, a tiszta szellemi valósághoz is hozzáférésük van. Beszédünk tanúsítja az érzéki és szellemi valóság átjárására való képességünket akkor, amikor az érzékelés segítségével az elvont szellemi esszencia felismeréséig és kimondásáig jutunk el.

Ferdinand Ebner az emberi beszéd jellegzeteségeinek megértetésében öt érzékszervünket emlegeti, amelyek együttes tulajdonsága, hogy általuk út rajzolódik ki szellemünk és az érzékelt dolgok között. A dolgok ugyanis belénk kerülnek, mégpedig az érzékszervek közegének útvonalain keresztül úgy és azért, hogy szellemi tiszta esszenciájukat mutassák meg nekünk.¹⁹ Tapintásunk a szilárd anyagot közvetíti felénk, s ilyenén szerepében a világ tapasztalatának őszelményét, tehát a dolgok, a fizikai tárgyak ellenállását közvetíti nekünk. A hangok hallásában azonban a hanghullámokban mozgó levegőt hangzásként érzékeljük, s így adódik jelentése az akusztikus történéseknek. A hallásban halló füleink mintegy elillanni hagyják az anyagiságot, így a hangélmény „voltaképpen az anyag »átszellemülése«, »anyagtalanodása«”. A szemeink a látás során az éter hullámmozgásaira reagálnak a fényélményben. Ahogyan füleink a mozgó levegőből hangzást alkotnak, úgy a szemeink a hullámokból teremtik meg a fényt. Ferdinand Ebner szerint átszellemített anyag az, ami végül a tudatunkban jelenik meg, hiszen a fény szem nélkül nem fény, csak „éterrezgés”, a hang az öt meghalló fül nélkül nem hang, hanem „pusztán mozgásba hozott levegő, szélfuvalom”.²⁰ Az emberi érzéki tapasztalatban rejlik valami szellemi, valami más és valami több, mint

¹⁹ Vö. FERDINAND EBNER: i. m., 70.

²⁰ Uo. 73, 77.

pusztán az anyag ellenállásának tapasztalata! Mi emberek egyfolytában a szellemi és a testi, a szellemi és az érzéki szféra átjárásában találkozunk a világgal.

Amikor a szavaink szimbólumként működve megértésünket tükrözik, általunk felismert és megértett dolgokat jelölnek meg, azaz a dolgok esszenciáját fejezik ki. Értelmes, helyes beszédünk elhangzása tanúsítja, hogy a dolgok lényegét leképeztük, s így akusztikusan megtestesíthettük. A helyes, értelmes gondolat képmása a felismert lényegeeknek, s ha elhangzik, ha kimondásra kerül, akkor a levegőben, az érzéki anyagban testesül meg. Isten úgy fejezi ki magát, hogy képe, az ő Fia megtestesül, s utolsó szavával elmondja, „Beteljesedett”. Mi emberek, Istentől megváltottak és az istenképűséget magunkon hordozók Istent úgy ismerjük fel, úgy értjük meg és úgy tudjuk szeretni, hogy az érzékelés és szellemi szféra között otthonosan közlekedve eljutunk szellemi valóságához. Istenképiségünk igazolódik így a beszédünkön keresztül.

2. A szavak jelentése és cselekvése

2.1. A többdimenzionalitás mint átvitt értelem s mint a szó transzcendálása

Emberi nyelvünknek nemcsak az a lényegi tulajdonsága, hogy abban a szó szimbólumként használva egy definiáló lényegiségen keresztül vonatkozik a megnevezendő valóságra. A szavaink nemcsak statikusan rögzített jelentéssel bírnak, hanem teljes jelentésüket a kontextualitásuk határozza meg, amelyben átvitt értelmet vehetnek magukra. Bernhard Casper teológus ezt megerősítendő fogalmaz úgy, hogy a szavak nem egyszemélyesek, hiszen azoknak

átvitt értelme adódik különböző szövegkörnyezetekben, s az átvitt értelem jelentése az értelemegész (*Verständnisganze*) horizontján elhelyezkedve kristályosodik ki. Mondataink – mint például a *Felragyog a Nap., Hallgat a völgy., Fehér köd száll alá.* – egészen más értelemmel bírnak, ha költeményekben, csillagászati beszámolóban vagy időjárásjelentésben merülnek fel. Költemények esetén az átvitt értelem megértése azon múlik, át tudjuk-e magunkat adni teljességgel a költemény értelemegészének. Átvitt értelmükben a kifejezések nem kimerítő értelmű jelentéssel állnak előttünk, hanem sokkal inkább játékban állnak, s így egyszerre feltárnak és elrejtenek. Az egydimenzionalitású szavak idealizált célja az volt az újkortól fogva egy-egy filozófus elképzelése szerint – a remélt szigorú tudományosság keretein belül! –, hogy általuk olyan emberi nyelv kerüljön megalkotásra, amelyben minden kifejezés teljesen egyértelmű jelentést hordoz, amelyben a szavak statikus rögzített jelentésükön túl semmi másra nem utalnak, s így pontos érthetőségük soha sem sérülhet.²¹ A szavak azonban képesek átvitt értelemet is birtokolni, így az emberi szó többdimenzionalitású, sőt éppen ennek okán igazán emberi!

Amikor Jézus a samariai asszonnyal beszélget (Jn 4,1–42), dialógusuk apropóját az iható víz adja. A vízhez ebben az esetben minden más egyéb adott a kontextusnak megfelelően, van korsó az asszonynál, s eleve ott van Jákob kútja. A párbeszéd folyamata azonban többdimenzionalitásúvá teszi a víz kifejezést, mert Jézus nem a hidrogén–oxigén kovalens kötésű egység értelmében, nem a szomjoltásra való eszköz értelmében használja azt, hanem olyan az emberi lelket életető szellemi tartalommal ruházta fel, mely egyben

²¹ Vö. BERNHARD CASPER: *Sprache und Theologie. Eine philosophische Hinführung*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1975, 124–127.

örök életet ígér, s az embert Istenhez kapcsolja. Mire a párbeszéd befejeződik, a samariai asszony elfeledkezik a korsóról, otthagyja üresen, mert az átvitt értelmű vizet kapta meg Jézustól. A víz kifejezés átvitt értelmének megértése a beszélgetés tartalmát a kúttól elindulva a lélekben és igazságban történő istenimádatig és az üdvösség lehetőségéig vezeti el.

Ludwig Wittgenstein *Tractatus*-ából gyakran idézik a következő két mondatot: „Amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell”, „Nyelvem határai világom határait jelentik”.²² E wittgensteini mondatok tükrében olyan tökéletes, idealizált nyelv lehetősége merül fel, amely egyértelmű, egzakt, jelentésében egészen tiszta szavakat hord önmagában, s melyből minden félreérthetőség vagy jelentésbeli esetlegesség kizárható, miközben a kimondhatót teljes kimeríthetőségében, teljes megragadhatóságában véli kimondhatónak. A későbbi, a második Wittgensteinnel tudunk azonban egyetérteni, amennyiben észleljük és tisztában vagyunk azal, hogy az általunk beszélt nyelvnek éppen nem az a lényege, hogy mindig egzakt, félreérthetetlen, teljes egyértelmű szavakat használunk benne.²³ Az emberi beszédben használt szó többdimenzionalitású. A többdimenzionalitás okán olykor félreérthető, közben viszont képes bennünket újabb, gyakran elvontabb ismeretekre és mélyebb belátásokra elvezetni.

Másrészt a többdimenzionalitásnak köszönhetően a szavakkal ki nem meríthető jelenségekre,

²² LUDWIG WITTGENSTEIN: *Logikai-filozófiai értekezés. Tractatus logico-philosophicus*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1989, 7 és 5.6.

²³ A *Filozófiai vizsgálódások* szerint a szavaknak nemcsak „rámutató” szerepe van. Itt Wittgenstein már a nyelv szerszámainak sokféleségét és azoknak sokféle használati módját említi. Vö. LUDWIG WITTGENSTEIN: *Filozófiai vizsgálódások*, Atlantisz, Budapest, 1992, 6, 23.

tartalmakra is képesek vagyunk utalni. Amit szavakkal nem tudunk kifejezni, arra legalább utalhatunk szavaink használatával. Wittgenstein előbb idézett mondataival szembehelyezkedve mondhatnánk, hogy amiről nem lehet beszélni, azt legalább szóvá lehet tenni!²⁴ Beszélt nyelvünk egyes szavai a helyes, az egzakt, a jelentést lehatároló korlátokat jelenítik meg, amely határvonalak éppen a rajtuk túlnanira is felhívják figyelmünket, így a szavak is képesek transzcendálásra!²⁵ Fizikai tapasztalatainkhoz hasonlóan a beszélt nyelvben is éppen határokhoz érve szerezhetünk benyomásokat a határon túlnaniról, s egyben a határtalanról is. Éppen ezáltal működhet költészetünk s vallási

²⁴ Eberhard Jüngel is elveti a wittgensteini *Tractatus*-ban felmerülő egydimenzionalitást. „Die Grenzen unserer Sprache wären nur dann die Grenzen unserer Welt, wenn die Wörter dieser Sprache ausschließlich in einem univoken Sinne weltliches Seiendes zu benennen und nicht auch in einem analogen Sinne (μεταφορά κατ' ἀνάλογον) den Schöpfer der Welt zur Sprache zu bringen vermöchten. Im analogen Gebrauch der Wörter unserer Sprache vermögen diese die Grenzen unserer Welt zu überschreiten und deren Schöpfer anzusagen. Ein solcher analoger Gebrauch der Wörter unserer Sprache impliziert eine sich im μεχάφειν vollziehende Erzählung.” EBERHARD JÜNGEL: Thesen zum Verhältnis von Existenz, Wesen und Eigenschaften Gottes, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 96 (September 1999/3) 405.

²⁵ Az egyes szavak jelentésük általi mozgásukban a mondatok, a teljes szöveg értelméhez, másodsorban a beszélő partner értelméhez transzcendálnak. Harmadsorban a kimondhatatlanhoz transzcendálnak, hiszen szó segítségével tudjuk azt is elárulni, hogy a szó olykor kevés és kudarcra ítélt a kimondásra szánt tartalom közvetítéséhez. Vö. VINCZE KRISZTIÁN: Imádságunk a nyelvfilozófia tükrében, in Puskás Attila – Gárdonyi Máté (szerk.): *Zsoltárok a Bibliában, a liturgiában, a személyes imaéletben és a teológiában: „Egész életemben az Úrnak énekelek, zsoltárokkal dicsérem, amíg csak vagyok.”* (Zsolt 104,33), Szent István Társulat, Budapest, 2022, 210–223.

nyelvezetünk is: a szimbólumként használt szavainkat többdimenzionalitásukban mondjuk ki. Egy a logikai pozitivizmus követelményeinek megfelelő, tökéletesen univok szavakból összeálló nyelv tulajdonképpen már nem is lenne többé emberi nyelv!

2.2. *A szó mint cselekedet*

Bernhard Casper kifejti, szavaink úgy működnek, hogy egy bizonyos állandó dialektikában áll egymással a fogalom és a fogalom által jelzett, megértett valóság. Bármely valóságot, tárgyat, létezőt is tesszük szóvá, az minden esetben egy értelemhorizonton (*Verständnishorizont*) elhelyezkedve, egy referenciakereten (*frame of reference*) belül jelenik meg előttünk. A megnevezett valóságokat lefedő fogalmak, az egyes szavak pontos értelme az adott értelemegészen belül adódik a beszélgető emberek számára.²⁶ Amikor párbeszédet folytatunk valakivel, akkor egy értelemegészbe kapunk meghívást. Az éppen használt szavak pontos jelentése az adott értelemegészből adódik, miközben az egyes szavak önmagukban az értelemegészre utalnak. A szónak az értelemegészre történő utalása, valamint a szónak az értelemegészből adódó pontos jelentése, kettejük interakciója teszi lehetővé a valóság sokszerű, árnyalt kifejezhetőségét, illetve a komplex valóság szóban történő autentikus és találó megragadhatóságát.

