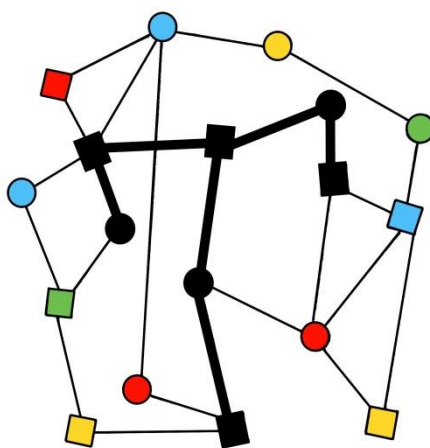


**ACTA PINTÉRIANA**

8



2022

## Acta Pintériana

### A Ferences Kutató Tanárok Tudományos Körének folyóirata

8. szám

2022

<http://acta-pinteriana.hu>

ISSN 2416-2124

DOI: <https://doi.org/10.29285/actapinteriana>

Az Acta Pintériana a Ferences Kutató Tanárok Tudományos Körének folyóirata. Ez a szervezet a Magyarok Nagyasszonya Ferences Rendtartomány fenntartásában működő intézmények tudományosan kvalifikált szakembereit fogja össze és a Ferences Alapítvány égíse alatt működik. Lapunk Pintér Ernő ferences atyáról (1942-2002), a szentendrei Ferences Gimnázium hajdani tanáráról, a nemzetközi híró malakológus kutatóról kapta a nevét. A folyóirat elsődleges célja, hogy bemutassa a tudományos kör tagjainak új kutatási eredményeit a szakmai közönség számára. Ezen felül szívesen közöljük minden olyan szerző cikkét, aki valamilyen módon (személyében vagy kutatási témájában) a ferencességhez, vagy a ferences intézményekhez kapcsolódik.

Lapunkban bölcsészettudományi, természettudományi, filozófiai és teológiai tárgyú írásokat egyaránt bemutatunk, de különös hangsúlyt fektetünk az interdiszciplináris párbeszéd jegyében született tanulmányok közlésére. A periodika számára alapvető ferences intellektuális örökség olyan önazonosságot kínál, amely multidiszciplináris érdeklődést és integratív szemléletmódot hoz magával. A szerkesztőségnek megküldött cikkek lektorálására az adott szakterület két, esetenként – ha a tanulmány témájának összetettsége megkívánja – három szakértőjét kérjük fel.

Az Acta Pintériana elektronikus formában, évente egyszer jelenik meg. A lapban közölt írások weboldalunkról szabadon letölthetők. A korábbi kötetek megtalálhatók a Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárának Repozitóriumában ([http://real-j.mtak.hu/view/journal/Acta\\_Pintériana.html](http://real-j.mtak.hu/view/journal/Acta_Pintériana.html)).

Kérjük a szerzőket, hogy az itt közölt írásokat a Magyar Tudományos Művek Tárában tudományos szakkikként tüntessék fel a nevük alatt, a cikkek első oldalán található formulával, pl.:

*Békefiné Lengyel Zs. & Földényi R. (2016): Klór-acetanilid típusú herbicidek adszorpciójának vizsgálata talajokon és talajalkotókon. Adsorption of chloroacetanilide type herbicides on soils and soil components. Acta Pintériana, 2: 5-22.*

A lapban szereplő írásokat tudományos művekben idézve is a fenti adatok használandók. A cikkek a nemzetközi DOI rendszerben a címdalukon olvasható egyéni azonosítóval rendelkeznek, amelyet a hivatkozáskor szintén kérünk feltüntetni.

**Kiadó:** Ferences Alapítvány, 1024 Budapest, Margit körút 23.

**Szerkesztőség:** 2000 Szentendre, Áprily Lajos tér 2.

tel.: +36-26-311-195, e-mail: [acta.pinteriana@gmail.com](mailto:acta.pinteriana@gmail.com)

**Szerkesztők:** Bagyinszki Péter Ágoston (SSzHF), Mészáros Lukács (ELTE), Kámán Veronika (Magyarok Nagyasszonya Ferences Rendtartomány)

**A szerkesztőbizottság tagjai:** Dr. Barsi Balázs, Dr. Borbély Venczel, Dr. Dobszay Benedek, Békefiné Dr. Lengyel Zsófia, Dr. Harsányi Ottó, Joóné Dr. Fónagy Anna, Dr. Kálmán Peregrin, Dr. Marek Viktor, Dr. Orosz Lóránt, Dr. Ortutay Zsuzsanna, Soós Sándorné Dr. Veress Rózsa, Dr. Szoliva Gábor, Dr. Varga Kapisztrán, Dr. Várnai Jakab

**A 8. szám lektorai:** Dr. Bagyinszki Péter Ágoston, Dr. Dobszay Benedek, Dr. Johannes Baptist Freyer, Dr. Grynaeus András, Jackánics Fülöp, Dr. Kázmér Miklós, Dr. Kertész Balázs, Dr. Sigríd Müller, Dr. Odrobina László, Dr. Gunter Prüller-Jagenteufel, Dr. Sarbak Gábor, Dr. Seszták István, Dr. Várnai Jakab

**Technikai munkatársak:** Takács Lilla, Ébner Orsolya

## Acta Pintériana

### A Ferences Kutató Tanárok Tudományos Körének Folyóirata

8. szám

2022

<b>A Szent Sír-templom és a földrengések. A Firenzei Egyetem kutatásai a 2000-es évek elején.</b>	
<b>The Holy Sepulchre Church and the earthquakes. Studies of the Florence University in the early 2000s</b>	
Kázmér Miklós	5
<b>A Status Quo a jeruzsálemi Szent Sír bazilikában.</b>	
<b>The „Status Quo” in the Church of the Holy Sepulchre</b>	
Athanasius Macora OFM	15
<b>A Cenákulum melletti mai ferences kolostor és kápolna.</b>	
<b>The Franciscan Convent and Chapel at the Cenacle (Jerusalem) Today</b>	
Várnai Jakab OFM	25
<b>Peter of John Olivi’s Case against Aquinas’s Explanation of the Causes of Moral Flaw and Failure</b>	
Whitehouse Domonkos OFM	43
<b>Szent Ferenc stigmatizációja a 16. századi magyar ferences prédikációirodalomban.</b>	
<b>La stigmatizzazione di San Francesco d’Assisi nei sermoni ungheresi del Cinquecento</b>	
Bobay Orsolya OFS	61
<b>A második és a harmadik századi logoszteológia ontológiai és episztemológiai vonatkozásai</b>	
<b>Ontological and Epistemological Aspects of Logos Theology in the Second and Third Centuries</b>	
Gyurkovics Miklós	91
<b>A liber creaturae metafora Szent Bonaventura műveiben, különös tekintettel a Breviloquiumra és a Collationes in Hexaëmeronra.</b>	
<b>La metafora liber creaturae nelle opere di San Bonaventura, con particolare riguardo al Breviloquium e alle Collationes in Hexaëmeron</b>	
Balázs Ákos Jeromos OFM	109
<b>A töredék foglalatában. Assisi Szent Ferenc lelkesége, Isten- és világszemlélete a Naphimnuszban</b>	
<b>In the setting of the fragment. The Spirituality of Saint Francis of Assisi, his View of World and God in The Canticle of Creatures</b>	
Kardos Csongor OFM	145



doi:[10.29285/actapinteriana.2022.8.5](https://doi.org/10.29285/actapinteriana.2022.8.5)

## A Szent Sír-templom és a földrengések A Firenzei Egyetem kutatásai a 2000-es évek elején

Kázmér Miklós

Eötvös Loránd Tudományegyetem, Őslénytani Tanszék & MTA-ELTE Geológiai, Geofizikai és Űrtudományi Kutatócsoport, 1117 Budapest, Pázmány Péter sétány 1/C.

[mkazmer@gmail.com](mailto:mkazmer@gmail.com)

Kázmér M. (2022): *A Szent Sír-templom és a földrengések. A Firenzei Egyetem tanulmányai a 2000-es évek elején. The Holy Sepulchre Church and the earthquakes. Studies of the Florence University in the early 2000s. Acta Pintérian, 8: 5-13.*

**Abstract:** In 2006 the three Major Communities of the Holy Sepulchre Church in Jerusalem, concerned over the Church's stability in the event of a major earthquake, requested a technical evaluation of its structure, inviting a research team from Florence University. The present article is an essay review of the book (G. TUCCI [ed.]: *Jerusalem. The Holy Sepulchre. Research and Investigations [2007-2011]*), which published the main results of this research in 2019. Historical documents and images are reviewed, followed by engineering details of the seismic vulnerability analysis, embedded in a rich geological and geotechnical context. Further studies in construction history, providing details on material and workmanship, and using the tool of archaeoseismology can reveal whether parts of the church, affected by destructive earthquakes, did ever collapse or not.

### I. A kutatás előzményei

Az alábbi írás egy súlyos és fajsúlyos monográfia ismertetését kísérli meg, értelemszerűen a recenzens (magán)véleményével fűszerezve. A mű: GRAZIA TUCCI (ed.) (2019): *Jerusalem. The Holy Sepulchre. Research and Investigations (2007-2011)*. Collana di restauro architettonico 14., Altralinea Edizioni, Florence, 335 pp.<sup>1</sup>

A Szent Sír temploma a világ egyik legfontosabb keresztény kegyhelye. Jézus keresztre feszítésének, sírba tételének, majd feltámadásának színhelyét a 4. század óta őrzik a szentély. A kereszténység fennállásának két évezrede alatt létrejött számos felekezet közül többen is magukra vállalták az épület fenntartását és működtetését. A szokásjog alapján elsősorban három felekezet felelős ezért: a görög ortodox, a „latin” (a római katolikus egyház, amelyet a szentföldi ferences kuszódia képvisel) és az apostoli örmény felekezet mint fő használók, ezenkívül kisebb mértékben három másik: a kopt ortodox, a szír ortodox és az etióp közösségek vesznek részt a szent hely fenntartásában. Ezek viszonyáról vázlatosan a jelen recenziót követő tanulmány, Athanasius Macora (2019, 2022) írása tájékoztat.

Ahogy Macora felidézi, 2006 májusában egy izraeli kormány szerv, a *Steering Committee for Disaster Reduction* („Katasztrófákat mérsékelő operatív bizottság”) levélben kérte a három fő felekezet

<sup>1</sup> Ezúton is köszönöm Várnai Jakab OFM professzornak, hogy szorgalmazta a könyv ismertetését, és lehetővé tette, hogy egy példányt hosszabban is forgathassak. Grynaeus András értő és gondos lektorálása segített a kéziratot pontosabbá tenni.

vezetőjét, hogy végezzenek szerkezeti felmérést a Szent Sír bazilikáról, és elemezzék ki, hogy földrengés esetén hogyan reagálna az épület. A három felekezet illetékesei hamar belátták, hogy egy ilyen vizsgálat meghaladja az általuk közösen üzemeltetett műszaki iroda kompetenciáját, ezért Michele Piccirillo ferences atya javaslatát elfogadva meghívták a Firenzei Egyetem kutatóit ennek elvégzésére. A Piergiorgio Malesani geológusprofesszor vezetésével felálló szakmaközi csapat 2007 és 2008 során, ismétlődő helyszíni tanulmányok révén végezte el munkáját. A zárójelentést 2011-ben terjesztették megbízóik elé. Ennek három kötete (1) a geotechnikai és geofizikai jellemzőket, (2) a háromdimenziós térképet és modellt, valamint (3) a szeizmikus sérülékenységre vonatkozó szerkezeti elemzést tartalmazta. A jelen írásban bemutatott könyv uralkodóan a harmadik kötet tartalmán alapul, közelebb hozva a szaktudományi vizsgálatok eredményeit a szélesebb közönséghez. Az illusztrációs anyag számos eleme a megelőző két kötetből származik.

A könyv bemutatása előtt két személyről kell megemlékeznünk, akikhez a kötet ajánlása szól, és akik működése esszenciális volt annak létrejöttében. Sajnos nem érhatték meg a könyv megjelenését. A munkálatok mértékét és hogyanját először Michele Piccirillo ferences atya fogalmazta meg, és lendületével végigvitte annak elfogadtatását a három felekezettel. Michele atya (1944-2008) élete java részét a Közel-Keleten töltötte, a jeruzsálemi Biblicum Studium Franciscanum, valamint a római Pápai Bibliikus Intézet professzoraként. Régészeti feltárásai a bizánci egyházművészet kimeríthetetlen forrását jelentik: a feltárt mozaikok megóvására restaurátor-iskolát nyitott a jordániai Madabában. Csak könyveinek felsorolása másfél nyomtatott oldalt tesz ki (PAZZINI 2009).

Piergiorgio Malesani (1939-2013) geológusprofesszor, a Firenzei Egyetem Kulturális Örökség Kutatóközpontjának igazgatója kapta a megtisztelő felkérést a Szent Sír templom földrengési veszélyeztetettségének vizsgálatára. Tapasztalata az építészet és a geológia határterületein és képessége a mérnökök, építészek, geológusok, geofizikusok tevékenységének összehangolására tette őt valószínűleg a legjobb választássá a sokéves kutatómunka végigvitelére.

A könyv szerkesztője, Grazia Tucci a Firenzei Egyetem professzora, építész és geodéta egy személyben. Szakmai háttere természetesen rányomja a bélyegét a kötet tartalmára, az egyes részterületek eredményeinek összefoglalására. Ezért is kap olyan nagy hangsúlyt a háromdimenziós lidar-felmérés, amely a kötet rendkívül bőséges illusztrációs anyagát is szolgáltatta.

Érdemes megemlíteni a szerkesztő „vallomását” is a kötet egy sajátos jelentőségéről: a kutatás valamiképpen emberileg közelebb hozta egymáshoz a Szent Sír bazilikában szolgáló felekezeteket:

*„A kezdeményezés abból a szempontból is fontos volt, hogy megfogalmazta a három felekezet közös vágyát, hogy többet tudjanak meg erről a világörökségi épületről, és jobban védjék azt. Egyáltalán nem elhanyagolható szempont ez, ha megnézzük, hogy milyen gyakran jönnek elő nézeteltérések a felekezetek között.”*  
(p. 17)

## II. A monográfia megállapításai a Szent Sír-templomról

Jeruzsálem a Holt-tengeri-törésvonal közvetlen szomszédságában terül el. Ez a Föld lemeztektonikájának egyik legfontosabb eleme: a Vörös-tengertől 1200 km-en át húzódik észak felé, egészen a törökországi hegyekig. A tőle nyugatra lévő Méditerrán-lemezt választja el a keleti Arab-lemeztől. Aktivitását jól jellemzi, hogy a szíriai Al-Harif mellett lévő római *aquaeductust*, amely merőlegesen keresztezi a törésvonalat, 13,5 méternyi (!) mozdította el az elmúlt mintegy kétezer év során (MEGHRAOUI et al. 2003; SBEINATI et al. 2010). Az eltolódás nem folyamatos, hanem szakaszos: periodikusan fellépő kisebb, de inkább nagyobb földrengések formájában ad jelet működéséről. Maga a Szent Sír templom mindössze 20 km-re esik az aktív töréstől, amely így szinte minden mozgulásával

veszélyezteteti a várost és épületeit. A rengések évszázados gyakorisággal követik egymást: a legutóbbi pusztító földrengés 1927-ben volt. A templom közel sem tökéletes szerkezeti állapota már régóta ismert (pl. HARVEY & HARVEY 1938), ezért is töltötte el aggodalommal a helyzet a szent hely megőrzéséért felelős három egység vezetőit.

A jelen kötet két fő részből áll: az első, rövidebb rész öt fejezetében a történeti és régészeti adatok bemutatása történik meg. A második rész tíz fejezete tartalmazza a geodéziai-geológiai-szeizmológiai vizsgálatok eredményét, olyan stílusban és részletességgel, amely nem riasztja el az érdeklődő olvasót. A meglehetősen nagyszámú – a szöveges részek követhetőségét nem egy esetben kérdésessé tevő – illusztráció jelentősen megnöveli a kötet tanulmányozására szánt időt. Ezt nemcsak az illusztrációk szépsége teszi szükségessé és gyönyörködtetővé, hanem azok gazdag tartalma, a háromdimenziós ábra papírlapra zsugorított változatának életre keltése a szemlélő fantáziájában – ez sok időt igénylő, de semmiképpen nem időrabló folyamat.

Röviden ismertetjük az első részt, amely a dokumentumokat, vagyis a történeti jellegű forrásokat veszi számba, ezek közé sorolva – a recenzens számára igen kedves módon – az építészeti forrásokat, vagyis magukat a falakat.

Az épületről szóló történeti publikációk és monográfiák rövid bemutatását követi az építési fázisokat felvázoló alfejezet (pp. 33-41), amely majd részletesebb kifejtést nyer az 1.2. fejezetben (pp. 46-67). A kortárs építéstörténeti művek kritikai elemzése (mennyiben adnak újat, ill. korlátozzák önmagukat hangsúlyosan a régészeti, ill. történeti források elemzésére) (pp. 29-32) jó fogódzót ad a Szent Sír templomot tárgyaló munkák tengerében való eligazodáshoz. Közülük két munka emelendő ki: Corbo (1981) háromkötetes és Pringle (2007) egykötetes monográfiája. A Firenzei Egyetem terepmunkája során nem volt lehetőség sem régészeti feltárássra, sem falkutatásra. Ezért a szerzők a falak építési szakaszolásánál Corbo (1981; 1988) mértékadó monografikus feldolgozásait tekintik forrásnak. Az ő, saját maga által végzett régészeti feltárásokra alapozott írásait megelőző időkből – egyébként igen hasznos – utleírások tömege, különböző színvonalú művészi grafikák és fotográfiák kollekciói állnak rendelkezésünkre. Ezek azonban valamennyien nélkülözik azt a régészeti, sztratigráfiai szemléletet, amely a 20. század második felére már mindenütt gyökeret vert a szakmában. Értéküket az adja, hogy egy adott, jól datált időpontban rögzítik és bemutatják az épület állapotát. Közülük csak egyet emelnék ki, Harvey (1935) rendkívül részletes, fényképekkel illusztrált monográfiáját, amely a templom állapotát elemzi az 1927-es földrengés után.

A szerkesztés következetlenségét jelzi, hogy egy mindössze négyoldalas fejezet ugyan vázolja a falak rétegtani vizsgálatának kívánatos módszereit (az építési anyagok [kő és habarcs] azonosítása, a falkötések dokumentálása, a felületek kezelése, az esetleges kormeghatározó bélyegek felismerése és a különféle, az épülethez tartozó és más épületekben található falrészletek összehasonlító elemzése), mindezekre azonban a Firenzei Egyetem rövid, néhány hetes vizsgálatai során nem volt alkalom. Ennek a rövid részletnek (pp. 39-41) a különös értéke néhány, feltehetően kőhelyes (minden egyes kváderkő körvonalát mutató) felmérés eredményét tükröző falrajz bemutatása.

Ezt a mintegy négyoldalas, rövidke, inkább csak étvágygerjesztőnek szánt fejezetet követi húsz oldalon (pp. 47-67), 24 ábrával az északi kereszthajó (North Transept) falsztratigráfiájának részletes bemutatása. Sajnos, ez a rész erős hiányérzetet hagy az olvasóban: alapvetően Corbo (1981) monográfiájának korbesorolására támaszkodik, ám abból még a négy főbb építési fázis: a Nagy Konstantin-féle (4. század), Constantinos Monomachos újjáépítése (11. század), a kereszties kori falszakaszok (12. század) és a modern kori restaurálás (20. század) elválasztását igazoló legfontosabb bélyegeket sem mutatja be. Hiányolom a falak kőanyagának (és esetleg a kötőanyag) azonosítását; mindannak az információnak a közreadását, amelynek igénye az ugyanezen szerző által jegyzett, megelőző, rövid rétegtani fejezetben (p. 38) megfogalmazódik. Így aztán – a szerzőhöz hasonlóan – az olvasó sem látja, hogy milyen mélységű lehetett például Hakim kalifa 1009-ben kiadott lerombolási

parancsának végrehajtása. Az alapadatok hiányát nem pótolják az értelmező állítások, például az a rácsodálkozás, hogy a 614-es perzsa invázió utáni Modestus-féle és Hakim 1009-es lerombolási parancsát követő Constantinus Monomachus-féle újjáépítés között nem lett volna semmiféle érdemi építkezés, amikor is ez volt a jeruzsálemi egyházi építkezések kiemelkedően gazdag időszaka. Az olvasóban óhatatlanul felmerül a kétely, hogy esetleg Hakim rombolása semmisíthette meg az ekkor feltehetően mégis megépített falszakaszokat? A szerző mély tudásról tanúskodó, rövid, odavetett megjegyzései sajnos nem elegendők a még oly érdeklődő olvasó számára sem az eligazodáshoz. Egy feltehetően nagymértékű építkezés 586 és 602 között, amelyről csupán négy, feliratos oszlopfeje tanúskodik, mindössze két sort érdemel (p. 53). Angeloni hangsúlyozza egy kereszties kori téglalboltozat meglétét, de nem közli, hogy ez megegyezik-e a korabeli építési szokásokkal vagy eltér azoktól (p. 54). Bölcsészeti munkákban nem szokatlan egy odavetett megjegyzés: a 30. lábjegyzet adja az eddigi legrészletesebb leírást a lábazati elemekről, oszlopokról és oszlopfejekről, vagyis az építészeti datálás legfőbb eszközeiről. Sajnos nem azonosítja ezek helyét egyetlen ábrán sem. Ebben a passzusban viszont hiányzik az értelmezés: arra nem tér ki a későbbiekben sem, hogy mi lehetett az oka kész elemek újrafelhasználásának, ráadásul nem is álló, hanem fordított helyzetben. Egyetlen megjegyzés utal csak egy „szegényesebb” építési technológia alkalmazására.

A konklúzióként megfogalmazott kívánság, amely szerint az építéstörténeti vizsgálatokat folytatni kellene, mindenképpen támogatandó. Ezeknek a vizsgálatoknak, illetve közlésüknek pedig meg kellene felelniük a maguk a szerzők által megfogalmazott követelményeknek.

Minden rengésbiztonsági vizsgálat elengedhetetlen része az épület alatti talajviszonyok megismerése, legyen ez akár szálkőzet, akár laza üledék, akár pedig történelmi vagy történelem előtti időszakok során keletkezett feltöltés. Az épület alatt, legalábbis részben, szálkőzet található. A kőbe mélyülő Szent Sír miatt ez nem is lehet másképp.

Meglepő módon a templom különböző építési fázisainak rekonstruált háromdimenziós képe – Osvaldo Garbarino (2001) doktori disszertációjából átemelve – ebben a fejezetben található. Ha a geológia iránt esetleg kevésbé érdeklődő olvasó legalább végiglapozza a 69-113. oldalakra terjedő fejezetet, hat, az egész épületet bemutató térbeli modell és még további húsz részletrajz megtalálása jutalmazza fáradtságát. Ezek a – sajnos a tartalomjegyzékben sem kimutatott, tehát a kötet végiglapozása nélkül meg sem található – ábrák jelentik az érdeklődő olvasó legjobb bevezetését a templom építés- és átalakítástörténetébe.

A részfejezetek – mint sokszerzős munkáknál ez egyáltalán nem ritka – hosszú időn át készültek. A falsztratigráfia fejezetben még hiányolt koraközépkori építkezésekre itt már részletes adatok találhatóak, mégpedig rögtön két fázisra is, a 7. és a 10. század közöttire, négy részletes korbesorolási térképpel és metszettel (pp. 71-73).

Különös érdemük ezeknek a rekonstrukcióknak, hogy pontosan jelzik a máig megmaradt falszakaszokat, elválasztván őket az azóta megsemmisült, hipotetikus elemektől. A fejezet ötoldalas táblázatban tartalmazza a templomra és környékére vonatkozó írott és képi források rövid ismertetését (pp. 87-91). Ezt követően már valóban az épületet hordozó altalajról esik szó (pp. 92-105; pp. 289-293). A jelen munkálatok során szorosabban vett régészeti munkálatokról nem lehetett szó: a nyers adatok CORBO ásatásaiból származnak, az ő rajzait digitalizálva alkották meg a 102. és 107. oldal háromdimenziós modelljét. Utóbbi kitűnően szemlélteti, hogy a templom épületének kevesebb mint fele nyugszik szilárd szálkőzeten, a többi része alatt eltérő korú és vastagságú, mesterséges feltöltés található. A kőzet középső kréta (turon) korú, sok mikrofossziliát tartalmazó bioklasztos mészkő, mely erősen karsztosodott (p. 97) – a barlangokat, így a Szent Sír üregét is, feltehetően ez a folyamat hozta létre. A jó építőkőként használt kréta mészkőbe (pp. 295-301) ezen kívül nyílt színi és föld alatti kőfejtők sokasága mélyült.



Az ötödik alfejezet a szerkesztő, Grazia Tucci műve, nagy ívű áttekintés a Szent Sír-templomról a 16. századtól napjainkig készült, számban harmincötöt kitevő, publikált mérnöki és geodéziai jellegű felmérésről (pp. 124-175). Ezek kitűnően felhívják a figyelmet arra, hogy régebbi korok állapotáról nagyon sok rajz – a későbbiekben pedig fénykép – maradt fent, amelyek olyan részleteket, például archeoszeizmológiai információt tartalmazhatnak, amelyekre alkotójuk nem is gondolt. Ezek fontossága felbecsülhetetlen az ismétlődő javítások, kiegészítések, átalakítások során nem egy esetben felismerhetetlenné vált eredeti falrészletek és különösen az ezeken megfigyelhető, földrengés okozta roncsolási bélyegek tekintetében (a történeti rajzok felhasználására hazai, visegrádi példát ad [KÁZMÉR et al. 2021]). A 16. század második feléből származnak azok az első rajzok, amelyeket már mérnöki szemmel tekintve is alaposnak és megbízhatónak kell tekintenünk.<sup>2</sup>

A kötet második, kétszáz oldalas részében a szerkesztőnek, Grazia Tuccinak oroszlánrésze volt. Az ő és csapata által végzett, lézersugaras (lidar) geodéziai felmérésen alapul valamennyi későbbi erőtanai számítás és modellezés (pp. 176-190). Ennek a módszernek a nagy előnye minden más kutató, történész számára az, hogy az épületet mintegy „haza lehet vinni”, a mindössze háromszori, egy-két hetes terepi munkálatok idejét lényegesen meghaladóan, külsejét és belsejét egyaránt részletekbe menően, számítógép előtt ülve lehet tanulmányozni. Az elektronikus feldolgozás azonban nem helyettesíti a hagyományos rajzi értelmezést: valamennyi falfelületet, közhelyesen manuálisan, rajzban is rögzítették.

A sokmillió pont koordinátáit tartalmazó adathalmaz feldolgozásának csak az építész fantázia szab határt. A Grazia Tucci – Valentina Bonora szerzőpáros harmincegy részletmodellt készített, többségében olyan nézetekből, amelyek a templomot járva sem láthatóak (a kitakarások és a helyszűke okozta perspektívihiány miatt) (pp. 191-232). A lidarral felvételezett ponthalmaz a köfelületeket és a vakolt részeket egyaránt színhelyesen mutató digitális fényképekkel ötvözve elsőosztályú térbeli élményt nyújt a szemlélőnek. Csak sajnálni lehet, hogy a kötet nem ad ezekből a mozgatható nézetekből válogatást egy CD-mellékleten vagy egy online hozzáférhető webhelyen. A számítógépes modellek felbontása a feldolgozási igényeknek megfelelően változtatható és akár színezhető is, például az építési periódusok feltüntetésével (pp. 232-247). A felmenő falak egy-egy részletét, például egy akantuszleveles oszlopfőt (p. 235) részleteiben is felmértek. Sajnos a több mint tíz évvel ezelőtti munkálatok során még nem állt rendelkezésre olyan műszeres és számítógépes kapacitás, amely valamennyi építészeti és díszítőelem részletke menő dokumentálását lehetővé tette volna. A háromdimenziós modellezésnek a terepmunkálatok befejezése óta bekövetkezett robbanásszerű fejlődése azt is lehetővé tette, hogy számítógép vezérelte marógéppel vagy legújabban számítógépes nyomtatással bármely felmért épületelemet mérhető másolatban elkészítsenek (pp. 249-261).

### III. A szeizmikus sérülékenység kérdése a Szent Sír-templom esetében

Végül a Szent Sír templom történeti és régészeti forrásainak bemutatása után elérkeztünk ahhoz a fejezethez, amely a munkálatok szorosán vett célját alkotja: a szeizmikus veszélyeztetettség becsléséhez. Ez – illő módon – a Szentföld és benne Jeruzsálem történeti adatokon nyugvó és műszerekkel mért szeizmicitásának ismertetésével kezdődik (pp. 262-270). Egy 1068-ból ismert rengést is megemlíti a 3. ábra. Nem hagyták ki az 1202-es rengést, amely a Közel-Keletet sújtó, legnagyobb, ismert történeti rengés ( $M > 7$ ; AMBRASEYS & MELVILLE 1988). A fejezet fő mondanivalója az, hogy a Szentföld – a Holt-tengeri-törésvonal és a Földközi-tenger partja közé ékelve – szeizmikusan nagymértékben aktív

<sup>2</sup> A megfigyelés hiteles ábrázolására azonban már jóval korábról, a 15. század második feléből is ismerünk példákat, például a velencei festő, Bellini képein, amelyeken alpesi kirándulásain látott tájképi elemeket épített be templomi festményeinek háttérébe (KIM 2019). Ezért szükséges lenne az archeoszeizmológia szempontjából átnézni a korábbi, a mérnöki precizitást talán nélkülöző, de a jellemző sérüléseket hűen ábrázoló illusztrációkat keresve.

terület. A jelenlegi építési szabályrendeletek 0.13 g vízszintes gyorsulás figyelembevételét írják elő a tervezés során például Kelet-Jeruzsálemben. A probléma ezzel csak az, hogy a történelmi idők rengései – bár több szerző által vitatottan – akár 0.2 g vízszintes gyorsulást (a nehézségi gyorsulás 20%-át is elérő oldalirányú lökést) is produkálhattak. Mint már említettük, romboló földrengések előfordulása akár évszázadonként is várható Jeruzsálemben. Hogy ne kelljen a következőt megvárunk, amelynek paramétereit modern műszereinkkel megmérhetjük (a legutolsó, 1927-es rengés idején még csak kezdetleges szeizmográfok léteztek, azok sem elsősorban a Közel-Keleten), maguknak az épületeknek az önrezgését szokás megmérni. Ugyanis, ha ez a rezgésszám nagyjából szinkronban van a rengések mindössze néhány hertzet kitevő rezgésszámával, akkor a rezonancia jelensége fölerősíti az önrezgést, amely aztán az épület katasztrófális sérüléséhez, összeomlásához vezethet. Ezenkívül a kemény, szilárd kőzetre alapozott épület jobban ellen tud állni a rengéseknek, mint a puha, laza, feltöltéses altalajon nyugvó építmény. Utóbbi esetében a lelassuló rengéshullámoknak – az energiamegmaradás törvényét követve – megnövekszik az amplitúdója, kitérése, amely megint csak az épület tönkremenetelét okozhatja. A templom több mint kétszáz pontján végeztek rezgésszám-méréseket. A mérésorozatot végezve kiderült, hogy a legveszélyesebb, 1 és 12 hertz közé eső frekvenciatartományba lényegében egyetlen pont önrezgésszáma sem esik. A templom közepén, amely a legvastagabb, akár négy métert is elérő kőbánya-feltöltésre épült (pp. 285-288), sem lépett fel olyan mikrorezgés, amely rengés esetén várhatóan veszélyeztetné a templomot. Ezek megnyugtató szavak (pp. 271-284). Azt azonban tudnunk kell, hogy a Holt-tengeri-törés olyan, földtani értelemben gyorsan mozgó lemezhatár, amely az eddig ismerteknél erősebb rengést is okozhat.

Itt meg kell jegyeznünk, hogy az építéstörténeti elemzések – meglepő módon – csak erőszakos visszabontást, illetve tűzkatasztrófát jelöltek meg, mint az épületek sérülésének lehetséges okát. Az 1927-es, nem különösebben nagy energiájú rengés (M 6,2; AVNI et al. 2002) az egyetlen – tudásunk szerint –, amelynél a műszeres mérések és a modern hírközlés korában egyértelműen szeizmikus rombolásnak tulajdonították a sérüléseket. Jeruzsálem gazdag történelmi épülethagyatékáról mindezt ideig nem készült sem rendszeres, sem szórványos archeoszeizmológiai vizsgálat. Tőle délre, a több mint száz km-re lévő Negev sivatagban történt észlelések (KORZHENKOV & MAZOR 2003; KORZHENKOV & MAZOR 2014) azt mutatják, hogy az ismert történelmi rengésekkel legalábbis összemérhető energiájú rengések voltak a múltban, következésképpen előfordulhatnak a jövőben is. Azt is tudjuk – bár többnyire nem tudatosítják magukban még a földrengésekkel foglalkozó szakemberek sem –, hogy közel sem ismerünk minden múltbéli rengést, még a történelmi korok esetében sem. A följegyzett rengések a hajdan megtörténteknek csak kis százalékát képviselik: akár 90%-uk is kihullhatott az idő rostáján (KÁZMÉR & GYŐRI 2020; 2021). Erre jó példa a Jeruzsálemtől földrajzilag 100 km-re, de szeizmológiailag a Holt-tengeri-törés túlsó, keleti oldalán, mindösszesen 40 km-re elterülő római város, Capitolias esete, amelynek színházát egy, a 3. században történt, korábban ismeretlen rengés döntötte romba (AL-TAWALBEH et al. 2021): ennek intenzitása messze felülmúlta az oly jól ismert 1927-es rengését. Érdemes lenne tehát a Szent Sír templomot – amely valószínűleg Jeruzsálem legjobban ismert történetű ókori és középkori épülete – megvizsgálni abból a szempontból, hogy az egyes építési és újjáépítési szakaszok között nem viseli-e olyan deformáció nyomait, amelyet földrengés okozhatott. Ezek azonosítására jól kidolgozott módszertan létezik (MARCO 2008; KÁZMÉR 2015). Ha igen, ez azt jelentené, hogy a templom szerkezetét nemcsak emberkéz módosította, hanem a természet pusztító erői is hozzájárultak alakításához. Ennek jelentősége felmérhetetlen a szeizmikus veszélyeztetettség és az épület állékonyságának megállapítása szempontjából: ami egyszer már összedőlt, összedőlhet máskor is.

Mindezt ideig a bemutatott fejezetek csak előkészítést szolgálták a szeizmikus sérülékenységet tárgyaló fejezetnek (pp. 303-327). A lézeres geodéziai felmérés szolgáltatta a geometriai alapot, az önrezgésszám vizsgálata a vibrációs tényezőket, az altalaj és az építőanyag mechanikai tulajdonságainak

megismerése pedig az anyagjellemzőket a számítógépes modell elkészítéséhez. Ezzel a potenciális földrengéseknek az épületre gyakorolt hatását lehet megismerni, számítani. Harminckilenc részre bontották a falakat, és ezeket egyenként vetették alá létező, illetve mesterséges földrengéshullámok hatásának – természetesen számítógépen. Ezek a számítások azt mutatták, hogy realisztikusan feltételezhető rengések esetén az épületelemek alakváltozása nem veszélyezteti állékonyságukat. A legerősebb, rezgés hatására alakját legkevésbé változtató épületem a felső szint keresztboltozata, a leggyengébbnek pedig a harangtorony belső dongaboltozata mutatkozott. Mindezek azonban együttesen is kellően biztonságosnak bizonyultak, amennyiben az eddig ismerteknél erősebb rengés nem lép föl. Mindenesetre felmerül a felső szintek, egyes teraszok esetleges vonóvasas megerősítésének szükségessége – minden eshetőségre gondolva.