Ebből következően kijelenthetjük, beszédünk, mondataink képesek lehetnek arra is, hogy egy sajátos természetű, szubjektív világot teljességében feltárjanak és szóhoz juttassanak. Bizonyos esetekben a szavak megfelelő használatával, a szavak többdimenzionalitása által olykor pár szó is elég lehet ahhoz, hogy azok

²⁶ Vö. BERNHARD CASPER: i. m., 124, 125.

megragadják s kifejezzék beszédpartnereink vagy éppen saját magunk teljes benső világát. A samariai asszonyhoz Jézus Jákob kútjánál összesen két felszólítást intéz, s még tizenegy kijelentő mondatot olvashatunk tőle. A dialógus végeztével az asszony már a városban híreszteli: „Gyertek, van itt egy ember, aki mindent elsorolt, amit csak tettem. Ő volna a Messiás?” (Jn 4,29). Önmagában tekintve a tizenhárom mondat kifejezetten kevés,²⁷ de a szavak, azok többdimenzionalitása – maga a jézusi beszédmód, a szavak Jézus által való használata – megengedték, hogy feltáruljon a beszélgetésben résztvevő samariai asszony benső világa, sőt, megengedték azt is, hogy az asszony ne csak a víz átvitt értelmének megértésére, hanem új, megváltozott ön- és világmegértéshez is eljusson. Robert Allen Evans az emberi beszédben megkülönbözteti a konceptuális és a szimbolikus dimeziót. A konceptuális dimenziót az fedi le, hogy a szavak kimerítő egyértelműséggel képesek dolgokat megragadni, körülírni, illusztratív jelleggel szemléltetni. Ehhez mértén a szimbolikus dimenzió többlete abban áll, hogy belátásokhoz (*insight*) vezet el, megértési folyamatokat indít el és tart mozgásban a mondott szavak által a beszélgető alanyban. Beszédünk a szimbolikus dimenzió

²⁷ Természetesen tudatában vagyunk annak, hogy az evangéliumok leírásai nem pontos adatrögzítések, így szokatlanul tűnhet, hogy Jézus e párbeszédében most számszerűen tartjuk fontosnak az elhangzott mondatokat. Mindenesetre nem tartható pusztá véletlennek, hogy egy-egy az evangéliumok által elbeszélte történet hogyan, milyen terjedelemben, mely mondatok által került rögzítésre. Másrészt Jézus Krisztus emberekkel való találkozásai és beszélgetései minden esetben úgy zajlanak (legtöbbször) egyszeri alkalmuk ellenére is, hogy az Üdvözítő szavai, beszélgetései megterését, radikális változást, új önmegértést és új életszemléletet generálnak a beszédpartnerekben.

által megvilágító és átalakító erejű, egyáltalán általa vagyunk képesek a valósághoz hozzáférni.²⁸ Nem véletlen tehát, hogy az evangéliumok lapjain megszólaló Jézus Krisztus gyakran képes beszéddel, szavak átvitt értelmével operálva, hasonlatokon és metaforákon keresztül szól. Ezek a nyelvi eszközök teszik számára lehetővé, hogy mondanivalója „egzisztenciális tartalmú” legyen.²⁹

Jézus Krisztus beszélgetéseiben így nemcsak azt vesszük észre, hogy üdvözítő szavaival feltár, hanem azt is, hogy szavai a szavak címzettjeiben folyamatok elindulását okozzák. Jézus Krisztus szavai nemcsak feltárni képesek emberek önmegértését és világmegértését, hanem ezeket képesek akár radikálisan le is rombolni, mégpedig azért, hogy a beszédpartner saját létének új értelmet és új célt adhasson. Amikor Jézus Zakeusnál megszáll és étkezik, akkor az evangélium rövid elbeszélése szerint a dialógusnak köszönhetően Zakeus új életet kezd, radikálisan új alapokra helyezi életvezetését, amit a következő mondat tanúsít: „Uram, vagyonom felét a szegényeknek adom, és ha valakit valamiben megcsaltam, négyannyit adok helyette” (Lk 19,8). Jézus Krisztus

²⁸ „The illuminating and transformational power of the symbolic dimension is dependent on a »high evaluation« of language in which language is viewed as an adequate access to reality.” ROBERT ALLEN EVANS: *Intelligible and Responsible Talk about God. A theory of the Dimensional Structure of Language and its Bearing upon Theological Symbolism*, E. J. Brill, Leiden, 1973, 5.

²⁹ Eugen Biser habilitációs munkájának (*Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik*, Kösel, München, 1970.) egyik legfontosabb tézise, hogy a vallási nyelvezet egzisztenciális tartalma döntően a képes beszéden keresztül adódik. Vö. GEORG SANS: *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik*, in Martin Thurner (Hg.): *Eugen Biser. Die Hauptwerke im Diskurs*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 2020, 53.

dialógusai, példabeszédei, az általa elbeszélte képek mind egytől egyig szívig hatoló performatív beszédek. Beszédteljesítményét nyugodtan tekinthetjük egyedülállóknak, hiszen kimondott, elmondott szavai az érintett személy önmegvalósítási, önalakítási aktusait alakítják és befolyásolják, a megszólított személyt újjászületéséhez vezetik el.

A nyelv performatív jellegét John Austin nyelvfilozófiája tette egyértelművé.³⁰ Szembeállította egymással a konstatív jellegű nyelvet a performatívval, hiszen a nyelv nemcsak konstatál, megállapít és körülír vagy bemutatja a valóságot, hanem éppen performatív jellegében alakítja is azt. Szavak kimondásával tehát gyakran cselekszünk, így a szavainknak valóságot megformáló ereje van. A performativitáson belül a lokúciós aktus által a közlendő igazságtartalmat fogalmazzuk meg; a perlokúciós aktus alatt azt értjük, hogy szavainkkal a hallgatóban, érzelmeiben, szándékaiban tudunk bizonyos hatásokat kiváltani, s végül az illokúciós aktus lesz maga a beszédcselekmény, abból fakadóan, hogy a kimondott tartalomnak alakító ereje, valóságot megformáló ereje van. Ehhez az austin-i nyelvfilozófiai felismeréshez kapcsolódva állapítja meg Wolf-Dieter Just evangélikus teológus, hogy a hitvallások, hittételek minden esetben performatív kijelentések is egyidejűleg. Ha azzal az igével kezdődik egy mondatunk, hogy „Hiszek”, akkor bármi is legyen e mondat folytatása, az nem pusztán Isten létéről tett leíró kijelentés, hanem illokúciós aktusa mentén adódik majd teljes jelentése.³¹ Elmondott hitvallásainkon

³⁰ Vö. JOHN L. AUSTIN: *Tetten ért szavak*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1990.

³¹ Vö. WOLF-DIETER JUST: *Religiöse Sprache und analytische Philosophie. Sinn und Unsinn religiöser Aussagen*, Kohlhammer, Stuttgart, 1975, 148.

keresztül tehát a világot, jobban mondva önmagunkat s önmagunk világhoz való hozzáállását is alakítjuk.

Az evangéliumok tanúsága szerint Jézus Krisztus élő beszédén keresztül ért el hatásokat az emberekben, beszédmódja egzisztenciális tartalmak közvetítését tette lehetővé. Krisztus ezen élő beszédét közvetítéssel keresztül mi is megkapjuk a Szentírásban, az Egyház igehirdetésében, a Szó Szimfóniájának egyéb résztvevőin keresztül. Keresztényként ezen elhangzó szavakra figyelni mindig azt jelenti, hogy nem pusztán valami megérthetővel és értelemmel felfoghatóval van dolgunk, hanem olyasvalamivel, ami illokúciós aktusokat hord magában, tehát kimondásuk önalakításra, önmagunk folyamatos formálására sarkall bennünket. Ha megértjük, cselekszünk is általuk, ám ha e szavak nem generálnak bennünk cselekedeteket, akkor valószínűleg nem is értettük meg azokat. Istenhez fűződő viszonyunk tehát értelmünkön és az azzal nagyon szorosan összefonódott beszédképességünkön keresztül valóságos. Isten Szentháromság, s belső szavát teljességében Jézus Krisztusban mondja ki számunkra. Isten beszél, az általa teremtett ember beszélő lény, így értheti meg egymást az isteni és emberi kommunikáció, s így válhatunk a szavak erejében újjáteremtett lényekké.

Bibliográfia

- AUSTIN, JOHN L.: *Tetten ért szavak*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1990.
- BENEDEK PÁPA, XVI.: *Verbum Domini. XVI. Benedek pápa apostoli buzdítás Isten szaváról az egyház életében és küldetésében a püspököknek, a klérusnak, az Istennek szentelt személyeknek és a laikus hívőknek* (2010. szept. 30.), Pápai Megnyilatkozások 47., Szent István Társulat, Budapest, 2011. (ford. Diós István) <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=411>
- BENJAMIN, WALTER: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, in uő: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2,1., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980, 140–157.
- BISER, EUGEN: *Religiöse Sprachbarrieren, Aufbau einer Logoporetik*, Kösel, München, 1980.
- BISER, EUGEN: *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik*, Kösel, München, 1970.
- BLOWERS, PAUL M.: *Maximus The Confessor. Jesus Christ and the Transfiguration of the World*, Christian Theology in Context, Oxford UP, Oxford, 2015. [<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199673940.001.0001>]
- CASPER, BERNHARD: *Sprache und Theologie. Eine philosophische Hinführung*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1975.
- EBNER, FERDINAND: *A szó és a szellemi valóságok. Pneumatológiai töredékek*, Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 1995.
- EVANS, ROBERT ALLEN: *Intelligible and Responsible Talk about God. A theory of the Dimensional Structure of Language and its Bearing upon Theological Symbolism*, E. J. Brill, Leiden, 1973.

- FISCHER, RALPH: *Macht der Glaube heil? Der christliche Glaube als Heilsmacht im Anschluß an Eugen Biser und Eugen Drewermann*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2006.
- FRISCH, KARL VON: *The Dance Language and Orientation of Bees*, Harvard UP, Cambridge (Mass.), 1967.
- GARDNER, ROBER ALLEN – BEATRIX TUGENDHUT GARDNER: *Teaching Sign Language to a Chimpanzee*, *Science* 165 (1969) 664–672.
- HOEPS, REINHARD: *Das Wort Gottes und die Sprache der Dinge. Versuch über die Betrachtung der Schöpfung als Offenbarung*, *Zeitschrift für katholische Theologie* 112 (1990) 178–193.
- JÜNGEL, EBERHARD: *Thesen zum Verhältnis von Existenz, Wesen und Eigenschaften Gottes*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 96 (September 1999/3) 405–423.
- JUST, WOLF-DIETER: *Religiöse Sprache und analytische Philosophie. Sinn und Unsinn religiöser Aussagen*, Kohlhammer, Stuttgart, 1975.
- KAS BENEC: *A nyelvi képesség evolúciója és patológiája: hogyan utálnak a zavarok az eredetre?*, *Fejlesztő Pedagógia* 20 (2009/2) 30–33.
- KELLER, HELEN: *Csöndes, sötét világom. Egy siket-néma-vak leány önéletírása*, Pont, Budapest, 1997. (ford. Dr. Boros György, szerk. Török Ilona)
- KELLOGG, WINTHROP NILES – LUELLE KELLOGG: *The ape and the child*, Mc.Graw-Hill, New York – London, 1933.
- LA VECCHIA, MARIA TERESA: *L'evoluzione della psiche*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1995.
- LIESSMANN, KONRAD – GERHARD ZENATY: *Vom Denken. Einführung in die Philosophie*, Braumüller, Wien, 2004.
- MARITAIN, JACQUES: *Quattro saggi sullo spirito umano nella sua condizione di incarnazione*, Morcelliana, Brescia, 1978.

- PLÉH CSABA: A nyelv keletkezésének három komponense. Az agy, a társas élet és a kommunikáció megváltozása, *Magyar Tudomány* 175 (2014) 1189–1202. [online] <http://www.matud.iif.hu/2014/10/06.htm>
- SANS, GEORG: Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik, in Martin Thurner (Hg.): *Eugen Biser. Die Hauptwerke im Diskurs*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 2020, 51–74.
- STEIN, EDITH: *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, ESGA 11/12., Herder, Freiburg am Breisgau, 2006. A fordítást ld. JANI ANNA: Életszentség és létre irányuló filozófiai kérdésselvetés összekapcsolódása Edith Stein gondolkodásában, in Vincze Krisztián (szerk.): *A Magyarországi Aquinói Szent Tamás társaság Közleményei IV.*, Szent István Társulat, Budapest, 2017, 103–124.
- TOLLEFSEN, T. TORSTEIN: Christocentric Cosmology, in Pauline Allen – Bronwen Neil (eds.): *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford UP, Oxford, 2015, 307–321. [<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199673834.013.15>]
- VATIKÁNI ZSINAT, II.: *Dei Verbum*, dogmatikai konstitúció az isteni kinyilatkoztatásról, in Diós István (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, Szent István Kézikönyvek 2., Szent István Társulat, Budapest, 2000, 407–441.
- VINCZE KRISZTIÁN: Imádságunk a nyelvfilozófia tükrében, in Puskás Attila – Gárdonyi Máté (szerk.): *Zsoltárok a Bibliában, a liturgiában, a személyes imaéletben és a teológiában: „Egész életemben az Úrnak énekelek, zsoltárokkal dicsérem, amíg csak vagyok.”* (Zsolt 104,33), Szent István Társulat, Budapest, 2022, 210–223.

WITTGENSTEIN, LUDWIG: *Filozófiai vizsgálódások*, Atlantisz, Budapest, 1992.

WITTGENSTEIN, LUDWIG: *Logikai-filozófiai értekezés. Tractatus logico-philosophicus*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1989.

GÖRFÖL TIBOR

A kereszténység újdonsága
és az újabb igeteológiák

A „kereszténység újdonsága” kifejezést Henri de Lubac a *Dei Verbum* előszavához és első fejezetéhez írt kommentárjában annak kifejezésére használja, hogy az evangélium nem pusztán új tanítást jelent, hanem „az üdvösség hirdetése magában foglalja magát a hirdetett üdvösséget”, vagyis a kinyilatkoztatás tartalmát nem olyan kijelentések alkotják, amelyeknek ne lenne az étellel összefüggő hatásuk, ezért pedig nem több a keresztény hittől idegen absztrakciónál az az elgondolás, mely szerint létezhetne olyan kinyilatkoztatás, amely ne hozná létre nyomban az üdvösséget.¹ Az újdonság – hosszan sorolható teológiatörténeti előzményekben gyökerező – fogalma szintén felbukkan XVI. Benedek *Verbum Domini* kezdetű apostoli buzdításának legelején, már az első fejezet első mondatában (a „bibliai kinyilatkoztatás újdonsága az a tény, hogy Isten egy velünk folytatott dialógusban kívánja

¹ Vö. HENRI DE LUBAC: *La révélation divine. Commentaire du préambule et du chapitre I de la constitution „Dei Verbum” du Concile Vatican II*, Cerf, Paris, 1983³, 54 (Oeuvres complètes IV, Cerf, Paris, 2005).

megismertetni önmagát”). Mindkét megállapításból kitűnik, hogy a kinyilatkoztatás nézőpontjából megközelített igeteológiának rendkívül sokrétű kapcsolódásai vannak, s egyebek mellett a Szentháromság, az istenismeret, a nem keresztény vallások és az emberi rendeltetés problematikájához kötődik. A következők során e sokrétű összefüggésrendszernek csupán néhány eleme fog körvonalazódni, azzal a szándékkal, hogy megmutatkozzon néhány olyan elgondolás, amely a *Dei Verbum* és a *Verbum Domini* között eltelt évtizedekben (1) előkészítette a teológiai szempontból szokatlanul gazdag apostoli buzdítást, (2) ökumenikus horizonton kapcsolódási pontot kínál a pápai írás fejtegetéseihez, és (3) a *Verbum Domini*ben kissé elhanyagolt kérdéskörök részletesebb kifejtésére sarkall.

1. Az *Atya egzegétájától* a keresztény ember magányáig

Henri de Lubac azon ritka gondolkodók közé tartozik, akik pontosan annak az egyetlen tárgynak nem szenteltek önálló könyvet, amely egyébként zavarba ejtően hatalmas életművük voltaképpen szervezőelvének tekinthető: a jezsuita teológus kiterjedését és tartalmát tekintve egyaránt mérhetetlenül hatalmas munkássága egyetlen krisztológiai munkát sem tartalmaz, noha voltak ilyen tervei.² De Lubac, aki „inkább eleve feltételezi, mintsem kidolgozná a Krisztusról és a megváltásról szóló egyházi tanítást”,³ számos helyütt kü-

² Ld. a *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* (Cerf, Paris, 2006; Oeuvres complètes XXIII) utolsó részének fejtegetéseit. [<https://doi.org/10.4000/assr.3986>]

³ RUDOLF VODERHOLZER: *Henri de Lubac begeben*, Sankt Ulrich, Augsburg, 1999, 126.

lönösen nagy hangsúlyt helyezett Jézus Krisztus és a keresztény kinyilatkoztatás semmilyen előzményből le nem vezethető, noha számos előzményhez szervesen kapcsolódó újdonságára, de soha nem vállalkozott arra, hogy összefüggő formában bemutassa.

Ennek ellenére úgy tűnik, hogy rendszeres formában ki nem fejtett, mégis jól körülírható krisztológiai és kinyilatkoztatás-teológiai meggyőződései legalább három szempontból előkészítették a *Verbum Domini* szemléletmódját. Először is szentháromságtani összefüggésben. Már a legendás *Surnaturel* folytatása és kiegészítése is megemlíti, hogy rendeltetése szerint az embernek abban kell „belsőleg részt vennie, ahogyan a Fiú az Atyát szemléli a Szentháromságon belül”, s „minden megváltozik attól, hogy a Fiúban a kinyilatkoztatás megismerhetővé teszi számunkra a szeretet Istenét, a személyes és szentháromságos Istent, aki Teremtő és Megváltó, azt az Istent, »aki ember lett, hogy istenekké tegyen minket«”.⁴ A kinyilatkoztatásról szóló zsinati dokumentum kommentárjában de Lubac rendkívül világosan szögezi le azt a mára magától értetődővé vált tételt, miszerint Isten Jézus Krisztusban adott önkinyilatkoztatása jelenti az isteni kinyilatkoztatás sajátos formáját, s ezért nemcsak azok a szavak fontosak, amelyek „később is a tanítványok fülében csengtek”, hanem Isten megmutatkozása és feltárulkozása szempontjából maga Jézus Krisztus a döntő, aki „élő jelenlétével, egész létével nyilatkoztatja ki az Atyát”.⁵ Henri de Lubac még jóval fő művei kiadása után sem fáradt bele annak hangoztatásába, hogy a keresztény kinyilatkoztatásnak „nem valamilyen

⁴ HENRI DE LUBAC: *Mystère du surnaturel*, Cerf, Paris, 2000, 303 (Oeuvres complètes XXII).

⁵ HENRI DE LUBAC: *La révélation divine*, 45.

könyv, hanem egy személy a lényege”.⁶ Közel hat évtizeddel a *Dei Verbum* után ezekben a megállapításokban már senki nem talál újszerűt – a maga idejében viszont korántsem volt magától értetődő sem a Krisztus emberségének a kinyilatkoztatásban betöltött funkcióját hangsúlyozó szemléletmód, sem annak kidomborítása, hogy Krisztus a láthatatlan Isten egzegétája és egzegézise, azaz a kinyilatkoztatás elsősorban nem tanítást közöl, hanem a Szentháromság élő megmutatkozását jelenti és a szentháromsági személyek között lejátszódó eseménynek tekintendő. A kinyilatkoztatást adó, sőt a kinyilatkoztatással azonos Igének ez a szentháromsági hangsúlyú felfogása mindenképpen lényeges eleme annak, amit Henri de Lubac felkínált az elmúlt század igeteológiájának.

A második tényező, amely ebben az összefüggésben szót érdemel, a kinyilatkoztatást közlő cselekedetek és szavak viszonyának elemzésében jelölhető meg. Ismét csak azt lehet mondani: ma már semmiféle meglepetést nem okoz az az állítás, hogy a krisztusi kinyilatkoztatás tettekkel és szavakkal (*gestis verbisque*, DV 2) ment végbe, a II. Vatikáni Zsinat idején viszont heves ellenállásba ütközött, hiszen a teológiai kézikönyvek gyakran leszögezték: a természetfeletti kinyilatkoztatás Isten emberekhez intézett szavai révén történik, s míg a természetes kinyilatkoztatás eseményeken keresztül valósul meg, a természetfeletti csakis szavak által.⁷ Magán a zsinaton azonban, idé-

⁶ HENRI DE LUBAC: *Entretien autour de Vatican II*, France Catholique – Cerf, Paris, 2012, 49.

⁷ Erről beszélt például Christian Pesch, akinek meggyőződése volt, hogy *Praelectiones dogmaticae* című nagyszabású művében egyszer s mindenkorra kimerítően bemutatta a keresztény igazságot (és érdemes számba venni, hogyan nyilatkoztak róla, akik számára tankönyvül szolgált, ld. például

zi fel de Lubac, akkor sem csillapodtak a kedélyek, amikor a tettek elfogadása visszafordíthatatlan lett: egyesek azt követelték, hogy kizárólag a szavak által közvetített tettekről essen szó, mások azt, hogy csak kitüntetett eseményekről történjen említés, és voltak, akik a két kifejezés sorrendjének fontossági rangsort is kifejező megfordítását (*verbis gestique*) kívánták.⁸ Az az ellentétes végletként felfogható törekvés, amely teljesen háttérbe kívánta szorítani a szavakat, s a tettek és események kizárólagos jelentőségét pártolta, természetesen szintén nem tudott érvényre jutni, s ezt fejezi ki például a *Dei Verbum* 4. pontja, amely (ebben a sorrendben) szavakról és cselekedetekről, jelekről és csodákról beszél, azaz a szavakat egyenrangúnak is tartja a tettekkel. Az ókeresztény hagyomány pedig bőségesen szolgáltat alapot de Lubac számára azon – korábban már Jules Lebretonnak a szentháromságtan dogmatörténetét feltérképező terjedelmes munkája⁹ végkövetkeztetéseként is megfogalmazódó – tétel igazolásához, hogy az isteni életet Krisztus elsősorban nem tanításával, hanem földi életével és személyének jelenlétével adja át, azaz „inkább tetteivel, minden szavaival akarta feltárni magát” (Órigenész), s cselekedetei olyanok, mint egy olyan szöveg betűi, amely beható vizsgálatot és pontos megértést kíván (Ágoston).¹⁰ A kinyilatkoztatás eseményszerűségének és a krisztusi tettek szavakhoz viszonyított elsőségének kiemelése

KARL RAHNER: Glaubensbegründung heute, in uő: *Schriften zur Theologie*, 12. köt., Benziger, Einsiedeln, 1975, 17, skk.).

⁸ HENRI DE LUBAC: *La révélation divine*, 64.

⁹ JULES LEBRETON: *Les origines du dogme de la Trinité*, Beauchesne, Paris, 1910.

¹⁰ HENRI DE LUBAC: *La révélation divine*, 130–139 („Szavak, tettek, jelenlét”).

tehát a második elem, amellyel Henri de Lubac előkészítette a *Verbum Domini* igeteológiáját.

A harmadik tényező egyszerűen csak az előző kettőből következik: ha a teológia egyik „nagy szerencsétlensége” korábban azért következett be, mert a hitet egymáshoz nem kapcsolódó, elszigetelt hitcikkelyekre darabolták fel, amelyeknek nem volt egységesítő elvük, akkor nemcsak a kinyilatkoztatás értelmezésére, hanem a keresztény hitről alkotott egész felfogásra nézve döntő jelentősége van annak a „krisztológiai koncentrációnak”, amely a *Dei Verbum* első fejezetét jellemzi. Ez a koncentráció, emeli ki a zsinati dokumentum kommentárjának szerzője, nem azonos „teljes krisztocentrizmussal”, még kevésbé „krisztomonizmussal”, hiszen eleve az Atya Igéjeként fogja fel, vagyis szentháromsági összefüggésben szemléli Krisztust.¹¹

Ha a kereszténység újdonság, akkor nyilvánvalóan valamihez képest újszerű. Ez a levezethetetlen újdonság a katolikus teológián belül valószínűleg senki más számára nem volt annyira fontos, mint Hans Urs von Balthasarnak, aki (részben Karl Barth nyomán) nem fáradt bele annak hangsúlyozásába, hogy a kereszténységet radikális határvonal különíti el a vallásoktól. A különbözőséget Balthasar a szóhoz és a csendhez fűződő keresztény és vallási viszonyulás eltérő jellegével is bemutatja. A *Verbum Domini* csupán egészen röviden beszél a csend és a szó viszonyáról (VD 66), akkor is főként gyakorlati igénnyel, de még ebben a rövid szakaszban is felfedezhetők azok a patrisztikus előzmények (például az Atya csendjét kiemelő Antiochiai Szent Ignác), amelyekre Balthasar is támaszkodik egészen átfogó csend- és szóteológiájában.

¹¹ Uo. 74.

Alapkérdése¹² úgy is megfogalmazható, hogy keresztény részről vajon mi helyezhető szembe a hallgatás látszólag kizárólagos és egyeduralkodó vallási igényével, azzal a csend és a hallgatás roppant vonzerejének engedő vallási magatartással, amely mintha áthatná az emberiség nagy vallásait, különösen az ázsiaiakat. Úgy tűnik ugyanis, hogy a nagy vallási hagyományok lenyűgözve állnak a csend előtt, és előbb-utóbb eljutnak arra a pontra, ahol a szavaktól megcsömörlötten átengedik magukat a minden beszédet kioltó elnémulásnak. És nem érthető-e ez az igény? Nem egészen természetes viselkedése-e annak az embernek, aki olyan végső egységre vágyik az – akárhogyan fel-fogott – abszolútummal, amelyben saját határai boldogítóan lebomlanak, és eltűnésük az emberi szavakat is visszavonhatatlanul magával rántja? Csakhogy a kereszténység mintha éppen ezt nem engedhetné meg magának, és mintha éppen ennek az elemi emberi igénynek a kielégítésével nem tudna szolgálni, mert olyan szavakhoz (a kinyilatkoztatást közvetítő szavakhoz) és történelmi tényekhez (mindenekelőtt a Názáreti Jézushoz) van láncolva, amelyektől soha nem szabadulhat. Nem hamis pátosz szólal meg abban a kijelentésben, mely szerint „a mindvégig megmaradó pozitivitás” (a tények és a konkrétumok soha el nem tűnő tárgyilagossága) „magányossá teszi a keresztény embert az egész emberiségen belül”. És hogy is ne merülne fel akkor a kérdés, hogy „miként tudja ez a tényekhez és konkrétumokhoz láncolt vallás kielégíteni a szívnek a Névtelenre irányuló vágyát”?¹³

¹² A következő szakaszokban néhány mondat erejéig *A szavak és a hallgatás. A beszéd határai és a csend végtelen terei* című írásomra támaszkodom (ld. *Pannonhalmi Szemle* 27 [2019] 14–23).

¹³ HANS URS VON BALTHASAR: Wort und Schweigen, in uő: *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie*, I. köt., Johannes, Einsiedeln, 1960, 137.