#### IV. Összefoglaló megállapítások

A kötet egységét tárgya adja: a Szent Sír templom és annak a gyakori földrengések általi veszélyeztetettsége. Az egyes fejezetek ebben a témában adnak útmutatást, elsősorban a veszélyforrások mértékének megállapításához oly nagymértékben szükséges háttérinformációk – eltérő mértékben – részletekbe menő taglalásával. Ezeknek sorrendje akár vitára is okot adhatna, bár valószínűleg kevesen fogják elejétől végig elolvasni a könyvet: ki-ki a maga kedvenc részterülete szerint fog belőle szemezgetni.

Összefoglalásul: A kötet nem igazán szolgál bevezetésül a Szent Sír templom építészeti történetébe. Leginkább azok élvezhetik a leközölt, hatalmas tudást bizonyító anyagot, akik a történet és a helyszín lényegi elemeivel már jó előre tisztába jöttek. Figyelmes, aprólékos olvasással azonban ez a hiányosság menet közben pótolható. Még eközben is akadnak azonban problémák: minden előkészítés nélkül szerepelnek az épület részeinek nevei, amelyek az ott dolgozók számára nyilván közhelyesek, de az érdeklődő újonc számára nehézséget okoz azonosításuk. Hasznos lett volna a kötet elején egy rövid fejezetben áttekintést közölni a Szent Sír templom elhelyezkedéséről Jeruzsálemben, viszonyát a környező épületekhez és az épület belső tagolódását is bemutatni.

Az ábrák, különösen az alaprajzok és a falrajzok természetszerűleg tervrajz méretben készültek. Lekicsinyítésük még a viszonylag nagyalakú kötetben közölhető méretre is nem egyszer az olvashatóság rovására megy.

A kötet kiváló minőségét nagyban elősegíthette a bölcsészettudományokban még kevésbé szokásos kettős vak lektorálás (*double blind peer review*): a lektor nem ismeri a szerzőt és a szerző sem ismerheti meg kritikusat. A kötet végleges szövegét anyanyelvi fordító, Gavin Williams készítette el – munkájának színvonaláról csak megbecsüléssel szólhatunk.

Végezetül el kell mondanunk, hogy a kötet az olaszországi könyvkiadás alaposságának és szépségre való törekvésének kitűnő példája. A nyomtatás és könyvkötés öt évszázados gyakorlata mind a mai napig erőteljesen átüt az Itáliában készült könyvek összbenyomásán és apró részletein egyaránt, így a Grazia Tucci szerkesztette Szent Sír-köteten is.

#### V. Irodalom – References

AL-TAWALBEH, M.; R. JARADAT.; K. AL-BASHAIREH; A. AL-RAWABDEH; A. GHARAIBEH; B. KHRISAT & M. KÁZMÉR (2021): Two inferred Antique earthquake phases recorded in the Roman theater of Beit Ras / Capitoliás (Jordan). *Seismological Research Letters*, **92**(1): 564-582. doi:[10.1785/0220200238](https://doi.org/10.1785/0220200238)

- AMBROSEYS, N. N. & C. P. MELVILLE (1988): An analysis of the Eastern Mediterranean earthquake of 20 May 1202. In: W. H. K. LEE; H. MEYERS & K. SHIMAZAKI (eds.): *Historical Seismograms and Earthquakes of the World*. Academic Press, San Diego, pp. 181-200.
- AVNI, R.; D. BOWMAN; A. SHAPIRA & A. NUR (2002): Erroneous interpretation of historical documents related to the epicenter of the 1927 Jericho earthquake in the Holy Land. *Journal of Seismology*, **6**(4): 469-476. doi:[10.1023/A:1021191824396](https://doi.org/10.1023/A:1021191824396)
- CORBO, V. (1981-1982): *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme*. vols. I-III., Collectio Maior 29., Fransiscan Printing Press, Jerusalem.
- CORBO, V. (1988): Il Santo Sepolcro di Gerusalemme. Nova et vetera. *Liber Annuus*, **38**: 381-422.
- GARBARINO, O. (2001): *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme: la rappresentazione tridimensionale dei dati materiali come ambito privilegiato della filologia e fase ulteriore della ricerca archeologica*. PhD Thesis, Università di Genova, Genova.
- HARVEY, W. (1935): *Church of the Holy Sepulchre, Jerusalem. Structural Survey. Final Report*. Milford, London.
- HARVEY, W. & J. H. HARVEY (1938): The structural decay of the church of the Holy Sepulchre. *Palestine Exploration Quarterly*, **70**(3): 156-161. doi:[10.1179/peq.1938.70.3.156](https://doi.org/10.1179/peq.1938.70.3.156)
- KÁZMÉR, M. (2015): Damage to ancient buildings from earthquakes. In: M. BEER; E. PATELLI, KOUIGIUMTZOGLU, I., AU, I. S.-K. (eds.): *Encyclopedia of Earthquake Engineering*. Springer, Berlin, pp. 500-506. doi:[10.1007/978-3-642-35344-4\\_30](https://doi.org/10.1007/978-3-642-35344-4_30)
- KÁZMÉR, M. & GYŐRI E. (2020): Millennial record of earthquakes in the Carpathian-Pannonian region – historical and archeoseismology. *Hungarian Historical Review*, **9**(2): 284-301. doi:[10.38145/2020.2.284](https://doi.org/10.38145/2020.2.284)
- KÁZMÉR, M. & GYŐRI E. (2021): Ezer év földrengéseinek történeti és régészeti dokumentációja Magyarországon. In: DEMETER G.; KERN Z.; PINKE ZS.; F. ROMHÁNYI B.; VADAS A. & BÍRÓ L. (szerk.): *Környezeti folyamatok a honfoglalástól napjainkig történeti és természettudományos források tükrében*. Környezettörténet 3., Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Budapest, pp. 213-225.
- KÁZMÉR, M.; M. AL-TAWALBEH; GYŐRI E.; J. LASZLOVSZKY & K. GAIDZIK (2021): Destruction of the Royal Town at Visegrád, Hungary: Historical Evidence and Archeoseismology of the A.D. 1541 Earthquake at the Proposed Danube Dam Site. *Seismological Research Letters*, (July 07). doi:[10.1785/0220210058](https://doi.org/10.1785/0220210058)
- KIM, D. Y. (2019): Stonework and Crack in Giovanni Bellini's St. Francis in the Wilderness. In: I. AUGART; M. SASS; I. WENDERHOLM (eds.) (2019): *Steinformen. Materialität, Qualität, Imitation*. DeGruyter, Berlin, pp. 59-74. doi:[10.1515/9783110583618-005](https://doi.org/10.1515/9783110583618-005)
- KORZHENKOV, A. M. & E. MAZOR (2003): Archeoseismology in Mamshit (Southern Israel). Cracking a Millennium-old Code of Earthquakes Preserved in Ancient Ruins. *Archäologische Anzeiger*, **(2)**: 51-82.
- KORZHENKOV, A. M. & E. MAZOR (2014): Archaeoseismological Damage Pattern at the Ancient Ruins of Rehovot-ba-Negev, Israel. *Archaeologischer Anzeiger*, **(1)**: 75-92.
- MACORA, A. (2022): A „*Status Quo*” a jeruzsálemi Szent Sír bazilikában. *Acta Pintériana*, **8**: in press.
- MACORA, A. (2019): The „*Status Quo*” in the church of the Holy Sepulchre. In: G. TUCCI (ed.): *Jerusalem. The Holy Sepulchre. Research and Investigations (2007-2011)*. Collana di restauro architettonico 14., Altralea Edizioni, Florence, pp. 114-123.

- MARCO, S. (2008): Recognition of earthquake-related damage in archaeological sites: examples from the Dead Sea fault zone. *Tectonophysics*, **453**(1): 148-156. doi:[10.1016/j.tecto.2007.04.011](https://doi.org/10.1016/j.tecto.2007.04.011)
- MEGHRAOUI, M.; F. GOMEZ; R. SBEINATI; J. VAN DER WOERD; M. MOUTY; A. N. DARKAL; Y. RADWAN; I. LAYYOUS; H. AL NAJJAR; R. DARAWCHEH; F. HIJAZI; R. AL-GHAZZI & M. BARAZANGI (2003): Evidence for 830 years of seismic quiescence from paleoseismology, archaeoseismology and historical seismicity along the Dead Sea Fault in Syria. *Earth and Planetary Science Letters*, **210**(1-2): 35-52. doi:[10.1016/S0012-821X\(03\)00144-4](https://doi.org/10.1016/S0012-821X(03)00144-4)
- PAZZINI, M. (2009): In memoriam Michele Piccirillo (1944-2008). *Collectanea Christiana Orientalia*, **6**: 445-448. doi:[10.1179/174313009x437792](https://doi.org/10.1179/174313009x437792)
- PRINGLE, D. (2007): *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem. A corpus. vol. 3., The City of Jerusalem*. Cambridge University Press, New York, pp. 6-72.
- SBEINATI, M. R.; M. MEGHRAOUI; G. SULEYMAN; F. GOMEZ; P. GROOTES; M.-J. NADEAU; H. AL NAJJAR & R. AL-GHAZZI (2010): Timing of earthquake ruptures at the Al Harif Roman aqueduct, (Dead Sea fault, Syria) from archaeoseismology and paleoseismology. In: M. SINTUBIN; I. STEWART; T. NIEMI & E. ALTUNEL (eds.): *Ancient Earthquakes*. Geological Society of America Special Paper 471., pp. 243-267. doi:[10.1130/2010.2471\(20\)](https://doi.org/10.1130/2010.2471(20))
- TUCCI, G. (ed.) (2019): *Jerusalem. The Holy Sepulchre. Research and Investigations (2007-2011)*. Collana di restauro architettonico 14., Altralinea Edizioni, Florence.



doi:[10.29285/actapinteriana.2022.8.15](https://doi.org/10.29285/actapinteriana.2022.8.15)

## A Status Quo a jeruzsálemi Szent Sír bazilikában<sup>1</sup>

Athanasius Macora OFM

A Szentföldi Kustódia Status Quo-bizottsága, 9100101 Jerusalem, St. Saviour's Monastery, titkár  
[amacora@custodia.org](mailto:amacora@custodia.org)

Macora, A. (2022): *A Status Quo a jeruzsálemi Szent Sír bazilikában. The „Status Quo” in the Church of the Holy Sepulchre. Acta Pintériana, 8: 15-23.*

**Abstract:** The Holy Sepulchre Church in Jerusalem is a unique Christian shrine shared by different Christian Communities, or confessions. This sharing of the Church is both one of its most fascinating aspects and an aspect that generates incomprehension and negative publicity. A further important actor on this stage is the governing secular authority. In this article, the Status Quo regulating the shared use of the Church is explained on the basis of documents and examples, and the current situation is laid out. The author has been officially representing the Custody of the Holy Land for questions of the Status Quo since 1998.

### 1.4.1. A „Status Quo” a Szent Sír bazilikában

Jeruzsálemben a Szent Sír bazilika, Betlehemben a Születés temploma és a Getszemániban Mária Sírja egyedülálló helyek abból a szempontból, hogy a világon csak itt használja több Keresztény Közösség<sup>2</sup> is ugyanazt a kultuszhelyet. A Szent Sír bazilikában hat felekezetet találunk, amely használja a templomot, és teljes egyetértés van közöttük abban, hogy a szent hely kiemelkedő fontosságú. Előttünk áll tehát hat felekezet, amely ugyanazt az Istent imádja, egy fedél alatt, egyidőben. Ez a közös templomhasználat azonban, amely az épület egyik legizgalmasabb jellemzője, egyúttal nézeteltérések és negatív publicitás forrása is. A templom közös használatát nevezzük Status Quónak. Szinte minden, ami a templomban zajlik, ehhez a rendszerhez igazodik. Fontos tehát meghatároznunk, mi is a Status Quo.

### 1.4.2. A „Status Quo”

1852 februárjában az Oszmán Birodalom uralkodója, Abdul Madzsíd szultán kiadott egy rendeletet, amelyben arra kötelezte a jeruzsálemi oszmán kormányzót és más ottani kormánytisztviselőket, valamint a felekezeteket, hogy „*a dolgokat a jelenlegi állapotukban tartásuk fenn*”, és „*ne vezessenek be változtatásokat*” a szent helyeken, amelyeket közösen működtetnek.

<sup>1</sup> A tanulmány eredeti megjelenése: A. MACORA OFM: The „Status Quo” in the Church of the Holy Sepulchre. In: G. TUCCI (ed.) (2019): *Jerusalem. The Holy Sepulchre. Research and Investigations (2007-2011)*. Altralinea Edizioni, Firenze, pp. 114-123. (280×280 mm album) Jelen közlésben a tanulmány eredeti fejezetszámozását tükrözzük.

<sup>2</sup> *Christian Communities*, „Keresztény Közösségek” – a továbbiakban a bevett magyar szóhasználat alapján így fordítjuk: „felekezetek”.

A rendelet nagyon rövid – angol fordítása kb. 1000 szó – és nagyon kevés részletet tartalmaz. A rendelet megerősíti, hogy a Szent Sír bazilika, a Születés bazilikája, Mária Sírja és a Mennybemenetel kupolája maradjon a jelenlegi állapotában, ahogy 1852 februárjában volt. A négy helyszín közül csak a Mennybemenetel kupolája van muszlim kézen, a többi a keresztény felekezeteké. A szófordulat, hogy „*ne legyen változtatás*”, hatszor is előfordul a szövegben. A rendelet tartalmára később az 1878-as Berliini Szerződésben úgy utaltak, mint „Status Quóra”.

A Status Quo tehát elrendelte a négy említett szent helyen lévő felekezetnek, hogy minden maradjon úgy, ahogy van, ne legyen változás a birtokviszonyokban vagy a használatban a szó legtágabb értelmében. Ezt úgy értelmezik, hogy ne változzon a tulajdon, az imádságok ideje, a takarítás, a felújítások stb.

A Status Quo tehát nem egy szabálykönyv, és nem is megállapodás a felekezetek között, hanem sokkal inkább egyfajta tűzszünet. Mindegyiknek a helyén kell maradnia, és nem lépheti át a határait. Sok esetben azonban nincs általánosan elfogadott definíció arról, hogy mik egy felekezet jogai vagy határai.

Mivel ezeken a szent helyeken nincs közös szabálykönyv (így a Szent Sírban sem), a használat sok pontja - legalábbis kezdetben - nem volt világos, ezért a felekezetek szinte mindenben összevesztek. A konfliktusok egy része úgy ért véget, hogy kompromisszumok, vagy esetenként szabályos megállapodások születtek. Ezek a megállapodások egyfajta alapot és világos értelmezést hoztak létre, ami elejét vehette a további konfliktusoknak. Amint tehát a felekezetek között létrejön egy megállapodás egy adott pontról, az elejét veszi a további vitáknak. Ez a tanulmány ennek a folyamatnak a részleteit mutatja be.

A szultáni rendelet kiadása a nemzetközi politikai nyomás eredménye volt. Egyes szent helyek tulajdonjogáról évszázadokon keresztül heves vita folyt a katolikus és a görög ortodoxok között, és gyakran gazdát is cseréltek bizonyos tulajdonrészek. A katolikusok pl. fő birtokosai voltak a Szent Sír bazilikának 1740 táján, de 1757-ben sok jogukat elvesztették a görögök erőszakos beavatkozásai miatt. 1852-t megelőzően, amíg a francia kormány azért akart nyomást gyakorolni a szultánra, hogy a katolikusokat visszahelyezze jogaikba, addig az orosz kormány ellenkező oldalról gyakorolt nyomást a szultánra. A politikailag gyöngye szultán ezt a rendeletet azért adta ki, hogy elkerülje a további diplomáciai nyomást a szent helyek tulajdonlásának kérdésében. Ebben a tanulmányban nem tudjuk a Status Quo létrejöttének egész történetét bemutatni, pusztán arra tudunk rávilágítani, hogy szorosán véve a Status Quo nem nézi a régmúltba nyúló történelmet, hanem csak az akkori gyakorlatot, az aktuális használatot. A Status Quo fenntartásáról szóló minden tárgyalás az aktuális gyakorlatról szól.

A Status Quo természeténél fogva problematikus. Zarándokok és turisták jönnek meglátogatni a templomot, amely a világ legfontosabb temploma, hiszen a központi keresztény misztériumnak, Krisztus halálának és feltámadásának emlékhelyét őrzi – itt azonban állandóan szembesülniük kell a megosztott kereszténység kicsinyes perpatvaraival. Nagyon gyakran olyan dolgokról tartanak nekik hosszas magyarázatokat, amelyeknek semmi köze sincs a szentély igazi jelentőségéhez. Egyik példája ennek a létra a homlokzat felső részén, amelynek ma csupán annyi funkciója van, hogy az egyik felekezet ezzel jelöli ki a területi igényeit a többivel szemben. Egy másik példa erre az, hogy a templom egyetlen ajtajának kulcsa muszlim gondnokok kezében van. Sok turista és zarándok úgy értelmezi ezt, mintha a muszlimok azért vették volna át a kulcsokat, mert a felekezetek nem tudtak megegyezni egymással. Valójában azonban az volt a szerepük, hogy a muszlim kormányzat általuk akarta érvényesíteni uralmát a templom felett. A sajtó gyakran negatív hangvételben tudósít arról, amikor a felekezetek vitatkoznak bizonyos jogokon. A szent hely fenntartása és megőrzése a Status Quo miatt is rendkívül bonyolult feladat.

Ebben a tanulmányban csak a Szent Sírról beszélünk, de egyes dolgok analógia alapján érvényesek a többi, Status Quo alá tartozó helyre is. Amikor a három fő felekezetről beszélünk, akkor a jeruzsálemi



görög ortodox patriarkátust, a Szentföldi Ferences Kustódiát és a jeruzsálemi örmény patriarkátust értjük ez alatt. Ez a három egyházi közösség végzi a bazilika napi fenntartását és felújításait, és amikor „felekezetet” említünk, elsősorban erre a háromra gondolunk. A kopt ortodox és szír ortodox közösségeknek szintén vannak bizonyos jogaik a bazilikában, az etiópok pedig a bazilika tetőzetén telepedtek le, ott vannak jogaik. A jelen tanulmány azonban csak a „három fő felekezetre” fókuszál.

### 1.4.3. Példák a Status Quo működésére

Ebben a részben bemutatunk néhány példát a Status Quo működésére, ami arra szolgál, hogy részleteiben láthassuk, hogyan alakulnak ki a nézeteltérések, és hogyan oldódnak meg időnként.

A Szent Sír bazilika előtti udvar a három fő felekezet közös tulajdona. Ha bármilyen javítást végeznek rajta, azt a három közösség együtt végzi, a takarítás azonban a görögök joga. Ez a felállítás a tényleges gyakorlat eredménye volt és ma is az. Nem mindig van logika vagy szimmetria abban, ahogyan a jogokat elosztják. Azt gondolhatnánk, hogy mivel az udvar a három közösség közös tulajdona, a takarítás is mindegyikük joga, de nem így van. A takarítás a görögöknek van fenntartva.

1901. nov. 4-én görög szerzetesek támadtak ferencesekre az udvaron a Frankok kápolnájához vezető lépcső legalsó foka miatt. Ez a kápolna és az odavezető lépcső a ferences kustódia tulajdona. A legalsó lépcsőfok nyilvánvalóan szintén lépcső, de az évszázadok során „lesüllyedt” majdnem teljesen az udvar szintjére, és úgy tűnik, mintha az udvar része lenne. Amikor a ferencesek takarítani kezdték a lépcsőt, a görögök megtámadták őket, és 18 ferences olyan súlyos sérülést szenvedett, hogy kórházba kellett szállítani őket. Az eset nyomán több görög szerzetest letartóztattak és bebörtönöztek. A történetről beszámolt az európai sajtó, és botrányt keltett. A francia kormány közbelépésére a dolog úgy zárult le, hogy egyezményt írt alá a görög pátriárka, a szentföldi kusztos, Jeruzsálem oszmán kormányzója és a jeruzsálemi francia konzul 1902. jan. 4-én. Az egyezmény kimondta, hogy a jövőben mind a görögök, mind a ferencesek takaríthatják a vitatott területet, a ferencesek a lépcső előtti udvarrészt is takaríthatják, és ha a jövőben bármilyen nézeteltérés támadna a dologgal kapcsolatban, akkor a felek békésen rendezik azt. Az 1852-es Status Quo nem említi a két közösség jogait erre a területre nézve. Maga a rendelet tehát nem adott tájékoztató pontot vagy megoldást a vitára. Többnyire ez a legnagyobb gond a Status Quo-val. Sokszor pusztán hiányzik a közös megegyezés vagy a dokumentált bizonyíték arra, hogy ki mit tehet meg, ezért konfliktusok adódhatnak.

Jó esetben a Status Quo vitáit rendezni lehet a sérelem előtti tényleges használatra való hivatkozással. Az említett esetben, mivel a ferencesek azelőtt is takarították azt a lépcsőt, mert joguk volt hozzá, ezt el kellett volna ismernie az oszmán hatóságoknak, és érvényesíteniük kellett volna ezt a gyakorlatot. Vagyis, a Status Quo megsértése esetén vissza kell állítani a *Status Quo ante* helyzetet, azaz a sérelem előtti állapotokat.

1944-ben vita támadt a katolikus és a görög közösség között arról, hogy a katolikus papok hogyan mehetnek föl a katolikus oltárokhoz a Kálváriára, amikor már be vannak öltözve liturgikus ruhába. A görögök tiltakoztak az ellen, hogy beöltözött katolikus papok keresztülmelessenek a Kálvária görög térfelén, a brit mandátumi hatóságok azonban ellenük ítélték. A dolog tüzetes vizsgálata után fenntartották az addigi gyakorlatot, és megerősítették a Status Quót. Ismét csak azt látjuk, hogy az 1852-es birodalmi rendeletben semmi nem állt arról, hogyan mehetnek föl papok az oltárokhoz, ezért a Status Quót a tényleges használat határozta meg.

Sok hasonló példa van arra, hogy valamely szokást az egyik fél vitat. Az újabbak közül említhetjük azt, hogy ki gyűjtheti össze a fogadalmi gyertyákat az Aediculát összefogó acélgerendákról. Ezeket a brit hatóság helyezte el 1947-ben, hogy ne dőljön össze az Aedicula. Az elmúlt évtizedekben a zarándokok arra kezdték használni a gerendákat, hogy ott égessék gyertyáikat. [A gerendák a 2016-2017-ben végzett felújítás nyomán lekerültek a Sírról.] Az 1852-es szultáni fermán nyilván nem mondott

semmit erről, és az érvényesülő Status Quót a használat határozta meg. Vagyis: az a felekezet gyűjtheti össze a gyertyákat, amelyik előtte is összegyűjthette.

#### 1.4.4. A „Status Quo” néhány alapelve a Szent Sír bazilikában

A Status Quo természeténél fogva rendkívül konzervatív, és nem engedi meg az egyoldalú változtatásokat. Elvileg csak akkor lehetséges a változtatás, ha a felekezetek között megegyezés jön létre. Az ilyen változtatás lényegében *quid pro quo* alapon történik, tehát az egyik felekezet lemond egy jogról cserébe egy másikért. Ez történt például akkor, amikor két felekezet módosította a liturgikus időbeosztását, hogy ne ketten végezzenek ugyanott liturgiát. Az ilyen cserék rendkívül ritkák.

Előfordulhat úgy is változás, hogy valamelyik fél megsérti a Status Quót, és a másik kettő ezt nem vitatja, vagy ha vitatja is, folytatják a sérelmes gyakorlatot, és ezáltal új Status Quo keletkezik. A Status Quo azzal is változhat, ha az egyik felekezet bizonyos ideig nem gyakorolja valamelyik jogát. Ezért annyira aggályosak a felekezetek a jogaik gyakorlásában. Ha például valamelyik felekezet egy adott órában nem végez valahol tömjénezést, akkor a jogot megkérdőjelezheti a másik felekezet, és az elveszhet. A Status Quo keretében működő három felekezet általában tart mindenfajta változástól. Hogy miért van ez a félelem, azt egy analógiával szemléltethetjük. A Status Quo egy ökoszisztémához hasonlítható. Ha egy ökoszisztémában kiiktatunk vagy megváltoztatunk egy alkotórészt, akár a látszólag legjelentéktelenebb növényt vagy állatot, akkor az katasztrofális változást, akár a rendszer összeomlását is előidézheti. Ugyanígy, a Status Quo bármely változtatása további változtatásokhoz és jogok elvesztéséhez vezethet. Minden változtatást, még a legkisebbet is, úgy kezelnek, mint ami éket ver a rendszerbe, és potenciálisan az illető felekezet létét fenyegetheti a Szent Sír bazilikában.

Továbbá minden változtatáshoz politikai akarat kell az illető felekezet vezetősége részéről, de kell az egész felekezet konszenzusa is. Ha például adott esetben a felekezet vezetője kész is lenne valamilyen kompromisszumra a nagyobb jó érdekében, a közössége esetleg nem fogadja el a kompromisszumot, hiszen az engedmény azt is jelezhetné, hogy a felekezet vezetője gyönge, vagy nem kész megvédeni a felekezet történelmi jogait.

Valamennyi változás azonban mégis szükséges. A jelenlegi időszak egyik legnagyobb kihívása az, hogy jelentősen megnőtt a zarándokok és turisták száma. 1967 előtt például nagyon sok arab keresztény zarándok volt, akik az arab világ különböző helyeiről jöttek a nagyhét idején, de a látogatók nagy száma csak időleges volt, és a liturgikus ünnepekhez kapcsolódott. A légiközlekedés és a jólét mai szintje lehetővé teszi, hogy egyre több zarándok és turista látogasson ide a világ minden tájáról, a megnövekedett létszám pedig új helyzetet teremtett, ami új bánásmódot igényel.

A zarándokok egyik leggyakoribb panasza, hogy sokszor nincs rend a templomban, az emberek esznek-isznak, nincsenek megfelelően felöltözve, az idegenvezetők zavarják a liturgiákat hangos beszéddel vagy kiabálással. Nincs azonban kialakított rend arra vonatkozóan, hogyan lehet kezelni ezt a jelenséget. Szükség lenne például világi rendfenntartókra, legalábbis a templom előtti téren. A Szentföldi Ferences Kuszódia ezt 1994-ben írásban javaslatként benyújtotta, és azóta többször is újból beadta, de a megvalósuláshoz szükség lenne a másik két felekezet konszenzusára is. Az a tény, hogy van olyan felekezet, amely nem támogatja ezt a javaslatot, összefügg a változástól való félelemmel, a Status Quo merev jellegével is.

#### 1.4.5. Felügyelet és betartatás

A Status Quo napi felügyelete az egyes felekezetek sekrestyéseinek és elöljáróinak a feladata. A templom napi rutinja egy meghatározott beosztást követ, amelyet a többi felekezet is ismer és elfogad. Például az Aediculát a három felekezet egy adott időbeosztás szerint használja. A görögök éjfélkor

tartanak itt imádságot, utánuk jönnek az örmények. A katolikusok 4.30-kor veszik át az Aediculát, és a szentmisék sora 7.45-kor ér véget. Megvan az ideje a tömjénező körmeneteknek, vecsernyéknek és a takarításnak is. Vannak kivételek is a napi beosztás alól, például amikor az egyik felekezetnek nagyobb ünnepe van. A templomnak szinte minden vonatkozását szabályozza a Status Quo, és a normától való eltérésre a helyi előljáróknak azonnal reagálniuk kell. A kisebb problémákat sokszor azonnal meg lehet oldani, ha félreértésről van szó.

Az előljárók arról is megegyezhetnek, hogy az időbeosztást különleges körülményekhez igazítsák. Például a bazilika kapuját a szokásos időn túl is nyitva tarthatják valamilyen fontos látogató vagy egy forgatócsoport számára, de mindig csak a három felekezet előljárójának egyetértésével.

Olyan helyzetek is vannak, amikor a görögök vagy a kusztódia rendkívüli szertartást akar tartani, miközben egy másik felekezetnek szokás szerinti időben imádsága lenne. Ez általában elég ritka eset, mert ezt a helyzetet mindegyik felekezet megpróbálja elkerülni. Még így is lehetnek okok, amelyek úgy kívánják, hogy egy idelátogató méltóság olyankor vonuljon be, amikor egy másik felekezetnek éppen szertartása van. Ilyenkor a vendéglátó felekezet írásban kérheti, hogy a másik felekezet szertartását helyezték át, és a körülményeknek megfelelően ezt a kölcsönösség alapján teljesítik. Ez azonban nem jelenti a fennálló Status Quo megváltoztatását. Az ilyen eljárás általában nem a helyi előljáró hatásköre, hanem szükségessé teszi a legfelsőbb vezetők egyetértését is.

Mindhárom fő felekezetnél működik egy bizottság a Status Quót ismerő szerzetesekből, amelynek az a feladata, hogy figyelje a helyzet alakulását, és védje meg a felekezet jogait. Ha probléma merül fel, a bizottságok képviselői találkoznak, hogy megbeszéljék a kérdéseket. Ez a Status Quo vegyes bizottsága. Az 1950-es évek óta ez a fő fóruma a Status Quo kérdéseinek. Előtte a felekezetek vezetőinek volt egy vagy több megbízottja, rendszerint az előljáró a Szent Sírnál, és ő volt megbízva a tárgyalásokkal. Ezek a megbeszélések a témák széles körét érinthetik, a Status Quo megsértése mellett megvitatnak más közös kérdéseket is. Olykor előfordultak hosszan tartó feszültségek két vagy több felekezet között a Status Quo értelmezése miatt, ami hosszas tárgyalásokhoz vezetett bizonyos dolgokról. A Status Quo nem minden megsértését sikerült kiküszöbölni, ami további súrlódásokat okoz a felekezetek között.

1852 óta a bazilika használatának sok eleme konszolidálódott és már nem képezi vita tárgyát. A konfliktusok némelyike úgy ért véget, hogy valamelyik felekezet belenyugodott a Status Quo megsértésébe, vagy egyezményt írtak alá, vagy az állam rendelt el intézkedést, amit a vitázó felek elfogadtak.

#### 1.4.6. Az állam szerepe

1852 óta a templom négy különböző államalakulat alatt élt: az oszmán törökök, a brit mandátum, a Jordán Hasemita Királyság és Izrael állama. A mindenkori államnak a nemzetközi jog szerint kötelezettsége a Status Quo érvényesítése. Ez a szerepe arra irányul, hogy helyreállítsa a Status Quót annak megsértése esetén, ha egy vagy több felekezet ezért folyamodik hozzá. Az államnak az is kötelessége, hogy fenntartsa a biztonságot a szent helyen, de nem avatkozhat be valamely egyház belső ügyeibe és nem változtathatja meg a Status Quót. Jó esetben a felekezeteknek úgy kell élniük egymás mellett, hogy elkerülhető legyen az állam bevonása.

#### 1.4.7. A bazilika fenntartása, felújítása és megóvása

A Status Quo merevsége óriási problémákhoz vezet a bazilika fenntartása, felújítása és megóvása terén. A legfőbb elv az, hogy a Status Quo minden egyéb szempontot felülír. Ez abból is látható, hogy a bazilika látogatója a másodlagos hozzáépítések és a művészeti stílusok zavarba ejtő sokféleségével

találja magát szembe. A két legkirívóbb másodlagos hozzáépítés a Katholikon falai és a Rotunda körüli raktárak. A megóvást illetően nincs egységes megközelítés.

1927-ben egy földrengés további károkat eredményezett a már amúgy is siralmas állapotban lévő bazilikában. Mindez komoly gondot okozott a brit mandátumi hatóságoknak, akik különböző intézkedéseket tettek az épület egyes részeinek megerősítésére: a Rotundát és a homlokzatot például acélszerkezettel támasztották meg. A britek megbízást adtak különféle szerkezeti vizsgálatokra is, mint pl. amelyet William Harvey végzett 1933-ban és 1938-ban. A mandátumi hatóság 1938-ban a katolikus nagyhét elején biztonsági okokra hivatkozva lezárta a zarándokok előtt a templomot, mert kövek estek le a déli kereszthajóban. A három felekezet véleménye viszont ebben a kérdésben az volt, hogy a szerkezeti felújításokat külön kell elvégezni, nem együtt. Ez többek között azért volt így, mert az átfogó felújítás egyszerűen elképzelhetetlen volt számukra, tekintve hogy még soha nem működtek együtt semmiben azon túl, ami abszolút szükséges volt. A közös restaurálásnak maga a gondolata is elképzelhetetlen volt számukra, mert a közös restaurálással *de facto* elismerték volna a rivális felek jogait. A brit mandátum ideje alatt a helyzet megoldatlan maradt.

1948-ban Kelet-Jeruzsálemet a Jordán Hasemita Királyság foglalta el. 1949-ben tűz ütött ki a bazilika nagyobbik kupoláján, aminek majdnem katasztrófa lett a vége. Raymond Cohen professzornak az a hipotézise, hogy ez az esemény annyira megijesztette a hasemita hatóságokat – akik magukat a szent helyek őreinek tartották (rettentő lett volna számukra, ha éppen az ő uralmuk alatt ég le a bazilika) –, hogy prioritássá tették a bazilika restaurálását. Azelőtt külön-külön szerettek volna inkább dolgozni a felekezetek, mindegyik a maga területén. Ez azonban műszaki okok miatt többé nem volt lehetséges: a felújítás átfogó és közös koncepciót igényelt. A Status Quo miatt, félve a közös munkálatok következményeitől, a felekezetek nem voltak felkészülve egy ilyen közös munkára.

A jordán állam erős nyomást gyakorolt a három felekezetre, és döntés elé állította őket: ha nem egyeznek bele a felújítás megindításába, az állam veszi át a munkálatokat. Vagy beleegyeznek tehát az állam által készített tervekbe, ami jogok elvesztéséhez vezetett volna a Status Quo terén, hiszen harmadik fél végzi a munkát, vagy közösen fognak munkához. A három felekezet ezért úgy döntött, hogy együtt végzik el a munkát.

A három felekezet döntése nehéz és feszült tárgyalások sorozatához vezetett, amelyeket gyakran a hasemita állam képviselője vezetett. 1958. jan. 16-án a három felekezet elhatározta, hogy létrehoz egy Közös Műszaki Irodát az egész munka felügyeletére, továbbá azt is eldöntötték, hogy a szakértők mutassák be munkájukat, amelyet a déli kereszthajón végeztek. 1959. máj. 27-én a felekezetek megállapodtak, hogy az első felújítási munkákat a déli kereszthajón, a déli homlokzaton, a Katholikonon és az északi kereszthajón végzik. Kijelölték a művezetőt a déli és északi kereszthajóhoz, és a Közös Műszaki Iroda fennhatósága alá helyezték. Érdemes idézni a megállapodást, amely megvilágítja számunkra a felújítás alapelveit:

- a) *„A közös részekben végzett munkák költségeit a három felekezet egyenlő részben fizeti, a külön tulajdonú részekben végzett munkákét pedig az érintett felekezet;*
- b) *mindegyik felekezet építésze vagy annak képviselője összeállítja a megfelelő jelentést (statikai számítások, a munka leírása, tervek, költségterv), és jóváhagyásra benyújtja másik két kollégájának és a másik két felekezetnek;*
- c) *a valamely felekezethez külön tartozó templomrészen végzett munkák felügyelete az illető felekezet építészenek vagy a Közös Műszaki Irodába delegált képviselőjének joghatósága. A felekezet építésze jogosult bármilyen változtatást eszközölni a munkások összetételében, amit csak szükségesnek tart;*

- d) *a Közös Műszaki Iroda jogosult a három felekezet és azok három főépítésze által jóváhagyott és aláírt tervek pontos kivitelezésének követésére, és ha a munkák nem a terv szerint haladnak, a Közös Műszaki Iroda állítsa le azokat, és tárja az ügyet a három felekezet elé.*”

Ez a megállapodás azt is előírta, hogy „a Szent Sír bazilika többi részén a felújítás a három felekezet külön megállapodásának lesz a tárgya”.