Más szóval hogyan fér meg a szavak és a történelem konkrét valóságát nemcsak megőrző, de a feltámadás eszméje révén egyenesen örök sorsra rendelő kereszténység azzal az alapvető emberi és vallási törekvéssel, amely a szavak és a konkrétumok végességéből a némaság és az abszolút tágasság határtalanságába próbál átlendülni? Úgy tűnik, a kereszténységben megvan az a csend, amely minden emberi igényt elnyugtat – de közben a szó és a beszéd hangját sem nélkülözi.

Ennek megközelítéséhez első lépésben Balthasar azt idézi fel, hogyan függ össze a csend és a beszéd a Názáreti Jézus alakjánál. Ő, aki keresztény meggyőződés szerint maga a megnyilatkozás, az „Isten hallgatásából származó Ige”,¹⁴ Isten kifejezője és magyarázója, látszólag már eleve azzal is a beszéd hiányát választja, hogy a korabeli világ nem túl nagy tekintéllyel rendelkező szegletében jön világra, ahol ráadásul évtizedeken át nem is hallatja úgy a szavát, hogy bárkinek feltűnt volna. Azonban nyilvános tevékenységének időszaka is tele van olyan eseményekkel, amelyekben megvonja magát a keresők elől, leint másokat, nem olyan választ ad kérdésekre, amelyet várnának tőle, és éjszakákat tölt éber némaságban. Azok az események és döntések, amelyekkel visszavonul az emberi igények elől, annak jelei, hogy a végső óráig megfoghatatlan és megragadhatatlan marad. Kivételes pillanatokban megérinteni ugyan lehet, megragadva fogva tartani azonban sosem. Egész földi élete a szótlanságból a szavakon át újfajta némaságba tartó folyamatként tárul a szemünk elé. A megtestesülés, ez az „Isten csendjében” végbemenő első „kiáltó

¹⁴ ANTIOCHIAI SZENT IGNÁC: Levél a magnésziaiakhoz, VIII,2, in Perendy László (szerk.): *Apostoli atyák*, Szent István Társulat, Budapest, 2018³, 187.

misztérium”,¹⁵ a názáreti csend után a szóbeli igehirdetés éveibe lép át, de még ekkor is szinte gondtalanul engedi át a csendnek a szavakat: Jézus nem foglalkozott beszédeinek lejegyzésével és lejegyeztetésével, s ezért elhangzó szavainak alighanem csupán a töredéke jutott el hozzánk. Ráadásul egész igehirdetése egyetlen hatalmas előkészület a végső elnémulásra, a passió és a halál egyre kevesebb szóval kísért eseményeire, amelyek (a legrégebbi hagyomány szerint) végső kiáltásával bele is vesznek a teljes némaságba. A nagyszombat csendje sosem lesz kiiktatható sem a keresztény közösség tapasztalati világából, sem az egyéni keresztény életből.

De még Jézus földi élete során kimondott szavai is valamiféle alig kivehető, szótlán távolságra utaltak – ezt a felismerését több helyütt is előszeretettel fejtette ki Balthasar. Tanítványainak szűk körében az a különös tapasztalat valósult meg, hogy a Jézussal kialakuló közelséggel és szavainak befogadásával egyenes arányban növekszik Jézus alakjának távolsága és szavainak érthetlensége.¹⁶ Minél hosszabb időt töltöttek vele, minél több esemény kapcsán figyelhették meg a magatartását és hallhatták szavait, minél világosabban megrajzolódottak előttük alakjának körvonalai és üzenetének kontúrjai, annál nyilvánvalóbb lett számukra, hogy mérhetetlen távolság választja el őket egymástól, mert Jézus egészen más, páratlanul egyedülálló és senkihez sem hasonlítható. A közelség tapasztalata a tanítványoknál a távolság felismerését hozta magával: akárhogy is próbálták meghatározni mesterük lényegét, idővel kiderült, hogy önmagán

¹⁵ ANTIOCHIAI SZENT IGNÁC: Levél az efezusiakhoz, XIX,1, in Perendy László (szerk.): *Apostoli atyák*, 183.

¹⁶ HANS URS VON BALTHASAR: Die Abwesenheiten Jesu, in uő: *Neue Klarstellungen*, Johannes, Einsiedeln, 1995, 23–36.

kívül semmilyen más kategóriába nem illeszthető. Legvégül aztán a feltámadásnak nincs is tanúja, nincs, aki szavakkal elbeszélhetné, és az utolsó üzenetek után a Feltámadott hangját már csak Pál fogja hallani.

Az újfajta némaság, amelybe a Feltámadott visszahúzódik, azért újfajta a kezdeti názáreti csendhez képest, mert annak az egyetlen szónak a kifejtése alkotja a lényegét, amely azonos magával a Megtestesülttel. Az Újszövetség és a kibontakozó kereszténység Szentléleknek nevezi azt, aki a Megtestesült, Megfeszített és Feltámadott egyetlen szavának megjelenítésére és kifejtésére van hivatva a történelemben. Ez pedig azt jelenti, hogy az Isten csendjébe visszatérő Szó és Ige továbbra is jelen van a történelem menetében, de már új módon. Különleges jelentősége van ennek a módosult jelenlétnek, legalább két szempontból.

Először is azért, mert végérvényesen igazolja azt az igazságot, hogy a teremtett világ nyelve látszólagos némaságában is nyelvet ad Istennek, és olyan beszélhetőséget bocsát rendelkezésére, amelyet nem kell felülírnia és megtörnie ahhoz, hogy használni tudja. Nemcsak egyszerűen arról van szó, amit a világ jelenségeiben Istenről beszélő, Istent hirdető valóságokat felfedező gondolkodók hangsúlyoztak Órigenésztől kezdve a nagy ferences szellemeken át egészen a természetes teológia kortárs védelmezőiig (a legékesszólóbb szócsovük alighanem Bonaventura volt),¹⁷ hanem arról, hogy a teremtett valóság struktúrája eleve használható és pontos nyelvet ad a világban megszólaló Isten elé. Jézusnak módjában áll, hogy „az emberi tapasztalatban jelentkező dolgokra utaljon, amelyek már eleve túllépnek a pusztá tények szintjén

¹⁷ SZENT BONAVENTURA: A lélek zarándokútja Istenbe, in uő: *Szent Bonaventura misztikus művei*, Szent István Társulat, Budapest, 1991 (I,15: a teremtést nem értő süket, vak és néma elítélése).

[...]; e téren nem csupán ábécé áll rendelkezésére, hanem megformált nyelv, amelyre támaszkodni tud az általa szándékolt magasabb rendű transzcendencia kifejezéséhez”.¹⁸ Isten tehát nem pusztán „idegenbe” érkezik, amikor a világba jön (ahogyan Karl Barth szeretne hangsúlyozni), hanem „olyan országba, amelynek ismeri a nyelvét: nemcsak a Galileában beszélt arámit, amelyet gyermekként megtanul Názáretben, hanem mélyebb szinten, magának a teremtményi létnek a nyelvét. A teremtmény logikája nem idegen Isten logikájától; tájszóláshoz hasonlíthatnánk, amelynek tiszta formáját maga Isten beszéli.”¹⁹ Az az egyetlen Szó, aki maga a Megtestesült, ezzel a nyelvvel élhet tehát, és Feltámadottként birtokolt némasága ugyan- ebbe a teremtett nyelviségbe ágyazódhat bele.

Hans Urs von Balthasar azonban, aki ekkora bizalmat tanúsít a teremtményi lét struktúráival egyenértékű nyelv iránt, azt is pontosan tudja, hogy bár Jézus Isten nagy kifejtője, nagy magyarázója (ugyanúgy előszeretettel nevezi Isten nagy egzegétájának, mint Henri de Lubac), istenmagyarázata sosem fogadható be kimerítően és átfogóan, mégpedig azért, mert nem kizárólag szavak formájában valósul meg, s ezért „az isteni magyarázat szaván belül mindig megmarad a kifürkészhetetlen hallgatás tere”. Nem azért, mert az egzegéta visszatartaná a magyarázatot, „hanem az Isten és a teremtmény közötti felmérhetetlen távolság következtében”.²⁰ Ezért is van szükség arra, hogy magyarázója legyen a magyarázónak, aki az idők végezetéig folyamatosan egyre mélyebbre vezet az embereket annak az igazságnak a megértésében, amelyet

¹⁸ HANS URS VON BALTHASAR: *Theologik*, II. köt., *Wahrheit Gottes*, Johannes, Einsiedeln, 1985, 72.

¹⁹ Uo. 78.

²⁰ Uo. 252.

az egyetlen Szó mondott ki. Jézus Krisztusban mindent és teljesen kimondott Isten, amit el akart mondani a világnak, de amit mondott, „az csak akkor érthető meg valamiképpen, ha Isten megadja nekünk Lelkét, hogy Isten belső érzülete alapján tudjunk gondolkodni és cselekedni. Ezért ígéri meg Jézus a Lelket, aki nem más, nem új szót fog kimondani, hanem a világ végezetéig egyre mélyrehatóbban »megmagyarázza« a Fiút, aki »megmagyarázta« az Atyát. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy megmagyarázza nekünk Isten magyarázatát, amely maga Krisztus.”²¹ A végső mindenesetre mindig is a szó lesz a kereszténységben, szögezi le Balthasar: „*Verba mea non transibunt*: még akkor sem, amikor az ég és a föld a világegés martaléka lesz. A föld alásüllyed, az ég feltekerődik, a tenger elpárolog, de a Sas ott szárnyal a magasban, csőrében tartva az *evangelium aeternum* tekercsét.”²²

Érdekes lenne megvizsgálni, milyen forrásokból merít ez a szó és a csend viszonyrendszerét és egységét elemző teológia (felidézhető lenne például Romano Guardini, aki szerint a szó és a csend, a beszéd és a hallgatás nem egymást kizáró valóságok, nem ellentétei egymásnak, hanem összefüggő és szétválaszthatatlan egésznek alkotnak, bár olyan különlegeset és titokzatosat, hogy egységük megnevezésére jellemző módon már nincs is szavunk: egyetlen szóval nem tudjuk elmondani, mi az az egész, amely egyaránt magában foglalja a beszédet és a hallgatást, a szót

²¹ HANS URS VON BALTHASAR: *Die Heilige Schrift*, in uő: *Die Antwort des Glaubens*, Johannes, Einsiedeln, Freiburg, 2005, 61.

²² HANS URS VON BALTHASAR: *Wort und Schweigen*, in uő: *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie*, I. köt., 136.

és a csendet²³), de a *Verbum Domini* szempontjából fontosabb, ha a csend és a szó kapcsolatának ökumenikus kapcsolódási pontjaira térjünk rá.

2. Az ortodoxia és a protestantizmus

Az ortodoxiához, amelyet sokszínűsége miatt talán a kereszténység többi formájához képest nagyobb mértékben övez ismeretlenség és félreértések egész sora, még azok sem kötnek könnyen sajátos hermeneutikai elveket, akik viszonylag közletről ismerik. A *Verbum Domini* maga is csak elvétve említi a keleti kereszténység Isten ígéjéhez fűződő viszonyát (kizárólag a keleti zsolozsma problémájáról, az ikonokról és néhány keleti imádságról ejt szót), keleti egyházatyákra pedig szintén csak elvétve hivatkozik (Aranyszájú Jánosra és Maximosz Hitvallóra). Az ortodox teológia azonban legalább három téren gyümölcsöző kapcsolódási pontot kínálna egy árnyalt katolikus igeteológia kidolgozásához: az egyik a fentebb már említett csend sajátosan ortodox megjelenési formájában, a második az isteni ige és a liturgia/szentségek viszonyában, a harmadik a pneumatológiai hermeneutika igényében jelölhető meg.

A csendes figyelem mind a keleti teológiának gyakran tulajdonított apofatikus jelleg, mind a hészükhia (a belső nyugalom) bizánci spirituális eszménye, mind pedig az utóbbihoz kapcsolódó *Filokália* nyomán elterjedt ortodox szellemiség következtében általánoságban a keresztény Kelet talán legjellegzetesebb

²³ ROMANO GUARDINI: *Ethik. Vorlesungen an der Universität München*, 2. köt., Grünewald – Schöningh, Mainz – Paderborn, 1993, 747–748.

ismertetőjegyének számít.²⁴ Az ortodox hermeneutika legtekintélyesebb alakjának tekinthető John Breck maga is „jellegzetesen ortodox intuíciónak” nevezi azt a meggyőződést, mely szerint az Ige hirdetésének és ünneplésének végül a csendben kell feloldódnia,²⁵ s a *Filokáliában* kifejeződő „hészükhazmust” tartja a forrásának. A csendhez vezető egész folyamat, hangsúlyozza Breck, éppúgy leképezi Keresztelő János „kenotikus engedelmességét”, mint Krisztus önküresítését, amelynek történelmi útja a vádlói előtti elnémulásába torkollt. Ennek alapján emeli ki a kinyilatkoztatásról szóló ortodox tanítás, hogy Isten „a csöndből fakadó szavakkal nyilatkoztatja ki magát”, feltárulkozása egyúttal azonban a csönd felé is tart, annak az embernek a belső világa felé, aki a „csendet és a magányt” teszi meg egzisztenciája alapvető dimenziójának, s így lehetővé teszi, hogy „belső szentélyében az Ige feltárja az isteni akarat misztériumát” – és ezért állíthatja a keleti kereszténység Ninivei Izsák óta, hogy a csend az eljövendő világ szentsége.²⁶

²⁴ Ahogyan a *Filokália* angol fordításának szerkesztői fogalmazzanak: „A *Filokália* utat mutat az idő labirintusán át, a szeretet és a megismerés csendes útját jelöli ki az élet, különösen a modern élet sivatagjain és ürességein keresztül, életadó és nem halványuló jelenléte biztosít. Tevékeny erejével lelki utat tár fel előttünk, és arra bátorítja az embert, hogy induljon el rajta. Arra hívja, hogy győzze le tudatlanságát, s fedezze fel a lelkében rejlő ismeretet, vetkőzze le illúzióit, s fogadja be a Szentlélek kegyelmét, aki minden dologra megtanít minket, és minden dolgot emlékezetünkbe idéz.” G. E. H. PALMER – PHILIP SHERRARD – KALLISTOS WARE (ford. és szerk.): *The Philokalia. The Complete Text Compiled by St Nikodimos of the Holy Mountain and St Makarios of Corinth*, 1. köt., Faber&Faber, London, 1979, 13–14.

²⁵ JOHN BRECK: *The Power of the Word in the Worshipping Church*, SVS Press, Crestwood, 1986, 21.

²⁶ Uo. 22.

Ez a fajta szómentes csend azonban nem merő üresség, hanem végső teljessége mindannak, ami az ige hirdetésében és ünneplésében megvalósul. Az ortodox igeteológiának ugyanis alapvető meggyőződése, hogy a Szentírásban és a hagyományban tanúsított ige nem tárja fel önmagától és automatikusan értelmét, hanem rászorul arra, hogy a szentségek megerősítsék és aktualizálják.²⁷ Mert ahogyan a történeti Krisztus szavait folyamatosan jelek (főként gyógyítási cselekmények) kísérték, a történelemben tanúsított szavait is kísérniük kell a szentségeknek, sőt a „hiteles ortodox tapasztalat szerint az Ige szentségi kontextusban fejeződik ki a legteljesebben”.²⁸ Az isteni ige szentségi, főként eucharisztikus „beteljesedése”²⁹ természetesen részletesebb kifejtést igényelne – e helyütt csak puszta említésére van lehetőség.

Az ortodox igeteológia harmadik termékeny kapcsolódási pontját a pneumatológiai hermeneutika jelenti. A *Verbum Domini* 15. és 16. pontja viszonylag részletesen szól a Szentlélek és az ige/Ige viszonyáról, s a Szentléleknek „az egyház életében és az egyes hívők szívében kifejtett tevékenysége” kapcsán megemlíti, hogy a Szentírást sugalmazó Szentlélek nélkül nem lehet „befogadni és megérteni a Szót” (VD 16). A keleti teológia ezt azzal egészíti ki, hogy az igazság Lelkének „hermeneutikai cselekvése” három területen érvényesül: az üdvtörténeti eseményekben; az események megváltástani jelentőségét hirdető bibliai szerzők

²⁷ Ld. az egész kérdéskörrel JOHN BRECK: *Scripture in Tradition. The Bible and Its Interpretation in the Orthodox Church*, SVS, Crestwood, 2001.

²⁸ JOHN BRECK: *The Power of the Word in the Worshipping Church*, 17.

²⁹ JOB GETCHA: *La théologie sacramentaire byzantine. Les sacrements chez Nicolas Cabasilas et Symeon de Thessalonique*, Beauchesne, Paris, 2021, 197–255.

munkájában; s a bibliai igehirdetést minden új nemzedék életében értelmező és aktualizáló egyházi cselekvésben.³⁰ E pneumatológiai hermeneutika következménye, hogy az ortodox teológia különösen érzékeny az üdvtörténet eseményeinek és Isten igéjének eszkatologikus természetére, és hermeneutikai téren is kiemeli a „megkezdődött eszkatológia” jelentőségét³¹ (e szempontból érdemes egybevetni a *Verbum Domini* eszkatológiai tárgyú 14. pontjával, amely sajnálatos módon a magánkinyilatkoztatások problematikájára korlátozódik).

Nem szorul igazolásra, hogy a szó és az Ige szempontjából az ortodoxiánál „természetesebb” párbeszédpartnernek mutatkozik a protestantizmus. Mivel az ökumenikus kontextus a *Verbum Domini*-ben szinte kizárólag a bibliatudomány és a bibliafordítások kérdése kapcsán körvonalazódik, érdemes legalább egy újabb protestáns igeteológiát szemügyre venni, hogy megmutatkozzon, mennyire összetett és gazdag párbeszédterepet kínál a protestáns gondolkodás a katolikus tájékozódási törekvések számára. Eberhard Jüngel teológiája már csak azért is kiválóan alkalmas ennek a szerepnek a betöltésére, mert összeérnek benne a 20. századi protestantizmus legfontosabb szellemi vonulatai: Karl Barth kései gondolkodását feldolgozó „hermeneutikai barthianizmusa”³² a zürichi igeteológia (Eberhard Jüngel) átfogó recepciójával

³⁰ JOHN BRECK: *The Power of the Word in the Worshipping Church*, 44.

³¹ GEORGE FLOROVSKY fogalmáról ld. tőle: Eschatology in the Patristic Age, in Brandon Gallaher – Paul Ladouceur (szerk.): *The Patristic Witness of Georges Florovsky. Essential Theological Writings*, T&T Clark, London etc., 2019, 311–324. [<https://doi.org/10.5040/9780567659491.ch-023>]

³² MALTE DOMINIK KRÜGER: Gott ist die Liebe. Eine kreuzestheologische Trinitätslehre, in Dirk Evers – Malte Dominik Krüger (szerk.): *Die Theologie Eberhard Jüngels. Kontexte, Themen,*

párosul, ráadásul úgy, hogy folyamatosan vitában áll a természetes (azaz látszólag az Isten igéjével adott kinyilatkoztatástól független) teológia rehabilitálására vállalkozó erőfeszítésekkel (Wolfhart Pannenberg), és alternatívát kínál a történelmi horizontú protestáns szentháromságtanokhoz (Jürgen Moltmann) képest.

Gott als Geheimnis der Welt [Isten, a világ titka] című fő művében Eberhard Jüngel önálló fejezetet szentelt annak a kérdésnek, miért fogható fel az Ige Isten elgondolhatóságának közegeként, közvetítőjeként és lehetőségi feltételeként. Egész gondolkodásának középontjában az az igény húzódik meg, hogy az Ige, „Jézus Krisztus halálának nyers és kemény valósága alapján alakítsa ki az isteneszmét”,³³ ami mindaddig nem tűnik különösebben eredeti szándéknak, amíg ki nem derülnek mélyreható következményei: elsősorban az a belátás, hogy a klasszikus metafizika isteneszméje gyökeres átalakulásra szorul, ha Isten közvetlen kapcsolatba kerül a halállal, s a megtestesült Ige halálát komolyan vevő keresztény gondolkodásnak a klasszikus isteneszmétől eltérő képet kell rajzolnia a Szentháromságról.

„Az Istenre vonatkozó keresztény hitvallás úgy válik el a metafizikai isteneszmétől, mint a tűz és a víz”,³⁴ állítja Jüngel, mert a filozófiai gyökerű teizmus olyan távoli viszonypólusnak láttatja Istent, akiről tárgyiasító jellegű nyelven lehet beszélni, s mivel valóban

Perspektiven, Mohr Siebeck, Tübingen, 2021, 132. [<https://doi.org/10.1628/978-3-16-159832-6>]

³³ EBERHARD JÜNGEL: „Meine Theologie” – kurz gefaßt, in uő: *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, Kaiser, München, 1990, 8.

³⁴ EBERHARD JÜNGEL: *Nemo contra deum nisi deus ipse. Zum Verhältnis von theologia crucis und Trinitätslehre*, in uő: *Ganz werden*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2003, 246.

emberi alapú konstrukciót jelent, ezért belső logikával torkoll az egész istenhitet emberi projekciónak minősítő felfogásba és Isten halálának meghirdetésébe. Ez a részben Martin Heidegger filozófiatörténeti kritikájára támaszkodó újkordiagnózis azt eredményezi, hogy Jünger két fronton hirdeti ellenállást a metafizikai teizmussal és annak szülöttjével, az ateizmussal szemben: az emberi „önbebiztosítást” az emberi nyelv középpontba helyezésével kívánja felváltani (ezért lesz egész gondolkodása hermeneutikai természetű), a teizmus és az ateizmus zsákutcájából pedig a szentháromságtan révén akar kiutat kínálni. A két alternatívát Isten igéjének valósága köti össze.

Arra a kérdésre, hogy miként változik meg a klasszikus (teista) isteneszme, ha valóban Isten történelmi megmutatkozásán alapul, Jünger azt válaszolja, hogy a valóban keresztény igényű gondolkodásnak magától értetődően a kinyilatkoztatás teológiájának kell lennie, az isteni szeretet önkinyilatkoztatása pedig olyasmivel szembesíti az embert, amit a klasszikus teista hagyomány távol tartott Istentől. Barthe kiindulású szemléletmódjában „későbarthiánus” jelleggel³⁵ nem az isteni uralom képzete a meghatározó, hanem az isteni szeretet: a *Kirchliche Dogmatik* első kötetének még az volt a középponti tétele, hogy Isten Úrként nyilatkoztatja ki magát, a jüngeli fő műben ezt a szerepet már az Isten szeretete veszi át. De konkrétan mi történik, ha nem létezik „már eleve annak keretfogalma, amit Istennek nevezhetünk”, és „a ténylegesen teológiai állításoknak azután [nem] ennek a keretfogalomnak a határai

³⁵ MICHAEL MURRMANN-KAHL: „*Mysterium trinitatis*”? *Fallstudien zur Trinitätslehre in der evangelischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts*, De Gruyter, Berlin – New York, 1997, 108.

között kell mozogniuk”,³⁶ hanem Isten történelmi önfeltárásából, magyarán a Názáreti Jézus történetéből olvassuk ki, hogy milyen Isten? Már Jüngel doktori értekezésének is az a tétel állt a középpontjában, hogy Isten azonosította magát az ember Jézussal,³⁷ ebből pedig a fő művet előkészítő és a fő mű állításait kifejtő művekben egyaránt az a következmény adódott, hogy a meghalásra képes és ténylegesen meghaló Jézus Istennel fennálló teljes egységében kell meglátnunk az ily módon csakis Szentháromsággént felfogható Isten lényegét. Ha pedig ezt szigorúan komolyan vesszük, hangzik a jüngeli következtetés, el kell búcsúznunk az isteni abszolútság, az isteni szenvedésmentesség és az isteni változhatatlanság teista fogalmaitól, hiszen ha Jézus szenvedése nem érinti Isten istenségét, nincs belső megfelelés a kinyilatkoztatás és Isten belső valósága között. Óriási horderejű elgondolással állunk szemben, amelyet a metafizikai hagyományaihoz ragaszkodó katolikus gondolkodásnak is a legnagyobb tisztelettel és körültekintéssel kell megközelítenie.

Ezzel kapcsolatban Jüngel legfontosabb vállalkozása a halott és feltámadt Jézus valóságának szentháromságtani megvilágításában jelölhető meg, olyan megvilágításában, amely kezdettől fogva az istentan (egyáltalán nem magától értetődő) megváltástani irányultságát domborítja ki. Mit jelent Isten szempontjából Jézus halála és feltámadása? Azt, hogy „a Feltámadotról szóló igehirdetés szerint

³⁶ EBERHARD JÜNGEL: Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems. Überlegungen für ein Gespräch mit Wolfhart Pannenberg, in uő: *Entsprechungen. Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen II*, Kaiser, München, 1980, 176.

³⁷ EBERHARD JÜNGEL: *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie* (1963), Mohr Siebeck, Tübingen, 2004⁷.

a Megfeszített nem más, mint Isten önmagáról adott definíciója”, mert Jézus feltámadása azt jelenti, hogy Isten azonosította magát ezzel a halott emberrel, ezzel együtt pedig Istentől való elhagyatottságával is.³⁸ Az isteni életnek és az emberi halálnak a kereszteseményében megvalósuló egysége: Eberhard Jüngel szerint ennek elgondolása jelentkezik feladatul azon teológia számára, amely az ember Jézust alapul véve kívánja kidolgozni, amit Istentről gondol.