További fontos megállapodás aláírására került sor 1964. jún. 17-én a bazilika előtti udvar kápolnáit illetően „az alábbi alapelvek szerint:

- a) *A jelen Megállapodás szerint nincs megengedve semmilyen szerkezeti átalakítás, amely megváltoztatná a határokat vagy a közös helyekre néző formákat, kivéve a Katholikon mögötti kápolnákat, ahol ablak nyitható a tetőn világítás és szellőzés céljából, valamint a Fájdalmas Szűzanya kápolnáját, amelynek bejárata át lesz alakítva, az utólagos falak megszüntetésével és az eredeti állapotra való hozásával a Szentföldi Kustódia építésze által benyújtott terv szerint.*
- b) *Bútorok, mozdítható tárgyak és szekrények, valamint oltárok újakra cserélhetők, feltéve hogy ugyanolyan méretűek és átmérőjűek a közös helyek felé nézően.*
- c) *Belülről mindegyik felekezet szabadon díszítheti ezeket a kápolnákat, a többi felekezet jogainak és a liturgiák végzési jogainak sérelme nélkül.*
- d) *A Katholikon konszolidációs munkáiról külön megállapodás fog szólni. A díszítés a görög ortodox patriarkátus jogköre.*
- e) *Az »Ádám kápolnája« nincs beleértve a kápolnák sorába, mert a görög ortodox Szent Sír-őr irodájának elkülöníthetetlen részét képezi, így a magánjellegű terek közé tartozik, amelyekre szóbeli megállapodás vonatkozik.*”

Mindeddig ez a legátfogóbb megállapodás, és eléggé belemegy a részletekbe arról, mit lehet csinálni. Ha belegondolunk, hogy a múltban a felekezetek alig bírták elviselni egymást, ez a megállapodás és többi hasonló megegyezés valóban kivételes eredménynek tekinthető. Ezek a megegyezések tették lehetővé az 1960-as évek óta végzett felújításokat. Gyakorlatilag lehetetlen volt bármilyen munkát végezni úgy, hogy előtte nem tisztázták az egyes felekezetek tulajdonjogait.

1971 júniusában megállapodást írtak alá a Rotunda oszlopairól. 1976 márciusában született az átfogó megegyezés a Rotunda fölötti nagy kupola felújításáról.

1979-ben elkészültek a Rotunda oszlopai, 1980. dec. 10-én pedig a nagy kupola. Ekkor kezdődtek a tárgyalások a kupola belső díszítéséről. Ezek 1981-től egészen 1997-ig elhúzódtak, mert nem tudtak megegyezni a díszítés stílusáról. Mindegyik felekezetnek más volt az elképzelése, és a megbeszélések rendkívül fárasztóak voltak. A görögök mozaikot akartak, a kustódia meg akarta hagyni díszítés nélkül, az örmények freskót akartak. A késedelem egyik oka az volt, hogy a probléma megoldása nem volt sürgős, habár a meghagyott állványzat állandó látványa, és a sötétség, amelyet okozott, a keresztény egység hiányának kiáltó jele volt.

1989-ban lezajlott a Katholikon falainak újjáépítése. Ezek a falak lényegében a leginkább problematikus hozzáépítést jelentik a templomban, mert eltorzítják annak építészeti harmóniáját. Ezt a munkát azért volt szabad elvégezni, mert a falak 1810 óta ott álltak. A kustódia és az örmények panaszt nyújtottak be, mert az új falak vastagabbak voltak, mint az előzőek. Ez a Status Quo megsértését jelentette, ami azért történhetett, mert a terveket előtte nem mutatták meg, és a felügyeletről nem

gondoskodtak. Emellett a kuszódia és az örmények építészei nagyon erős hangvételű tiltakozást adtak be a Katholikon új falairól a három felekezetnek azért, mert hagyták, hogy a Status Quo felülírja a bazilika építészeti integritását. Azután a Katholikon déli falának déli felületén egy mozaikot helyeztek el, amely a bazilikába belépve egyből szembejön. Ezek a restaurálási munkák aggodalmat váltottak ki az UNESCO főtitkárában, mert álláspontja szerint kellő felügyelet nélkül végzik a munkákat. 1995-ben a főtitkár azzal fenyegetőzött, hogy leveszik a műemléket a világörökségi listáról. A három felekezet elöljárója azt válaszolta neki, hogy a felekezetek jelentik „*a kizárólagos és egyetlen tekintélyt a restaurálás végzésére és a templom fenntartására*”.

Amióta a nagy kupola díszítése elkészült 1997-ben, három közös munkára került sor. Az egyik a szeizmikus elemzés volt, amelyet a Firenzei Egyetem végzett. 2006 májusában egy izraeli kormány szerv, a Steering Committee for Disaster Reduction (*Katasztrófákat mérsékelő operatív bizottság*) levélben kérte a három felekezet vezetőjét, hogy végezzenek szerkezeti felmérést a Szent Sír bazilikáról, és elemezzék ki, hogy földrengés esetén hogyan reagálna az épület. A válaszadást erre azzal kellett kezdeni, hogy a Status Quo vegyes bizottsága megbeszéli a kérdést. Amikor a felekezetek képviselői a vegyes bizottságban hajlandóságot mutattak a felmérés elvégzésére, meg kellett határozni a műszaki paramétereket és a költségeket. Ez már meghaladta a vegyes bizottság tagjainak kompetenciáját és képzettségét, ezért a kuszódia Status Quo bizottságának titkára írt egy emlékeztetőt 2006. aug. 22-én az azóta elhunyt Michele Piccirillo atyának, akinek voltak kapcsolatai építészekkel a Firenzei Egyetemen. Bármiféle munka elvégzéséhez szükséges volt a három felekezet beleegyezése. Ez 2007 áprilisában lett meg. A Firenzei Egyetem szakemberei 2007. ápr. 16-án érkeztek meg, és egy hétig dolgoztak. A kutatócsoportok két éven keresztül többször is jöttek, és a felekezetek részéről együttműködésben és jóakarattal volt részük, nem akadályozták őket, mi több, lehetővé tették számukra, hogy a bazilika minden zugába eljussanak. Az eredményeket 2009 októberében mutatták be a felekezeteknek. Ennek a vizsgálatnak a jelentősége fölbecsülhetetlen, abból a szempontból is, hogy a nagy kupola elkészülte után tíz évvel ez volt az első közös munka.

A második munka a mellék helyiségek komplett felújítása volt, ez 2009 májusában ért véget. A mellék helyiségek hosszú idő óta nagy rossz állapotban voltak, és nyilvános botrányt jelentettek. Évekig húzódtak a megbeszélések arról, hogy van-e teendő. Amikor végül megvolt az akarat a munka elvégzésére, a három felekezet bevonta építészeit a tárgyalásokba, ám ekkor kiderült, hogy nincs egyetértés arról, hogyan végezzék el a munkát. Az építészek által javasolt újítások ellen a Status Quo vegyes bizottsága tiltakozott. Ezért összeállítottak egy megállapodást az alapelvek felsorolásával, amely szerint az építészeknek dolgozniuk kellett. Nyolc ülést vett igénybe, hogy aláírt megállapodás szülessen. A megállapodás rendkívül konzervatív szellemű, és olyan felújításra irányul, amely a szerkezetet érintetlenül hagyja. Miután ezzel elkészültek, a Közös Műszaki Iroda gyorsan elvégezte a munkát.

Végül, a harmadik közös munka, mind közül a legnagyobb, az Aedícula régóta esedékes felújítása volt. Tervezése 2015 májusában, kivitelezése 2016 májusában kezdődött el. A National Technical University of Athens által vezetett munkálatok 2017 márciusában fejeződtek be. A felújítás azért vált szükségessé, mert különböző izraeli hatóságokban kételyek merültek fel az Aedícula stabilitásáról. A három felekezetet ez arra indította, hogy részletekbe menő vizsgálatot végeztesen, amiből egy felújítási projekt született. A megegyezés elérésében a fő tényező a három felekezet vezetője közti jó személyes kapcsolat volt.

A felújítási munkák mára jórészt készen vannak, és a templom állapota jónak mondható. Hátravan még a bazilika padozatának felújítása, valamint az Arimateai József és Nikodémus kápolnája. A padozat felújításáról 2019. május 27-én írt alá megállapodást a három felekezet.

A megállapodásoknak és a közös munkának nagyon fontos további segítő hatása van. Precedenst teremtenek, ezáltal könnyebb a rendes fenntartás is. Az átfogó felújítások elkészültével ma sokkal egyszerűbb elvégezni a közös és a külön javításokat is.

Például, 2002 júliusában csőtörés volt a bazilika előtti udvaron, amely közös tulajdona a három felekezetnek. Felfedezték, hogy az egész vízvezetékrendszer elrozsdásodott, még a Megkenés Kőve melletti és a Rotunda alatti rész is. A felekezetek nem jutottak vízhez, ami még sürgetőbbé tette a kérdést. Nem jelentett volna megoldást, ha csak itt vagy ott cserélik ki a csöveket. Az egész vízvezetékrendszert fel kellett újítani. A felekezetek eldöntötték, hogy minden csövet kicserélnek, akár közös, akár külön részen van. A vegyes bizottság egyetlen tárgyalással eljutott a megegyezésig. Mivel világos volt a területi birtokviszony, és volt precedens, az ügy elintézése könnyű volt.

Vannak kápolnák, amelyeket többször is restauráltak. Fennáll azonban a veszély, hogy a további restaurálás kellő felügyelet nélkül megy végbe.

Vannak azonban még kisebb problémák, amelyekre valamikor vissza kell térni. 1931-ben például a brit mandátumi hatóság kikérte a három felekezet beleegyezését abba, hogy a keresztes kori domborműveket a templom kapuja feletti részről eltávolíthassák. Rossz állapotban voltak, javításra szorultak. Azóta a jeruzsálemi Rockefeller Múzeumban vannak kiállítva. Kényes állapotuk miatt nem lehetséges az eredeti helyükre történő visszahelyezésük, ezért 1995-ben felmerült az az ötlet, hogy készüljenek másolatok, és ezeket a domborműveket tegyék az eredetik helyére. Ha most felnézünk a templomba való belépés előtt, csak a szerszámok nyomait látjuk, amelyekkel kivésték a paneleket. A megóvás jegyében a másolatok elhelyezése volna a megoldás, de a közös akarat hiánya miatt ez még nem valósult meg.

#### 1.4.8. Konklúziók

A Status Quo egyetlen pozitív vonása, hogy ez az egyetlen mechanizmus, amellyel a különböző keresztény felekezetek fenntarthatják jogaikat, miközben egy fedél alatt élnek és imádkoznak. Lehet, hogy nem éppen ideális egy kultusz hely ilyen jellegű közös használata, de jelenleg nincs más megoldás. A Status Quo egyik negatív eleme, hogy felülír más megfontolásokat, mint pl. az építészeti integritás, aminek következményét láthatjuk a Katholikon falának újjáépítésénél.

Minden jóakarattal, nehéz nem látni a Status Quo negatív vonásait. A templomért felelős felekezeteknek azonban mégis meg kell találniuk a bátorságot és a közös akaratot, hogy a templom mindig annak központi célját szolgálhassa: Krisztus halálának és feltámadásának emlékeztétét.

*Fordította: Várnai Jakab OFM*





doi:[10.29285/actapinteriana.2022.8.25](https://doi.org/10.29285/actapinteriana.2022.8.25)

## A Cenákulum melletti mai ferences kolostor és kápolna

Várnai Jakab OFM

Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, 1052 Budapest, Piarista köz 1., tudományos kutató  
Studium Theologicum Jerosolymitanum, 9100101 Jerusalem, St. Saviour's Monastery, egyetemi tanár  
[varnai.jakab@sapientia.hu](mailto:varnai.jakab@sapientia.hu)

*Várnai J. (2022): A Cenákulum melletti mai ferences kolostor és kápolna. The Franciscan Convent and Chapel at the Cenacle (Jerusalem) Today. Acta Pintériana, 8: 25-42.*

**Abstract:** Whereas the Cenacle, the traditional site of the Last Supper is well-known and literature is abundant about it, few people know that since 1936, a Franciscan Convent and Chapel has existed close to it. The article sketches the history of this Convent, informally called „Cenacolino” in the Custody of the Holy Land. It was built to offer a liturgical area where pilgrims can celebrate the Eucharist, and to indicate the claim of the Catholic Church to regain the ownership of the Cenacle. Data from direct sources are cited about various aspects of life in this sanctuary. Friars were evacuated from the Convent 30 May 1948 and were only allowed to return on 5 June 1960. The Chapel was renewed in 1980 and in 2013.

### I. A kolostor kialakítása (1936)

1342-től volt a Szentföldi Ferences Kustódia központja a Cenákulum, az Utolsó Vacsora termét magában foglaló kolostor és épületegyüttes. Jeruzsálem 1517-ben oszmán török uralom alá került, és a hatóság 1552-ben kiutasította a ferenceseket a Cenákulumból. Központjukat az Óváros észak-nyugati sarkában, a San Salvatore-kolostorban alakították ki, de nem mondtak le arról, hogy a Cenákulumot visszakapják, és ez a fontos zarándokhely ismét a keresztény kultusz színhelye lehessen.

Ez a négy évszázados törekvés 1936-ban részben teljesült: a ferencesek ismét letelepedhettek a Cenákulum közelében. Az ezt megelőző kilenc évben sikerült megvásárolniuk a Dajani családtól egy szomszédos telket, ahol arab házak egy csoportja állt, és azokat átépíteniük. Ez volt az egykori „Pékség”, ahová 1552-ben először menekültek a ferencesek (vö. ROCK 1989, p. 27, 12. láb.).

1936. április 3-án Nazzareno Jacopozzi kusztos körlevélben hirdette ki, hogy több mint kilenc éves „*kényes és türelmes ügyintézés*” után, 1936. március 26-án a ferencesek ismét letelepedtek a Sion hegyén. Megemlékezett azokról, akik ebben komoly érdemeket szereztek: Giacomo Poli és Aurelio Marotta előző kusztosokról, akik megszerezték az arab házak egy részét, Antonio Aracil és Francisco Rocco Martinez prokurátorokról, akik az ügyletet végigvitték, és Jaime Lull atyáról, aki az átépítést megtervezte és levezette. Az emeleten a régi épületek egyfajta folyosórészéből alakították ki a kápolnát, a földszinten külön berendeztek egy rendházi kápolnát is. A felső kápolnában az oltár fölött Leonardo da Vinci Utolsó Vacsoráját reprodukálták a Ferences Mária Misszionárius Nővérek. A kolostor megáldását Luigi Barlassina jeruzsálemi pátriárka végezte. A megáldás másnapján egy növendék itt tette le az ünnepélyes fogadalmát, ismét másnap pedig Iginó Nuti püspök kisebb rendeket adott fel néhány növendéknek. Elindult az élet abban a ferences rendházban, amelyet a Kustódia szóhasználatában olaszul a *Cenacolino*, a „kis Cenákulum” névvel kezdtek jelölni.

## II. Az első évek (1936-1948)

Három pap és két laikus testvér alkotta az első közösséget. Az elöljárót kezdettől fogva nem nevezték „gvardiának”, mint más rendházakban, hanem *presidente* volt a megnevezés, ugyanis a *Sion-hegyi gvardián* a Kusztoz címe ma is. Az első *presidente* Pasquale Ostertag volt.

A közösséget később rendszerint három pap és egy laikus testvér alkotta. Az első időszakban elöljárók voltak:

Pasquale Ostertag<sup>1</sup>

Pedro Larrucea<sup>2</sup> (1939. febr. 19-től)

Lorenzo Falletti<sup>3</sup> (1943. nov. 4-től)

Pedro Larrucea (1946. nov. 7-től 1948. május 30-ig).

A rendház életéről a házi krónikából nem tudhatunk meg semmit, mert az elveszett, feltehetően az 1948-as evakuáció nyomán. Az alapvető funkció ugyanaz volt, mint ma is: biztosítani a szentmise lehetőségét a zarándokcsoporthoz a Cenákulum közvetlen közelében.

## III. A kolostor kiürítése (1948-1960)

1948-ban, Izrael állam kihirdetése és a háború kitörése idején a kolostor lakói:

P. Pedro Larrucea, superior

P. Rodolfo Hassens<sup>4</sup>

P. Giacomo Kerhadio<sup>5</sup>

P. Lorenzo Falletti

fr. Guiglielmo Bernabini<sup>6</sup>.

Az 1948-as háborúban a kolostor a frontvonalba került. Az izraeli katonai erők részéről a harcokat itt Uzi Narkiss (1925-1997) vezette.<sup>7</sup> Elmondása szerint Jeruzsálem Óvárosa zsidó negyedének felszabadítására a fő csapásirány a Jaffai kapun való betörés volt, de a jordániai erők megosztására a Sion-kapu felől is támadást rendeltek el, ezt vezette ő. A fő katonai csapás nem tudott áttörni, de az „elterelő hadművelet” sikeres volt.

Május 18-án arra ébrednek a testvérek a Cenacolino rendházban, hogy a környékről minden arab elmenekült. Aznap a zónát megszállta a Palmach zsidó katonai szervezet egyik alakulata. Ezt vezette Uzi Narkiss. A Sion-kaput először sikerült elfoglalniuk, de a jordán ellentámadásra fel kellett adniuk, és visszahúzódtak a falon kívülre. A Sion hegyén a frontvonal és később a határ a városfalnál, majd keletre a völgyben lefelé haladt. Az Óváros zsidó negyede május 28-án esett el, minden zsidónak el

<sup>1</sup> Pasquale Ostertag szül. 1875., 1898-ban tett örökfogadalmat a fuldai provinciában, 1901-ben szentelték pappá, 1925 óta szolgált a Kusztoziában. 1953-ban visszatért provinciájába.

<sup>2</sup> Pedro Larrucea szül. 1871., 1893-ban tett örökfogadalmat a bilbaói provinciában, 1896-ban szentelték pappá, 1931 óta szolgált a Kusztoziában.

<sup>3</sup> Lorenzo Falletti szül. 1872., 1894-ben tett örökfogadalmat a torinói provinciában, 1895-ben szentelték pappá, 1920 óta szolgált a Kusztoziában.

<sup>4</sup> Rodolfo Hassens szül. 1867., 1889-ben tett örökfogadalmat a belgiumi (flamand) Szent József-provinciában, 1891-ben szentelték pappá, 1922-től szolgált a Kusztoziában.

<sup>5</sup> Jacques Kerhadio szül. 1870-ben Franciaországban, Rennes környékén, 1892-ben tett örökfogadalmat a kanadai provinciában, 1898-ban szentelték pappá, 1925-től szolgált a Kusztoziában.

<sup>6</sup> Guiglielmo Bernabini szül. 1884-ben Borgo San Sepolcroban, 1909-ben tett örökfogadalmat a bolognai provinciában, 1933-tól szolgált a Kusztoziában.

<sup>7</sup> Később, 1967-ben, Jeruzsálem bevételkor Narkiss volt a Közép-izraeli Katonai Körzet parancsnoka (vö. NARKISS 1998, pp. 58-62).

kellett hagynia a negyedét, a jordán hadsereg lezárta a Sion-kaput. Május 30-án éjjel az izraeli egységek evakuálták az öt ferencest, és a Jeruzsálem nyugati részében lévő Terra Santa College-ba vitték őket. Így már nem kellett a kolostorban átélniük, hogy június 1-jén a Palmach nagy erővel ismét megtámadta a Sion-kaput, de ezúttal sikertelenül, és a források szerint 60-80 zsidó halott maradt az ütközet után a környéken.

*„1948. nov. 30-án Moshe Dayan és Abdullah el-Tell katonai vezetők találkoztak Jeruzsálemben, hogy a város tűzszüneti vonalában megegyezzenek az okt. 22-én életbe lépett 3. tűzszünet keretében. Egy 1:20 000 léptékű térképet leterítették a földre, írószerként csak két zsírkrétájuk volt. Dayan egy zöld írónnal bejelölte az izraeliek által elfoglalt részeket, el-Tell pedig egy pirossal a jordániai kézen lévőket. A vastag vonalaknak a valóságban 40-60 méteres sáv felelt meg. Ami a két vonal közé esett, azt »senkiföldjének« tekintették. Formailag pl. a városfal délnyugati sarka (a Sion-hegynél) senkiföldje volt. Mivel a tűzszünetet nem tartották hosszú életűnek, a pontosságra nem sokat adtak. Amikor 1949 áprilisában Rodoszon a békekötési egyezményt tárgyalták, kiderült, hogy Jeruzsálem felosztásáról csak a Dayan és el-Tell által rajzolt térkép az egyetlen dokumentum. A pontatlanságok ellenére ez lett a nemzetközi határ. A ceruzák vastagsága, a házak vonalához nem igazodó jelölések és a berajzolt vonalak egyes helyeken nem folyamatos volta később sok vita és emberi tragédia forrása lett. Az így létrejövő »City-line« mentén a két fél kialakította katonai állásait, a senkiföldjén pedig aknákat helyeztek el.” (NARKISS 1998, p. 191)*

A Kusztódia diskretóriumá 1948. június 17-én tartott először ülést a háború után. Ennek jegyzőkönyve jól összefoglalja a Kusztódia helyzetét:

*„2.) Május 14-étől, amikor elmentek az angolok, június 11-ig Jeruzsálem hadszíntér volt az arabok és zsidók közti háborúban. Minden kommunikációs csatorna megszakadt, csak Jerikó felé van út. A harcokat június 11-én felfüggesztették egy négyhetes tűzszünet keretében.*

*A harcok időszaka nagyon veszélyes volt a számunkra, főleg a Porta Nuovánál, a San Salvatore mellett folyó harcok. A személyek épsége érdekében a harcok idejére Jerikóba vittük a teológiai hallgatókat és a jelölteket, a teológiai lektorokkal és néhány más testvérrel, az árvaház lakóit pedig Betlehembe vittük.*

*Istennek hála, a szerzetesek között nem volt sem haláleset, sem sebesülés, és nagyobb anyagi kár sem keletkezett.*

*Eldöntöttük, hogy ha a harcok újra kezdődnek, akkor akit csak lehet, a San Salvatore-kolostorba viszünk.*

*3.) Május 17-én a zsidók elfoglalták a Cenákulumot. Szerzeteseinket, akiket néhány nappal később átvittek a Terra Santa College-ba, június 16-án átszállították a San Salvatoreba. Miért? A zsidók kórházzá akarják alakítani a TSC-t, ha újra kezdődik a háború.”*

Ennek az időszaknak a légköréhez hozzátartozik az is, hogy a testvérek általában féltek az új zsidó államtól. Alberto Gori kusztos a Szentszéknek küldött jelentéseiben az arabok részéről nagyobb jóindulatról számol be a keresztény templomok és iskolák iránt a háború során, mint a zsidók részéről. Az új zsidó állam vezetésében nem volt bizalma.

A háború után mind a Cenákulum, mind a Cenacolino rendház az izraeli–jordán határ közti senkiföldjére került. 1949. május 12-én a diskretórium ülésén elhangzik a hír, hogy a zsidók vissza

akarják adni nekünk a Cenacolino rendházat. A vezetőség úgy dönt, hogy elfogadja, de csak ha a károkat kijavítják és az ellopott holmikat visszaviszik.

A remény tehát élt, hogy a Kusztódia ismét birtokba veheti a Cenacolinót. A Kusztódia 1950-es névtárában, az ún. sematizmusban a Cenacolinónál meg is jelent egy laikus testvér, Jordan Furtwängler<sup>8</sup> neve, mint aki oda van helyezve. Ezért 1950 decemberében a *Terra Santa* folyóirat, szemlélve a Kusztódia diskretóriumának közleményét az új helyezésekről, megjegyzi, hogy „a *Cenákulum* melletti rendházba visszatért egy rendtagunk (jelenleg még várakozik az izraeli kormány belépési engedélyére)”. Sajnos azonban a döntés nem tudott megvalósulni. A Kusztódia diskretóriumának 1951. febr. 8-i ülésének jegyzőkönyvében egy személyi döntésről olvasunk:

„Fr. Giordano Furtwänglert áthelyezték Ain-Karembe, a San Giovanni kolostorba, mert a zsidók megtagadták tőle az engedélyt, hogy a S. Cenacolo melletti rendházba költözzön. Az ő helyére fra Diego Mauriellót tervezzük odaküldeni május végén.”

Fél évvel később nyomát találjuk annak, hogy Diego Mauriello<sup>9</sup> testvért ide szánták:

„Értesítést jött, hogy fr. Diego Mauriello, aki jelenleg szabadságon van, generálisi obedienciálist kapott a nápolyi szentföldi komisszariátushoz. Eldöntöttük, hogy közöljük a min. generálissal, hogy a testvér egy hónapja kusztódiai obedienciálist kapott az »ad S. Coenaculum« hospitiumba, és már folyamatban van az ügyintézés, hogy engedélyt kapjon a határátlépésre.”

(Diskr. jgy. 1951. szept. 13.)

Három hónapra rá az ügyintézés még mindig folyamatban volt:

„Eldöntöttük, hogy prezentálni fogjuk fr. Diego Mauriellót az izraeli kormánynak mint a Kusztódia »ad S. Coenaculum« hospitiumának tagját. Megjegyezzük, hogy a zsidók eddig ott semmilyen javítást nem végeztek, a kápolnát kivéve.” (Diskr. jgy. 1951. dec. 6.)

Egy érdekes jegyzőkönyvi bejegyzés mutatja, milyen kényes helyzetben volt a Kusztódia ezekben az években:

„A Kusztos közli, hogy az izraeli Kultuszminisztérium ügyvivője arról panaszkodott, hogy a Kusztódia egyes tagjai propagandát folytatnak a zsidók ellen. Eldöntöttük, hogy (új rendelkezésig) megtiltunk minden kedvezőtlen megnyilvánulást a fiatal állam ellen, tekintettel a további kedvezményekre, amelyeket a Kusztódia vár tőle.” (Diskr. jgy. 1952. márc. 27.)

<sup>8</sup> Jordan Furtwängler szül. 1902-ben, 1930-ban tett örökfogadalmat a fuldai provinciában, 1936-tól szolgált a Kusztódiában.

<sup>9</sup> Diego Mauriello szül. 1912-ben Benevento itáliai tartományban, 1936-ban tett örökfogadalmat a salernói provinciában, 1937-től szolgált a Kusztódiában.

A remény azonban egyelőre, úgy tűnik, meghiúsult. Diego Mauriello 1952 májusában dispoziációt kap a jaffai Szent Péter-kolostorba. 1952 szeptemberében pedig már le is írják a szomorú hírt:

*„Negatív válasz érkezett [név olvashatatlan]-tól, Jeruzsálem zsidó szektorának katonai vezetőjétől, a Kusztdiának arra a kérésére, hogy legalább 1 szerzetest helyezhessen a Sion hegyén lévő »ad S. Coenaculum« hospitiumába.»*

(Diskr. jgy. 1952. szept. 4.)

Izrael szent helyei közül a legtöbb Jordánia része lett, ezért a zsidó vallásgyakorlás számára felértékelődött a „Dávid Sírja” síremlék a Cenákulum terme alatt. A Cenákulumra vonatkozó látogatási jogok nem minden zökkenő nélkül érvényesültek. Az olasz nyelvű *Terra Santa* havi folyóirat 1950. májusi számában olvassuk a következő cikket:

*„Idén május 29-én a legtekintélyesebb angol nyelvű zsidó napilap, a régi The Palestine Post, amely újabban The Jerusalem Post néven fut, egészen apró betűkkel így említette meg a Cenákulumban végzett pünkösdi zárándoklat hírét:*

*Május 28., vasárnap. »Délután a szentföldi Kuszto egy képviselője és negyven másik ferences az Óvárosból elvégezte a második évi ferences zárándoklatot. Ezt a hagyományos zárándoklatot azért végzik, hogy demonstrálják a ferencesek jogait a Cenákulumhoz, amelyből a muszlimok őket hat évszázaddal ezelőtt elűzték.«*

*A cikk szerzője teljesen figyelmen kívül hagyta, hogy a zárándoklaton nem vehettek részt a német és a palesztin szerzetesek, mert nem kaptak engedélyt a zsidó zónába való belépésre, ami azon túl, hogy utálatos és nevetséges dolog, még teljesen fölösleges is, hiszen minden szerzetes, a nemzeti hovatartozásra való tekintet nélkül, ugyanazt a regulát tartja, és az assisi Poverellónak ugyanazt az eszményét követi az egyetlen zászló alatt, amely Krisztus zászlaja!*

*Mielőtt beléphettek volna a Szent Cenákulumba, az izraeli kormány egy magasrangú tisztségviselője, Dott. Y. Mendes, a status quo egy nemlétező cikkelye nevében és az ENSZ egy ismeretlen rendelkezése alapján szigorúan meghagyta a ferenceseknek – a Szent Hely egyetlen jogos tulajdonosainak – hogy egészen tartózkodjanak mindenfajta kultikus aktustól, megtiltva mindenféle imádságot, ahogy azt nemrég, nagycsütörtökön végezték. Pusztán csak látogatni volt szabad, mint afféle turisták, többé-kevésbé áhítatos módon, és nem végezhetjük el a liturgikus peregrinációt, mint az évszázadok óta szokás.*

*Az izraeli Kultuszminisztérium e képviselőjének bejelentése nyomán rövid csönd támadt, majd az atyák egyike élénken és hevesen tiltakozott a jelenlévők és az összes szentföldi ferences nevében a Katolikus Egyház szent jogainak e megsértése ellen, mely jogokat a ferencesek féltve őriznek.*

*Teljes csöndben zajlott a zárándoklat, és mindenki szenvedett attól, hogy nem mondhatott imát azon a helyen, ahol az Úr az Oltáriszentséget és a keresztény Papságot szerette, és ahol pünkösdi napján a Szentlélek leszállt az apostolokra. Jelen volt az olasz konzul, Carlo Gasparini báró, a spanyol konzul, D. Antonio de la Cierva, Terranova grófja, a zsidó zóna keresztény lakosainak egy színes csoportja, és sok szerzetes és apáca az iskolai osztályaikkal. A Cenákulumot elhagyva, átmentünk a rituális gyakorlatok zavartalan elvégzésére a mi kápolnánkba, amely az ókori bazilika egykori sarkánál emeltetett. Ezután egy igen áhítatos látogatás következett a Dormitio szentélyében, amelyet a bencés atyák ismét megnyitottak a kultusznak, Itt a szentségi áldás után ünnepi mise volt,*

*még pünkösöd reggelén. Itt megindultan küldhettük az ég felé énekeinket a Legszentebb Szűz tiszteletére.*

\* \* \*

*Szeretnénk aláhúzni, hogy a status quo, amit megpróbálnak itt betartatni velünk, csak egy szép szó és egy szónoki fogás, mert semmilyen status quo nem vonatkozik a Cenákulum szentélyére, ahonnan Szent Ferenc fiait barbár módon elüldözték 1552-ben – tehát nem hat évszázaddal ezelőtt, ahogy a The Jerusalem Post írta – és ahol utána évente kétszer közösségileg beléphettek, nagycsütörtök este és pünkösdkor, hogy elénekeljék az ideillő evangéliumot és más imádságokat. Még ha néhány év óta – pontosan 1928 óta – nem is engedélyezték nekik a nyilvános imádságokat, ez csak a Cenákulum kulcsait őrző muszlimok önkényes és fanatikus uraskodása miatt van, amelyet a ferencesek soha nem tűrtek szó nélkül.*

*Dott. Mendes megjegyezte, hogy egy 1925-ben nyomtatott szentföldi útikönyv 195. oldalán az szerepel, hogy a keresztényeknek a Cenákulumban nincs megengedve a letérdelés, vagy a mások által látható módon való imádkozás. A szerző viszont ezzel csak a kellemetlenségektől akarta megóvni a zarándokokat, és természetesen megbélyegezte a sérelmes tilalmat. A muszlimoknak nemcsak hogy teljes szabadságot kellett volna adniuk a ferenceseknek, akik jogaik teljes birtokában beléptek oda, hanem a Cenákulumot ilyenkor úgy kell átadniuk, hogy onnan elviszik az összes szőnyegüket vagy bármi más holmijukat, amelyet ott tartanak.*

\* \* \*

*Két esztendeje, vagyis a palesztinai háború óta, a Szent Cenákulum a megszálló zsidók kezére került, akik folyamatosan zarándoklatokat végeznek ott, miközben azelőtt csak látogatniuk volt szabad évente kétszer, és újabban azt is megengedték, hogy zsinagógává alakítsák át a Lábmosás Termének alsó helyiségét, talán az ENSZ vagy a status quo tiszteletére, amelyet be akarnak velünk tartatni!*

*P. Agostino Pataconi”*

A spanyol nyelvű szentföldi folyóirat ehhez annyi részletet tesz hozzá, hogy aki ott azonnal hevesen tiltakozott Mendes utasításai ellen, az maga a cikk írója, Pataconi atya volt, Mendes viszont csak annyit válaszolt, hogy tiltakozni a kormánynál kell. A cikkből annyi még kiderül, hogy a Cenacolino kápolnája valamilyen szinten alkalmas volt arra, hogy ott közös imádságot tartsanak, bár később elhangzott, hogy a kertben aknák voltak elhelyezve.

Ami a későbbi éveket illeti, az itt reklamált jogszerű funkció helyre állt: 1951-ben „teljes szabadságban” zajlott márc. 22-én a nagycsütörtöki stáció, majd máj. 13-án a pünkösdi peregrináció, a San Salvatore-kolostor testvérei és velük „nagyon sok nővér” részvételével. 1952-ben szintén. 1953 pünkösdjére 33, 1955 pünkösdjére 55 ferences ment át a Cenákulumba, ahol „Jeruzsálem zsidó zónájából is sok hívő rész vett az imádságon”.

Az evakuáció után a bencéseknel, a Dormitio bazilikában 1951. febr. 6-án, hamvazószerdán indult el ismét a nyilvános istentiszteletek sora.

Az olasz nyelvű *Terra Santa* magazin 1951. május-júniusi számát teljes egészében a Cenákulumnak szenteli, hiszen 400 éve üldözték el innen a ferenceseket. A szám közli pl. a testvérek 1948-as evakuációjának történetét is egy szemtanú feljegyzése nyomán.