E ponton azzal a meggyőződéssel találkozunk, mely szerint az isteni élet és az emberi halál elképzelhető legnagyobb – a keresztes megvalósuló és a feltámadásban igazolt – ellentéte az isteni személyek belső viszonyrendszerébe enged betekintést. Arról az elvontnak tűnő, de valójában mindenre kiterjedően lényeges és életbevágó problémáról van szó, hogy miként viszonyul egymáshoz Isten történelmi kinyilatkoztatása (az üdvtörténeti Szentháromság) és belső valósága (az immanens Szentháromság). Ha az életnek és a halálnak ez az egysége nem szakítja szét Istent, nem eredményez ellentmondást a létében, hát azért, mert a Szentlélek jóvoltából önmaga marad – és ezzel együtt kiderül, hogy magában Istenben ugyanilyen különbség és távolság létezik a szentháromsági személyek között, más szóval a szentháromsági személyek öröktől megkülönböztetik magukat egymástól, elfogadják és akarják egymást mint másikat, s ennek értelmében a Szentháromság önmagában eleve az élet kapcsolati gazdagságát alkotja. (Hogy ez nem pusztán elvont teológiai spekuláció, hanem életbevágóan fontos, az mindenekelőtt Jüngel megigazulásról szóló tanításában figyelhető meg, amely fontos

³⁸ EBERHARD JÜNGEL: *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1986⁵, 498. és 496.

különvéleményt jelentett be a közös lutheránus-katolikus nyilatkozattal kapcsolatban.³⁹⁾

Ennek tükrében már világosan látszik, miért elválaszthatatlan Jünger gondolkodásában a megváltás-tani horizontú szentháromságtan és az igeteológia. Egyrészt szintén a közelség és a távolság dialektikája határozza meg a nyelv természetéről alkotott felfogását, másrészt Isten Igéjének teológiájában sűrűsödnek össze a Szentháromság megismerhetőségét érintő elgondolásai. A szót, a beszédet és a nyelvet eseményként felfogó értelmezésre (Ernst Fuchs) és a zürichi igeteológiára (Gerhard Ebeling) támaszkodva már fő művében is olyan nyelvfelfogás mellett száll síkra, amely a szó és a beszéd funkcióját nem csupán a megnevezésben jelöli meg, hanem a valóságot megnyitó, sőt a valóság lehetőségeit gyarapító történésnek tartja. Aki beszél, hangsúlyozza Jünger, nemcsak megnevez tárgyakat, hanem meg is szólítja a másik embert, s ha beszédében a nyelv képi elemei is érvényesülnek (elsősorban a metaforák), akkor gyarapítja is a világhoz fűződő viszony emberi lehetőségeit.⁴⁰ A megszólító jellegű, a másikat megmerevedésre hajló körülményei közül kiszólító emberi nyelv jellegzetességei már a fő műben eleven összefüggésbe kerülnek Isten igéjével, s Jünger hosszasan ecseteli, milyen a viszony Isten és igéje között, milyen természetű megszólítást intéz Isten az emberhez igéjével, és milyen követelményekkel szembesíti. Szellemes hasonlatai szerint

³⁹ EBERHARD JÜNGER: *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2006⁵.

⁴⁰ Ld. erről Paul Ricoeurrel közösen kiadott és a mai napig méltán figyelemben részesülő kötetét: *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, Kaiser, München, 1974.

Isten nem úgy kapcsolódik igéjéhez, mint a cipész a cipőhöz (nem választható el tőle), de nem is úgy van jelen benne, mint a láb a cipőben (nem foglalja magába), hanem szava mindig egyidejűleg a távolság és a közelség módján hozza kapcsolatba az emberrel. „Isten igéje olyan viszonyt őriz meg tehát, amelynek a hit is megfelel: olyan viszonyt, amelyben Isten közel jön hozzánk, de közelsége mellett önmegvonását sem függeszti fel. A jelenlét és a távollét már nem tekinthető alternatívának Isten igéjével kapcsolatban,”⁴¹ amely éppúgy átformálja az emberről alkotott európai felfogást (főként az önbecsítés igényét tévesnek minősítve), mint a teista isteneszmét. A *Verbum Domini* olvasójának az lehet a benyomása, hogy Isten igéjének az istenismeret szempontjából adódó következményeiről a protestáns igeteológia még bőségesen adhat megfontolnivalót a katolikus gondolkodás számára.

3. A világvallások és a parrhészia

Utolsó részében a *Verbum Domini* röviden kitér a kereszténység és a világvallások közötti kapcsolatra, s fejtegetései javarészt a relativizmus szükséges elkerülésének hangsúlyozására és a II. Vatikáni Zsinat *Nostrae aetate* kezdetű nyilatkozatában foglaltak megismétlésére szorítkoznak. A vallások teológiája azonban rendkívül lényeges és aktuális feladatokkal szembesíti az igeteológiát, főként azért, mert viszonylag nagy számban jelennek meg a színen olyan átfogó koncepciók, amelyek azzal számolnak, hogy az Ige üdvrendje elválasztható a Lélek üdvrendjétől. E helyütt elegendő dióhéjban összefoglalni a problémát.

⁴¹ EBERHARD JÜNGEL: *Gott als Geheimnis der Welt*, 222.

Közel fél évszázada ismert az a vallásteológiai pluralizmus néven emlegetett elgondolás, mely szerint az emberiség nagy vallási hagyományai javarészt (ha nem is kivétel nélkül) egyenrangúak egymással, egyenrangú utat biztosítanak Isten vagy a végső valóság megismeréséhez, s egyenrangú utat kínálnak a végső emberi teljességhez. Ennek a pluralizmusnak többféle formája van: egyes teológusok szerint a vallások azért egyenrangúak, mert az önmagában megismerhetetlen végső valóság egy-egy lehetséges megközelítési módját alkotják, egyetlen vallási lényegre vezethetők vissza, s egyforma erkölcsi hatást gyakorolnak követőikre (John Hick), mások szerint azért, mert radikálisan különböznek egymástól, de pontosan különbözőségükben nélkülözhetetlenek a csakis együttes erőfeszítésükkel megismerhető, összetett isteni valóság megközelítéséhez (Raimon Panikkar). Ehhez az „uniform” és „pluriform” pluralizmushoz⁴² képest jelent újdonságot az a fajta pluralista vallásteológia, amely nem az istenismeret és az üdvösség kérdését helyezi középpontba, hanem azt a problémát, hogy a vallások vajon hozzá tudnak-e járulni az elnyomott ember felszabadításához, azaz elő tudják-e mozdítani az igazságosságot, a békét, a toleranciát és az egyenlőséget. Ez az elsősorban Paul Knitter nevével fémjelzett teológia⁴³ a Lélek vallásokban kifejtett felszabadító cselekvését tartja a legfontosabbnak, s érvényesülésének mértékében tartja megítélhetőnek a vallási hagyományokat. A nehézség, amely együtt jár ezzel a törekvéssel, abban áll, hogy a Léleknek ez

⁴² GAVIN D’COSTA: *Christianity and the World Religions. Disputed Questions in the Theology of Religions*, Wiley – Blackwell, Oxford, 2009, 9–18. [<https://doi.org/10.1002/9781444308358>]

⁴³ Ld. például PAUL KNITTER: *One Earth, Many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility*, Orbis, Maryknoll, 1995.

a felszabadító üdvrendje egyértelműen elszakad az Ige üdvrendjétől: Knitter Isten országának olyan építésével számol, amely kizárólag a Lélek műve, függetlenül az Ige üdvrendjétől, mert míg az Ige üdvrendjéhez kapcsolódó „anonim kereszténység” világosan „imperialista” szándékú (állítja Knitter), addig a Lélek cselekvésének és érvényesülésének nincsenek efféle hatalmi és imperialista vetületei. Szentháromságtani és krisztológiai érvekkel látszólag könnyen lesöpörhető a színről ez a felvetés, valójában viszont még rendkívül sok tennivalója van e téren annak a katolikus teológiának, amely kész továbbgondolni a II. Vatikáni Zsinat és az úgynevezett vallásteológiai inkluzivizmus következményeit.

Legvégül már csak egyetlen megjegyzés: a világegyház 2021 októberében megkezdődött szinodális folyamata annak a törekvésnek a jegyében áll, hogy az egyház tagjai hallgassák meg egymást. A figyelmes meghallgatás igénye a kimondott szó iránti tisztelet követelményével jár együtt. Nagy kérdés, hogy ki fog-e alakulni a részegyházakban a nyílt és őszinte beszéd kultúrája, amely egy helyesen felfogott igeteológia horizontján sem közömbös. Nem sok jele van annak, hogy ez a fajta kultúra belátható időn, azaz néhány nemzedék alatt meg tud születni – de ha szép lassan beérnek a nyílt és őszinte beszéd, a parrhészia fontosságát kezdettől fogva hangsúlyozó Ferenc pápa törekvései, a következő évszázad már előnyösebb helyzetben kezdődhet majd meg.

Bibliográfia

- BALTHASAR, HANS URS VON: Die Abwesenheiten Jesu, in uő: *Neue Klarstellungen*, Johannes, Einsiedeln, 1995, 23–36.
- BALTHASAR, HANS URS VON: Die Heilige Schrift, in uő: *Die Antwort des Glaubens*, Johannes, Einsiedeln – Freiburg, 2005, 55–77.
- BALTHASAR, HANS URS VON: *Theologik*, II. köt., *Wahrheit Gottes*, Johannes, Einsiedeln, 1985.
- BALTHASAR, HANS URS VON: Wort und Schweigen, in uő: *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Johannes, Einsiedeln, 1960, 135–155.
- BONAVENTURA, SZENT: A lélek zarándokútja Istenbe, in uő: *Szent Bonaventura misztikus művei*, Szent István Társulat, Budapest, 1991, 31–72.
- BRECK, JOHN: *Scripture in Tradition. The Bible and Its Interpretation in the Orthodox Church*, SVS Press, Crestwood, 2001.
- BRECK, JOHN: *The Power of the Word in the Worshipping Church*, SVS, Crestwood, 1986.
- GAVIN D’COSTA, GAVIN: *Christianity and the World Religions. Disputed Questions in the Theology of Religions*, Wiley – Blackwell, Oxford, 2009. [<https://doi.org/10.1002/9781444308358>]
- FLOROVSKY, GEORGE: Eschatology in the Patristic Age, in Brandon Gallaher – Paul Ladouceur (szerk.): *The Patristic Witness of Georges Florovsky. Essential Theological Writings*, T&T Clark, London etc., 2019, 311–324. [<https://doi.org/10.5040/9780567659491.ch-023>]

- GETCHA, JOB: *La théologie sacramentaire byzantine. Les sacraments chez Nicolas Cabasilas et Symeon de Thessalonique*, Beauchesne, Paris, 2021.
- GÖRFÖL TIBOR: A szavak és a hallgatás. A beszéd határai és a csend végtelen terei, *Pannonhalmi Szemle* 27 (2019/1) 14–23.
- GUARDINI, ROMANO: *Ethik. Vorlesungen an der Universität München*, 2. köt., Grünewald – Schöningh, Mainz – Paderborn, 1993.
- IGNÁC, ANTIOCHIAI SZENT: Levél az efezusiakhoz XIX,1, in Perendy László (szerk.): *Apostoli atyák, Ókeresztény Írók 1.*, Szent István Társulat, Budapest, 2018³.
- IGNÁC, ANTIOCHIAI SZENT: Levél a magnésziaiakhoz VIII,2, in Perendy László (szerk.): *Apostoli atyák, Szent István Társulat, Budapest*, 2018³.
- JÜNGEL, EBERHARD: Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems. Überlegungen für ein Gespräch mit Wolfhart Pannenberg, in uő: *Entsprechungen. Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen II*, Kaiser, München, 1980, 158–177.
- JÜNGEL, EBERHARD: *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2006⁵.
- JÜNGEL, EBERHARD: *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1986⁵.
- JÜNGEL, EBERHARD: „Meine Theologie“ – kurz gefaßt, in uő: *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, Kaiser, München, 1990, 1–15.

- JÜNGEL, EBERHARD: *Nemo contra deum nisi deus ipse. Zum Verhältnis von theologia crucis und Trinitätslehre*, in uö: *Ganz werden*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2003, 231–246.
- JÜNGEL, EBERHARD: *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie* (1963), Mohr Siebeck, Tübingen, 2004⁷.
- JÜNGEL, EBERHARD – PAUL RICOEUR: *Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, Kaiser, München, 1974.
- KNITTER, PAUL: *One Earth, Many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility*, Orbis, Maryknoll, 1995.
- KRÜGER, MALTE DOMINIK: *Gott ist die Liebe. Eine kreuzestheologische Trinitätslehre*, in Dirk Evers – Malte Dominik Krüger (szerk.): *Die Theologie Eberhard Jüngels. Kontexte, Themen, Perspektiven*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2021, 121–133. [<https://doi.org/10.1628/978-3-16-159832-6>]
- LEBRETON, JULES: *Les origines du dogme de la Trinité*, Beauchesne, Paris, 1910.
- LUBAC, HENRI DE: *Entretien autour de Vatican II*, France Catholique – Cerf, Paris, 2012.
- LUBAC, HENRI DE: *La révélation divine. Commentaire du préambule et du chapitre I de la constitution „Dei Verbum“ du Concile Vatican II*, Cerf, Paris, 1983³ (Oeuvres complètes IV, Cerf, Paris, 2005).
- LUBAC, HENRI DE: *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Cerf, Paris, 2006 (Oeuvres complètes XXIII). [<https://doi.org/10.4000/assr.3986>]
- LUBAC, HENRI DE: *Mystère du surnaturel*, Cerf, Paris, 2000, 303; (Oeuvres complètes XXII).
- MURRMANN-KAHL, MICHAEL: *„Mysterium trinitatis“? Fallstudien zur Trinitätslehre in der evangelischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts*, De Gruyter, Berlin – New York, 1997.