Érdekes még Giacinto Faccio kuztos egyik levele, amelyet 1951. márc. 5-én írt a Vallásügyi Minisztériumnak:

*„Az a változás, amely az utóbbi két évben lezajlott, hogy megnyitják, látogatják és átalakítják a földszinti helyiséget, melyről némelyek úgy gondolják, hogy Dávid Sírját foglalja magában, és nyilvános imahellyé alakítják azt, nos, ez kétségtelenül egy radikális változás minden előző gyakorlathoz képest.”*

Ez a „radikális változás” a jordán kormány számára is elfogadhatatlan volt. A Terra Santa folyóirat 1953 novemberében idézi a jordán *Falastin* napilap 1953. szept. 29-i számát, amely az első oldalon ezeket hozta:

*„Zsinagógává alakítják Dávid próféta jeruzsálemi tartózkodási helyét. Jordánia elítéli a Szent Helyek sérthetlenségének ezt a megsértését.*

*60. sz. Hivatalos közlemény az Általános Sajtóhivattól*

*A minisztertanács ma reggel 10 órakor tartotta szokott ülését, Fawzi el-Mulqui miniszterelnök úr vezetésével. A tanács megvizsgálta a napirendi kérdéseket, és az alábbi döntéseket hozta:*

...

*3. Határozottan elítéljük az iszlám Szent Helyek sérthetlenségének megsértését a zsidók részéről Palesztina megszállás alatt lévő részében, ahol zsinagógává akarják alakítani Dávid próféta tartózkodási helyét Jeruzsálemben. Ez világos és egyértelmű megsértése a Status Quo rendelkezésének Jeruzsálem és környéke Szent Helyein, amit a nemzetközi szerződések is elismernek. (A Tanács) megbízza a Külügyminisztériumot, hogy tegye meg a szükséges lépéseket az arab, a muszlim és más államoknál, és az ügyben érdekelt más szervezeteknél, hogy adjanak hangot véleményüknek erről a fontos kérdéstről.”*

A folyóirat magyarázó megjegyzésként hozzáfűzi, hogy a cikkben a „Dávid Sírjaként” ismert helyről van szó.

1954 júniusa végén néhány napra ismét fellángolt a fegyveres harc, Jeruzsálemben a front két oldaláról tüzelt egymásra a két fél, így a Cenacolino rendházat újabb találatok veszélye fenyegette.

#### IV. Az újranyitástól az első felújításig (1960-1980)

1952-ben tehát a katonai hatóság megtagadta a kolostor visszaadását. Bizonyára a téma lekerült a tárgyalások napirendjéről. 1957 januárjában azonban, úgy tűnik, egy érdekes mozzanat lendített az ügyön. A jan. 24-i diskretórium ülésen a Kuztos beszámol arról, hogy járt nála a Dormitio bencés apátja,<sup>10</sup> és mivel náluk megnövekedett a létszám, fölvetette, hogy egy ideig nem lakhatnak-e bencések a Cenacolinóban? Fölvetette továbbá azt is, hogy a közelükben lévő ferences temetőt adjuk át nekik, ők pedig máshol adnak át nekünk telket.

<sup>10</sup> Leo von Rudloff (1902-1982), 1952 és 1968 között volt apát a Dormitio-ban.

*„A diskretórium azon a véleményen van, hogy újra el kell indítani a kérelmet, hogy visszaköltözhessünk a Cenacolinóba”*

– olvassuk a jegyzőkönyvben, a bencés apátnak pedig negatív választ adtak.

Egy évre rá kerül ismét a diskretórium elé az ügy. A Kusztos az 1958. febr. 8-i ülésen elmondja, hogy a vallásügyi hivatal vezetője, „Dottor Colbi”, le akarta beszélni őt a kérelem beadásáról, de unszolására végül azt a tanácsot adta, hogy egyenesen a kultuszminiszterhez címezzék a kérelmet. Ápr. 10-én már a miniszter válaszát tárgyalták meg: *„eldöntöttük, hogy elfogadjuk ajánlatukat, hogy a szükséges javításokat megtegyék az épületen”*.

A Kusztódia végül 1960-ban kapta vissza a rendházat. A *Terra Santa* magazin 1960. márciusi száma már beharangozza az eseményt, beszámolva az előzményekről:

*„Sokféle módon próbálta a Kusztódia elérni a zsidó hatóságoknál, hogy a testvérek visszatérhessenek a Conventinóba, de hasztalanul: »[...] a katonai hatóságok elutasították, és továbbra is elutasítják kérésüket, hogy ismét lakhassanak a Sion hegyén« – válaszolták Giacinto Faccio kusztosnak 1952 szeptemberében. A tárgyalások folytatódtak, de mindig eredménytelenül. Eltelt tíz év, és nemrég Alfredo Polidori kusztos ismét tett egy hivatalos lépést a hatóságoknál. 1958. febr. 11-én írt a Vallásügyi Minisztériumnak, de márc. 20-án ismét negatív választ kapott: »[...] még nem lehetséges az épület visszaadása, vagyis inkább, még nem jött el az ideje annak, hogy engedélyezzék a ferences atyák ott lakását.« Ez a válasz már nem volt egészen negatív: várhatjuk a megfelelő pillanatot. [...] [1959] December egyik utolsó napján a kusztos atya különösen is elégedetten tért vissza [ti. a San Salvatore-kolostorba, amely Jordánia területe volt] az Izraelben tett látogatásáról. Ennek során találkozott Pier Giorgio Chiappero ferences püspökkel, aki elmondta neki, hogy a hatóságok annyira örülnek, hogy az új állam területén immár püspök székel, hogy megengedik a ferenceseknek az újbóli letelepedést a Sionon.”*

Az ingatlanon először a Kusztódia végeztet állapotfelmérést, 35 ezer izraeli font költséggel. A tárgyalások során a Kusztódia világossá teszi, hogy a visszaköltözés ellenére fenntartja igényét a kártalanításra. Június 5-én, pünkösdkor Saul Colbi egyházügyi osztályvezető a nyilvánosság előtt átadta a kulcsot a ferenceseknek. A „katonai szempontok” miatt azonban nem engedélyezik a testvérek számára az emeleti kápolnába vivő külső fölépcső és a völgy felé nyíló kerti ajtó használatát.

Diego Mancini<sup>11</sup> laikus testvért bízták meg a szétdőlt és kifosztott kolostor felújításával. A tabernákulum ki volt dobva a kert végében. Állandó félelem közt dolgoztak, hogy mikor lépnek aknára a kertben, és hogy tüzelnek-e rájuk a jordán oldalról. Lassanként megindult a zarándokok sora, inkább csak egy-egy ember vagy egészen kis csoportok jöttek.

1961. febr. 9-én volt az első szentmise ismét a kápolnában. Ekkor költözött ide Luca Capozzi<sup>12</sup> ferences püspök.

<sup>11</sup> Diego Mancini szül. 1907., 1929-ben tett ünnepélyes fogadalmat a római provinciában, 1928-tól szolgált a Kusztódiában.

<sup>12</sup> Domenico Luca Capozzi 1899-ben született Itália Frosinone tartományában. 1915-ben belépett a Rendbe a római provinciában, ahol 1926-ban pappá szentelték. 1928-ban indul el a kínai misszióba, ahol 1940-ben lett Taiyuan püspöke. 1950 áprilisában letartóztatták, 1953-ig börtönben volt, majd kiutasították. Itáliában töltött két évet, majd Japánban volt 1959-ig, mely év nov. 5-én megérkezett a Kusztódiába. 1991-ben hunyt el Jeruzsálemben.



Ápr. 16-án még egy laikus testvér, a litván Girolamo Petrusckis<sup>13</sup> is idekerült. Megőrizzük a testvérek nevét, akik e nehéz időszakban itt laktak. (Az 1967 utáni évekből inkább csak az előjárókat említjük meg.)

1962 októberében a káptalan után került ide előjárónak P. Leonardo Bodrato<sup>14</sup>. Diego testvérnél, aki az újrakezdést keze munkájával lehetővé tette, 1962 novemberében leukémiát állapítottak meg. A betegség gyors lefolyásának bizonyult, és Diego 1963. febr. 2-án a haifai kórházban meghalt.

1962 novemberében a Kusztódia vezetősége ismét tárgyalja a kártalanítás kérdését. A Kusztódia részéről meghaladja az 50 ezer fontot a kért összeg, Izrael állam 15 ezernél többet nem akar adni. 1965 februárjában még mindig nincs rendezés, ekkor a Kusztódia 54 ezres igényének csak a felét akarja teljesíteni a Hadügyminisztérium. Vita van a szakértői véleményekről, és a helyzet mérlegelése után a Kusztódia elfogad egy 30 ezer fontos összeget az ügy végső rendezésére.

A II. Vatikáni Zsinat ülészekai után püspökök csoportjai sorra jönnek a Szentföldre, és a rendházi krónika szerint sokan itt is miséznek. 1962 decemberében pl. volt egy 150 zsinati atyából álló csoport, és egy kisebb, csak lengyel püspökökből.

A rendház elsődleges kapcsolattartó pontja mindig a Terra Santa College volt, „Nyugat-Jeruzsálemben”. Az itt lakók nem nagyon jártak be az Óvárosba, mert az Jordánia területe volt. Megközelíthető volt, de csak a Mandelbaum-kapun át, körülményes módon.

1963-ban az új tabula nyomán P. José Cortès<sup>15</sup> és fr. Isidoro Ghiringhelli<sup>16</sup> lakik itt.

VI. Pál pápa 1963. dec. 4-én, a zsinati ülészek végén jelentette be, hogy a Szentföldre látogat. Intenzív előkészületek kezdődtek, a rendházra is antennákat és reflektorokat telepítettek. 1964. január 5-én vezetett erre a pápa útja – a két ferences testvér találkozhatott vele, és külön áldásban részesült. A pápa szentföldi útja óriási hatással volt a hívek zarándoklási kedvére is, a rá következő években erőteljesen megnövekszik a csoportok száma.

1965-ben ismét cserélődnek az itt lakók. Az új előjáró a 39 éves Michel Dutheil<sup>17</sup>, a toulouse-i provinciából, biblikus professzor, 1960 óta állt a Kusztódia szolgálatában. Dutheil más típusú előjáró volt, mint elődei: aktív volt a zsidó-keresztény párbeszéd kezdeményezéseiben, eljárt héberül misézni Tel-Avivba, Haifába, Bersebába, lelkigyakorlatokat és előadásokat tartott több helyütt. Létezett egy *Centre Franciscain des Études Juives* nevű intézmény, amely a ő személyéhez kötődött. Ide helyezték az akkor 32 éves Paschal Andrès spanyol paptestvért is, aki hasonló érdeklődésű lehetett: héberül tanult, kutat, és a sematizmus szerint ő is a „Centre” munkatársa.<sup>18</sup>

<sup>13</sup> Girolamo Petrusckis szül. 1907., 1935-ben tett ünnepélyes fogadalmat a litván kusztódiában, 1950-től szolgált a Kusztódiában.

<sup>14</sup> Leonardo Bodrato szül. 1900. (La Spezia), 1923-ban tett ünnepélyes fogadalmat a toszkán provinciában, 1924-ben szentelték pappá, 1928-tól szolgált a Kusztódiában.

<sup>15</sup> José Cortès szül. 1892. (Cordoba mellett), 1911-ban tett ünnepélyes fogadalmat a granadai provinciában, 1915-ben szentelték pappá, 1922-től szolgált a Kusztódiában.

<sup>16</sup> Isidoro Ghiringhelli szül. 1913. (Milano mellett), 1936-ban tett ünnepélyes fogadalmat a milánói provinciában, 1947-től szolgált a Kusztódiában.

<sup>17</sup> Michel Dutheil szül. 1926. (Millau, Dél-Franciaország), 1949-ban tett ünnepélyes fogadalmat a toulouse-i provinciában, 1952-ben szentelték pappá, 1960-tól szolgált a Kusztódiában, ekkor már volt doktorátusa. 1967 őszén kérte, hogy visszatérhessen provinciájába. Később a toulouse-i Institut Catholique professzora lett, dékán is volt a teológiai fakultáson.

<sup>18</sup> Ilyesféle központ ötlete a domonkosoknál is megszületik: „Maison Saint-Isaïe”, 1960-tól 1997-ig működött: Centre d'études juives des frères prêcheurs (religieux dominicains). Célja a Szentírás jobb megismerése és a zsidó-keresztény kapcsolatok teológiai vonatkozásainak tárgyalása volt. Fórumot nyújtott a katolikus egyház és a judaizmus találkozásához. Támogatta a héber ajkú katolikus közösség imáit és liturgiáját. Oszlopai voltak Bruno Hussar, Jacques Fontaine, Marcel Dubois és Gabriel Grossman.

A rendházi közösség harmadik tagja Giovanni Artigiani<sup>19</sup> laikus testvér.

1967 tavaszán Izrael és a környező államok között olyan feszültté vált a viszony, hogy jelentősen megnőtt a katonai konfliktus esélye. A hatnapos háború kitörése előtt egy héttel, május 31-én már katonák jöttek a Sion-hegyi rendházba, és harcálláspontot alakítottak ki. Minden nap egyre több katona jött. Június 5-én délelőtt azután a parancsnok közölte P. Michellel, hogy a háború elkezdődött a Negevben. A komolyabb ágyútűz jordán részről 11 óra után kezdődött, ekkor érte találat a Dormitio bazilika tetőzetét is, aminek nyomán a tetőzet leégett (vö. OREN 2003, p. 187). P. Michel és P. Paschal átköltözött a Terra Santa College-ba. (Fr. Giovanni ekkor kórházban volt.) P. Michel később a klarisszákat is elment meglátogatni.

Június 7-én indult meg az izraeli akció az Óváros elfoglalására. A házi krónika szűkszavú bejegyzése aznap: „*az Óváros az izraeliek kezére került*”. A két ferences másnap tudott visszamenni a rendházba, amely szerkezeti kárt nem szenvedett, de fel volt dűlva, ezért még visszamentek a Terra Sancta College-ba, és csak 12-én költöztek vissza. P. Michel megjegyzi a rendházi krónikában:

„*Mióta megnyitották az Óvárost, P. Paschalt gyakorlatilag nem lehet látni.*”

A háború nyomán előállt helyzetben a Sion-hegy megszűnt határvonalnak lenni, szabadon lehetett közlekedni az Óváros, így a San Salvatore-kolostor felé is.

Érdeemes figyelembe venni, hogy a Kusztoz ekkor már, május eleje óta, Assisiben tartózkodik a ferences rend nagykáptalanján, a zsinat utáni „megújulási káptalanon”. A helyébe ilyenkor választottak egy helyettest *presidente custodiale* címmel, őt azonban az izraeli állam nem ismerte el hivatalos képviselőnek.

Még a harci cselekmények előtt jelezte Michel Dutheil előljáró az igényét arra, hogy még egy laikus testvért helyezzenek oda. Ezt a kérését 1967. július közepén teljesítette a vezetőség, Salvatore Vasta személyében. Vélhetően egyéb, régebb óta húzódó nézeteltérések miatt Michel Dutheil beadja lemondását, és 1967. szept. 24-én hazautazik.

A harcok nyomán a Cenacolino rendházának bejárati része károkat szenved, ismét kártérítési ügy kezdődik az izraeli állammal.

Előljárók a hatnapos háború után az első felújításig:

Camillo Carta<sup>20</sup> (olasz, 1968-tól)

Gedeon Stol<sup>21</sup> (holland, 1972-től)

Camillo Carta (1974-től)

Kenneth Campbell<sup>22</sup> (skót, 1977-től)

1978-ból dokumentumként őrzik Maurilio Sacchi kusztoz levelét, amelyből kitűnik, hogy a ferencesek soha nem mondtak le a Cenákulomról.

<sup>19</sup> Giovanni Artigiani szül. 1905. (Pesaro), 1936-ban tett ünnepélyes fogadalmat a markiai provinciában, 1936-tól szolgált a Kusztozában.

<sup>20</sup> Camillo Carta szül. 1910. (Lula, Szardínia), 1934-ben tett ünnepélyes fogadalmat a Kusztozában, 1939-ben szentelték pappá.

<sup>21</sup> Gedeon Stol szül. 1906. (Leiden, Hollandia), 1930-ban tett ünnepélyes fogadalmat a holland provinciában, 1933-ban szentelték pappá, 1939-től szolgált a Kusztozában.

<sup>22</sup> Kenneth Campbell szül. 1912. (Eriskay, Skócia), 1939-ban tett ünnepélyes fogadalmat az angol provinciában, 1948-tól szolgált a Kusztozában.

„Jeruzsálem, 1978. február 11.

Mr. Daniel Rossing, igazgató  
Vallási Ügyek Minisztériuma  
Keresztény Közösségek Osztálya  
Jeruzsálem

Tisztelt Rossing úr!

Amint arról beszámolt a *Jerusalem Post* (1978. február 10., péntek) és a *Jerusalem Post Magazine* (1978. február 10., péntek) is, úgy tűnik számunkra, hogy az *Israel Lands Authority* (Földhivatal) úgy lép fel, mint „*Custodian of Absentee Propterties*” (hiányzó gazdájú ingatlanok kezelője), és így bérbe adott egyes ingatlanokat a Sion hegyén. „Ezek közé tartozik a *Dajani Waqf*, amely a *Cenákulumot* és a *Dávid Sírját* is magában foglaló keresztes kori épületegyüttesben található, valamint számos más szoba, boltíves és padlásteri helyiség.” Később, szerdán, *Ya 'acov Neriah* úr, a Földhivatal elnöke szerződést írt alá a minisztérium főigazgatójával, *Yisrael Lippellel*.

Az ellen nem tiltakozunk, hogy a Sion hegyén a Szent Helyeket a Vallási Ügyek Minisztériuma felügyeli, ahogy azt 1978. február 1-i levelünkben is írtuk. Ha viszont az Izraeli Földhivatal úgy lép fel a Sion Hegyének Szent Helyeit illetően, mint „hiányzó gazdájú ingatlanok kezelője”, akkor sajnós azt kell mondanunk, hogy ezt nem tudjuk elfogadni, mert sem a muszlim *Wakf*, sem pedig a Szentföldi Kusztdia, amely bejelentette igényét ezekre a Szent Helyekre, nem tekinthető hiányzónak.

Tisztelettel,

Fr. Maurilio Sacchi OFM, szentföldi kusztos”

(A levelet közli: COLLIN 1982, pp. 213-214)

1980. nov. 11-éről érdekes bejegyzést találunk a krónikában:

„A nemrég megválasztott új Kusztos, *Ignazio Mancini* hivatalosan birtokba veszi a *Cenákulumot*. Ez volt az első ilyen szertartás, amióta az arab törökök és a zsidók kiűzték a ferenceseket 400 éve. Az eseményt nem előzte meg hosszas tárgyalássorozat. Előző este, amikor a Kusztos bevonult a Szent Sír bazilikába, megkérdezte vagy *David Henn*, a jeruzsálemi rendőrfőnök, vagy *Daniel Rossing* a Vallásügyi Minisztériumtól, hogy miért nincs a *Cenákulumba* ünnepélyes bevonulás, ha Szent Sírnál, *Betlehemben* meg máshol van. Ott és akkor eldöntötték, hogy másnap tartanak egy bevonulást. Így hát a diskretórium és még néhány testvér kíséretében *Mancini* lett az első szentföldi Kusztos *Bonifacio da Ragusa* óta (1551), akit hivatalosan fogadtak az Emeleti teremben mint *Sion Hegyi Gvardiánt*.”

A hetvenes évek végén fölmerül a felső kápolna felújításának gondolata. *Andrea Martini*<sup>23</sup> (1917-1996) római ferences szobrászművészt kérték fel, hogy alkossa meg az Utolsó Vacsora jelenetét és a Szűzanya alakját.

A színes üveglakok a firenzei *Vinardi* művei. Az összképet *Alberto Prodomo*, a Kusztodia akkor induló fiatal építész alakította ki, ott helyben találva ki napról napra a megfelelő elrendezést. A falakban

<sup>23</sup> Martini szülőfaluja az Avellino megyében fekvő *Castel Baronia*. A római provinciában szentelik pappá 1940-ben. Iskolája: *Accademia di Belle Arti* di Roma. 1959-től a római Tiberis szigetén, a *San Bartolomeo* kolostorban élt és alkotott. Az ő műve Rómában a Szent Kozma és Damján bazilika előtti Szent Ferenc szobor, ehhez hasonló alkotása *Kapisztrán Szent János* szobra *Capestranóban* a ferences templom előtt. A Szentföldön más helyen is látni szobraikat, pl. *Tabgha*, a *Feltámadt Jézus Péterrel*.

felfedezték a levakolt régi íves mélyedéseket, és kibontották azokat. A rendházat is felújították, refektóriumuk alatt ásatást végeztek. 1. századi kerámiát találtak, ami alátámasztja, hogy Jézus idején lakott volt a Sion-hegy. A felújított kápolna megáldására 1980. dec. 21-én került sor, de már szeptembertől miséztek benne, így nov. 8-án itt vett részt szentmisén Kalkuttai Teréz anya is.

## V. A második felújításig (1981-2012)

Elöljárók:

Casimiro Frapporti<sup>24</sup> (1981-től)

Mauro Brancher<sup>25</sup> (1987-től)

Raúl Fernando Dinamarca<sup>26</sup> (1989-től)

Enrique Bermejo<sup>27</sup> (1992-től)

Michele Pancani (1998-tól)

Raúl Fernando Dinamarca (2004-től)

Enrique Bermejo (2007-től)

1986. ápr. 24-én ünnepségsorozattal emlékeztek meg a Cenacolino 50 éves jubileumáról. Ezen a napon Carlo Curis jeruzsálemi apostoli delegátus mutatott be szentmisét. Másnap Metodio Brlek levéltáros előadást tartott a Cenacolino történetéről, ezt később füzetben megjelentették. Ápr. 26-án Beltritti pátriárka misézett, ápr. 27-én vasárnap pedig Mancini kuszto.

1987. dec. 8-tól 1993. szept. 13-ig tartott az ún. Első intifáda. A zarándokok száma drámaian lecsökkent.

Erre az időszakra esett még egy katonai konfliktus, amely Izraelt is érintette: az Öbölháború, miután Irak 1990. aug. 2-án lerohanta Kuvaitot. Az ország felszabadítására amerikai vezetéssel nemzetközi koalíció alakult, amely az év végére felvonult a térségbe. Az 1991-es évet a testvérek már úgy kezdték el, hogy bármelyik pillanatban várható volt a háború kitörése. A zarándokok teljesen eltűntek. A háború 1991. jan. 17-én tört ki, másnap már iraki rakéták csapódtak be Izraelben. Innentől Jeruzsálemben is majdnem mindennap légiriadó volt, a testvéreknek óvóhelyre kellett vonulniuk. Bár a háborúnak febr. 26-án vége volt, még hónapokig nem jöttek zarándokok. Először augusztusban jegyezték fel, hogy „most már érezhetően több a zarándok”.

A Szentföldön intenzív készüllet előzte meg a Nagy Jubileum 2000. esztendejét. Felkészültek a zarándokok minden eddiginél népesebb áradatára. Jelentős beruházások történtek a szálláskapacitás bővítésére. II. János Pál pápa ellátogatott a Szentföldre, március 23-án mondott szentmisét a Cenakulumban, külön engedéllyel. A szentmisén használt miseruhát odaajándékozta a Cenacolinának.

Az események fordulatai azonban tönkretették az ünneplést és megakasztották a zarándokok sorát. 2000. szept. 28-án Ariel Sharon (akkoriban az ellenzék vezetője) látogatást tett a Templom téren, aminek nyomán fegyveres felkelés tört ki, a második, ún. al-Aksza intifáda, és 2005-ig tartott, ismét azzal a következménnyel, hogy a zarándokok száma lecsökkent.

<sup>24</sup> Casimiro Frapporti szül. 1930. (Trento mellett), 1955-ben tett ünnepélyes fogadalmat a trentói provinciában, 1960-ban szentelték pappá, 1979-től szolgált a Kuzstódiában.

<sup>25</sup> Mauro Brancher szül. 1929. (Brazíliában, Porto Allegre mellett), 1955-ben tett ünnepélyes fogadalmat a brazil Szent Ferenc provinciában, 1957-ban szentelték pappá, 1985-től szolgált a Kuzstódiában.

<sup>26</sup> Raúl Dinamarca szül. 1943. (Chile, Valparaíso mellett), 1979-ben tett ünnepélyes fogadalmat és szentelték pappá a Kuzstódiában.

<sup>27</sup> Enrique Bermejo szül. 1953. (Cantalapiedra, Salamanca mellett), 1976-ban tett ünnepélyes fogadalmat a compostellai provinciában, 1978-ban szentelték pappá, 1978 óta szolgál a Kuzstódiában.

Az intifáda során különleges jelentősége volt a ferencesek számára a betlehemi bazilika ostromának 2002. ápr. 1. és máj. 10. között.<sup>28</sup> A drámai napokat az egész kuszatódiában nagyon intenzíven élték át. A Cenacolino krónikájában naponta van egy bejegyzés az ostromról, és másról nem is ír. 2002. ápr. 4-től a Kusztos kérésére napi egy óra adorációt vettek fel a napirendbe a betlehemi ostrom megszűnéséért. 2002. máj. 7-én volt az első olyan bejegyzés, ami nem Betlehemről szól: „*megünnepeltük a pünkösdet a Cenákulumban*”. Amikor máj. 10-én lezárult a betlehemi ostrom, a krónikás megjegyzi:

„*Mintha velünk magunkkal történt volna az egész.*”

2009. máj. 11-én került sor XVI. Benedek pápa látogatására a Cenákulumban.

## VI. A második felújítás

2012. febr. 1-jén átfogó felújítás kezdődött a kegyhelyen az akkori előljáró, a spanyol Enrique Bermejo koncepciója alapján. Ettől kezdve egy teljes évig a kápolna is le volt zárva, a ferencesek pedig átköltöztek a San Salvatore-rendházba. A rendházat teljesen felújították. Az alsó kápolna eredetileg a rendházi közösség céljait szolgálta, de most a szomszédos helyiséggel egybenyitották, és zarándokcsoportok számára megközelíthetővé tették.

Az új kápolna Michele Canzoneri és Rossella Leone olasz művészek tervei alapján készült el.<sup>29</sup>

A kápolnát, amely „a Szentlélek eljövetele” titulust viseli, 2014. okt. 12-én szentelte fel José R. Carballo érsek, a Szerzetesi Kongregáció titkára, egykori ferences miniszter generális. A nonfiguratív színes üvegablakok Palermóban készültek. Ezzel egy időben a kertet is átrendezték, Rossella Leone fehér kőből készült szobrait helyezték el. A zarándokcsoportok így könnyebben eljutnak az alsó, új kápolnához, és a kert „élhető, dialogikus téré” válik, ahogy az alkotók fogalmaztak.

A felújítás még folyt, amikor Ferenc pápa 2014 májusában a Szentföldre látogatott. Ezzel egy időben zsidó szélsőségesek felszították a keresztényellenes hangulatot azzal, hogy „*a pápa elveszi a Cenákulumot*”. A környéken többször volt tüntetés. Ferenc pápa máj. 26-án misézett a Cenákulumban. Ez mentes volt minden atrocitástól.

## VII. Egy állandó nehézség: zsidó szélsőségesek támadásai

Külön fejezet a rendház történetében a zsidó szélsőségesek részéről elkövetett cselekmények sorozata. A rendház körül 1948 után több új jesiva vagy más zsidó vallási intézmény kezdett működni. Vélhetően az itt nevelkedő fiatalok és más, ide kötődő személyek vallási alapon elkövetett túlkapásaiként foghatóak fel a rendházat ért vandalizmus esetei.

1962. jan. 24.:

„*Egy zsidó férfi benzinnel öntötte le a főoltárt és az egyik mellékoltárt, és felgyújtotta, letartóztatták, de aztán a zsidó hatóságok elengedték, mondván, hogy bolond.*”

<sup>28</sup> A bazilikában kb. 120 palesztin fegyveres keresett menedéket. Az izraeli hadsereg körülvette az épületegyüttest, a görög, örmény és latin kolostorokkal együtt. Éleslövészek 4 palesztinnal végeztek. Nagy erejű hangszórókkal zavarták a lakók pihenését. Sokrétű nemzetközi tárgyalás végén, 13 fegyverest száműztek az országból, 26-nak a gázai övezetbe kellett költöznie.

<sup>29</sup> Canzoneri 1944-ben született Palermóban. A hetvenes évek közepén hívja fel magára a figyelmet az üvegablak új koncepciójával és anyagaival. Színházi díszlettervezőként is elismert. 1984 és 2003 közt készíti el a cefalúi dóm 64 üvegablakát. 2006-ban San Giovanni Rotondóban, a Szent Pió új bazilikáján dolgozik. Leone a nyolcvanas évek közepétől jelentkezik képzőművészeti, színházi és építészeti munkásságával.

1963. máj. 29.:

*„A Cenákulumban a zsidók összetörték a virágcserepeket.”*

1973. júl. 11-én az akkori Kuszto felhívta a Vallásügyi Minisztérium figyelmét arra, hogy a rabbinikus szeminárium megsérti a Status Quót. Amikor a Jesiva fölfeszítette az ajtót és behatolt a Szentlélek eljövételének Emeleti Termébe, akkor a szentföldi titkár felhívta a Vallásügyi Minisztérium figyelmét a szent hely profanációjára.

1976. nov. 30.: Konfliktusok a Diaspora Jesiva egyik rabbijával, aki *„formális kérvényt nyújtott be a kormánynak, hogy rombolják le a Cenákulumot”*.

1978. jan. 22.: Levél megy a kusztosnak a Diaspora Jesiva dolgairól. Az utóbbi három napban elfoglalták a Szentlélek Kápolnáját és két másik helyiséget a Cenákulumban, a bejáratnál szemben pedig elhelyeztek egy nagy öntöttvas menórát. A Kusztódia tiltakozott, a kormány eltávolította a menórát, kiutasította a Jesiva tagjait az elfoglalt helyiségekből.

1978. márc. 4.: Nem nyitották ki az Emeleti termet egy csoportnak. A Kusztódia ügyvédje levelet intézett a kormánynak, és a megfelelő hivatal elnézést kért.

1979. jún. 15.: Reggel a Cenákulum emeleti termében héber és angol nyelvű gyalázkodó feliratokat találtunk, előző este festették fel.

*„Egy kanadai protestáns lelkész és a Diaspora Jesiva néhány tagja segített megtisztítani a helyet. Aznap este a lelkész és felesége, valamint a Jeshiva néhány tagja ájtott szolidaritási látogatásra.”*

1980. jan.:

*„Ezekben a hetekben Jeruzsálemben a vallási fanatizmus új hullámát tapasztalhattuk. A Dormitio templomát négy egymást követő szombaton keresztény-ellenes fanatikusok támadták meg, és az újonnan elkészült színes üveglablakok közül négyet összetörték.”*

1983. jún. 6.: Vörösre festették a külső kaput az éjjel, a bencéseknél is.

1983. dec. 8-án pénteken bombamerényletet hiúsítottak meg. Találtak 4 detonátort itt, kettőt a bencéseknél, egyet a görögöknél. Dél tájban telefonált valaki a katonai rádióknak, és magára vállalta a merényletet, mint zsidó terrorista szervezet. A bombát össze voltak kötve zsinórral, elég lett volna, ha valaki valahol meghúzza.

1986. máj. 22.: Reggel látják, hogy a bejárati ajtóra x-et festettek fekete festékkel, és a címet is lefestették.

1991. aug. 20-án este 10 órakor kővel dobálták meg a Szt. Ferenc-szobrot, letört a kereszt a kezében, szept. 6-án kődobálás volt, ablak tört be.

1993 augusztusában többször is molesztálják a zarándokokat.

Az esetek 1990 után gyarapodtak. A helyzet attól kezdve javult, hogy 2015. máj. 19-én rendőrörsöt létesítettek a Cenákulum épületkomplexumában, és térfényképező kamerákat szereltek fel.

A Historia Domusban 1998 és 2016 között dokumentált események:

- kődobálás: ajtókra, ablakokra, Szent Ferenc-szoborra,
- bejárati ajtó és oldalsó kertajtó megrongálása: zár eltömlése, összefestés, horogkereszt festése, fenyegető feliratok (pl. „*We killed Jesus*” [„*Mi öltük meg Jézust*”], „*Christians out*” [„*Keresztények kifelé*”]) gyűjtogatás,
- ócskavas és hulladék bedobása a kertbe,
- a szomszédból létrán felmászva a rendház oldalsó homlokzatáról letörték a kökereszt egyik szárát,
- bejárati ajtó elé vizelés.

A kép teljességéhez hozzátartozik, hogy zsidó részről nem csak az ilyen végletes hozzáállás a jellemző. A dialógus iránt elkötelezett zsidó szervezetek nemrég felajánlották segítségüket, hogy amikor a Cenákulumban a Kusztódia hivatalosan imádságot tart, akkor tagjaik eljönnek, és az esetleges rendzavarást személyesen megpróbálják leszerelni. A Sion hegyén 2006-ban megnyílt továbbá a *Jerusalem Intercultural Center*, azzal a céllal, hogy „*Jeruzsálemet olyan várossá tegyék, amelyben minden lakója otthon érezheti magát*”.

## VIII. Zarándoklatok

A kolostor alapítása óta többször is volt olyan szakasz, amikor nem jöttek zarándokok, a térségben dúló háborúk és zavargások miatt. Ezek elmúltával újraindult a zarándokok sora, amely 2019-ben soha nem látott méreteket öltött, és az itt lakó testvéreket erősen próbára tette. Érdemes figyelembe venni, hogy a Cenacolinóba általában csoportok jönnek, egyéni zarándokok ritkán, hiszen nincs nyitva a kapu állandóan. A számok a szentmiséket előjegyző csoportok létszámából adódnak össze. Néhány adat az évekből, amelyekről van információ:

1979	20.230
1981	18.000
1982	21.410
...	
1985	31.650
...	
2014	10.190
2015	38.549
2016	34.265
2017	52.025
2018	68.912
2019	87.323
2020	17.034

\*

A Cenákulum melletti két kápolnában az év minden napjára engedélyezve van, hogy a szentmisét nagycsütörtök, úrnapja, pünkösd vagy Szent Tamás apostol miseszövegeivel ünnepeljék.<sup>30</sup>

<sup>30</sup> Kivéve a következő napokat: karácsony, epifánia, hamvazószerda, nagyböjt vasárnapjai, a nagyhét, húsvét, fehérvasárnap, mennybemenetel, pünkösd, Szentháromság vasárnapja, úrnapja, halottak napja.



## IX. Melléklet – Fényképek

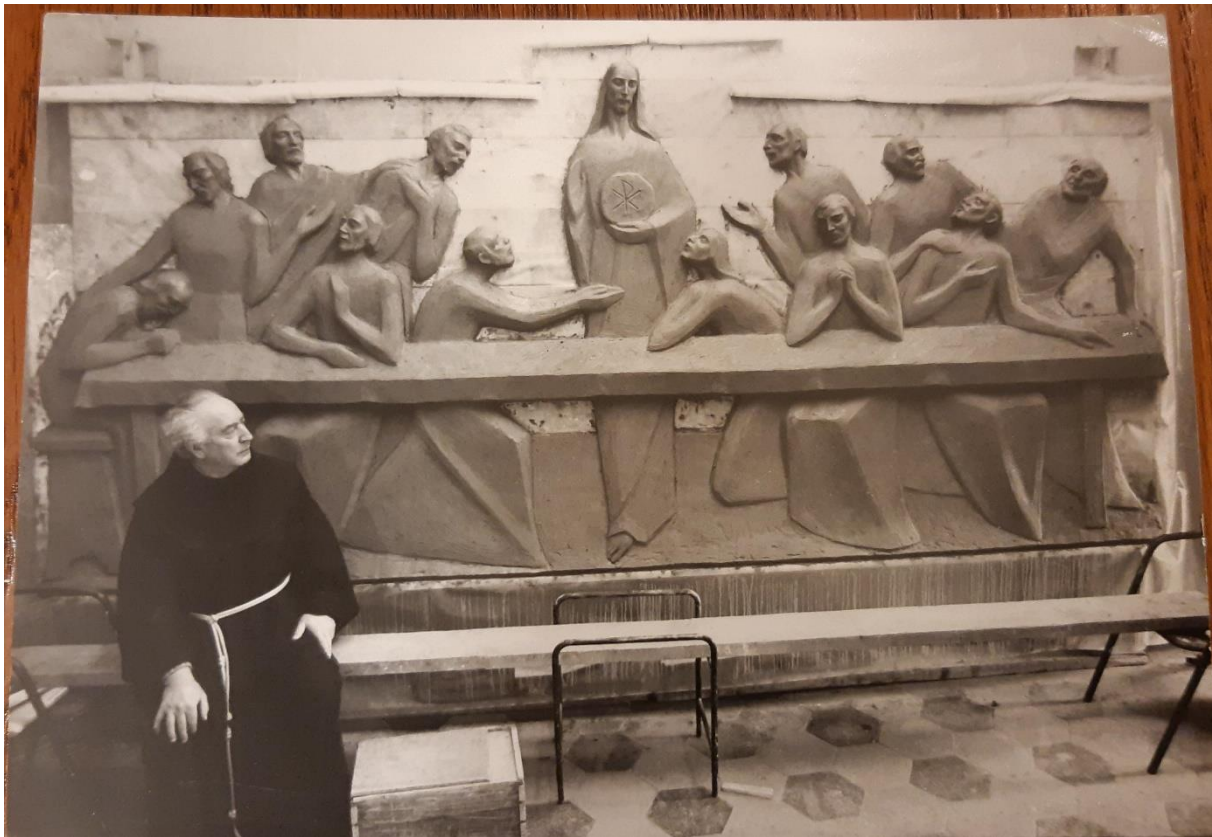


**1. ábra.** A „Cenacolino” épülete a Dormitio bazilika kupolájának külső folyosójáról nézve. A tetőn kivehető három teraszrész közül a távolabbi alatt van a két kápolna. A jobbról csatlakozó épület már nem a kolostor, hanem egy jesiva. A kép bal szélén, a sikátor túloldalán az örmény kolostor egy része látható.



**2. ábra.** A ferences kolostor irányából kissé jobbra fordulva látjuk az Utolsó Vacsora termét, a Cenákulumot tartalmazó épületkomplexumot. A kép közepén, az I. emeleti folyosó végén látható bejárat vezet a Cenákulumba, amely onnan azután balra nyílik. Az épületrészek káosza évszázadok hozzáépítéseivel alakul ilyené.





3. ábra. Andrea Martini ferences szobrász római műhelyében az elkészült szoborcsoporttal, 1980.



4. ábra. A kápolna mai állapotában, közösségi szentségimádás alkalmával.

## X. Irodalom – References

*A Szentföldi Kustódia diskretóriumának jegyzőkönyvei.*

*A Szentföldi Kustódia sematizmusai.*

BRLEK, M. (1986): Il ritorno dei Francescani sul Monte Sion, in *Monte Sion e S. Cenacolo*. Ismertető füzet, Jeruzsálem.

COLLIN, B. (1982): *Recueil de documents concernant Jerusalem et le lieux saints*. Franciscan Printing Press, Jerusalem.

FRIEDMAN, M. (2012): *War diary: An eyewitness account of the 1948 battle for Jerusalem* [online]. <https://www.timesofisrael.com/independence-day-1948-war-diary/>

FÜRST, H. & G. GEIGER (2020): *Im Land des Herrn: Ein franziskanischer Pilger- und Reiseführer für das Heilige Land*. Bonifatius, Paderborn.

*Historia Domus, a rendház krónikája.*

LAPIDOT, Y.: *Besieged Jerusalem 1948. Part 2, Jerusalem. The Battle for the Old City* [online]. <http://www.daat.ac.il/daat/english/history/lapidot/28.htm>

*Mount Zion* [online]. <https://www.mountzion.org.il/>

NARKISS, U. (1998): *Soldier of Jerusalem*. Vallentine Mitchell, London.

OREN, M. B. (2003): *Six Days of War. June 1967 and the Making of the Modern Middle East*. Ballantine, New York.

PIERACCINI, P. (s. a.): *A biographical profile of Bishop Alberto Gori: Custos of the Holy Land and Patriarch at the Second Vatican Council*. Kézirat.

ROCK, A. (1989): *The Status Quo in the Holy Places*. FPP, Jerusalem.

*Terra Santa* – olasz nyelvű szentföldi magazin számai.

doi:[10.29285/actapinteriana.2022.8.43](https://doi.org/10.29285/actapinteriana.2022.8.43)

## Peter of John Olivi's Case against Aquinas's Explanation of the Causes of Moral Flaw and Failure

Whitehouse Domonkos OFM

Magyarok Nagyasszonya Ferences Rendtartomány, 1024 Budapest, Margit krt. 23.

[domonkos@ferencesek.hu](mailto:domonkos@ferencesek.hu)

Whitehouse, D. (2022): *Peter of John Olivi's Case against Aquinas's Explanation of the Causes of Moral Flaw and Failure. Petrus Iohannis Olivi érvei Aquinói Szent Tamás erkölcsi hiányosságról szóló elméletével szemben. Acta Pintérianá, 8: 43-59.*

**Abstract:** 1277. március 7-én Étienne Tempier párizsi érsek tizenhat teológus és néhány egyházi méltóság tanácsát meghallgatva elítélt 209 olyan állítást, amelyek vagy a keresztény hit ellen voltak, vagy az egyetemi hallgatók erkölcsi érzékét veszélyeztették. E kijelentések között volt néhány, amelyet nemcsak az egyetem bölcsészkarán tanító professzorok, a manapság „szélsőséges arisztotelianusoknak” tekintett csoport tagjai vallottak magukénak, hanem bizonyos részét látszólag Aquinói Szent Tamás is. A püspök elítélő határozatát követő évben Petrus Iohannis Olivi (1248k.-1298) – még ha nem is értett egyet az említett egyházi eljárás lefolytatásának módjával – számos *questiót* írt, amelyekben azt próbálta bizonyítani, hogy a szóban forgó állítások valóban veszélyt jelentettek a keresztény hitre. A jelen tanulmányban a *Quaestiones in secundum librum Sententiarum* című művének 57. *questiójával* foglalkozom, amelyben a szerző ellentétbe kerül Aquinói Szent Tamás erkölcsi hiányosságot magyarázó arisztotelészi elveivel.

In the early 1270s Thomas Aquinas wrote a sequence of texts that formulated a Christian ethical philosophy strongly grounded upon theories which Aristotle had articulated in his *Nicomachean Ethics*. The commentary that Aquinas wrote on Aristotle's text in 1271-1272 (*Sententia libri ethicorum*) can be viewed as laying the groundwork for this endeavor.<sup>1</sup> In this same period, he not only held a series of academic disputations on the nature of evil and the various virtues, which were published as *Disputed Questions on Evil I-XV* (ca. late 1270), *Disputed Questions on the Virtues in General* (ca. late 1270-early 1271), *Disputed Questions on the Cardinal Virtues* (1271), and *Disputed Question on Evil XVI* (1272), but also wrote those parts of *Summa theologiae* (ST) that focussed specifically upon ethical topics: ST Ia IIae (ca. 1271) and ST IIa IIae (1271-1272).<sup>2</sup>

The Franciscan, Petrus Iohannis Olivi (1248-1298), passed his most comprehensive critique of the ethical system that Aquinas had formulated in these writings in that section of Question 57 of his *Quaestiones in secundum librum Sententiarum* (Questions on the Second Book of Peter Lombard's

<sup>1</sup> Aquinas wrote *Sententia libri ethicorum* during his second period of teaching at the Dominican *studium generale* (International House of Studies), in all likelihood between the autumn of 1271 and the spring of 1272. He would have undoubtedly closely read Aristotle's *Ethica nicomachea* much earlier. For more detail, see TORRELL 1996, pp. 179-181.

<sup>2</sup> The dates I have given for the disputed questions (*quaestiones disputatae*) are approximate and still debated. I have generally adopted those suggested by TORRELL 1996, esp. pp. 197-230. But see also WEISHEIPL 1974, esp. pp. 242-292 and pp. 355-381.

*Judgements*) that is devoted to the higher human powers of intellect and especially the will.<sup>3</sup> Question 57 was one of a group of seventeen questions that Olivi penned within a year of the Parisian Condemnation of 7 March, 1277.<sup>4</sup> On this day, Etienne Tempier, the Bishop of Paris, after having consulted with a committee of sixteen theologians and a select group of ecclesiastical dignitaries, censured 219 propositions judged to be either contrary to the Christian faith or a threat to the morals of the students at the university.<sup>5</sup>

Although these propositions (especially those of a philosophical character) were drawn predominantly from the lectures and texts of Radical-Aristotelian masters teaching at the faculty of arts of the university (Siger of Brabant and Boethius of Dacia being the most prominent),<sup>6</sup> a number nevertheless closely resembled propositions that Thomas Aquinas had or was believed to have proposed.<sup>7</sup> This was not surprising, since the ethical texts that Thomas wrote in the early 1270s undoubtedly influenced those that Radical-Aristotelian masters composed in the first half of the 1270s, given that Thomas's texts also arose from a similar admiration for the depth and depth of Aristotle's thought as theirs did. As far as the articles censured in 1277 is concerned, it is therefore difficult to decide at times whether an article was intended to censure a proposition advanced by the Radical-Aristotelians or by Thomas Aquinas, as well.<sup>8</sup>

I not have space in this article to discuss all the theories within Aquinas's ethical system with which Olivi was unhappy. Instead, I focus on one only that is very much tied up with the issue of *liberum arbitrium* (freedom of choice or decision), and also more broadly *voluntas libera* (the freedom of the will). This is whether a person commits sins of acrasia and intemperance freely or whether he or she is in some way determined beforehand to commit such sins. In objection 18 of Question 57 of his *Summa*

<sup>3</sup> All references to Olivi's *Summa* are taken from PETRUS IOHANNIS OLIVI: *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*. Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi IV-VI, vol. 1 (qq. 1-48), vol. 2 (qq. 49-71), vol. 3 (qq. 72-118), Ad Claras Aquas, Ex Typographia collegii S. Bonaventurae, Quarrachi, 1922/1924/1926. I will refer to these three volumes as *Summa* II.1, II.2, and II.3. I follow Olivi in calling his far more compendious text on Lombard's Sentences his „*summa*”, and the much shorter one that he wrote while serving as lector at the Franciscan convent of Santa Croce in Florence between 1287 and 1289 his „commentary”.

<sup>4</sup> It includes eleven questions where Olivi explicitly calls the Radical-Aristotelian masters teaching at the Parisian faculty of arts „*averroistae*”: *Summa* II.1, qq. 6, 16, 33-37 in OLIVI 1922; *Summa* II.2, qq. 50-51, and 57-58 in OLIVI 1924. The last two questions were written more or less conterminously; one deals primarily deal with freedom of decision (*liberum arbitrium*) and the other with the freedom of the will (*voluntas libera*).

<sup>5</sup> Bishop Tempier is very clear about whom the condemnation targeted. See PICHÉ 1999, p. 72: „*Magnarum et grauium personarum crebra zeloque fidei accensa insinuauit relatio, quod nonnulli parisiis studentes in artibus proprie facultatis limites excedentes quosdam manifestos et execrabiles errores, immo potius uanitates et insanias falsas, in rotulo seu cedulis presentibus hiis annexo seu annexis contentos, quasi dubitabiles in scolis tractare et disputare presumunt.*” An enormous amount has been written on this condemnation. For a very comprehensive study, see BIANCHI 1999, esp. pp. 165-224. A wide-ranging collection of essays can also be found in AERTSEN; EMERY & SPEER 2001.

<sup>6</sup> The area in which the Radical-Aristotelian masters specialised was the interpretation of Aristotle's texts. These were deeply influenced, however, by how mediaeval Islamic thinkers interpreted Aristotle: especially, Avicenna (980-1037) and Averroes (1126-1198). The Radical-Aristotelian masters were more broadly called „*artista*”, and pejoratively (by Olivi, for example) „*averroistae*”.

<sup>7</sup> For more information on the propositions concerned, see especially HISSETTE 1997; and (amongst many articles on whether or not, or the degree to which Thomas was implicated in the censure) id. 1997, pp. 3-31.

<sup>8</sup> Examples of such articles are as follows: „*Quod uoluntas, manente passione et scientia particulari in actu, non potest agere contra eam.*” („*As long as passion and particular knowledge remain in act, the will cannot act against them.*”) [pp. 129/169]; „*Quod si ratio recta, et uoluntas recta*” („*If reason is right, the will is also right.*”) [pp. 130/166]; „*Quod uoluntate existente sic disposition quod natum est nouere, impossibile est uoluntatem non uelle.*” („*That it is impossible for the will not to will when it is in the disposition in which it is natural for it to be moved and when that which by nature moves remains so disposed.*”) [pp. 131/160]. The first numbering is that of PICHÉ 1999; the second that of HISSETTE 1977. These and all other translations from the Latin are my own, unless stated otherwise. Art. pp. 129/169 is especially relevant to the topic of this article: i.e. the causes of the moral flaws of acrasia and intemperance.

II, Olivi presents through the persona of his opponent a Radical-Aristotelian case which argues that such acts are indeed predetermined (cf. *Summa* II.2, q. 57, a. 18 in OLIVI 1924, pp. 311-312). While Olivi's opponent will often cite Aristotle as his authority, his explanation of the causes of acrasia and intemperance is also influenced by Avicenna's views on the relation between the intellect and the will in human acts of choice and decision: in this case, of a morally flawed type.<sup>9</sup> In his solution 18 (cf. *Summa* II.2, q. 57, ad. 18 in OLIVI 1924, pp. 360-362), however, Olivi does not criticise Avicenna's more deterministic reconstruction of Aristotle's theory of human decision-making (this he does elsewhere in Question 57),<sup>10</sup> but rather turns to how Thomas Aquinas uses Aristotle as his prime authority for explaining the causes of acrasia and intemperance.

Of the 22 objections and solutions (OSs) in Question 57 devoted to the higher powers of intellect and higher will in the human economy, OS18 is not only the one that treats specifically and in considerable detail the causes of acrasia and intemperance, but is also the place where Olivi in his solution criticises most explicitly texts of Thomas Aquinas. This solution can thus be regarded as the apex of his overall critique of Thomas's Aristotelian theory of *liberum arbitrium* in Question 57.<sup>11</sup> It is here that his critique is at its most sardonic. For it is on the issue of the degree of responsibility that humans bear for the sins that they commit where Olivi sees Aquinas's Aristotelianism as most imperiling a core tenet of the Christian faith.

\* \* \*

Olivi structures OS18 around the two psychological states of *aestimatio* („rational stance, judgement or opinion”) and *complacentia* („affective attraction or attachment”), together with the acts that produce them. These states involve either a rational or affective bias that, in the opponent's argument in the objection, pre-determine the intellect's act of decision and consequently the higher will's act of command (that is, its act of willing to implement the intellect's act of decision). In the case of *aestimatio*, a rational judgement already made about the utility or benefit (*utilitas*) of one of the available or apparently available possibilities pre-decides the act of *liberum arbitrium*. In the case of *complacentia*, an affective attraction towards a particular option pre-determines this act (whether it should be one of consent (i.e. accepting or rejecting the one choice truly or only seemingly available) or of a choice between two or more possibilities).<sup>12</sup>

More central to the pro and contra arguments of OS 18 is the opponent's use of the states of *aestimatio* and *complacentia* as categories for interpreting Aristotle's theory as to what produces acts of intemperance and acrasia.<sup>13</sup> In O18, Olivi's Radical-Aristotelian opponent is not concerned so much with *aestimatio* and *complacentia* in general more as with *mistaken* opinion or judgement (*falsa*

<sup>9</sup> For Avicenna's philosophy of how the intellect relates to the will in acts of human decision, see especially AVICENNA 1977, IV.2, p. 198; II. pp. 65-70.

<sup>10</sup> See, in particular, objection and solution 22 of Question 57 (cf. *Summa* II.2 in OLIVI 1924, pp. 313-314; 368-369).

<sup>11</sup> The earlier objections and solutions concerning the intellect and the higher will build towards the explicitness of Olivi's criticism of Thomas's Aristotelianism in solution 18. In the first (OS11), for example, Olivi alludes to the fact that Aquinas's ethical texts have inspired the heterodoxies of the Radical-Aristotelians (*Summa* II.2 in OLIVI 1924, p. 354): „scio enim bene quod aliqui sic exponunt dicta eius, unde et dicunt quod ad bona apparentia et vitio immixta nunquam ducitur, nisi intellectus seducatur a phantasmatis seu a phantasia, aut nisi ipsa moveatur et trahatur ab appetitu inferiori.” („for I well know that some people explain his [Aristotle's] words in this way, and therefore say that it [the higher will] is never drawn to apparent goods or to goods mixed with vice unless the intellect is seduced by either phantasmas or the [sensory] imagination, or unless it [the will] is moved and dragged about by the inferior appetite.”).

<sup>12</sup> Literally translated, *complacentia* is „a feeling of pleasure in some object.” This division between pre-determining states of *aestimatio* and *complacentia* comes from Avicenna rather than Aristotle himself.

<sup>13</sup> Olivi sometimes calls „*aestimatio*” and „*complacentia*” acts rather than dispositions. By this, he underlines that the commencement of the state or disposition is either an active act that establishes an opinion or a passive one that submits itself to an affective attraction. It is for this reason that he calls *aestimatio* and *complacentia* examples of „*praelectio*” („a choice already made”).

*aestimatio*) and *inordinate* affective or sensual attachment (*perversa complacentia*). Even if *falsa aestimatio* and *perversa complacentia* are usually both involved in producing acts of intemperance and acrasia, mistaken judgement is principally responsible for intemperate acts of consent or choice, while *inordinate* or *perverse* desire for acratice ones.

*Falsa aestimatio* predominates in cases of intemperance, because intemperate acts arise from a disposition that has been produced in an agent through the habitual performance of vicious or evil acts. In terms of Aristotle's syllogism of reason, the agent loses (in most cases, virtually, in my opinion) the knowledge of the major premise (i.e. the universal moral principle) of the syllogism of reasons as well as its minor premise (i.e. how this principles applies to a particular set of circumstances). Owing to this loss of knowledge of both premises, the intemperate person takes the syllogism of desire (which is antithetical to the syllogism of reason) as the one to follow. Aquinas formulates this thoroughly Aristotelian explanation of intemperate acts in his *Disputed Questions on Evil*:

„And the intemperate person completely follows his desires, and so even such a person employs a syllogism with three propositions [as do continent and temperate people] and quasi-deduces like this: everything pleasurable should be enjoyed; this act would be pleasurable; therefore, I should do it.”

(THOMAS AQUINAS 2003, Question 3, art. 9, ad. 7, p. 172)<sup>14</sup>

Appetite and passion, on the other hand are the primary causes of acrasia. According to both Aristotle and Aquinas, the acratice person differs from the intemperate one in that the former knows the general moral principle; however, owing to some form of passion, he or she temporarily forgets how this principle applies to a particular set of circumstances. Put in terms of the syllogism of reason, the acratice knows the major (universal) premise but not the minor (particular) one. The cause of this temporary rather than extended or virtually permanent state of occlusion is the agent's decision to follow the syllogism of desire rather than reason. Aquinas explains this in *De malo* as follows:

„properly speaking, such a person [the acratice] is one who sins out of weakness. And so it is evident that such a person, although knowing the universal, nonetheless does not know regarding the particular, since the person subsumes according to concupiscence and not according to reason.”

(THOMAS AQUINAS 2003, Question 3, art. 9, ad. 7, p. 172)<sup>15</sup>

Crucial, as far as Olivi's criticism of this theory of what gives rise to acrasia is concerned, is the sequence of psychological events: (1) reason submits to appetite or passion (*concupiscentia*), (2) a temporary state of ignorance results with regard to how the major premise of the syllogism of reason applies to its minor premise; and (3) reason, under the sway of some passion, chooses to commit, or consents to committing, the acratice act. Since the agent does not really choose or consent to the acratice act *per se* but to the desire

<sup>14</sup> Quaestiones disputatae de malo. In: *Quaestiones disputatae*, vol. II, p. 512a: „*Intemperatus vero totaliter sequitur concupiscentiam; et ideo etiam ipse utitur syllogismo trium propositionum, quasi sic deducens: omni delectabili est fruendum, hic actus est delectabilis, ergo hoc est fruendum.*”

<sup>15</sup> Quaestiones disputatae de malo. In: *Quaestiones disputatae*, vol. II, p. 512b: „*Et ideo patet quod licet sciat [incontinens] in universali, non tamen scit in particulari; quia non assumit secundum rationem, sed secundum concupiscentiam.*” Besides „weak” acrasia, there is also an „impetuous” or „unthinking” type, as described in EN VII.11 [7], [11]50b19-28. Pierre Destree explains the distinction between the two in DESTREE 2007, esp. p. 158: „*when he opposes the weak acratice to the impetuous acratice, Aristotle underlines the fact that the first does not persist in what he has deliberated upon, and hence in his particular resolution, whereas the second does not deliberate at all.*” Olivi has explained and criticised how Aristotle's practical syllogisms of reason and desire operate in OS13 of Question 57 (*Summa II*. in OLIVI 1924, pp. 309-310, 356).



that precedes that act, Aquinas describes it as a sin committed „in choosing” (*peccare eligens*), in contrast to a sin of intemperance, which is done „from choice” (*peccare ex electione*).<sup>16</sup>

In Aristotle’s theory, and (in Olivi’s opinion) Thomas’s one, as well, someone who commits an acratice or intemperate act is not to blame at the actual moment when they consent or choose to perform it, since, owing to an ingrained *habitus* of *falsa aestimatio* in a case of intemperance) or an occasional *dispositio* brought about by a powerful appetite or passion in a case of with acrasia, the agent is either ignorant of the moral principle and how it applies to a particular set of circumstances (the intemperate person) or has lost this knowledge temporarily owing to a powerful appetite or passion (the acratice person).<sup>17</sup> Nevertheless, in the theories of Aristotle and Aquinas, the state of ignorance (whether it be ingrained or occasional) does not excuse the act of choice or consent, since the agent is responsible for the state of ignorance that has precipitated the vicious (Aristotle) or sinful (Aquinas) act, even if he or she is not responsible, strictly speaking, for the act itself. Therefore, In this explanation of these two types of moral flaw or failure (intemperance being rather a moral flaw, and acrasia a moral failure), culpability is displaced from the act of choice or consent itself to either a preceding act with the acratice or to a series (usually extended) of such acts in the case of the intemperate.

But we still might ask want to ask whether Olivi has interpreted Thomas (if not necessarily Aristotle) correctly. In both *De malo*, q. 3, art. 9, ad. 7 and ST Ia IIae, q. 77, art. 2, ad. 4, Aquinas seems to take on board the temporal consequences of Aristotle’s theory. The intemperate person, as the consequence of a history of intemperate action, takes the syllogism of desire rather than reason as the right one to follow. The intemperate genuinely thinks that „everything pleasurable is be enjoyed,” citing the major premise of the syllogism that Aquinas gives for the intemperate person in Question 3, art. 9, ad. 7 of *De malo*. In this solution, he is even clearer about this as it relates to the acratice: „*such a person, although knowing the universal, nonetheless does not know [my italics] regarding the particular.*” Later, in the same article, he states, using the categories of *habitus* and *actus* rather than those of the practical syllogism, reason and desire, that:

„*As emotions resting in the irascible and concupiscible powers cause choices insofar as such emotions fetter reason for the moment, so habits belonging to those powers cause choices insofar as such habits fetter reason as immanent forms, not as presently transient emotions.*”

(AQUINAS 2003, q. 3, art. 12, ad 12, p. 180)<sup>18</sup>

In this passage, which contrasts intemperate and acratice states and their consequent acts, *corrupta complacentia* fetters the choice of reason *beforehand* in both cases, whether transiently with acrasia („emotions fetter reason for the moment”) or far more permanently with intemperance („habits fetter reason as immanent forms”).

In Question 156 of ST Ia IIae, which deals principally with acrasia, Thomas makes two kinds of statement that require clarification. This example (a contrast once more between the intemperate and acratice person) is of one kind:

<sup>16</sup> ST Ia IIae, q. 78, a. 4, ad. 3: „*aliud est peccare eligentem, et aliud peccare ex electione. Ille enim qui peccat ex passione, peccat quidem eligens, non tamen ex electione, quia electio non est in eo primum peccati principium, sed inducitur ex passione ad eligendum quod extra passionem existens non eligeret.*”

<sup>17</sup> Acratice lose their *actual* knowledge of both the major and minor premises of this syllogism, but not their *habitual* (i.e. passive or dispositional) knowledge of those premises. Where the agent has no knowledge of either the major or minor premise of this syllogism, we have a case of ignorance rather than acrasia. If the agent is responsible for his or her ignorance on either count, then the sin is one of omission.

<sup>18</sup> Quaestiones disputatae de malo. In: *Quaestiones disputatae*, vol. II, p. 516b: „*passio in irascibili vel concupiscibili existens, causat electionem in quantum ligat rationem ad momentum, ita habitus in his potentiis existens causat electionem, in quantum ligat rationem, non iam per modum passionis pertranseuntis, sed per modum formae immanentis.*”

*„According to Augustine sin is chiefly in the will, because »by the will we sin and live aright.« Consequently where there is a greater inclination of the will to sin, there is a graver sin. Now in the intemperate man, the will is inclined to sin in virtue of its own choice, which proceeds from a habit acquired through custom: whereas in the incontinent man, the will is inclined to sin through passion.”<sup>19</sup>*

On the basis of what Thomas says here, we might wonder why Olivi should take such exception to his theory of acrasia and intemperance, since Thomas seems to say that it is the will that bears responsibility for these two kinds of moral failing or flaw. Olivi, however, knows better than some of Aquinas's modern interpreters. When Aquinas talks about the will, he is not talking about the will as an autonomous power, but as the subject either of right reason or passion or appetite. Bonnie Kent underlines the importance of this distinction in interpreting Thomas's meaning in this regard in *Aquinas and Weakness of Will* (2007):

*„Attempting to explain the incontinent's failure by weakness of will, other commentators focus on either the agent's choice or consent to act against her better judgement. Since both choice and consent can be regarded as acts of the will, either would accord with Aquinas's well-known claim that every sin consists principally in the will [ST Ia IIae, q. 77, art. 3, ad 2]. A close reading of Aquinas nonetheless shows that neither choice nor consent can do the explanatory work wanted. A person can choose what she regards as in some way good, at least at that particular moment. When she chooses to follow disordered passion, there is always some ignorance or error on the part of the intellect. In technical terms, choice is »materially« an act of will but »formally« an act of intellect [ST Ia IIae q. 6, art. 8; q. 13, art. 1]. In non-technical terms, Aquinas never casts the will as a soloist. The will does not have its own reasons; the reasons for which it chooses an act must be supplied by the intellect.” (KENT 2007, pp. 82)<sup>20</sup>*

An example of the second type of statement made by Aquinas can also be found in Question 156 of ST IIa IIae:

*„I answer that, Things are ascribed to their direct causes rather than to those which merely occasion them. Now that which is on the part of the body is merely an occasional cause of incontinence, since it is owing to a bodily disposition that vehement passions can arise in the sensitive appetite[,] which is a power of the organic body. Yet these passions, however vehement they be, are not the sufficient cause of incontinence, but are merely the occasion thereof, since, as long as the reason remains, man is always able to resist his passions.”*

(ST IIa IIae, q. 156, co.)

The problem here relates to what Aquinas means by „as long as the reason remains”. Does he mean that reason remains up until the acratia gives in to, or is overcome by, a passion or appetite (Olivi's preceding passive or receptive act of *complacentia*) or until the acratia consents or chooses the acratia act itself? However, fine the distinction might seem to be, Olivi takes it to be pivotal, since, if the act of consent

<sup>19</sup> ST IIa IIae, q. 156, art. 3. co.: *„peccatum, secundum Augustinum, praecipue in voluntate consistit, voluntas enim est qua peccatur et recte vivitur. Et ideo ubi est maior inclinatio voluntatis ad peccandum, ibi est gravior peccatum. In eo autem qui est intemperatus, voluntas inclinatur ad peccandum ex propria electione, quae procedit ex habitu per consuetudinem acquisito. In eo autem qui est incontinens, voluntas inclinatur ad peccandum ex aliqua passione.”*

<sup>20</sup> But I also think that Aquinas here and elsewhere conceals his real views somewhat, largely owing to two articles censured in the condemnation of 12 December, 1270: art. 3 (*„Quod voluntas hominis ex necessitate vult et eligit”*) and, in particular, art. 9 (*„quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa; et quod necessitate movetur ab appetibili”*).



or choice itself is performed „unknowingly,” then the acratia cannot be blamed for performing the act *per se* but only for the preceding *act* [my italics] of *complacentia* which has occasioned it.

In S18, therefore, Olivi attacks Aquinas’s (far more than Aristotle’s) explanation of acrasia and intemperance from two angles: the first is that (1) acts of acrasia and intemperance do not result from a failure of the practical intellect to govern the passions and appetites of the sensitive faculty of the human soul but from a decision of the will (and not the intellect) to opt for a lesser good in preference to a higher one (a perspective that is both biblical and Augustinian); and the second is that (2) an act of consenting or choosing to perform an acratia or intemperate act is not determined by a preceding act (or series of acts) of consent or choice by which the practical intellect yields to a state of *corrupta complacentia* and/or *falsa aestimatio*. Although Olivi develops his arguments in support of these two propositions beyond the confines of S18, as well, especially in questions 85 and 86 of *Summa II* as far as acrasia is concerned, I will consider his two counter-propositions primarily as presented in S18.

\* \* \*

Olivi divides S18 into five sections that, in their organisation, are structured as an altarpiece. The central panel contains Olivi’s two pivotal arguments for his proposition (contra Thomas) that acratia and intemperate acts of consent or choice are committed knowingly and not in a state of ignorance that arises because the syllogism of reason has been forgotten or its nature misconceived. Olivi flanks this central panel with two blocks of argument, one focusing on *falsa aestimatio* and the other on *corrupta complacentia*, these being, in the Aristotelian *schema*, the two dispositions (together with the act or acts engendering these two dispositions) that produce intemperate and acratia action.<sup>21</sup> Olivi then places outside these two sections a sizeable introduction and a coda. S18 is thereby organised symmetrically around its central panel as follows: (1a) Introduction – (2a) section on *falsa aestimatio* – (3) section on Olivi’s two pivotal arguments – (2b) section on *corrupta complacentia* – (1b) coda.

This symmetrical design is reinforced by other formal features. In the introduction, for example, Olivi establishes the disputational approach that he will take in each of the subsequent four sections. This consists of one or two arguments based on natural reason and one or two drawn from either Scripture or subjective human experience. In the sections on *falsa aestimatio* and *corrupta complacentia*, he bases his argument from scripture on the narrative of the Fall of Adam and the rebellious angels. In each of these two sections, he also places a barbed criticism of Aquinas’s reformulation of the Aristotelian theory of acrasia and intemperance, so that it might accord with a Christian conception of sin. In the coda, Olivi turns his attention to Augustine’s interpretation of the fall of Adam in his *Unfinished Work in Answer to Julian (of Aeclanum)*. Olivi’s citation of this text has a polemical intent, since the message that he implicitly communicates is that Augustine is a far more trustworthy authority for a Christian as concerns the causes of acrasia and intemperance than either Aristotle or his latter-day Christian disciples. Olivi’s arguments from reason and Scripture or innate personal experience in his coda more or less join hands, since Augustine’s interpretation of the fall of Adam serves, on the one hand, as Olivi’s argument from reason, while the argument that Olivi has proposed on the basis of the same narrative in the previous section on *complacentia* serves retrospectively as his argument from Scripture.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> They are the proximate necessary causes of these moral flaws or sins rather than one or the other being the sufficient cause of one or the other moral flaw or sin. The sufficient cause of both is the failure of the practical intellect, or right reason, to govern the appetites and passions of the sensitive part of the human soul.

<sup>22</sup> Olivi might also intend an analogy to be made: just as Augustine had opposed the heterodox teachings of Julian of Aeclanum on the nature of human sin (Julian had been far more profoundly influenced than Augustine by Greek philosophical writings on human virtue and vice) in the age of the Church fathers, the third of the seven periods that constitute the history of the Church in Olivi’s vision of salvation history, so Olivi himself, living at the close of the fifth period, is called upon to oppose the heterodox teachings of the 13th century disciples of the pagan

In the introduction of S18, Olivi advances two arguments based on reason and two founded on Scripture. They are organised chiasmically: rational – scriptural – scriptural – rational. The first rational argument is essentially a statement of Olivi’s own position. He distinguishes between two ways in which the opponent’s term, „*per causam praelectionis*” („through a choice previously made”) can be understood.<sup>23</sup> If the opponent means by the phrase the active power of the will itself (i.e. its power to make a free decision), then this understanding explains every instance of „*per causam praelectionis*”<sup>24</sup>. Here, Olivi has interpreted „*praelectio*” as the will’s power of *voluntas libera* (free choice). However, if the opponent means some motivating reason or passion that precedes the act of choice, and pre-determines what the will subsequently chooses, then the opponent’s assertion is completely false.<sup>25</sup> Since the opponent could have hardly intended the first interpretation, Olivi’s real purpose is to state the two key propositions that he will place in opposition to the Aristotelian conception of acrasia and intemperance: the first is that (1) the will is an absolutely free power, and (following from this proposition) that (2) the will’s act of *voluntas libera* is determined neither by a preceding act or series of acts, nor by a *habitus* or *dispositio* instilled by a preceding act or (more likely in this case) series of acts. In the second part of the introduction, Olivi forwards two arguments from scripture: the first is based upon the first creation story in *Genesis*, while the second upon lines from the hymn in the *Letter to the Ephesians*. These arguments bring out the theological consequences that follow from the opponent’s interpretation of „*per causam praelectionis*”.

In the first of these arguments, Olivi states that, if the opponent’s interpretation of *per causam praelectionis* in respect to the act of *liberum arbitrium* is correct, then God would not have been able to choose between the creation of this world, along with all the other things that he ordained to be created, and the creation of another world equivalent to it.<sup>26</sup> Olivi is undoubtedly alluding to a proposition that was censured on 7 March, 1277:

„*The First Cause cannot make more than one world.*”<sup>27</sup>

It disturbed Olivi for much the same reasons that it did Bishop Tempier and his committee. In *Enquête*, Hissette cites Étienne Gilson’s explanation as to why the proposition was censured:

„*on account of the essentially deterministic character of the Greek [cosmological] world, which at the time was accepted as being true, one could not deny to God the power to create either one world or several worlds, each with a different structure.*”<sup>28</sup>

To Olivi’s mind, not only did this article throw God’s freedom into question but the freedom of the human will, as well. For, in Olivi’s opinion, what makes the will the noblest of all the powers of the human subjective economy is the fact that it is made in the image of God’s absolute freedom (barring self-contradiction, which was irreconcilable with God’s very being):

---

thinker Aristotle. For more on Olivi’s vision of salvation history, see MANSELLI 1955; BURR 1971, pp. 15-29; id. 1976, pp. 17-24; id. 1981, pp. 237-60; and id. 1993. The most important primary text is OLIVI 2015.