- PESCH, CHRISTIAN: *Praelectiones dogmaticae*, vols. 1–9., Herder, Freiburg im Breisgau, 1894.
- PALMER, G. E. H. – PHILIP SHERRARD – KALLISTOS WARE (ford. és szerk.): *The Philokalia. The Complete Text Compiled by St Nikodimos of the Holy Mountain and St Makarios of Corinth*, 1. köt., Faber&Faber, London, 1979.
- RAHNER, KARL: Glaubensbegründung heute, in uő: *Schriften zur Theologie*, 12. köt., Benziger, Einsiedeln, 1975, 17–40.
- VODERHOLZER, RUDOLF: *Henri de Lubac begegnen*, Sankt Ulrich, Augsburg, 1999.

Kerekasztal-beszélgetés az igeteológia távlatairól

BAGYINSZKI PÉTER ÁGOSTON OFM (MODERÁTOR): – A szimpóziumi nap végén jogos igény a hallgatóság részéről, hogy összefoglalóan jelöljük ki a mozgásba hozott logosztani vízió teológiai helyi értékét, reflektáljunk annak időszerűségére, távlataira. Ezért felteszem a kérdést előadóinknak, hogy számukra mi az, amiben a II. Vatikáni Zsinat nyomán újrafelfedezett, újragondolt igeteológia inspiráló? Továbbá, ha látnak e területtel kapcsolatban nehézséget, elakadást, akkor annak beazonosítása is hozzátartozik a kérdéshez.

MARTOS LEVENTE BALÁZS: – Köszönöm a lehetőséget, hogy erről itt még egyszer mondhatok két mondatot. Én nagyon szeretem a *Dei Verbum* zsinati konstitúciót. Azt hiszem Max Thurian azt mondta, hogy ez a II. Vatikáni Zsinat egyik legszebb szövege, és én ezzel nagyon is egyet értek. Az az igeteológia, amelyet a zsinat középpontba állít, számomra mélyen kapcsolódik ahhoz az igényhez, hogy kapcsolatban legyünk egymással. Én személyesen átélem, hogy mennyire vágyakozunk arra, hogy kommunikáljunk egymással, hogy a szavaink ne elkülönítsenek, hanem tényleg összekössenek. Vigasztaló, hogy Isten belép ebbe az emberi léthelyzetbe, sőt, belépett, és benne van. Megragadott az a kijelentés itt Eberhard Jüngel kapcsán, hogy Jézus hajlandó volt meghalni azért, hogy kimondja vagy megmutassa, hogy milyen az Isten. Bizonyos értelemben benne van ebben a mi félelmetes elzártságunkban,

amit időnként emberként meg tudunk élni. Tehát számomra ez az egész kérdés összekapcsolódik azzal az emberi igyekezettel, hogy kapcsolatban legyünk, hogy szeressünk, elfogadjunk, megajándékozzuk egymást. Úgy tűnik tehát, hogy az egész kérdés ehhez az egzisztenciális helyzethez kapcsolódik.

A nehézségét a Szentírással kapcsolatban abban látom, hogy a történeti kutatás végső soron arra bízta bennünket, hogy egy kort, egy adott helyzetet, egy adott szót a végtelenségig elemezzünk, és hajlamosak vagyunk arra, hogy ez az elemzés egyfajta zárvánnyá váljon. Hogy akkor és ott így és így történt, ez vagy az része a jelentésnek vagy éppen nem. Így az egész értelmezés olyan lesz, mint egy feltörhetetlen dió, amelyhez képest a hitnek a másik oldala – vagy az örök Igének, a Logosznak a felfoghatatlan gazdagsága – eltűnik, hozzáférhetetlen. Számomra tehát olykor kihívást jelent, hogy a hitben össze tudjam kötni ezt a két szempontot.

GYURKOVICS MIKLÓS: – A patológia már a múlt században is akkor került igazán reflektorfénybe, amikor a kutatók a patrisztikus egzegézisről kezdtek el beszélni. Ennek köszönhetően viszont olyan sablonos kategorizálások alakultak ki, mint például az „allegorikus”, „tipologikus” vagy az úgynevezett „betű szerinti” értelmezési módszer. Félrevezető lenne azt gondolnunk, hogy e módszerek között lehetetlen az átjárás.

A patrisztikus kor egzegézisének a feltárásával felismerhetjük, hogy az Atyák Szentírás-értelmezése egyrészt egy teológiai hagyomány átadására, másrészt a kor aktuális kérdéseire való reflektálásra törekedett. Nekünk teológusoknak tudnunk kell, hogy a jelen kor égető kérdéseire is a Szentírás által adhatunk választ. Ez a szentírási üzenet aktualizálása. Bár lehet,

hogy némelyek a patrológiában a múltba való menekülést látják, én mégis úgy gondolom, hogy az egyházatyák tanulmányozása az aktualizálás módszerét ajándékozhatja nekünk. Az Atyák koruk történelmi, politikai, antropológiai, bölcséleti és tudományos diskurzusába kapcsolódtak be azzal a céllal, hogy az emberi párbeszédbe az Isten szavát vonják be. Nem lenne helyes, hogy ha a teológusok távol tartanak magukat a jelen kor égető tudományos disputáitól, az egzisztenciális problémákra történő reflexióktól, mivel így az Isten által ajándékozott kinyilatkoztatott igazság közvetítését akadályoznák meg. Ehhez természetesen a kor aktualitásait behatóan ismernünk és tanulmányoznunk kell, hogy az Isten szava igehirdetésünk által valóban célba érjen. Az áldozatos tanulmányozásoknak köszönhetően a teológus nem saját véleményét fogja kinyilvánítani, hanem az Isteni kinyilatkoztatásból származó bölcsességgel fogja megajándékozni környezetét.

TÓTH BEÁTA: – Röviden három dolgot említenék meg a kérdéssel kapcsolatban. Az első személyes reflexió: teológiai tanulmányaimat megelőzően irodalommal és nyelvekkel foglalkoztam, és ily módon mindig is természetesnek vettem azt a kérdéskört, hogy a szavak mi mindenre képesek, hogy mennyire fontos a nyelv és a nyelvbéli kifejezés, és hogy a szavak által lehet utalni a nyelv korlátain túli tartalmakra is, illetve, hogy ezen korlátok maguk is beszédesek. Ezzel a háttérrel az igeteológia közel áll a szívemhez, nem véletlenül választottam előadásom mottójaként egy költő, Pilinszky János gondolatait, amelyek megdöbbentő precizitással írják körül azt, amit a mai teológia is újra felfedez a nyelv teológiai jelentőségét illetően. Ez tehát az első megjegyzésem.

A második a nehézségekre és a pozitívumra vonatkozik. A *Verbum Domini* dokumentum elején (VD 7) található az a nagyon fontos megállapítás, hogy el kell különíteni az Ige, az Isten Szava analóg jelentéseit, mert ezáltal képes felragyogni e jelentések Krisztus-központú egysége (vö. VD 7). Ez érdekes kérdés: hogyan lehetséges az elkülönítés, megkülönböztetés útján megragadni az üdvösségrend egységét? Ez az elkülönítés valóban nagyon fontos ahhoz, hogy megértsük a jelentések közös mozzanatát, az analógia alapját.

És végül a harmadik mozzanat, hogy amikor Szent Ágostonnak ezt az összetett és szerteágazó elképzelését próbáltam felfejteni a magam számára is, elgondolkodtam azon, hogy vajon egy mai olvasónak-hallgatónak mit üzenhet ez a gondolkodásmód? Érdekes például, hogy a *Verbum Domini* nem utal az ágostoni igeteológiára mint összefüggő rendszerre, talán éppen azért, mivel részleteiben nem, csak egészében, összefüggésrendszerében volna érthető, ennek bemutatását viszont a dokumentum érthető okokból nem vállalhatja. Ehhez járul hozzá még az a különbség, hogy a mai szentháromságteológiában *háttérbe szorult az ágostoni pszichológiai-személyen belüli analógia, és ma inkább a személyek közötti* kommunikáció modell kapcsolatiságot előtérben tartó elképzeléséből indul ki a reflexió. Van-e jelentősége ebben a helyzetben az emberi gondolkodásról, az értelem benső szaváról folytatott eszmefuttatásnak? Vajon az ágostoni antropológiának van-e a mai ember számára inspiráló ereje? Úgy gondolom, hogy van, azonban ennek lehetőségeit, modern szempontú alkalmazását kutatnunk kell. Nem elég csak rekonstruálnunk az ágostoni rendszert, hanem mai horizontunk és kérdéseink tükrében tovább is kell gondolnunk azt.

KRAKOMPERGER ZOLTÁN: – A II. Vatikáni Zsinat atyái a logosztheológiát újra visszavezették a biblikus és patrisztikus gyökereihez. A zsinat utáni katolikus igeteológia gnoszeológiai és morális összetevői mellett újra tudatosodott az igehirdetés eseményének jelrendel-tetése. A megtestesült Ige és beszéde Isten minden kor valamennyi nemzedékéhez intézett, népét egybe-hívó, meg nem szűnő személyes szava. Az egyház igehirdetése tehát nem elégedhet meg csupán egy tanítás áthagyományozásával, hanem jelenlétet és találkozást kell közvetítenie, hogy ezáltal lehetővé tegye a hívő ember közösségre lépését és elmélyülő közösségben maradását Krisztussal.

A legmélyebb oka annak, amiért az egyház igehirdetésében jelenvalóvá lesz Jézus Krisztus, és általa szóhoz jut az Atyaisten, és amiért az igehirdetés eseménye üdveseménnyé válhat, abban rejlik, hogy az Atya – Krisztus által egyházának megígért – Szentlelke nemcsak Jézust, az ősapostolt ösztönözte nyilvános működésének kezdetétől, hanem az egész egyházat élteni. Az egyház igehirdetése a Szentlélek erejében és erejéből fakadóan megy végbe.

A II. Vatikáni Zsinat az igeteológia minden összetevőjét egybefogó és meghatározó középpontra koncentrált, a teljes újszövetségi igehirdetés alapvető témájára: Jézus Krisztusra. Belőle Isten beszélt hozzánk emberi szavakkal. Ezért amikor elhangzik a Krisztusról szóló igehirdetés, akkor abban a mennyei Atya szól hozzánk Krisztus által a Szentlélekben. Az egyház igehirdetésében a teljes Szentháromság misztériuma „hangzik fel”.

Ennek egyik igen jelentős pasztorális következménye, hogy az igehirdetést tanító-nevelő értéke ellenére sem szabad az oktatás funkciójára lealacsonyítani, és nem szabad az igehirdetést aszerint megítélni, amit a résztvevők értelmileg felfognak vagy megjegyeznek

belőle. Az igehirdetés ugyanis már részesedés az üdvösség titkában, üdvközvetítő dinamikája van. Az igehirdetés az üdvösség hatékony jele, amely kegyelmet közvetít. Az igehirdetés eseményének jelszerűsége értésünkre adja, hogy a zsinati tanítás miatt szorgalmazza különböző dokumentumaiban az ige szolgálatának kötelezettségét. Kívánatos lenne, hogy a lelkipásztorkodásban és a hitéletben mindez megkapja azt a helyet, amelyre méltóságánál fogva igényt tarthat.

VINCZE KRISZTIÁN: – A feltett körkérdésre három rövid megjegyzéssel szeretnék reagálni, amelyek egyike elsősorban filozófiai vetületű, miközben a másik kettő olyan tartalmakra irányul, amelyek nem feltétlenül álltak a ma elhangzottak középpontjában, ugyanakkor szorosan kapcsolódnak azokhoz. Első gondolatom háttere a mai keresztény filozófia teodíceai, antropológiai és kozmológiai érdeklődése és érdekelttsége. Ezek a filozófiai diszciplínák kiemelkedően fontosak számunkra, hiszen a természettudományokból sokat merítve s azokkal élénk párbeszédben állva gondolkodtatnak bennünket az európai ember számára magától értetődő evolúciós paradigma keretein belül. Ha az embert pusztán csak az evolúció termékeként, természettudományos módszerekkel szemléljük, akkor is rendkívülinek, egyedülállónak találjuk kommunikációs képességét, az általa beszélt nyelvet s a nyelvvel szoros összefüggésben álló gondolkodási képességét. Az evolúciós folyamatok egészen pontos és részletes ismeretével véleményem szerint még hosszú ideig adósok maradunk, ugyanakkor biztosra vehetjük, hogy az emberi kommunikációs képességet, az emberi nyelvi készséget nem lehet evolúcióbiológusok, mikrobiológusok reduktív elméleteivel kimerítően magyarázni. Ilyen reduktív, az ember megjelenését, az emberi képességek kialakulását bemutatni

szándékozó elméleteket vélünk felfedezni olyan mai, ún. „új ateista” gondolkodók esetében is, mint Richard Dawkins és Daniel Dennett. Velük szemben sokan állítjuk, hogy pusztán gének véletlen alakulási folyamataival biztosan nem tudjuk megmagyarázni beszédre való képességünket. Éppen szellemi képességeink, s annak kifejeződése, az emberi kommunikáció azok a jelenségek, amelyek a leginkább megértetik velünk, hogy nem magyarázhatjuk meg létünket kimerítően pusztán anyagi folyamatok véletlenjei mentén.