<sup>23</sup> The opponent begins his objection as follows (*Summa* II.2 in OLIVI 1924, p. 311): „*Omnis praelectionis est dare causam quare hoc potius praeeligat quam alia.*”

<sup>24</sup> *Summa* II.2 in OLIVI 1924, p. 311: „*si per causam praelectionis intelligamus ipsam virtutem activam voluntatis: sic omnis praelectionis est dare causam.*”

<sup>25</sup> *Summa* II.2, in OLIVI 1924, p. 311: „*Si autem ultra hoc per causam electionis intelligatur aliqua ratio motiva voluntatis ad hoc potius eligendum quam alia: sic simpliciter est falsum.*”

<sup>26</sup> *Summa* II.2 in OLIVI 1924, p. 360: „*Secundum hoc enim Deus non potuisset praeeligere facere mundum istum et alia quae facere disposuit uni alteri mundo isti aequivalente.*”

<sup>27</sup> Art. 34/27, as given in PICHE 1999, p. 90: „*Quod causa prima non posset plures mundos facere.*”

<sup>28</sup> HISSETTE 1977, p. 64: „*C’est précisément ce que rejette ici Tempier. Brisant le cadre fini où la pensée grecque avait enclose l’univers, il a voulu affirmer, en théologien respectueux de la toute-puissance divine, «qu’on ne pouvait interdire à Dieu, au nom des nécessités essentielles du monde grec alors tenu pour réel, de créer un ou plusieurs mondes de structure différente».*” The citation is from GILSON 1944, p. 460.

„But every intellect judges nothing to be nobler than freedom; and the more it thinks correctly, the more it judges that this to be so, whether freedom is posited to be in us or in God.”<sup>29</sup>

Olivi next alludes to a passage in the *Letter to the Ephesians* (perhaps together with other similar passages in the Pauline letters):

„and [God] would not have been able to choose sons of grace from the sinful mass of human beings beforehand, many of whom were initially no worse [sinners than they].”<sup>30</sup>

The allusion, I would suggest, is to the hymn in the first chapter of the letter, which Olivi would have sung or recited regularly as part of the hour of Vespers:

„just as he chose us in Christ before the foundation of the world to be holy and blameless before him in love. He destined us for adoption as his children through Jesus Christ, according to the good pleasure of his will.”<sup>31</sup>

If we consider not only the first creation-story in *Genesis* but also the Pauline hymn in the New Testament, then the Aristotelian theory of the causes of continence and acrasia is irreconcilable, to Olivi’s mind, not simply with the freedom that he sees the human will as possessing but also with the freedom of God.<sup>32</sup>

In the third part of the introduction, Olivi advances his second argument from reason. It is (like the first one) semantic. He proposes different interpretations to those that the opponent gives of the two answers which his interviewees have given when asked why they desired or chose one object or option rather than another when making a choice or decision. Their two answers were either that „I chose it because it seemed to me the best choice” (*quia melius videbatur*), or „I chose it because it appealed to me (*quia mihi placuit*)”<sup>33</sup>. In regard to the first answer, Olivi points out that, even if a person views one of the options apparently available as the best one, this does not mean that he or she will necessarily choose that option.<sup>34</sup> Olivi explains his statement by saying that what might seem to be the best alternative from one angle, might not be so from another; also, it might even be the case that no one option seems better than the others.<sup>35</sup> As for the second answer, Olivi says that what we usually mean when we answer, „because it appealed to me”, is that it is a question of my own free choice.<sup>36</sup> He also adds that, if we want to say that my act of choice was predetermined by some pleasurable bias towards

<sup>29</sup> OLIVI, q. 57, resp., *Summa* II.2 in OLIVI 1924, p. 322: „Sed omnis intellectus iudicat libertatem esse quid nobilissimum et, quanto rectius intelligit, tanto magis hoc iudicat, sive in nobis ponatur esse sive in Deo.”

<sup>30</sup> *Summa* II.2 in OLIVI 1924, p. 360: „nec filios gratiae potuisset de massa peccatrice multis ab initio non peioribus praeeligisse”. This conclusion might at first seem to ring of Augustine’s doctrine that God has predestined a very small number of elect from the „massa damnata”. However, Olivi’s choice of „massa peccatrix” suggests a more benign meaning. The allusion’s source in Eph 1,4-5 makes this clear (see the citation in the next footnote).

<sup>31</sup> Eph 1,4-5: „sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu eius in caritate, qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum in ipsum, secundum beneplacitum voluntatis suae.”

<sup>32</sup> Olivi’s two arguments presage Ockham’s thoughts on the nature and extent of God’s power of *liberum arbitrium*.

<sup>33</sup> *Summa* II.2 in OLIVI 1924, p. 360: „Quod autem ad huius probationem affertur quod quaerentibus »quare hoc praelegisti« semper respondemus »quia mihi placuit« et aliquando »quia mihi melius videbatur«.”

<sup>34</sup> *Summa* II.2 in OLIVI 1924, p. 360: „quandam rationem ex melioritate obiecti sumptam inducentem quidem voluntatem, non tamen necessitatem”.

<sup>35</sup> *Summa* II.2 in OLIVI 1924, p. 360: „uia idem [obiectum] secundum unam rationem potest videri melius et appetibilius, secundum aliam vero e contrario, et praeterea frequenter nulla apparet melioritas in praelectione”.

<sup>36</sup> *Summa* II.2 in OLIVI 1924, p. 360: „sola voluntas mea est in causa”.

one of the possibilities, as the opponent has interpreted this answer, then we would be more likely to say that „*passion, fear or something similar tempted me, impelled me, seduced me*”<sup>37</sup>.

In re-interpreting these two answers, Olivi underlines once again that the will is absolutely free in its acts of *voluntas libera*. Contrary to what the opponent asserts, this act is necessitated neither by some preceding judgement or opinion (*aestimatio*) nor by some preceding appetite or passion (*complacentia*).

\*

In the second section of S18, Olivi focuses on *aestimatio* (both as act and consequent *habitus*) that predetermines the will's decision to perform an acratia or intemperate act. In the context of sin or moral failing, *aestimatio* becomes *falsa aestimatio*: that is, an erroneous judgement as to the rightness or wrongness of an act. Olivi this time advances one argument founded on reason and one on Scripture.

In his scriptural argument, Olivi considers the consequences that the Aristotelian theory of the role *falsa aestimatio* plays in acts of acrasia and intemperance has for the biblical narrative of the fall of Adam and the rebellious angels.<sup>38</sup> He reasons that, if the respective primal sin of Adam and these angels had resulted from some form of erroneous *aestimatio*, then their sin could hardly have been as serious as it has been made out to be. If we apply the Aristotelian theory to these two falls, neither Adam nor the rebellious angels would have been aware of either the major or the minor premise of the (practical) syllogism of reason at the moment that they actually performed their sinful acts:

„For it follows from this that some kind of erroneous judgement preceded the first sin of the angels and Adam, and that this error of judgement was in no way sinful, and that this state of ignorance or error was the cause of their first sin.”<sup>39</sup>

For Olivi (good Augustinian that he essentially, if not uncritically, was), this amounts to questioning God's justice. He does not feel he needs to explain why in S18, but he does do so later in Question 86 of *Summa II*: if Adam and the rebellious angels could not be held accountable for their sin at the time it was actually committed, there is no way that the terrible miseries that God inflicted, or allowed to be inflicted, upon them, could be justified.<sup>40</sup> If Olivi's counter-argument stands, then the acceptance of Aquinas's account entails the collapse of the whole mediaeval eschatological order, which was grounded upon Augustine's conception of the enormous gravity of original sin and its consequences.<sup>41</sup>

Olivi's argument from natural reason in this section is in the form of an *exemplum*. Olivi imagines the case of a master of theology who is extremely knowledgeable in all matters pertaining to divine law

<sup>37</sup> *Summa II.2* in OLIVI 1924, p. 360: „*passio concupiscentiae vel timoris et consimilium tentavit me, impulit me, seduxit me, aut aliqua verba equivalentia*”.

<sup>38</sup> The reason why he discusses the original sin of both Adam and the angels, I suggest, is because Olivi sees the former as the archetypal example of acratia sin, and the latter of intemperate sin.

<sup>39</sup> I would hazard that Olivi, already in this first section of O18, has in mind Augustine's debate with Julian of Aeclanum in his *Contra Iulianum* over the reality of a first original sin, whose consequences fell upon consequent generations of human beings. Olivi in fact tells us that he will look at the argument that the sins of Adam and the angels were due to erroneous estimation more closely in a later question or set of questions (*Summa II.2* in OLIVI 1924, p. 360): „*Cuius contrarium in materia sua habet plenius ostendi*.” For the promised sequel, see especially *Summa II.3* in OLIVI 1926, qq. 110-117, pp. 261-374.

<sup>40</sup> *Summa II.3* in OLIVI 1926, p. 189: „*Talis autem attenuatio primae culpae eorum est summa vituperatio gravissimi iudicii Dei quo primum angelum in peccatum labentem mox irremediabiliter et aeternaliter damnavit et primum hominem cum tota sua posteritate tam morti temporali quam aeternae astrinxit, nisi per gratiam Redemptoris liberarentur. Quis enim dubitet quia tam graves poenae non debuerunt a Deo iustissimo sic subito dari nisi pro maxima et inexcusabili culpa?*” („*But such an attenuation of their first sin is the highest censure of the portentous judgement of God, by which He straight away damned irredeemably and eternally the first angel who fell into sin and bound the first human being with all his posterity both to temporal and eternal death, unless they are freed by the grace of the Redeemer. Who would doubt that such grave punishments should so swiftly be given by the most just God, unless [they were] for the greatest and most inexcusable fault?*”).

<sup>41</sup> Augustine's was not the only conception, but because of his enormous influence in the Latin West, it became, to all intents and purposes, the only one.

and the human virtues and vices. This master, despite all his knowledge, commits an act of theft, fornication, or murder. The first question that Olivi poses is whether such a person – even if his act were an intemperate one that had arisen from a deeply ingrained *habitus* – would not have been able at the very moment of committing his sin to have considered and understood that his act went against the laws of God and right (natural) reason.<sup>42</sup> The next question he asks is whether Aristotle had in fact proved that the human intellect is necessarily so bound by a *habitus* of mistaken *aestimatio* that it cannot recognise an act of theft, Murder or fornication to be against the law of God and natural reason at the moment when the agent makes the decision to perform that act. Although Olivi leaves it to his readers to answer these two questions, he does give them two pieces of advice: the first is that they should to read Aristotle’s arguments again to see if he has really prove his case concerning the causes of acrasia and intemperance; and the second is that they should test Aristotle’s theory against their own personal experience of having committed a sin. Olivi’s two suggestions thus fall into one or other of the two categories according to which he organises his arguments in S18: either the rational (suggestion one) or the scriptural, or alternatively the experiential (suggestion two).

It is only at the close of this second section on *falsa aestimatio* that Olivi makes very clear that he is criticising not so much Aristotle as Thomas Aquinas:

*„However, if Aristotle in the passages that have been cited [i.e. the four that the opponent has quoted from Nicomachean ethics in his objection], as well as in similar passages, wants to say that ignorance and mistaken judgement always precede the viciousness of sin, as certain of his disciples seem to want to say in matters that pertain to theology, this is simply heretical.”<sup>43</sup>*

By „certain of his disciples”, Olivi is doubtless referring above all to Thomas Aquinas, the most renowned and influential Aristotelian theologian of the period. He also makes this clear intratextually: firstly through the „*secundum quosdam*” (according to certain people) of objection 11,<sup>44</sup> and, within S18, through a second accusation that he places at the start of the section on *corrupta complacentia* – the panel in Olivi’s altar-piece that stands symmetrically on the other side of the one devoted to *falsa aestimatio*:

*„If Aristotle, either in the passages cited or elsewhere, wants to say that complacentia always necessarily precedes the will’s act of consent, and that, if it does not precede it, then the will cannot consent to that which is offered to it [by the intellect], and similarly cannot dissent, unless some [experience of] displeasure precedes what is offered to it, as certain Christians and theologians [my italics] seem to want to have it.”<sup>45</sup>*

<sup>42</sup> *Summa* II.2 in OLIVI 1924, p. 361: „*Quis enim dicet quod aliquis magister secundum intellectum valde peritus in rationibus divinarum legum et moralium virtutum et vitiorum, quando furibitur, vel occidet aliquem vel fornicabitur, non possit per rationem actu cogitare et intelligere quod hoc est contra legem Dei et contra rationem.*”

<sup>43</sup> *Summa* II.2 in OLIVI 1924, p. 360: „*Si autem Aristoteles in verbis allegatis et consimilibus vult quod ignorantia et falsa aestimatio semper praecedat malitiam peccati, sicut et quidam eius sequaces etiam in theologis videntur velle: hoc quidem est simpliciter haereticum.*” As the members of the arts faculty had decreed on 1 April 1272 that their members should not enter into fields that more properly belong to the theologians, it is unlikely that Olivi would have had any of the Radical-Aristotelian masters in mind. For more detail on this statute, see BIANCHI 1999, pp. 165-202.

<sup>44</sup> In objection 11, Olivi’s Radical-Aristotelian opponent implicitly tells us that one of his principle sources of inspiration are the ethical writings of Thomas Aquinas.

<sup>45</sup> *Summa* II.2 in OLIVI 1924, p. 362: „*Si etiam Aristoteles vult, sive in locis praedictis sive alibi, quod aliqua complacentia semper necessario praecedat consensum voluntatis, ita quod, si illa non praecederet, non posset voluntas consentire in illud quod sibi offertur, et similiter, nisi quaedam displicentia praecederet, dissentire non posset, sicut etiam quidam Christiani et theologo hoc velle videntur.*” The criticism has a sardonic edge: for a

Olivi positions his central panel between those of *falsa aestimatio* and *corrupta complacentia*. In this section, he proposes that human beings possess two modes of moral knowledge. The first mode is either a discursive form (*per intellectualem ratiocinationem*) or knowledge gained from the Christian faith (*per fidem credentem*), while the second mode is experiential. The first form of moral knowledge comes from an exterior source that lies outside the subject, whether this should be, on the one hand, from events that occur in the world or from an observation of, or a reflection upon, human nature or, on the other, from scripture or some other channel of revealed knowledge.<sup>46</sup> This first mode encompasses the knowledge that human beings have of universal moral premises, as well as their application to particular sets of circumstances (i.e. the major and minor premises of Aristotle's syllogism of right reason). In S18, Olivi does not attempt to prove discursively that this first mode of knowledge indeed exists, or to show how it exists; he simply states that he himself is certain that, through this mode, „*the mind is able to recognise the wickedness of what it does and the goodness of the virtues from which it turns away both before, with [i.e. coterminous with], and after a vicious or evil act.*”<sup>47</sup> He clearly wants his readers firstly to reflect again upon his *exemplum* of the grievously sinning master that he has given in section one, and secondly upon their own experience of having sinned, and in this way arrive at the same conclusion as he has in the passage I have just cited. Consequently, while his first mode of moral knowledge is predominantly discursive, it nevertheless also relies upon the personal (we might say „moral intuitive”) experience of the individual human being.

Olivi's second mode of moral knowledge is an innate, quasi-sensory knowledge of what is right and wrong. He can only define this mode through an approximative analogy with the sense of taste, as well as with what he simply calls a form of „sense” (*sensus*). Olivi means a „sense” (similar to the way the bodily organ of taste senses) of what is right and wrong. Through this analogy with taste, Olivi underlines the quasi-organic or „built in” character of his second mode of moral knowledge:

„*In another way, one can perceive these things [the wickedness of what one does and the goodness of the virtues from which one turns away] through a mode of taste or sense, so that one senses or tastes an intellectual sweetness in things that are good and a terrible bitterness or insipidity in things that are vicious or evil.*”<sup>48</sup>

In this central panel of S18, Olivi's description of his second mode of moral knowledge substitutes for the scriptural argument that we find in the other four sections. This is undoubtedly because Olivi sees such archetypal stories as the fall of the rebellious angels and the fall of the first humans in *Genesis* as

---

Christian to think this is bad enough, but for a Christian who is a theologian to think so is much worse. Thus, whereas Olivi accuses Aristotle of ignoring human experiential knowledge (as well as not having really proven his case), he accuses Thomas of having more or less fallen into heresy.

<sup>46</sup> Olivi's term, „believing faith” (*credenda fides*), is very compressed. Olivi hardly means „blind faith”, but rather writes in the tradition of Augustine's „*Crede, ut intelligas*” (Tract. Ev. Jo. 29.6 in PL 35,1630), as well as Anselm's „*Credo ut intelligam*” (Proslogion 1 in PL 158, 227). Olivi's best clarification of what he means by this phrase is perhaps found in the question, *Quaeritur an sit possibile ac debitum et virtuosum credere sine ratione* (cf. OLIVI in id. 1981, esp. p. 326, ll. 17-22): „*[fides] non principaliter innititur rationi. Non enim est causa huius, ut vitiose infra rationem se praecipitet, aut ut a recta ratione deviet et discordet, sed potius ut Deo et divinis altius et firmiter et rectius, ac verius et celerius et universalius, ac humiliter et subiectius inhaereat.*” („*Faith does not rely principally on reason. This is not because it mistakenly casts itself into unreasonableness, or that it deviates from right reason or conflicts with reason, but rather so that it might hold fast to God and the things of God more nobly, firmly and justly; more truly, readily and all-embracingly; more humbly and wholeheartedly.*”) I am thankful to David Flood for pointing me to this and similar passages in „*Credere sine ratione*”. I have also used his translation, though with modifications. See FLOOD 1994 in OSBORNE 1994, esp. p. 153.

<sup>47</sup> *Summa* II.2 in OLIVI 1924, p. 361: „*Et hoc modo non dubito quin ante vitium et cum vitio et post vitium possit [mens] percipere malitiam eorum quae agit et bonitatem virtutum a quibus se avertit.*”

<sup>48</sup> *Summa* II.2 in OLIVI 1924, p. 361: „*Alio modo potest ea percipere per modum gustus et sensus, ita quod sentit et gustat quandam intellectualem suavitatem in ipsis bonis et quandam amarissimam et horribilem insipiditatem in vitiis.*”

expressing a more profoundly experiential rather than a more restrictively discursive mode of moral knowledge.

Olivi well knows that the proof of what he says can only lie in his readers' reflection upon what they themselves experience inwardly when they perform a virtuous or commit a vicious or evil act. This argument from inward experience is finally, for Olivi, more decisive than any discursive one. If this innate *sensus* of what is right and wrong is indeed built into the human constitution, then (at least in most cases) it will be present not only before and after, but also at the instant when an act of consent or choice is made to commit a vicious act. The one exception, as he points out in Question 86 of *Summa* II, is with intemperate sin, where our innate *sensus* of what is right and wrong can be seriously weakened or even lost:

*„the way of knowing, thinking and judging, or alternatively of believing [the two forms that Olivi's first mode of moral knowledge takes] is twofold. One way is through simple knowledge or speculation alone; the second way is with an experiential taste and with an affective approbation or disapprobation of that which is known. The first way is not taken away by sin, just as the speculative knowledge of the fleshly pleasures is not taken away by abstinence from these pleasures. The second mode, however, is taken away by sin, but relative to the gravity of the sin. 1999.”<sup>49</sup>*

To close this central panel of S18, Olivi accuses Aristotle (and, by implication, Thomas Aquinas) of having ignored this second mode of moral knowledge when he formulated his theory concerning the causes of acrasia and intemperance:

*„Therefore, the mind that is led to commit vicious acts with such [intense] love experiences a taste in them that carries with it a corrupt estimation [of that taste] – if that estimation really differs from the taste. This taste, therefore, follows upon and accompanies perverse affections, in most cases. The distinction between these two modes [i.e. Olivi's first and second modes of moral knowledge] seems to have escaped Aristotle's notice.”<sup>50</sup>*

\*

In the fourth section of S18 (the counterpart of section two on *falsa aestimatio*), Olivi turns to *corrupta complacentia* as an act or series of acts (and the condition or disposition it produces) which predetermines the will's act of *liberum arbitrium* when sins of acrasia or intemperance are committed. He firstly states that he does not understand how an act of choice or decision must necessarily be preceded by a pleasurable attraction towards one of the alternatives available, or seemingly available,

<sup>49</sup> *Summa* II.3 in OLIVI 1926, p. 193: „duplex est modus sciendi vel cogitandi vel opinandi sive credendi. Unus est per solam simplicem notitiam vel speculationem, secundus est cum experimentalis gustu et cum affectuali approbatione vel reprobatione eius quod cogitatur. Primus modus non tollitur per peccatum, sicut nec per abstinentiam a delectationibus carnis tollitur speculativa notitia delectabilitatis illorum. Secundus autem modus tollitur per peccatum, verumtamen iuxta mensuram peccati.”

<sup>50</sup> *Summa* II.2 in OLIVI 1924, p. 361: „Mens igitur quae multo amore ducitur ad actus vitiosos sentit quendam saporem in eis, qui sapor corruptus habet secum annexam quandam corruptam aestimationem illius saporis, si tamen aestimatio haec differat ab eo. Hic igitur, ut plurimum sequitur et concomitatur affectus perversos. Distinctio autem horum duorum modorum Aristotelem latuisse videtur.” Olivi says „ut plurimum”, because he does not rule out the possibility that, in egregious cases of intemperance, his second mode of knowledge might be virtually quashed, with the consequence that the intemperate cannot do otherwise than act intemperately. The knowledge of the moral principle and its application to the particular circumstances remains, nevertheless, however underrodden or overwritten this knowledge might be. There is culpability, therefore, before, with and after an acratia or intemperate act.

or that the will can only withhold its consent if a dislike for one or more of the alternatives precedes an act of *liberum arbitrium*. This could only be so, Olivi concludes sardonically, if the propositions that Aristotle puts forward are taken as first principles, as certain of his disciples [Olivi is thinking especially of Thomas] seem to want to do.<sup>51</sup>

Olivi next proposes an argument based on reason and then one founded on Scripture. In his first species of argument, Olivi distinguishes between a necessary and an accidental relation between two acts. The relation between the powers of the intellect and the will in an act of *liberum arbitrium* is a necessary one, because the will's act of *voluntas libera* depends upon the intellect offering the will alternative possibilities from which to choose. No such relation of necessity, however, exists between the will's pleasurable attraction for one of the alternative possibilities and its subsequent act of consent or choice. This second relation is therefore an accidental and not a necessary one:

*„Furthermore, since the act of consent or choice, according to its essence, does not have an essential ordering to this act of pleasurable attraction [actus complacentiae], as willing includes in its principle of operation [sua rationalitate] the act of the intellect, what comes after generally including what comes before, I do not see why the act of attraction must necessarily precede the act of the will.”<sup>52</sup>*

If the relation is indeed accidental, then some form of pleasurable attraction towards the object chosen does not have to precede an acratia or intemperate act of the will, as Aristotle's theory supposes.<sup>53</sup>

For his scriptural argument, Olivi turns once more to the story of the fall of Adam and the rebellious angels, in order to highlight the consequences of applying the Aristotelian explanation of what causes acrasia and intemperance to this particular narrative – on this occasion, as regards an act as well as a *dispositio* or *habitus* of *perversa concupiscentia* rather than *falsa aestimatio*:

*„And if one considers seriously the fact that, if the wills of the angels and Adam were first inclined towards and then dragged into their first evil act of consent by some manifestation of appetite or pleasurable attraction, then perhaps one would find that they had within them, before the [actual act of] sin, some form of perverse desire.”<sup>54</sup>*

Olivi argues that, if Adam and the rebellious angels indeed had within them „some form of perverse desire” before they in fact fell, then the consequences for Christian doctrine, at least as it was articulated in Olivi's age, would be dire. The Augustinian theory that human beings were virtually perfect

<sup>51</sup> This statement follows immediately upon the second accusation that Olivi directs primarily at Thomas Aquinas (*Summa* II.2 in OLIVI 1924, p. 362): „*Si etiam Aristoteles vult, sive in locis praedictis sive alibi, quod aliqua complacentia semper necessario praecedat consensum voluntatis, ita quod si illa non praecederet, non posset voluntas consentire in illud quod sibi offertur, et similiter, nisi quaedam displicentia praecederet, dissentire non posset, sicut etiam quidam christiani et theologi hoc velle videntur: hoc quidem unde probent aut probare possint non videntur, nisi quod omnes suum dictum volunt esse primum principium.*”

<sup>52</sup> *Summa* II.2 in OLIVI 1924, p. 362: „*Praeterea, cum actus consensus vel electionis secundum suam essentiam non habeat ordinem essentialem ad illum actum complacentiae, sicuti videmus quod habet ordinem ad actum intellectus, cum etiam in sua ratione non includat rationem illius complacentiae, sicut videmus communiter quod posterius includit suum prius, ut velle in sua ratione includit actum intellectus: non video quare ipsum habeat praecedere necessario.*”

<sup>53</sup> It is important to note that Olivi does not rule out the possibility that an intense state of passion can necessitate the will's act of choice. Nevertheless, the awareness or sense of having gone against God's law and reason (in its ethical dimension here, i.e. naturally knowable ethical principles) will virtually always be there. In other words, Aristotle's and Aquinas's theory only applies to a certain number of cases, and even then only partially.

<sup>54</sup> *Summa* II.2 in OLIVI 1924, p. 362: „*Et si quis diligentius inspiceret quod, si primum malum consensum angeli et Aadae praecessit aliquis appetitus seu complacentia inclinans et trahens voluntatem illorum ad malum consensum: fortasse inveniet quod ante peccatum fuisset in eis aliqua concupiscentia perversa.*”



physically and spiritually before the fall becomes totally untenable, as does the belief that the rebellious angels were untarnished morally before their act of disobedience. The Aristotelian doctrine, from this perspective, necessarily entails heresy.

\*

Olivi shapes his coda (the last of the five sections in S18) around a citation that he takes from Augustine's late, unfinished *Contra Iulianum [opus imperfectum]*:

„For amongst the other things by means of which Augustine, in his book, Against Julian, shows that our original concupiscence is evil, one stands out: namely, that it inclines us to evil, and that, by following that concupiscence, we are evil. Thus, we are forbidden to follow it when it is said [in Sirach 18,30]: »Do not go after your concupiscence«.”<sup>55</sup>

By citing Augustine, Olivi implicitly gives voice to his opinion that, as far as the moral failings of acrasia and intemperance are concerned, Augustine is a far better authority for a Christian than Aristotle. Intertextual counterpoint of this kind – i.e. a text [or texts] of Augustine set against a text [or texts] of Aristotle and/or Thomas Aquinas – is one of Olivi's typical ploys. In Question 76 of *Summa* II.3, for instance, Olivi places passages that Aquinas has taken from Augustine and Aristotle in *Contra gentiles* III.46, in order to lend authority to his argument that *phantasmata* are indispensable for human self-knowledge, against citations that he himself has taken from Augustine and Anselm, so as to support the contrary position: namely, that the human soul has direct knowledge of itself.<sup>56</sup> In the coda to S18, Olivi in fact sets three texts against those of Aristotle and, even more particularly, Thomas Aquinas. The first is the interpretation of the fall of Adam that Augustine gives in *Contra Iulianum* (namely, „our original concupiscence is evil”), while the second is the scriptural text to which Augustine turns in order to justify this interpretation of the fall: *The Book of Sirach* (in particular, its injunction, „Do not go after your concupiscence.”). Augustine's *interpretation* of the biblical episode of Adam's fall serves as Olivi's *argumentum ad verecundiam* based on reason, while *The Book of Sirach* serves as his *argumentum ad verecundiam* grounded in scripture.

## Conclusion

Olivi's critique of the Aristotelian explanation of the moral flaws of acrasia and intemperance in Question 57 of his *Quaestiones in secundum librum Sententiarum* is unquestionably the most developed and imaginatively constructed of any produced in the later -mediaeval period. It is also the only such critique built purposefully upon non-Aristotelian philosophical foundations. Regardless of the extent to which we might agree or disagree with the arguments Olivi proposes, its close study can only increase the critical acuity with which we read (and also appreciate) Aquinas's ethical writings.

<sup>55</sup> *Summa* II.2 in OLIVI 1924, p. 362: „Inter cetera enim per quae, in libro *Contra Iulianum*, Augustinus probat concupiscentiam nostram originalem esse malam est hoc unum de praecipuis, quia inclinat nos ad malum, et quia sequendo eam mali sumus, unde et prohibemur eam non sequi, quando dicitur: Post concupiscentia tuas ne eas [Sirach 18,30]. The citation is taken from AUGUSTINUS 1998, IV,57, p. 435: „For those who desire sins, even if they resist their desire and do not commit those sins, fulfil the words of Scripture, Do not go after your desires.”

<sup>56</sup> For a study of the textual dialectic that Olivi sets up between his own Question 76 on human self-knowledge and Thomas's *Summa contra gentiles* III.46, see WHITEHOUSE 2014, esp. pp. 208-211, where I discuss how Olivi's first indirect counter-argument replies to the *Respondeo*-section of *Summa contra gentiles* III.46.

## Irodalom – References

- AERTSEN, J. A.; K. EMERY JR. & A. SPEER (eds.) (2001): *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im Letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*. Miscellanea Mediaevalia 28, De Gruyter, New York – Berlin. doi:[10.1515/9783110820577](https://doi.org/10.1515/9783110820577)
- ANSELM (1864): Proslogion. In: PL 158,223-242.
- ARISTOTLE: Nicomachean Ethics. [EN]
- AUGUSTINUS (1998): *Answer to the Pelagians, III. Unfinished Work in Answer to Julian [of Aeclanum]*. The Works of Saint Augustine. A Translation for the 21st Century. vol. I/25, O.S.A. Hyde Park, New City Press, New York. (Introduction, trans. and notes R. J. Teske; Series ed. J. E. Rotelle)
- AUGUSTINUS (1894): In Iohannis Evangelium tractatus. In: PL 35,1379-1976.
- AVICENNA (1977): *Liber de philosophia prima [Metaphysica] I-IV*. Avicenna Latinus, E. Peeters, Louvain. (ed. S. van Riet).
- BIANCHI, L. (1999): *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*. Les Belles Lettres, Paris.
- BURR, D. (1981): Olivi's Apocalyptic Timetable. *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, **11**: 237-260. doi:[10.9783/9781512800944-009](https://doi.org/10.9783/9781512800944-009)
- BURR, D. (1993): *Olivi's Peaceable Kingdom. A Reading of the Apocalypse Commentary*. University of Philadelphia Press, Philadelphia. doi:[10.9783/9781512800944](https://doi.org/10.9783/9781512800944)
- BURR, D. (1971): The Apocalyptic Element in Olivi's Criticism of Aristotle. *Church History*, **40**: 15-29. doi:[10.2307/3163102](https://doi.org/10.2307/3163102)
- BURR, D. (1976): *The Persecution of Peter Olivi*. American Philosophical Society 66/5, American Philosophical Society, Philadelphia. doi:[10.2307/1006170](https://doi.org/10.2307/1006170)
- DESTREE, P. (2007): Aristotle on the Causes of *acrasia*. In: CH. BOBONICH & P. DESTRÉE (eds.) (2007): *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*. Brill, Leiden, pp. 139-165.
- FLOOD, D. (1994): The Theology of Peter John Olivi. A Search for a Theology and Anthropology of the Synoptic Gospels. In: K. B. OSBORNE (ed.): *The History of Franciscan Theology*. St. Bonaventure, The Franciscan Institute, New York, pp. 127-184.
- GILSON, É. (1944): *La philosophie au moyen âge*. Payot, Paris.
- HISSETTE R. (1977): *Enquete sur les articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*. Universitaires, Louvain; Vander-Oyez, Paris.
- HISSETTE R. (1997): L'implication de Thomas d'Aquin dans les censures parisiennes de 1277. *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, **64**: 3-31. doi:[10.2143/RTPM.64.1.525873](https://doi.org/10.2143/RTPM.64.1.525873)
- KENT, B. (2007): Aquinas and Weakness of Will. *Philosophy and Phenomenological Research*, **75**(1): 70-91. doi:[10.1111/j.1933-1592.2007.00060.x](https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2007.00060.x)
- MANSELLI, R. (1955): *La „Lectura super Apocalipsim” de Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medioevale*. Istituto storico italiano per il Medioevo, Roma.
- Epistola ad Ephesios. In: *Novum Testamentum Latine* (1906). Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart. (ed. E. Nestle)
- OLIVI, PETRUS IOHANNIS (2015): *Lectura super Apocalypsım*. Franciscan Institute Publications, Saint Bonaventure, New York. (ed. W. Lewis)
- OLIVI, PETRUS IOHANNIS (1981): Quaestiones de virtutibus. In: Id. (1981): *Questiones de incarnatione et redemptione; Quaestiones de virtutibus*. Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata, pp. 310-357. (eds. A. Emmen & E. Stadter)

- OLIVI, PETRUS IOHANNIS (1922): *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*. Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi IV, vol. 1 (qq. 1-48), Ad Claras Aquas, Ex Typographia collegii S. Bonaventurae, Quarrachi. (ed. B. Jansen). [**Summa II.1**]
- OLIVI, PETRUS IOHANNIS (1924): *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*. Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi V, vol. 2 (qq. 49-71), Ad Claras Aquas, Ex Typographia collegii S. Bonaventurae, Quarrachi. (ed. B. Jansen). [**Summa II.2**]
- OLIVI, PETRUS IOHANNIS (1926): *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*. Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi VI, vol. 3 (qq. 72-118), Ad Claras Aquas, Ex Typographia collegii S. Bonaventurae, Quarrachi, . (ed. B. Jansen). [**Summa II.3**]
- PICHÉ, D. (1999): *La condamnation parisienne de 1277. Texte latin, traduction, introduction et commentaire*. Vrin, Paris.
- THOMAS, AQUINAS: *Disputed Questions on Evil I-XV*.
- THOMAS, AQUINAS: *Disputed Question on Evil XVI*.
- THOMAS, AQUINAS: *Disputed Questions on the Cardinal Virtues*.
- THOMAS, AQUINAS: *Disputed Questions on the Virtues in General*.
- THOMAS, AQUINAS (2003): *On Evil*. OUP, Oxford. (trans. R. Regan, ed. B. Davies)
- THOMAE, AQUINATIS S.: *Quaestiones disputatae de malo*. In: Id.: *Quaestiones disputatae*. vol. II.
- THOMAS, AQUINAS: *Sententia libri ethicorum*.
- THOMAS, AQUINAS: *Summa contra gentiles*.
- THOMAS, AQUINAS: *Summa theologiae*. [**ST**]
- TORRELL, J.-P. (1996): *Saint Thomas Aquinas*. vol. 1, *The Person and his Work*. The Catholic University of America, Washington (D.C.). (trans. R. Royal)
- WEISHEIPL, J. A. (1974): *Friar Thomas Aquinas. His Life, Thought and Works*. Doubleday, Garden City (N.Y.).
- WHITEHOUSE, D. (2014): Peter of John Olivi on Human Self-Knowledge: a Reassessment. *Franciscan Studies*, **72**: 173-224. doi:[10.1353/frc.2014.0017](https://doi.org/10.1353/frc.2014.0017)



doi:[10.29285/actapinteriana.2022.8.61](https://doi.org/10.29285/actapinteriana.2022.8.61)

## Szent Ferenc stigmatizációja a 16. századi magyar ferences prédikációirodalomban

Bobay Orsolya OFS

Pasaréti Páduai Szent Antal plébánia, 1026 Budapest, Pasaréti út 137.