Másodsorban Dosztojevszkijt és a *Félkegyelmű* című regényének hőseit, Miskin herceget szeretném röviden megidézni. A híres orosz szerző egyik visszaemlékezése szerint Miskin hercegben a tökéletes embert akarta láttatni az olvasóval az író, majd beismeri, hibás volt e terve, hiszen a tökéletes embert már ábrázolják az evangéliumok Jézus Krisztus személyében. Miskin herceg és Jézus Krisztus egybevetése Dosztojevszkij szerint megengedhető azonban azért is, mert számukra a szavak mindig tiszták, egyszerűek. Erkölcsiségünk egyik fontos mutatója, hogy hogyan bánunk a szavakkal. Az emberi kommunikáció szavai lehetnek egyszerűek, tiszták, transzparensek vagy éppen az emberi furfang, a megtéveszteni akarás s a bántalmazás eszközei. Az igeteológiának egészen bizonyosan adód(hat)nak olyan morálteológiai aspektusú hozadéka, amelyeken keresztül a beszédben megmutatózó erkölcsiségünk természetét érthetjük meg jobban.

Görföl Tibor előadásában elhangzott, hogy sokszor méltatlan módon nem olvasunk eleget nagy teológusainktól, s így nem ismerjük jól őket. A mai ember megszámlálhatatlanul sok hallható hangnak és rengeteg látható képnek van kitéve, s éppen ezért nehéz kérdés a számára, hogy mire irányítsa figyelmét,

egyáltalán mit és hol keressen, s mire szánja koncentrációs erejét. A ma megtartott és a maihoz hasonló konferenciák s egész teológiai oktatásunk egyik lényegi feladata, hogy megmutassák egyértelműen az új keresztény s teológiát kutató nemzedéknek, hol és mit érdemes keresni, mit érdemes vagy akár feltétlenül szükséges olvasni.

GÖRFÖL TIBOR: – Két dolgot szeretnék hozzáfűzni az eddigiekhez: az egyik az, hogy a hagyományos katolikus teológia sokszor nem tudta pontosan megmondani (talán nem is volt igénye rá), miért Isten Igéjének, miért a Fiúnak kellett emberré lennie. Sokszor megfogalmazódik a vád, hogy az iskolás teológia szerint bármelyik isteni személy emberré lehetett volna, ami igazán tragikus elképzelés. Az igeteológia egyik hozadéka, hogy mélyen meg kell értenünk, miért pont a Fiú, miért pont az Ige lett emberré, és miért nem a Szentlélek vagy az Atya. Karl Rahner mindig megborzongott, amikor kimondta, hogy Isten emberré lett, vagy a Fiú emberré lett, és ezt tényleg csak megborzongva lenne szabad kimondanunk. De borzongásunk közben át kell gondolnunk, hogy miért pont a Fiú, és miért nem az Atya, miért nem a Szentlélek testesült meg. Szintén fontosnak tartom, hogy Isten szavát soha nem közvetlenül halljuk, hanem mindig a rá adott emberi válaszon keresztül, a prófétáknak, az apostoloknak, az első közösségnek a szavain keresztül halljuk Isten szavát. Isten szavát emberi szóban halljuk, Isten csak emberként beszél, csak emberi nyelven tud beszélni hozzánk (ezt természetesen Isten „hivatalos” igéjére, a Szentírásban foglalt igéjére értem; más kérdés, hogy szavának vagy közlésének milyen formái létezhetnek „hivatalos” valóságán kívül). Az igeteológia azért is fontos, mert Isten emberségét mutatja be, tárja elénk. Amikor az örök életről gondolkodom, ami

nem is olyan egyszerű, akkor mindig az jut eszembe, hogy talán nem is az lesz furcsa, hogy mennyire más, hanem az lesz furcsa, hogy mennyire ismerős. Isten embersége, amelyet az emberi nyelven és emberként megszólaló Istennek szentelt igeteológia elénk tár, talán ezzel is biztat bennünket.

BAGYINSZKI PÉTER ÁGOSTON OFM: – Köszönjük szépen! Talán maradjunk itt a szicíliai Monreale katedrálisból kölcsönzött csodálatos Krisztus-kép alatt, miközben rektor úrnak visszaadnám a szót a szimpóziumi nap lezárásához érve.

FEHÉRVÁRY ÖRS JÁKÓ OSB: – A zárszó megtisztelő feladata rám maradt. Szeretném megköszönni mindenkinek, aki a fenyegető járványhelyzet ellenére is úgy döntött ma, hogy eljön erre a konferenciára. A *konferencia* szó eredeti értelme számomra most nagyon elevenné vált: összegyűjtünk, „egybe hordunk” értékes tartalmakat, megosztjuk egy téma körül a batyuinkat. Nagyon köszönöm az előadóknak, hogy egy nagyon gazdag, tartalmas napot varázsoltak ide számunkra! Külön izgalmas volt, ahogyan előadóink spontán módon hajlandók voltak reagálni a hallgatóság kérdéseire is; ez is nagyon sokat jelentett számunkra.

Szeretném megköszönni Ágoston atyának és az egész szervezői stábnak, hogy ilyen szépen, gondosan előkészítették ezt a napot. Szerzetesi főiskolánknak fontos küldetése, hogy szellemi szempontból is vendégszerető hely legyen. Itt, a Logosz asztalánál most egybegyűlhettünk valamennyien, akik a meghívást meghallottuk. Köszönjük a szervező stábnak, hogy idetelepedtek hozzánk ők is, és hogy az asztal megterítésében ilyen sokat fáradoztak.

A mai napot imádsággal szeretném lezárni. Számomra a Logosz egyik bibliai szinonimája vagy meg személyesítője a Bölcsesség, a Sapientia, amelynek

a nevét a mi főiskolánk is viseli. A bencés zsolozsmából ezért kikerestem egy szöveget, a december 17-i vespervas magnificat antifónáját az Ó *Sapientia* antifónával. Közeledik ugyanis advent, ezért ezzel szeretném lezárni a mai szimpóziumot. Kérem, hogy álljunk föl ehhez:

Az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében. Amen.
*„Ó Bölcsesség, Te a fölséges szájából származol, átfogod a világot véges-végig, jósággal és erővel rendeztél el mindene-
ket. Jöjj el és irányítsd szíviünk-lelkiünk bölcsességed út-
ján.”* Amen.

A kötet szerzői

Martos Levente Balázs, 1998 óta a szombathelyi egyházmegye papja, 2019-től pedig a Központi Papnevelő Intézet rektora; a győri Brenner János Hittudományi Főiskola tanára, illetve a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának magántanára. Mindkét intézményben biblikus tárgyakat tanít.

Gyurkovics Miklós, teológus. 2012-től a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola oktatója, majd 2020-tól az intézmény tudományos rektorhelyettese. Ugyanettől az évtől kezdve az *Eastern Theological Journal* főszerkesztője. Kutatási területei: az ókeresztény bölcselet és az antik bölcselet találkozási pontjainak feltárása.

Tóth Beáta, teológus, irodalmár, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Dogmatika Tanszékének vezetője, a *Sapientiana* folyóirat főszerkesztője. Kutatási területe: a teológiai antropológia, ezen belül a szív fogalmának történeti és jelenkori megközelítései; Szent Ágoston szentháromság teológiája, valamint a teológia és az irodalom kapcsolata.

Balázs Jeromos, ferences szerzetes és diakónus. 2021-ben végzett a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola teológus mesterképzésén. Jelenleg középiskolai tanár és kollégiumi nevelő az esztergomi Temesvári Pelbárt Ferences Gimnáziumban. Szakdolgozata kapcsán kezdett foglalkozni Szent Bonaventura Két Könyv-elméletével.

Krakomperger Zoltán, 1994-ben szentelték pappá Nyíregyházán a Debrecen-Nyíregyházi Egyházmegye szolgálatára. Doktori munkáját a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Teológiai Karán dogmatikából, *Isten igéjének üdvöndi hatékonysága Otto Semmelroth teológiájában* címmel védte meg. 2002 óta az Egri Hittudományi Főiskolán fundamentális teológiát tanít.

Lévai Ádám, 2017-ben végzett katekéta-lelképásztori munkatárs szakon a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskolán, majd 2020-ban katolikus teológus szakon a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen. Jelenleg a doktori képzésen folytatja tanulmányait a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen és hittantanárként teljesít szolgálatot a XII. kerületi Istenhegyi Szent László plébánián.

Kodácsy Tamás, református lelkész és programozó matematikus, a Károli Gáspár Református Egyetem Egyház és Társadalom Kutatóintézetében a Teremtésvédelmi Műhely műhelyvezetője és tudományos főmunkatársa. Kutatási területei: a vallás és a természettudomány témaköre, ökotológia, korai dogmatörténet, homiletika.

Vincze Krisztián, görögkatolikus pap, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karán az I-es számú Keresztény Bölcséleti Tanszék tanszékvezetője; a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola oktatója; a Magyarországi Aquinói Szent Tamás Társaság elnöke és a nemzetközi Bernhard Welte Gesellschaft tagja.

Görföl Tibor teológus és klasszika filológus, a Pécsi Tudományegyetem, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kara és a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola oktatója. A *Vigilia*

folyóirat főszerkesztője, számos teológiai és lelkiismereti mű fordítója.

Bagyinszki Péter Ágoston OFM teológus, a konferencia szervezője. Rómában végzett szakirányú tanulmányokat (Gergely Egyetem). 2001-től tanít a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskolán. Az *Acta Pintériana* ferences szakfolyóirat főszerkesztője. A *Sensus Fidei Fidelium* könyvsorozat társszerkesztője. 2011–2015 között Washington D.C.-ben az Amerikai Katolikus Egyetemen (The Catholic University of America) mélyítette el ismereteit a kötethez kapcsolódó területen, valamint a teológiai episztemológia irányában.

A sorozatban megjelent kötetek

1. John Henry Newman életművéről
2. A világiak szerepe az egyház
lelkipásztori tevékenységében
3. Elöljárni a szeretetben
4. Biogenetika és etika
5. Lélektan és spiritualitás
6. In memoriam Karl Rahner
7. A Szeplőtelen Fogantatás dogmája
8. Magyarország – missziós terület?
9. A teológia műhelyéből
10. In memoriam Hans Uhr von Balthasar
11. Igazságosabb és testvériesebb világot!
Tíz év távlatából
12. A péteri szolgálat a harmadik évezred küszöbén
13. A szerzetesség jelene és jövője
14. A Bibliáról a Biblia Évében
15. Felkészítés a házasságra és a családi életre
16. Megszenteltség az egyházi mozgalmakban
és a megszentelt élet új formáiban
17. Mit ér a katolikus társadalmi tanítás
válság idején?
18. Stúdium és szerzetesség
19. Az igazságról
20. A „szombat év”
– a keresztény segítségnyújtás formái
21. Szerzetesek misszióban
22. A keleti teológia a házasságról, a családról

23. A szerzetesi hivatások gondozása
24. Öt évtizeddel a lekipásztori zsinat után
25. Hitünk központi titka: a megváltás
26. A szerzetesség mint az imádság iskolája
27. Nők az egyházban; Identitás és kommunikáció
28. Egyén és közösség
29. Az Igazság ragyogása a Kinyilatkoztatás szívében
30. 800 éve a Szentföldön
31. „Új bort új tömlőbe!” A hegyi beszéd és a morálteológia
32. Jeruzsálem, a Szent Város
33. Az Eucharisztia
34. A „Természet könyve” mint a Szentírás könyvének analógiája
35. Környezet, teremtés, felelősség
36. Keresztény társadalmi elvek a gazdaságban
37. Hagyomány és korszerűség. Alapításának 900. évfordulóját ünnepli a premontrei rend
38. A patrisztika műhelyeiből

A L'Harmattan Kiadó kötetei megrendelhetők,
illetve kedvezménnyel megvásárolhatók:
L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.
Tel.: (1) 267-5979 harmattan@harmattan.hu
webshop.harmattan.hu www.harmattan.hu

Felelős kiadó: Gyenes Ádám, Dr. Fehérváry Örs Jákó OSB
Borító, tipográfia: Vida Márta
Borítófotó: Monreale Katedrális (12. század, Szicília)
Nyomdai munkálatok: ofszetnyomda.hu
Felelős vezető: Huszár Csaba

ISBN 978-615-6277-05-3

ISSN 1785-1645

DOI 10.55726/SF.2022.39

A kereszténység Isten Igéjének vallásaként, nem pedig „könyvvallásként” mutatkozik be. Már János evangéliumának Proológusa is az örök Igéből eredezteti a teremtés művét, amelynek középpontjában mindvégig a megtestesült Ige (Logosz) áll. Az egyházatyák által kifejtett logosztan mindmáig a keresztény teológia identitást adó magvát képezi, ahogy erre a jelen konferenciakötet szeretne rávilágítani. Nem meglepő, hogy a II. Vatikáni Zsinatot előkészítő biblikus, patrisztikus, liturgikus és ökumenikus megújulási mozgalmak is éppen az igeteológia horizontján találkoztak össze egymással, ahogyan azt a *Dei Verbum* kezdetű zsinati dokumentum kihirdetése világossá tette. Amikor XVI. Benedek (*Verbum Domini*) és Ferenc (*Aperuit illis*) pápák szakadatlanul ösztönöznek az Ige-misztérium tanulmányozására, akkor arra hívják fel a figyelmünket, hogy többet és mélyebben fogadhatunk be a Misztériumból az igeteológia lencséjén keresztül, mint azt elhanyagolva.

L'Harmattan

ISBN 978-615-6277-05-3



9 786156 277053

Ara: 2800 Ft