[bobayorsi@gmail.com](mailto:bobayorsi@gmail.com)

*Bobay O. (2022): Szent Ferenc stigmatizációja a 16. századi magyar ferences prédikációirodalomban. La stigmatizzazione di San Francesco d'Assisi nei sermoni ungheresi del Cinquecento. Acta Pintériana, 8: 61-90.*

**Abstract:** Questo evento di vita di San Francesco era sempre fondamentale nel pensiero francescano, ed ebbe un ruolo notevole anche nella predicazione dei frati minori ungheresi, soprattutto da Pelbárt Temesvári e Osvát Laskai. Il fenomeno della stigmatizzazione è presente nel pensiero cristiano sin dall'antichità fino ai nostri giorni, e si concretizzò come un evento reale nella vita di San Francesco, per la prima volta nella storia. Le diverse opinioni variano tra il rifiuto e dell'accettazione del fenomeno, e nel caso di San Francesco accettano la realtà delle stimmate ma prendono in esame le loro origine soprannaturale, poi alla fine diventa prevalente l'interpretazione di questo evento come un miracolo. Dal punto di vista della nostra analisi è particolarmente importante il gioachimismo, cioè il pensiero dell'abate cistercense Gioachino da Fiore, secondo il quale i due ordini mendicanti corrispondono ai due ordini spirituali in lotta con l'Anticristo. Per le sue stimmate San Francesco appare nei suoi scritti come l'angelo del sesto sigillo dell'Apocalisse e questo pensiero influenzava anche i predicatori francescani ungheresi del Cinquecento. Il risultato del nostro esame è che questo influsso caratterizza diversamente le opere dei due autori, ma è sempre presente, per cui riteniamo necessario di esaminare tutte le loro opere da questo punto di vista.

### I. Bevezetés

A stigmatizáció jelensége már a patrisztikus kortól kezdve részét képezte a keresztény teológiának és igehirdetésnek. Miután Szent Ferenc megkapta Krisztus sebeit, a ferences teológiai gondolkodásban és igehirdetésben is nagy jelentőségre tett szert. A 15-16. század fordulójának legismertebb prédikátorai, Temesvári Pelbárt és Laskai Osvát is foglalkoztak a témával. Temesvári Pelbárt összesen hat beszédet írt Szent Ferencről, amelyek a *Sermones de sanctis* című művének *Pars aestivalis* részében szerepelnek, és a hatodik beszéd témáját jelenti a stigmatizáció. Laskai Osvát a *Biga salutis* négy beszédében foglalkozik a rendalapítóval, amelyek közül az itt szereplő beszéd, a *De stigmatibus Sancti Francisci* magát a stigmatizációt tárgyalja.

Elemzésem Laskai Osvát beszédéből indult ki, majd ezt bővítettem a Temesvári Pelbárt-sermóval való párhuzamba állítással.

## II. Laskai Osvát: A boldog Ferenc stigmáiról LXXXVI. sermo

*Majd láttam, hogy napkeletről egy másik angyal száll fel, az élő Isten pecsétje volt nála.  
Nagy hangon kiáltott. (Jel 7).<sup>1</sup>*

Ezeket a szavakat a *Conformitatis* szerzője szerint a boldog angyali férfit, vagyis Ferencre kell érteni, akik a boldog János apostol képzeletbeli látomásában előre látva négyféleképpen írt le, tudniillik:

- Elsőként a lelki hasonlóság szerint
- Másodsor a fizikai hely szerint
- Harmadsor a királyi megtiszteltetés szerint
- Negyedsor feladata üdvös végrehajtása szerint.

És elsőként, mert Szent János evangélista a lelki hasonlóság alapján írta le Boldog Ferencet, amikor ezt mondja: *Láttam [...] egy másik angyalt, az angyal ugyanis a testi fölé emelkedő lelki teremtmény, a lelki vagy a szentségben kiemelkedő embereket pedig az életük tökéletessége miatt gyakran nevezik angyaloknak, miként a Jelenések könyvében a második, efezusi egyház püspökének a neve angyal.<sup>2</sup> Hasonlóképpen Keresztelő Jánosé Malakiás könyvének 3. fejezetében,<sup>3</sup> amit az Úr Krisztus helyesen fejtett ki Jánosról, Máté evangéliumának 11. fejezetében, így szólva: Ő az, akiről az Írás szól: Nézd, elküldöm követemet előtted, hogy előkészítse utadat.<sup>4</sup> Így Boldog Ferencet nevezik annak az angyalnak, akiről a Jelenések könyve 6. és 7. fejezetében János ezt mondja:*

*„Amikor feltörte a hatodik pecsétet, láttam, hogy nagy földrengés támadt. A Nap olyan fekete lett, mint a szőrzsák, a Hold pedig olyan, mint a vér. Az ég csillagai a földre hullottak.<sup>5</sup> Ezután – mondja – négy angyalt láttam, a föld négy sarkán álltak. Feltartóztatták a föld négy szelét, hogy ne fújjanak a földön, sem a tengeren, sem semmiféle fán. Majd láttam, hogy napkeletről egy másik angyal száll fel, az élő Isten pecsétje volt nála. Nagy hangon kiáltott a négy angyalnak, akiknek hatalmuk volt rá, hogy ártsanak a földnek és a tengernek: „Ne ártsatok se a földnek, se a tengernek, se a fáknak, míg meg nem jelöljük homlokukon Istenünk szolgáit!”<sup>6</sup>*

Ezt a hatodik pecsétet Frigyes császárnak, a szicíliaiak királyának idejében nyitották ki. Akkor ugyanis nagy földrengés volt, mivel nagy üldözés kezdődött a szent Egyházban: ő és a pápa és a bíborosok ellentéte miatt a hitetlenek területeiről sok szaracént hozott a templomok és hívek elpusztítására, és a papok és szerzetesek üldözésére. Akkor a nap, vagyis a pápa úr fekete lett, vagyis sokáig nem lelték, sőt később egyszerű papként bukkantak rá Velencében. A Hold teljes egészében vérré változott, vagyis a bíborosok, papok, és szerzetesek meggyilkolása miatt az Egyház kezdett el vérezni. A csillagok lehullottak a küzdő Egyház egéről, vagyis sok, a császárhoz csatlakozó főpapot kiközösítés által zártak ki az Egyházból, az ég négy szelét tartó angyalok alatt pedig a rossz angyalokat lehet érteni, akik a világ négy részén megakadályozzák a kegyelmeim szeleinek fuvallatait. Ugyanis abban az időben, amikor ezek történtek, ez az angyali férfi, boldog Ferenc leszállt és kiáltott stb.

Másodsor Szent János a dicsőséges Ferencet a testi származása alapján írja le, amikor ezt mondja: A napkeletről, vagyis Assisi városából kimenve, amely Rómából nézve keletre van, vagyis az igazság napjának, azaz Krisztusnak a felkelte által küldetett.

<sup>1</sup> Jel 7,2. A szentírási idézetek fordításának forrása: *Biblia. Ószövetségi és újszövetségi Szentírás.* <https://szentiras.hu/SZIT>

<sup>2</sup> Jel 2,1.

<sup>3</sup> Mal 3,1.

<sup>4</sup> Mt 11,10.

<sup>5</sup> Jel 6,12-13.

<sup>6</sup> Jel 7,1-3.

Harmadszor a Boldog János a királyi megtiszteltetés alapján írta le Szent Ferencet, így szólva: az élő Isten jelét, vagyis az Úr stigmáit bírva, a dicsőség királyának jelét, amellyel senkit sem tisztelt meg annyira, mint őt.

Végül negyedszer, a boldog János feladata üdvös végrehajtása szerint írja le Ferencet, kijelentve: És a prédikáció, a cselekvés, és a csodák nagy hangjával kiáltott mindenkinek, és Krisztus szenvedésének jele jelölte meg üdvös emlékezetül, hogy a démonok ne tudjanak neki ártani. Tehát a boldog Ferencre nagyon jól illenek az előbb elmondott szavak: Láttam egy másik angyalt. Ezekből kifolyólag a szegények atyját, Ferencet különösen három dolog ajánlja, tudniillik:

- Elsőként a személyes méltóság, itt: Láttam egy másik angyalt jönni stb.
- Másodszor Krisztus különleges szeretete, itt: Az Isten jelét bírót stb.
- Harmadszor a csodálatos haszon, itt: És kiáltott hanggal stb.

Először mert Krisztus dicsőséges megvallóját, Ferencet a *thema* előbbi szavaiból kifolyólag a személyes méltóság ajánlja, mikor kijelenti: Láttam egy másik angyalt kelet felől jönni. Az angyalt követnek, vagy küldöttnek nevezik. Boldog Ferenc így volt angyal, mivel a legfelségesebb Isten küldte. Küldetésével kapcsolatban a boldog János három dolgot közöl, amelyek a személyét méltóvá teszik, tudniillik:

- Először a küldetés célját;
- Másodszor az előrehaladás módját;
- Harmadszor a megérkezés helyét.

Először, mivel a boldog János, amikor kijelenti, hogy milyen céllal küldték, tudósít a Boldog Ferenc küldetésének céljáról, tudniillik: Napkeletről, vagyis az Úr Krisztustól, akit keletnek mondanak, Zakariás könyve 6. fejezetében: Íme a férfi, akinek „Sarj” a neve.<sup>7</sup> És azt, hogy a dicsőséges Ferencet Krisztus küldte, négy szempont alapján bizonyítjuk, tudniillik:

- Elsőként prófétai kijelentés;
- Másodszor isteni elhívás;
- Harmadszor valódi látomás;
- Negyedszer hiteles tanúskodás alapján.

Elsőként tehát a prófétai kijelentés alapján azt fogjuk bizonyítani, hogy boldog Ferenc angyal, vagy az Úr Krisztus oldala mellől küldött követ. A Sibylla, aki Priamos és a trójai háború idején élt, és aki előre meghirdette [az] apostolokat és evangélistákat kiválasztó Krisztus eljövételét, az ősi időkben nagyon sokat prófétált róla. A következőket állította boldog Ferencről:

*„Az utolsó korban megaláztatik Isten és megaláztatik az emberi faj, az emberiséghez csatlakozik az istenség, a szénában fog fekédni a bárány, és Istent és embert a gyermeki kötelesség oktatja majd, jelek lesznek a zsidóknál, a nagyon idős asszony gyermeket fog szülni, vagyis Erzsébet Jánost, Boethen, vagyis a földkerekség csillaga, csodálatos módon keletre viszi át az uralmat, vagyis Krisztus három mágusához; 33 láb, vagyis év, és hat hüvelyk, vagyis hat hónap, magas lesz, és a kivetett halászokból kiválaszt magának egy tizenkettes számot, vagyis a 12 apostolt, és egy ördögöt, vagyis Júdást, nem háborúban vagy karddal. Az aenasi várost, vagyis Rómát és a királyokat alávetette, de a halászhálóban, vagyis a kivetettség és a szegénység által meghaladta a gazdagságot és a gögőt megtaposta, saját halálával felkeltette a halottakat, és bár megölték, élni és uralkodni fog, és amikor beteljesedik minden, el fog jönni, hogy ítéljen élőket és holtakat. Itt négy élőlény fog felkelni tanúságtételül, vagyis a négy evangélista, kűrbe fogják fújni a bárány nevét, az igazságot és megkérdőjelezhetetlen törvényt, vagyis az evangéliumot, a földbe vetve.*

*Ennek ellent fog mondani a szörny, vagyis az Antikrisztus. És felkel a csodálatos csillag, vagyis Pál, bírva a négy állat képét, belefúj a csodálatos harsonába, az*

<sup>7</sup> Zak 6,12.

*elátkozottakat, vagyis a pogányokat, meg fogja világítani, itt fogják karddal kivégezni, és haldokolva meg fogja mutatni/meg fog jelenni, továbbá dicsőséges lesz a távozása. Lesz pedig egy borzalmas szörny, vagyis a keletről jövő Mohamed, akinek a bömbölése, egészen a pun, vagyis afrikai népekig hallható lesz, akinek a hét feje, és megszámlálhatatlan jogara, lábai, vagyis 572 év, és ő ellen fog mondani a báránynak, hogy meggyalázza végrendeletét. Később a boldog Domonkosról és Ferencről szolt, ezt mondva: Két csillag is, vagyis a kisebbek és a prédikátorok rendje felkel ellene, és nem fognak fennmaradni, ameddig el nem jön az undor, és a Magasságos akarata beteljesedik.”*

Ezeket mondta ő.

Emellett Joachim apát, a kiváló szentségű férfi prófétai lélekkel így szolt ezekről a rendekről:

*„Volt két férfi, az egyik itt, a másik ott, az egyik itáliai, vagyis Ferenc, a másik hispániai, vagyis Domonkos. Az első galamb, a második holló.”*

És ezután:

*„A galamb-rend ugyanis az Északi-tengeren fog átkelni egészen a legutóbbi időkig fennmaradva, keserű legelőket fog megízlelni, Ausztria királynője fogja védelmezni, és gyöngéden pártfogolni keserűségében, át fog kelni az Eufrátesz folyón, a hullámot és a lendületét meg fogja szelídíteni a prédikációjával, az egyenetlen dolgokat simává fogja tenni, a beszédében, a sóval teli föld, vagyis Egyiptomé, az Úrhoz fog térni általa. Sok nép tér általa az Úrhoz. Bálványimádó nép, amelynek a nyelvét nem fogják ismerni, és a föld széléről jön Istentől küldetve az ígért földjének megsegítésére, hogy az előbbi megismerje a mindenható Atyaistent és egy Fiát, a mi Urunkat és katolikus hitre térjen. Az fog ugyanis történni, hogy a galamb-rend férfiasan ellen fog állni a halál angyalának, és ellene prédikálva a fiainak nagy sokasága fog a vértanúság által Istenhez menni.”*

Ezeket mondja ő. Ez a szent ugyanis, amit ajkával a boldog Ferencről prédikált, tetteivel fogja megmutatni. Mert lefestette őt a velencei Szent Márk-templomban a sekrestye ajtaja fölött a stigmákkal, ahogy ma a látogatók számára felragyog.

Végül másodszer, az isteni meghívás által bizonyítjuk, hogy boldog Ferenc miért az Úr küldötte vagy követe. Ugyanis Bonaventura azt mondja róla, hogy egyszer, még világi korában, amikor kiment a mezőre elmélkedni, és San Damiano temploma mellett sétált el, amelyet túl régi kora miatt az összeomlás fenyegetett, és a lélek ösztönzésére belépett oda, hogy imádkozzon, a keresztre feszített képe előtt leborulva nagy lelki vigasztalás töltötte el. És amikor könnyes szemekkel figyelte az Úr keresztjét, hangot hallott magáról a keresztről, amelyet csodálatos módon testi füleivel érzékelt, és amely háromszor szolt így: „Menj, Ferenc, és építsd fel házamat, mely, mint látod, romokban hever”. Ennek a csodálatos hangnak az intésére az Úr embere ugyan először megrémült, de ezután örömmel eltelve azonnal felkelt, teljesen erőt nyerve a templom fizikai újjáépítésére irányuló küldetése teljesítéséhez, jóllehet az alapvető szándék arra [ti. az Egyházra – a fordító megjegyzése] irányult, amelyet Krisztus saját vérén szerzett, miként őt később a Szentlélek tanította erre. Végül miután összegyűjtötte a pénzt, ahhoz a templomhoz vitte. És midőn a templom papja visszautasította a pénz elfogadását, egy bizonyos ablakba dobta azt, és egy ideig még ott időzött.

Harmadszer, ezenfelül az igazmondó látomás által tanúsítjuk, hogy a boldog Ferenc Krisztus angyala, vagyis közvetlenül általa küldött követ volt.

Mert az első látomást egy bizonyos Szilveszter pap, Assisi város polgára látta, aki bár bizonyos emberi lelkülettől vezetve a dolog újszerűsége miatt először visszariadt Ferenc és társai életétől. Szent Bonaventura beszámolója szerint álmában látta, hogy Assisi egész városát egy nagy sárkány veszi körbe, amely a nagysága miatt látszólag az egész régiót pusztulással fenyegette. Ezután egy Ferenc szájából kinövő aranykeresztet látott, amelynek a csúcsa az égig ért, és kinyújtott karjai a világ végéig látszottak



elérni. Ennek a megpillantásakor a rút sárkány messzire menekült. Mikor ezt harmadjára megpillantotta, úgy vélve, hogy isteni csoda, Isten emberének és a testvéreknek rendre elbeszélte, és nem sokkal ezután elhagyva a világot, boldog Ferenchez csatlakozott. Az ő életének a szentsége teszi hitelessé a látomást, mivel úgy beszélt Istennel, ahogy a barát szokott a barátjával.

A második látomásban, amelyről Szent Bonaventura tudósít, III. Ince pápának volt része, mert amikor a boldog Ferenc eltervezte, hogy társaival a pápa színe elé járul a regula megerősítésének elnyerése érdekében, Krisztus a látomás által figyelmeztette a helyettesét, hogy a kérő szegénykének adja kegyes hozzájárulását. Mert a római szentatya látta, hogy a lateráni bazilika romba dőlni készül, és egy bizonyos szegény és megvetett ember a saját hátával támasztja meg, nehogy leomoljon. Amikor tehát Isten szolgálja megjelent a színe előtt, így szólt: „Valóban ő az, akinek a cselekvése és a tanítása által Krisztus fenntartja az Egyházat”. Ennélfogva nagy jámborsága miatt szeretetre gyulladva iránta, szívesen teljesítette a kérését.

A harmadik látomás a boldog Domonkos legendájában szerepel, aki mikor a városba érkezett a rendje jóváhagyása végett, éjszaka imádkozva látta lelkében az égben levő Krisztust, aki három lándzsát tartott a kezében, és ezeket a világ felé fordította. Édesanyja sietve, jóakarattal fordult hozzá, és megkérdezte, hogy vajon mit akar tenni. És ő így szólt:

*„Íme az egész világot három bűn csúfítja el, és ezért ezekkel a lándzsákkal akarom azt elpusztítani.”*

Akkor a Szűz a lábához borulva ezt mondta:

*„Legédesebb fiam, méltóztass igazságodat irgalommal mérsékelni, ugyanis van egy hű szolgám és bátor harcosom, aki mindent bejárva fogja megostromolni a világot, és egy másik szolgát adok majd neki segítségül.”*

Akkor a Szűzanya bemutatta Krisztusnak boldog Domonkóst, és elébe vitte Szent Ferencet, akiket az Úr Krisztus elfogadott. Szent Domonkos azonban a látomásban alaposan megszemlélve a korábban nem látott társát, másnap a templomban rátalálva felismerte őt, és ölelések és szent csókok közepette sorjában elbeszélte neki a mondott látomást, és akkor a szívük eggyé vált az Úrban.

Negyedszer a hiteles tanúságtétel által bizonyítjuk, hogy boldog Ferencet az Úr Krisztus küldte. Mert IX. Gergely pápa abban a boldog Ferencről írt szövegében, amelynek a kezdete „A sárkány feje”, így szól:

*„De Krisztus oldaláról / új követ küldetik, / akinek szent testében / a kereszt zászlaja látható.”*

És IV. Sándor pápa a Stigmákról szóló privilégiumban hasonló dolgokat mond, amelyekből nyilvánvaló, hogy a dicsőséges Ferenc a Krisztus által küldött másik angyal.

Másodszor a boldog Ferenc méltóságával kapcsolatban Szent János tudósít az előrehaladás módjáról, így szólva:

*„Láttam egy másik angyalt, mivel az első angyal, a gőgös Lucifer leereszkedett a tüzes égből.”*

Lukács evangéliuma 10. fejezete szerint:

*„Láttam a sátánt: mint a villám, úgy bukott le az égből.”<sup>8</sup>*

És ezért minden törekvésével arra visel gondot, hogy az alvilágba zuhanjon, Krisztus pedig, aki felfelé megy, arra, hogy felemeljen. Ez az, ami miatt a rossz angyalokat nem nevezik Isten követének, a Szentírásban ugyanis megtalálható, hogy a rossz angyalokat is Isten küldi, ahogy a Királyok 3. könyvében mondja az Úr a hazugság angyalának: *Menj, és tégy úgy.*<sup>9</sup> És a Zsoltárok könyvében: *ártalom*

<sup>8</sup> Lk 10,18.

<sup>9</sup> 3Kir 22,22.

*tömegét*,<sup>10</sup> ahol a Glossza azt mondja, hogy rossz angyalokat küldenek, ami kifejezetten szerepel a Máté-  
evangélium 8. fejezetében, ahol a gonosz lelkek kérik Krisztust, ezt mondva: *Küldj minket a disznók  
közé*,<sup>11</sup> és mégsem nevezik őket emiatt Isten angyalainak vagy követneik.

Ennek az értelmét így mutatja be Szent Bonaventura, mondván, hogy az ördög két dologgal foglalkozik,  
tudniillik a hatalommal és a hatalom gyakorlásával.

A hatalom Isten rendeléséből van, de a hatalom gyakorlását Isten nem rendeli el, hanem inkább  
megengedi. Így sok prédikátor nem jut el az erények magaslatára, hanem inkább botrányosan élve  
lesüllyed, és az ilyeneket nem Isten küldi; róluk mondja az Úr Krisztus Máté evangéliuma 7. fejezetében:

*„Sokan mondják majd nekem azon a napon: Uram, Uram, hát nem a te nevedben  
jövendöltünk? Nem a te nevedben üztünk ördögöket? Nem a te nevedben tettünk  
annyi csodát? Akkor kijelentem nekik: Sosem ismertelek benneteket. Távozzatok  
színiem elől, ti gonosztevők!”*<sup>12</sup>

Az értelme pedig ennek az, hogy sok ilyen prédikátor van. mivel könnyebb a bűn útjára süllyedni, az  
erények hegyére feljutni azonban nehéz. Ezért mondja a költő:

*„Ámde kijönni megint az Avernusból, fel a fényre, ez fáradságos feladat!”*<sup>13</sup>

A Filozófus is azt mondja az Etikában, hogy az erény és a tudomány a nehéz dolgok között vannak. És  
ez az, amit az Üdvözítő mond a Máté evangélium 7. fejezetében:

*„Szűk a kapu és keskeny az út, amely az életre vezet, amelyen fel kell mennie  
annak, aki az angyalok társaságába akar érkezni.”*<sup>14</sup>

Ennek a felemelkedésnek a módját pedig a Zsoltárok könyve magyarázza, ezt mondva: Boldog az  
ember, akinek ereje benned gyökerezik, s akinek szíve zarándokútra készül. Ugyanitt világosabban  
kifejti ezt, így szólva: Egyre magasabbra emelkednek, a Sionon Isten jelenik meg nekik.<sup>15</sup> Akinek az  
alakjában az útján megálló Jákob a jeruzsálemi templom tényleges helyén pihenve, álmában látott egy,  
a földtől az égig érő létrát, amelynek a csúcán Isten volt, és megígérte neki, hogy neki és utódainak  
adja azt a földet, amely az örök életet jelenti.

Ennek a létrának pedig négy foka van, amelyeket kérdezve így mutat be a zsoltár:

*„Ki mehet föl az Úr hegyére? Ki állhat az ő szent helyén?”*

És a fokokra vonatkozóan így felel:

*„kinek a keze tiszta és ártatlan a szíve, akinek az esze nem csaláson jár, s aki nem  
esküszik hamisan.”*<sup>16</sup>

Az első fok tehát az ártatlanság alázata, amely által (Krisztus tanítása szerint) valaki mennél inkább  
megalázza magát, annál inkább fel fogják magasztalni, Lukács 14.<sup>17</sup> Az igazi alázat pedig, ahogy Bernát  
mondja, az, amely által valaki önmagát jól ismerve megalázkodik. Az igazán alázatos ugyanis megérti,  
hogy por és hamu, és egy féreg rothadással teli testét bírja, amelyet más élőlényekhez képest  
megszámlálhatatlan fájdalom gyötör. Ami azonban a lelket illeti, annyira telve van vágyakozással és  
tudatlansággal, hogy még a legjobb állapotában sem tudja, hogy vajon Isten szeretetére vagy gyűlöletére  
lehet méltó, Prédikátor könyve 9.:

<sup>10</sup> Zsolt 78,49.

<sup>11</sup> Mk 5,12.

<sup>12</sup> Mt 7,22-23.

<sup>13</sup> Verg. Aen. VI. 126-129: *„facilis descensus Averno, / [...] sed revocare gradum superasque evadere ad auras, /  
hoc opus, hic labor est.*

<sup>14</sup> Mt 7,14.

<sup>15</sup> Zsolt 84,8.

<sup>16</sup> Zsolt 24,4.

<sup>17</sup> Lk 14,11.

*„az igazak és a bölcsek a tetteikkel együtt Isten kezében vannak.”<sup>18</sup>*

Mégsem tudja az ember, hogy vajon szeretetre vagy gyűlöletre méltó. Ezenfelül az ember önmagában nem elég arra, hogy valami jót kigondoljon, és így felfedezi, hogy önmagában semmit sem jelent, nem a saját erejéből merít, hanem mindent Istennek tulajdonít, és így emelkedik fel hozzá.

De kérdezem, ki emelkedett fel így Istenhez, mint az alázatos Ferenc, akiről azt olvassuk, hogy egyvalaki a társai közül imádságban magasba emelkedve látott az égből az isteni felség színe előtt egy igen díszes ülőhelyet, és nem tudta, kinek a számára készült. Miközben pedig arra vágyódott, hogy ezt tudja, egy hangot hallott, amely így szólt: „Ez az ülőhely az első angyalok egyikéé volt, akik lezuhantak az égből, és az igen alázatos Ferencnek készítették elő, mivel a leggőgösebb angyalt megfosztották tőle.” Ez a bizonyos testvér a látomás után megkérdezte boldog Ferencet, hogy mit gondol a világ ilyen nagy tiszteletéről. Így felelt: „Bevallom neked, hogy minden bűnös közül a legnagyobbnak tartom magam”. És mikor a testvér ezt kérdezte: „Hogyan tudod magadat rosszabbnak gondolni a gyilkosoknál, házasságtörőknél stb., amikor messze vagy tőlük?” így felelt: „Rosszabbnak gondolom magam, mivel arra gondolok, hogy ha ők birtokolnák a nekem juttatott kegyelmet, jobban és lángolóbban járnának a nyomában”. Ezekből ő ráébredt arra, hogy a látomás igaz volt.

A lépcső második foka, amelyen keresztül az égbe lehet jutni, az elme tisztasága, amely angyalivá teszi az ember, Jeromos mondása szerint: testben élni a testen kívül nem emberi élet, hanem angyali. Erről írja Aranyszájú Szent János a Máté-evangéliumhoz írt kommentárban:

*„Tökéletes a megtérés, ahol a testi öröm megromlik.”*

És a Bölcsesség könyve 6. fejezete:

*„a halhatatlanság eljuttat az Isten közelébe.”<sup>19</sup>*

Erre a fokra jutott el a boldog Ferenc, akiről azt olvassuk, hogy mikor a test kísértése annyira gyötörte, hogy ostorozással nem tudta lecsillapítani, a tél közepén levetkőzve hét hógömböt készített, így szólva magához: „Ez a nagyobb a feleséged, ezek a két fiad, a másikkak a két lányod, ezek ketten a szolgálád és a szolgálólányod, tehát öltöztess fel őket, mivel meghalnak a hidegtől, és ha nehéz számodra az ilyesfajta gondoskodás, szolgálj tehát egyedül Uradat Istenedet”. És így a vágy lángját a hó hidegével oltotta ki.

Az ég lépcsőjének harmadik foka az élet nehézségei, amelyről az Apostol ezt mondja a Galatákhöz írt levél 5. fejezetében:

*„Akik Krisztus Jézushoz tartoznak, keresztre feszítették testüket szenvedélyeikkel és kívánságaikkal együtt.”<sup>20</sup>*

És Bernát:

*„Azáltal, hogy keresztre feszítjük tagjainkat, amelyek a földön vannak, ismét Krisztust öltjük magunkra.”*

Erre a fokra valóban felemelkedett a boldog Ferenc, akiről Szent Bonaventura az Apostol szavát követve így ír:

*„Akik Krisztus Jézushoz tartoznak, keresztre feszítették testüket,<sup>21</sup> az oly nagy fegyelem szigorúsága miatt távol tartotta az érzéki vágyakat, hogy épp csak a szükségeset vegye magához élete fönntartására, amiatt hogy a főtt húsokat egészséges korában alig engedte meg, amikor azonban igen, akkor hamuval keverte, vagy vizet öntött rá, hogy a legnagyobb mértékben ízetlenné tegye, az ágya a pusztá föld, a párnája egy fadarab vagy egy kő, amelyen hányszor*

<sup>18</sup> Préd 9,1.

<sup>19</sup> Bölcs 6,2.

<sup>20</sup> Gal 5,24.

<sup>21</sup> Gal 5,24.

*virrasztott, mennyi fegyelmezést, sóhajt ejtett, mennyit verte a mellét, most inkább csendben hagyjuk el, hogy máshol bővebben tudjuk majd tárgyalni a témát.”*

Az ég lépcsőjének negyedik foka a türelem szilárd volta, amelyről Gergely ezt mondja: *A rossz dolgok, amelyek szorongatnak minket, arra kényszerítenek, hogy Istenhez menjünk.*

És mivel a boldog Ferenc ezeken a lépcsőkön, tudniillik az alázat, tisztaság, szigor, és nagy türelem lépcsőfokain fölment, ezért úgy repült, mint egy szeráfi angyal. És hogy milyen egy szeráf, némiképp leírja Izajás könyvének 6. fejezete, amikor így szól:

*„láttam az Urat. Magas és főséges királyi széken ült, és uszálya betöltötte a templomot. Szeráfok lebegtek fölötte: mindegyiknek hat-hat szárnya volt. Kettővel befődték arcukat, kettővel befődték lábukat, s kettővel lebegtek. És harsány hangon mondogatták egymásnak: „Szent, szent, szent a Seregek Ura, dicsősége betölti az egész földet!”<sup>22</sup>*

Az angyaloknak ez a felkiáltása nem más, mint az isteni fenség bizonyos, tisztelettel vegyes csodálata. A hat szárny a hat tökéletesség, amelyek által boldog Ferenc felemelkedett. Az első két szárny az isteni felségről való elmélkedés és a jóságáról való gondolkodás. A második szárny Isten és a felebarát szeretete. A harmadik pár szárny önmaga elvetése és a világ megvetése. Ezekkel a szárnyakkal a földről felemelkedve ugyanis a boldog Ferenc szeráfként repült. Ezért Jézus Krisztus, Isten Fia szeráf alakjában megjelenve neki, csodás kegyessége által a saját sebeivel jelölte meg őt, hogy szenvedésének benne már megújult jeleit szemlélhessük, és joggal nevezhessük Ferencet második Szeráfnak.

Harmadszor a boldog Ferenc küldetésével és személyes méltóságával kapcsolatban Szent János így tudósít a megérkezés helyéről:

*„Majd láttam, hogy [...] egy másik angyal száll fel,<sup>23</sup> amely helyről pedig a zsoldár is tudósít, amikor így szól: Kerubtól hordozva szállt tova.”<sup>24</sup>*

A Kerub fölött pedig nincs más rend, mint a Szeráf, tehát ahogy jámborul hiszik, közöttük az Istenhez közeli embernek van örök hajléka, mint a Krisztus által küldött hűséges követnek, aki visszatért hozzá, miután elvégezte a küldetés feladatát, ahogy kitűnik egy bizonyos kinyilatkoztatásból. Azt olvassuk ugyanis, hogy Rodulfus nemes Velencében hittel ülte meg boldog Ferenc ünnepét, és ahogy tudta, a polgárokat hívta erre az ünnepre. És mivel a mondott városban szokás volt, hogy a fentebb nevezett ünnepen három prédikáció hangozzék el, este és reggel egyaránt. És mikor az első esti prédikációt a szent Mutinai Gellért testvér mondta, aki később sok csodával tündökölt, annyira elkezdte boldog Ferencet magasztalni, hogy a mondott nemesnek és másoknak úgy tűnt, hogy Krisztus és a Boldogságos Szűz után senki sincs nagyobb nála, ami miatt a mondott nemes megzavarodott, mivel mindenki előtt így előtérbe helyezték őt. Felkelve a prédikációról hazament, az általa meghívott polgárok pedig látva ezt, azt hitték, hogy valaminek az előkészítése miatt megy, mivel ők ugyanott várták a prédikáció végét. A nemes pedig nemsokára hazaért, álmában a Paradicsomba ragadtatott, ahol Krisztust, a Boldogságos Szüzet, és a szentek és angyalok összes rendjét látva, akik mind körmenetben vonultak, és tiszteletet tanúsítottak az Úr Krisztus és a Szűzanya iránt. De ő, amikor nem látta boldog Ferencet, azt mondta az angyalnak, aki vezette őt: „Hol van Szent Ferenc, akiről Gerhard testvér olyan szép dolgokat mondott?” Az felelt: „Várj és azonnal látni fogod őt az övéivel, hogy mely helyen van”. És nemsokára látta, hogy Krisztus felemelte a jobb kezét, és az oldal sebéből egyedülálló dicsőséggel ékesítve kijött Szent Ferenc, a kereszt zászlóját tartva a kezében, és utána a testvérek és más hívők nagy tömege. Akkor azt mondta az angyal: „Mivel boldog Ferenc az övéivel mindig kedvesen viselkedett, és megszokta, hogy a világban ezekben nyugodjon meg és keseredjen el, ezért Krisztusban van örök hajléka, miként látod”. Miután ettől a látványtól felserkent, a testvérek lakóhelyére menve még ott találta Gerhard testvért a prédikáció

<sup>22</sup> Iz 6,1-3.

<sup>23</sup> Jel 7,2.

<sup>24</sup> Zsolt 18,1.

közben, amelynek a vége után a nevezett nemes az előbb elmondott látomást mindenkinek elbeszélte. Nem sokkal később a boldog Ferenc tiszteletére egy helyet építtetett Velence mellett, amelyet ma Szent Ferencnek hívnak, és ezt a helyet gazdagon megajándékozta, és végül miután mindent Istennek adott, jámbor felesége Szent Klára nővéreinek egyike lett, ő maga pedig kisebb testvér, és Szent Ferenc különleges fia, hogy így a jövőben az Úr Krisztusban a rokona legyen.

Ezekből nyilvánvaló, hogy ez a dicsőséges Ferenc csaknem, mint egy másik angyal emelkedett fel a tökéletes életre az élő Isten Fiának jeleivel, mindenkinek azt kiáltva, hogy kövessék őt alázatosságban, tisztaságban, az élet szigorúságában, és a hosszan tűrésben. Ezért éneklük róla: *Őt keresi, őt követi, sötétségből ki menekül.*<sup>25</sup>

Másodszor Ferencet, Krisztus dicső hitvallóját a *thema* előbb mondott szavai alapján a Krisztus iránti csodálatos szeretet ajánlja a következőképpen: *Az élő Isten jelét bírja.* Krisztus nagy és hallatlan szeretetét tehát az bizonyítja a boldog Ferenc iránt, hogy őt legszentebb szenvedésének jeleivel ékesítette, amely három okból volt csodálatos, tudniillik az anyag, a forma és az élet okából.

Mert boldog Ferenc stigmatizációja először az anyag miatt volt csodálatos, mivel kemény anyagban, tudniillik csontos és idegekkel ellátott helyen (volt), ahol önmagában nem működik semmilyen képzelet; miként igen sokan, akik szerint Ferenc az igen élénk képzelete miatt és nem csodás módon kapta ezeket a sebeket, a saját véleményükhöz hozzákapcsolják Avicennát, aki a *Naturales* hatodik részében kijelenti, hogy az erős képzelet át tudja alakítani a testet. Ezt mégsem kell mindenkivel kapcsolatban gondolni, mivel Szent Tamás a *Quaestiones disputatae* 13. *quaestiója* 3. paragrafusában azt mondja, hogy ha a képzelet erős, a test át tud alakulni másmilyenné: gondolj a magasba helyezett gerenda esetére, hiszen az embert rászedheti ennek az esetnek az erős elképzelése, amely elképzelés megszületése a helyre irányuló mozgás alapelve, ahogy a *De anima* III. könyve mondja. Hasonlóképpen a meleg és a hideg miatt elváltozás esetében, az elszomorító dolog elképzelése sápadttá tesz, a kívánatos dologé pedig kipirulttá. Más testi jellemzőket, amelyeknek a képzeletre vonatkozóan nincs természetes rendjük, nem változtatja meg (a képzelet), bármennyire erős legyen is, és legyen akár a kézen vagy a lábon megjelenő változás vagy valami hasonló. Ebből nyilvánvaló, hogy az Úr Krisztus nagy szeretetből csodás módon stigmatizálta boldog Ferencet, mivel a kemény anyagban a kezekre és a lábakra irányuló képzelet nem eredményezte az átváltozás eseményét.

Másodszor ez a stigmatizáció a forma okából volt csodálatos, ugyanis nem a kezeken, lábakon és az oldalán volt nyílás, hanem kezein és lábain jól kidolgozott szegek látszottak, amelyekről ezt mondja Szent Bonaventura:

*„Kezén és lábán legott feltűntek a szegek liggatásai, amint azokat kevéssel előbb a keresztre feszített férfiúnak képén látta. Keze és lába átdöföttnek látszott; a szegek feje kezének belső és lábának külső részén, azok hegye pedig az ellenkező oldalon tűnt elő. A szegek feje mind a kezeken, mind a lábakon kerek és fekete, a hegye meg hosszú, visszafordított és mintha visszavert lett volna, magából a húsból kijövet a testből kiállott, miként azoktól én magam megtudtam, akik saját szemükkel látták.”*<sup>26</sup>

Ugyanő ezt mondja Boldog Ferenc tranzitusáról:

*„Tagjain föltetszők voltak az isteni erővel, csodásan ütött szeghelyek, amelyek a húsban annyira benne levőknek mutatkoztak, hogy bármelyik oldalon történő nyomásra azonnal összekötött és kemény izomzatként dudorodtak ki az ellenkező részen.”*<sup>27</sup>

<sup>25</sup> A fordítás forrása: *Testvérünk és atyánk. Rövidebb ferences források I.* (2018), p. 62.

<sup>26</sup> ST. BONAVENTURA: *Legenda Maior Sancti Francisci*, XIII,3. A fordítás forrása: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1221-1274\\_Bonaventura\\_Legenda\\_Major\\_Sancti\\_Francisci\\_LT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1221-1274_Bonaventura_Legenda_Major_Sancti_Francisci_LT.pdf); A *Legenda maior*-idézetek fordításának forrása: <https://www.forrasok.ferences.eu/LegMaj.html>

<sup>27</sup> LM XV,2.

Ennek a stigmatizációnak a módjáról pedig az előbb nevezett Szent Bonaventura a nagyobb legendában így ír:

*„A vágyódások szeráfi hevétől emelkedett Isten felé és az együttérzés édessége mintegy beleolvastotta Abba, aki nagy szeretetében a keresztre feszítést óhajtotta. Bizonyos reggelen, szent kereszt felmagasztalásának ünnepe körül a hegyoldalban imádkozott, midőn egy hat, fényes és tüzes szárnyú szeráfot pillantott meg, amint az ég magasából ereszkedett le. Mikor iramló repüléssel megközelítette azt a helyet, ahol Isten embere volt, a szárnyak között keresztre feszített ember képe tetszett elő, amint kereszt módjára nyújtotta ki keresztre szegezett kezét és lábát. Két szárny a feje fölé emelkedett, kettőt repülésre terjesztett szét, kettő pedig egész testét takarta. Ezt látva fölöttébb megihletődött, s szívén szomorúsággal kevert öröm hullámozott át. Örült a kegyes tekinteten, amellyel Krisztus szeráf képében nézett reá, de a keresztre feszítés az együttérző fájdalom törével döfte át lelkét. [Lk 2,35] Igen álmélkodott a kifürkészhetetlen látomáson, tudva azt, hogy a szeráfi lélekben a szenvedés és halhatatlanság nem fér össze.<sup>28</sup>*

*Kezén és lábán legott feltűntek a szegek liggatásai, amint azokat kevéssel előbb a keresztre feszített férfiúnak képén látta.<sup>29</sup>*

És feljebb:

*Jobb oldalán is, mintha lándzsával átdöfött lenne, piros behegedt sebhely vöröslött, amely gyakran volt nedves a Szent véréből és megfestette alsó és felső ruháját.*

*A ruháit mosó és köntösét időnkint tisztogató testvérek szintén kétségtelen tudomására jutottak a szent sebnek abból a nyilvánvaló jelből, hogy azokat véresnek látták.<sup>30</sup>*

Ó, ha látnád Krisztus benne megújul sebeit, valóban mint egy másik angyalt csodálnád hittel telve. Mert ezek megváltásunk jelei, ez a királyok királyának üdvös zászlója, akit így szólít meg Szent Bonaventura:

*Most hát nosza, Krisztus rettenthetetlen katonája, vedd a magasságos Király zászlaját, amelynek láttára az isteni hadsereg összes harcosai föllelkessednek!”<sup>31</sup>*

Harmadszor boldog Ferencet csodálatos módon az élete okából jelöltetett meg a stigmákkal, ugyanis a természet szerint nem tudott volna két éven keresztül így megsebzetten élni testének öt részén akadályozva a sebek által, amelyekből az Úr szenvedésének emléke miatt szüntelenül, nagy fájdalmak közepette nem csak testében, hanem szívében is folyt a vér, és az egész idő alatt nem használt semmilyen orvosságot, ha csak Leó testvér a hét egyes napjain azon csodálatos szögek és a többi hús közé a vér visszatartása és a fájdalom csillapítása céljával gyógynövényeket nem helyezett (kivéve csütörtökön és az egész pénteki napon, mivel akkor Isten embere semmilyen gyógyszert nem akart használni, hogy Krisztus iránta való szeretete miatt ő is érezze a szeretett keresztre feszített fájdalmát). Ezeknek a stigmáknak a látványakor ugyanis Leó testvér olyan nagy áhítatot érzett, hogy mintegy az üdvös csodálkozástól megváltozva gyakran sóhajtozott, és azokban a szent sebekben mégsem volt semmilyen visszataszító tisztátalanság, vagy rossz szag, hanem igen kellemes illat áradt, amely emellett a sebeket is gyógyította. Tovább Szent Bonaventura azt mondja, hogy

*„amikor Ilerdánál egy bizonyos János nevű férfi, a boldog Ferenc tisztelője annyira szörnyű sebeket szerzett, hogy alig volt hihető, hogy megéri a másnapot, miután megjelent neki a legszentebb atya és azokat a sebeket szent kezeivel megérintette, ugyanabban az órában visszanyerte teljes egészségét, hogy a*

<sup>28</sup> LM XIII,3.

<sup>29</sup> LM XIII,3.

<sup>30</sup> LM XIII,8.

<sup>31</sup> LM XIII,9.

*kereszt csodálatos hordozóját minden tiszteletre méltónak nyilvánította az egész régió”.*

Csak a hitetlen vagy eretnek kételkedik tehát, hogy ezt a stigmatizációt Krisztus cselekedete és számos csoda igazolja, hiszen a Megváltó a Máté-evangélium 18. fejezetében ezt mondja:

*„Ha az egyházra sem hallgat, vedd úgy, mintha pogány volna vagy vámos.”<sup>32</sup>*

Ugyanis az Anyaszentegyház jóváhagyta, miként III. Miklós a Decretales VI.-ban, az *Exiit, qui seminat* bullában. Hasonlóképpen XII. Benedek pápa bullát adott ki a stigmákról. Ugyanúgy IV. Sándor pápa, hasonlóképpen a bíborosok is ezeket a szent stigmákat szóban és írásban dicsérték, miként Szent Bonaventura, Rainerus de Viterbio úr. Thomas de Capua úr himnuszt írt erről, amelyben így szól:

*„Királyi kegy, vezéri jegy,  
sebes keze s oldala.”<sup>33</sup>*

Mert IX. Gergely pápa, mielőtt boldog Ferencet a szentek sorába iktatta volna, gyötrő aggodalmat érzett az oldalsebvel kapcsolatban, és egy bizonyos éjszakán (miként könnyek között beszámolt róla) a boldog Ferenc szigorú arccal megjelent neki, és a szívének téovázása miatt neheztelve felemelte a jobb kezét, feltárta a sebet, és egy ivóedényt kért, amelyet miután odanyújtottak neki, látszott, hogy az oldalsebéből folyó vér megtölti. Attól kezdve oly nagy hittel kezdte ezt a szent csodát szemlélni, hogy semmilyen módon nem tűrhette el, hogy ne sértse meg kemény szidással azt, aki ezeket a sebeket támadta.

Ezekből nyilvánvaló, hogy ő az élő Isten Fiának jeleivel felemelkedő angyal volt. Hogy pedig az Úr Krisztus miért nem adta meg más szenteknek a megváltás jelét, az tudja, Aki mindent teremtett, és kegyes halálával minket megváltott.

Harmadszor végül a boldog Ferencet a *thema* előbb jelzett szavai alapján a prédikációjának különlegesen hasznos volta ajánlja, a következő kijelentéssel: Nagy hangon kiáltott, és bizony olyan nagy hangon, hogy az egész világ megremegett annak zajától, és ezzel az eretnekeket elriasztotta, az alvókat felébresztette, a bűnbánókat lelkesítette, Krisztus szenvedését a hívek elméjében megújította, az örök élettel kapcsolatban is reményt adott. Erre vezessen el mindent stb.

### III. Temesvári Pelbárt: Szent Ferencről. Ötödik beszéd, vagyis az ő szent sebeiről LXXIV. sermo

*Jézus jegyeit viselem testemen. (Gal. 6)<sup>34</sup>*

(A) Isten csodálatos kegyessége, amellyel a szenteket úgy akarja szeretni és tisztelni, mint ahogy egy földi király a katonát, akit kedvelt, dicsőségének ruhájába öltöztette, és győzelmének fegyvereivel ékesítette. Így tett Ferencel, akinek a testébe így lelkének jegyeként helyezte egyrészt a dicsőség és a katonaság jelvényeit, másrészt a győzelem dicsőséges ereklyéit. Ezekkel kapcsolatban Boldog Ferencet az előbb mondott szavakkal dicsérik: *Jézus jegyeit viselem testemen*, amely igéket az Apostol önmagáról szólva mondott, de ezekben a boldog Ferencről tesz tanúságot, ahogy Miklós pápa mondja az *Exiit, qui seminat* bullában.<sup>35</sup> Ezekre az igékre alapozva három titkot fogunk kinyilvánítani a boldog Ferenc stigmáiról ebben a beszédben, és ez a három itt eszerint kapcsolódik össze egymással:

- Először, mert stigmatizált lett;
- Másodszor, mert az Úr Jézus sebeivel ékesítetett;
- Harmadszor, mert testében valóban hordozta a stigmákat.

<sup>32</sup> Mt 18,17.

<sup>33</sup> A fordítás forrása: *Testvérünk és atyánk. Rövidebb ferences források I.* (2018), p. 62.

<sup>34</sup> Gal 6,17.

<sup>35</sup> A bullát, amely a Kisebbségi Testvérek regulájának megerősítését jelenti, III. Miklós pápa adta ki 1279-ben.

Az első misztériumnak tehát az Úr Jézus által történt stigmatizációt nevezik. A másodiknak a csodáét nevezik az Úr Jézusban. A harmadiknak a bizonyosságot nevezik az Úr Jézus megerősítése következtében. (B) Elsőként a boldog Ferenc stigmatizációja kapcsán merül fel a kérdés: Miért akarta Krisztus a szentek között Ferencet ilyen megtiszteltetéssel, tudniillik a saját sebeivel való megjelöléssel ékesíteni? Mert csodálatos, hogy a krisztusi szenvedés sajátos jeleit Krisztus nem csak a saját testében akarta hordozni, hanem Ferencel is közölni akarta ezeket. Erre vonatkozóan Franciscus de Mayro beszéde szerint és más doktoraink szerint, lezárásként azzal válaszolunk, hogy Krisztus jóságából kifolyólag méltóztatott Ferencet ékesíteni szenvedésének szent jeleivel. És ezt főként hét okból:

- Elsőként Krisztus szenvedésének a szívekben való megújítása miatt
- Másodszor a kegyelem elnyerése és az érdemek bemutatása miatt
- Harmadszor Ferenc ajánlása és a szentség megnyilvánulása miatt
- Negyedszer a hitetlenek összezavarása miatt
- Ötödször a vágyott vértanúság beteljesítése miatt
- Hatodszor a hanyag keresztények lelkesítése miatt
- Hetedszer az evangéliumi regula jóváhagyása miatt

Először ugyanis a szenvedés megújítása miatt, amely világ alkonyatának közeledtével az emberek szívében már megöregedett és kihűlt. Mert Ágoston szerint:

*„Minden emberi megismerés bizonyos jelekkel él, amelyek az önmagáról szóló jelekhez vezetnek el azt, és ezért az ilyen jelek által akarta Krisztus az embereket a hitben lánggra gyújtani, és a szent Egyházat az Úr szenvedésének emlékeztére megújítani.”*

Ezért mondja Ferencnek is:

*„Menj, állítsd helyre házamat!”*

Másodszor a kegyelem elnyerése és az erényes megmutatása által. Hiszen felmerül a kérdés, hogy az ember mi által tudja elnyerni Isten színe előtt a sajátos kegyelmet és érdemei gyarapodását. Halld erről Bonaventurát és a *De stimulo amoris* szerzőjét<sup>36</sup>:

*„Az Úr szenvedésében – mondja – megtalálod a teljes kincset, semmi sem fénylik, semmi sem indít úgy a helyes irányba, semmi sem cselekszik úgy a lélek szentté válása érdekében, mint az Úr szenvedésének emlékezete, ez által nyerjük el, őrizzük meg, és növeljük a kegyelmet, és aki csak elvesztett bármely kegyelmet, ez által tudja ismét elnyerni.”*

Miként ugyanis látjuk, hogy az arany értékes, de ha az aranygyűrűhöz valamilyen nagy értékű követ adnak, sokkal értékesebb lesz. Így ha Krisztus szenvedése az érdemeinkhez kapcsolódik a szándékunk és az elmélkedésünk által, annyival fog nőni az értéke. Ebben a jelben Krisztus azoknak a szenteknek, akik türelmesen együtt szenvedve álltak a krisztusi kereszt alatt, nagyon sajátos kegyelmeket adott, tudniillik az édesanyának a vértanúság dicsőségét, Jánosnak a testvérré fogadást, Magdolnának a lángoló szeretetet, a szent nőknek nagyobb jámborságot, amellyel egyrészt gondoskodtak Krisztus testének megkenéséről, másrészt megérdemelték, hogy a feltámadottat elsőként lássák. Végül magának a hitvalló és vele szenvedő latornak is a Paradicsomot adta ugyanazon a napon.

De mivel Ferenc teljesen arra törekedett, hogy Krisztus keresztjén elmélkedjen, szeresse azt és együtt szenvedjen vele, ezért Krisztus azt a különleges kegyelmet adta neki, hogy a saját szenvedésének stigmáival ékesítette. Mert Bonaventura a Legendában a stigmákról azt mondja, hogy mikor Ferenc imádkozott, isteni jóslat által értesült róla, mi lenne benne Istennek kedvére, és az evangéliumos könyv háromszori kinyitása után (megértette), hogy a Krisztus szenvedése iránti áhítat, a cselekedetekben való

<sup>36</sup> A *Stimulus Amoris* című, Bonaventurának is tulajdonított 13. századi munka, amelynek a szerzője a ferences Giacomo da Milano a késő középkori ferences spiritualitás egyik alapszövege volt (*Stimulus divini amoris devotissim[us] a sancto Iohanne Bonaventure editus* [1495]).



utánzása és a fájdalmával való együtt szenvedés; és így bőségesebben kezdte el megízlelni az isteni édességet, és megérdemelte a stigmatizációt. Ó, tehát, ember, szenvedj együtt Krisztussal, és kegyelmet fogsz nyerni.

Harmadszor Szent Ferenc ajánlása és szentségének megnyilvánulása miatt, hogy példája által a hívek ösztönzést kapjanak a Krisztus szent keresztje iránti áhítatra és nyomdokainak követésére. (C)

Ahol jegyezd meg, hogy az isteni és jogos szabály megköveteli, hogy *valaki azok által nyerje el a büntetést is, amikben vétkezik*, Bölcsesség könyve 11. fejezet,<sup>37</sup> és „*Inter dilectos*”.<sup>38</sup> Például: a gőgös vétkezik magát felmagasztalva, tehát méltán érdemli meg a szégyenletes megaláztatást, Lukács evangéliuma 18. fejezet:

„*Aki magát felmagasztalja, az megaláztatik, aki megalázza magát, az felmagasztaltatik stb.*” (Lk 18)<sup>39</sup>

Hasonlóképpen: A fősvény vétkezik, mivel a földi dolgokat kedveli, tehát megérdemli, hogy a földben, vagyis a pokolban temessék el, amely a Föld középpontja, Lukács evangéliuma 16. fejezet:

„*Meghalt a gazdag ember is, és eltemették.*”<sup>40</sup>

Hasonlóképpen: A buja vétkezik a rút vágy hevében, tehát a Pokol kénes tüze által bűnhődik, ahogy nyilvánvaló a szodomiták kapcsán. Hasonlóképpen: A torkos vétkezik az ízlelés során, tehát éhség és szomjúság fogja majd gyötörni. Így ezzel ellentétben az isteni törvény azt is előírja, hogy valaki amiatt nyerjen jutalmat, amely által érdemeket szerez tevékenysége során, Jelenések könyve 14. fejezet:

„*Tetteik elkísérik őket.*”<sup>41</sup>

De mivel boldog Ferenc érdemszerző fáradozása minden törekvését olyannyira Krisztus keresztjére összpontosította, hogy mindig őt szemlélte lelki szemeivel, és a szeretet és a szenvedély által lelkében a Megfeszített alakult át. Tehát a hozzá való hasonlóság ékesítette őt testében Krisztus csodálatos erénye által. Így Szentviktori Hugó:

„*Ó lélek, tudd, hogy Isten szeretete a te életed. És magának a szeretetnek az ereje által alakulsz át annak a hasonlóságára, akit szeretsz.*”

Azzal kapcsolatban nyújt példát, amiről Bonaventura ír a *Legenda maior*ban, tudniillik mikor egy bizonyos Róma városi jegyző alig hétéves fia az anyjával templomba menve gyermeki szokás szerint akart viselkedni, kiugrott a ház ablakán, és sérülése miatt azonnal meghalt. A hangra megfordult anya látva ezt, sírásával fellármázott minden szomszédot. Akkor odajött egy bizonyos testvér a kisebb testvérek rendjéből, aki ezt mondta az apjának: „Vajon hiszed-e, hogy Szent Ferenc a szeretet miatt, amelyet mindig érzett Krisztus iránt, felébresztheti a fiadat?” Erre ő azt felelte: „Erősen hiszem, és a szent szolgálja voltam egész életemben”. Akkor a testvér mindenkit imára szólított fel, és Szent Ferenc segítségül hívására, és később a gyermek felébredt, és mindenki előtt sértetlenül járkált.

Negyedszer a hitetlenek összezavarása miatt, mivel ez által, miként más csodák által is a Krisztus istenségébe vetett hit tündöklök az eretnekek és minden hitetlenek összezavarására.

Negyedszer a vágyott vértanúság beteljesítése miatt. Mert a zsoltár szavai szerint:

„*A szegények kívánságát meghallgattad, Uram, megerősítetted szívüket stb.*”<sup>42</sup>

<sup>37</sup> Bölcs 11,7.

<sup>38</sup> A latin szövegben itt egy nehezen beazonosítható, talán az előljárók vétkeivel foglalkozó egyházi forrásra való utalás szerepel. Valószínűleg a Penaforti Szent Rajmund által összeállított *Decretales Gregorii IX* című gyűjteményről van szó (vö. RAJHONA & SÁPI; SZUROMI 2013, pp. 177-194).

<sup>39</sup> Lk 18,14.

<sup>40</sup> Lk 16,22.

<sup>41</sup> Jel 14,13.

<sup>42</sup> Zsolt 10,38.

De Ferenc igen hevesen vágyódott a vértanúságra és vérének Krisztusért való kiontására. És ezért ment el háromszor a hitetlenek által lakott részekre. De az Úr megőrizte őt, hogy megjelölje a stigmáknak ezzel a kiváltságával, hogy így Isten akarata szerint vérét ontva és fájdalmakat érezve, a vértanúság bizonyos érdeme az övé legyen.

Hatodszor a hanyag keresztények bűnbánattartásra való buzdítása miatt, mivel ő mint a már közelgő végítélet előhírnöke küldetett el, és hogy higgyenek neki, ezeket a jeleket bizonyosság végett mint idézőlevelet Krisztus adta Ferencnek, hogy ezeket látva az emberek bűnbánatot tartsanak, és ne vesszenek el. Itt olvasható, hogy amikor a boldog Ferenc az alázatosságból kifolyólag eltitkolta ezeket a stigmákat, az Úr sok csodával akarta kinyilvánítani, ahogy a matutinumra szóló breviáriumban szerepel. Továbbá a Legenda hozzát teszi, hogy egy bizonyos Bertalan nevű embert Szent Ferenc templomának építése közben egy lezuhanó deszka nyakon talált, és a halál közeledtével kérte az Eucharisziát. És íme a boldog Ferenc 11 testvérrel együtt megjelent neki éjszaka, kiszolgáltatta neki a szentséget, és a sebeket kezével érintve meggyógyította őt, majd meghagyta, hogy térjen vissza a munkájához.

Hetedszer a kisebb testvérek rendje evangéliumi regulájának jóváhagyása miatt. Ugyanis az alapítót Krisztus az ő sajátos pecsétjével akarta megjelölni, hogy senki se ármánykodhasson. És ez nyilvánvaló Miklós pápa által, aki így szól az *Exiit, qui seminat* bullában: A kisebb testvérek regulája az evangéliumi ékesszólásra alapoz, Krisztus életének példája szilárdítja, és az Egyházat alapító apostolok beszédei, és tettei erősítik meg. És feljebb: Ez az ugyanis, amely az Apostol tanúságtétele szerint senki ne okozzon annak kellemetlenséget, akit Krisztus szenvedésének jeleivel erősített meg. Ezek és továbbiak ugyanott. (D)

De mivel kijelentettük, hogy ezek által a stigmák által erősödik meg a katolikus hit, és a Krisztus keresztjéről való elmélkedés, az együtt szenvedés által nyilvánvaló lesz a boldog Ferenc szentségre való törekvése, tehát felmerül az a kérdés: Miért nem adta Krisztus a szenvedésnek ezeket a jeleit Legszenőbb Anyjának, vagy Szent Jánosnak is, mikor ők a kereszten szenvedő Krisztus mellett jelenlévőként többet szenvedtek, mint Ferenc? Továbbá sok szent telt el a szeráfi szeretettel, Krisztus miért nem adott nekik? A *Liber conformitatum* szerzője alapján azt válaszoljuk, hogy a Boldogságos Máriának azért nem volt szabad megkapnia a stigmákat, mert nő volt. Ugyanis bár lelkében mindenkinél jobban hordozta Krisztus sebeit, akinek a lelkét fájdalomnak és Krisztus szeretetének a töre járta át. Mégsem jelöltetett meg legszenőbb testében ezekkel a stigmákkal, mivel az ilyen stigmatizált lét nem illik a női nemhez, hanem csak a férfinemhez. Ennek az értelme az, hogy a stigmák a világ hitben való megújítására, az együtt szenvedésre, és Krisztus szenvedésének utánzására adattak. Éspedig sehol sem olvasható, sem az Ó-, sem az Újszövetségben, hogy bármely nőt a világ megújítására irányítottak vagy küldtek. Az Apostol pedig ezt mondja a Korintusiakhoz írt levél 14. fejezetében:

„az asszonyok hallgassanak összejöveteleiteken. Nincs megengedve, hogy beszéljenek.”<sup>43</sup>

Hasonlóképpen, miként nem illik, hogy a király zászlaját és a királyi jelvényeket egy nő viselje.

Végül az ősegyházban Jánosnak vagy a többi apostolnak azért nem illett ezt a jelet megkapni, mivel Krisztus akkoriban történt halála és szenvedése miatt meglehetősen lángolt a hívők szívében a szenvedés emlékezete és a szeretetből fakadó hite. És nem az akkori hitnek volt szüksége arra, hogy ez a csoda erősítse meg, hanem másoknak, mivel ennek a láttán az emberek nem hittek volna jobban Krisztusban, hanem akkor kellett ennek a csodának megtörténnie, amikor a világ már hűlni kezdett. És egyedülálló kiváltság adatott a boldog Ferencnek, hogy Krisztus sebeit hordozhatta, ahogy az előbb mondott érvek alapján nyilvánvaló. (E)

<sup>43</sup> 1Kor 14,34.

(2) A második főtételre, a Ferenc stigmáinak csodás voltára vonatkozóan záró következtetésként elfogadjuk tudniillik a kijelentést, hogy az áldott Úr Jézus Ferencet a szent sebekkel megjelölve, sok csodával ékesítette fel.

Először mert csodálatos volt a megjelenését tekintve. Mivel a boldog Ferenchez ima közben az égi magasságból érkezett egy szeráf, amely hat tüzes és ragyogó szárnyat viselt, amelyek közül kettő a feje fölé emelkedett, kettőt a repüléshez tárt ki. Kettő pedig az egész testét befedte. A szárnyaknak ez a hatos számát pedig a szeráfi írásokban csak a lelkeknek tulajdonítják, ahogy Izajás könyvének 6. fejezete írja.<sup>44</sup> És csodálatos volt, hogy a boldog Ferenchez küldetett és szállt le a szeráf, mivel az angyalokra vonatkozó általános törvény szerint a szeráfok rendjének tagjai nem kapnak külső küldetést, hanem mindig Istennek szolgálnak. Miként Dionysius mondja *Az angyali hierarchiákról* című művében:

„*Tehát sajátos kiváltságot jelentett, hogy Szeráf jött a boldog Ferenchez*”,

egyrészt mivel a nagyon nehéz dolgokban és ritkán szokta Isten ezeket az angyalokat küldeni, másrészt hogy lángra gyújtani jött, hogy tudniillik a boldog Ferencet az értelem tüze teljesen Krisztussá alakítsa át, és ezért küldetett Szeráf, amelynek a jelentése ‘szeretettől lángoló’.

Másodszor csodálatos a keresztre feszített képében, mivel amikor az előbb említett Szeráf angyal igen gyorsan repülve közel ért Szent Ferenchez, ő a szárnyak között a keresztre feszített ember képmását látta, aki kereszt módjára nyújtotta ki keresztre feszített kezeit és lábait. Ez ugyanis nagyon csodálatos volt, olyannyira, hogy Ferenc elméjét is erős csodálat fogta el, mivel a szenvedés gyengesége egyáltalán illik össze a Szeráfi lélek halhatatlanságával. Ugyanis csodálatos volt, hogy a kereszt fája és a szögek, amelyekkel a kezei és lábai megfeszítettek, az angyalszárnyak között voltak láthatóak. (F)

Itt feltesszük a kérdést, hogy vajon ebben a szeráfi alakban maga Krisztus jelent meg személyesen, vagy csak Krisztus angyala. Erre a doktoraink alapján adjuk meg a választ, hogy ott maga Krisztus volt jelen személyesen, aki stigmatizálta boldog Ferencet. És ez eléggé nyilvánvaló az Egyház által jóváhagyott zsolozsma sok szakaszában. Elsőként az antifónában, ahol így énekelnek:

„*A kereszt áldozata megjelenvén, kereszt alakban kitárt karokkal hat különféle szárnytól tartva stb.*”<sup>45</sup>

majd:

„*A saját szent sebhelyeit elhelyezte az ő testében,*”<sup>46</sup>

a kereszt áldozatát ugyanis nem az angyalok, hanem maga Krisztus szenvedte el, aki őt megjelölte a saját, és nem az angyal sebeivel stb.

Továbbá a himnuszban:

„*S megjelent az ég királya,  
látszat szerint, mint szeráf  
takarva hat ékes szárnyal  
mutatja szelíd magát  
megfeszítve keresztfára  
szem nem láthat ily csodát  
Szenvedő Urát a szolga látja  
már nem szenvedőn,  
századok urát stb.*”<sup>47</sup>

Ugyanúgy a válaszos énekben:

„*Megjelölted, Uram, szolgálodat, Ferencet megváltásunk jeleivel.*”

<sup>44</sup> Iz 6,2.

<sup>45</sup> *In festo stigmatum Beati Francisci* (1841), p.115.

<sup>46</sup> Uo.

<sup>47</sup> A fordítás forrása: KISS 2004.

Ezekből nyilvánvaló, hogy maga Krisztus volt jelen.

Továbbá a prózában:

„*Akkor a fenséges szárnyas férfi jött, íme a király, az uralkodó stb.*”

Tehát Krisztus volt, miként a *Conformatates* 3. könyvében olvassuk, hogy kinyilatkoztatott:

„*Ó, Krisztus csodálatos kegyelme, mivel így megjelent az átalakulás céljával.*”

Harmadszor csodálatos a szavak erejére nézve, mivel így megjelenve ősi szavakat mondott, amelyeket még életében egyetlen embernek sem tárt fel. Ugyanis valóban hinni kell abban, hogy ezek voltak azok, amelyeket nem volt szabad emberként kimondania. Miként az Apostolról is olvassuk, hogy elragadtatása közben ilyeneket látott, 1Kor 12.<sup>48</sup> (G)

De meg kell jegyeznünk, hogy miután ezek a titkok Ferenc számára feltárultak, bár élete során senkinek sem beszélt róluk, a *Liber Conformatatum* és *A három társ legendája* mégis azt írja, hogy a halála után, mivel a testvérek kérései meghatották, a boldog Ferenc megjelenve, egyes dolgokat mégis feltárt. Az elsőt, amelyet életében is előre megmondott Leó testvérnek, tudniillik, hogy aki illő tisztelettel és jámborsággal van a kisebb testvérek rendje iránt, annak Isten kegyelme által a rend érdemeiért jó véget ad. A másodikat, hogy senki sem fog sokáig büntetés nélkül élni, aki rossz lélekkel üldözi a rendet és a testvéreket, hanem rövid időn belül az isteni bosszú fogja elérni őt. De úgy kell értelmezni, hogy ez nem áll fenn, ha Isten megengedi ezt az üldözést a testvérek üdvös jóléte miatt, ahogy ez a vértanúk esetében megnyilvánul. És ezt én magam is megtapasztaltam a sok elszenvedett üldöztetés során. A harmadikat, hogy ebben a rendben senki rossz és a rosszban megátalkodott nem tud sokáig megmaradni úgy, hogy nem bánja meg bűneit és nem gyónja meg őket, vagy bűnbánat nélkül el fogja hagyni azt. A negyediket, hogy ez a rend meg fog maradni egészen a világ végéig, bármennyi üldöztetést is szenved. Miként Joachim apát írja a *Concordantie* című művében:

„*Ezt a rendet az Antikrisztus mindenkivel jobban, nagyon üldözni fogja, de Krisztus kegyelmével meg fog maradni, és általa az egész világ megtér Krisztushoz az Antikrisztus halála után.*”

Ez elegendő. Az ötödiket, hogy a stigmákban való fájdalmas részesedésben, bár testében nagyon megtöretett, ez azonnal isteni erénnyé vált. (H)

Itt felmerül a kérdés, hogy vajon a boldog Ferenc stigmatizációját egyedül az isteni erő hozta-e létre. Erre válaszolva három igazságra kell felhívni a figyelmet doktoraink szerint.

Az első igazság, hogy ez a stigmatizáció a szerint a mód szerint, ahogy létrejött, nem valósulhatott meg mesterséges úton vagy a természet szerint sem, mivel a mesterség vagy a természet nem képes az emberi húsból vagy az idegekből az élő testben szöveget formálni, miként ez ebben a stigmatizációban megtörtént, ahol rögtön elmondjuk alább. Tovább az ilyen stigmatizáció nem jöhetett létre az erős képzelet erejénél fogva, miként egyesek gondolták, mivel a kemény anyag nem engedelmeskedik a még oly erős képzeletnek sem, hogy átalakuljon, miként Ágoston írja a Szentháromságról szóló műve 11. könyvében:

„*Jóllehet a folyékony anyag valamikor alkalmazkodik, ahogy nyilvánvaló a különféle vesszők megpillantásakor nemzett különféle színű juhokból, a Teremtés könyve 30. fejezete szerint.*”<sup>49</sup>

<sup>48</sup> 2Kor 12,2-4.

<sup>49</sup> Vö. *De Trinitate*, 11,2 (PL 42,988). „*Licet videre corpusculum chamaeleontis ad colores quos videt facillima conversione variari. Aliorum autem animalium quia non est ad conversionem facilis corpulentia, fetus plerumque produnt libidines matrum, quid cum magna delectatione conspexerint. Quam enim teneriora, atque, ut ita dixerim, formabiliora sunt primordia seminum, tam efficaciter et capaciter sequuntur intentionem maternae animae, et quae in ea facta est phantasiam per corpus quod cupide aspexit. Sunt exempla quae copiose commemorari possint: sed unum sufficit de fidelissimis Libris, quod fecit Jacob, ut oves et caprae varios coloribus parerent, supponendo eis variata virgulta in canalibus aquarum, quae potantes intuerentur eo tempore quo conceperant (Gn 30,37-41).*”

De Ferenc kezeinek és lábainak anyaga, amelyekben a változás történt, kemény és teljesen idegekkel ellátott volt, tehát stb.

A második igazság, hogy ez a stigmatizáció a mód miatt, ahogy megtörtént, nem jöhetett létre angyali erő által, mivel az angyal nem képes a lelket átalakítani, és ennek következtében a testet sem, ahogy nyilvánvaló Duns Scotus alapján (*super II. dist. XI. q. I*). Mert Ágoston a Szentháromságról írt művének 3. könyvében kijelenti, hogy

*„a látható dolgoknak ez az anyaga nem úgy van alávetve az angyalok akaratának, hogy saját ereje által képes megváltozni, és különféle önálló formákat adni a dolgoknak”.*

Egyébként a démonok is képesek igazi csodákat tenni, ha valóban igazként tudják feltüntetni azt, ami hamis. Tehát az angyal nem volt képes saját erejével szögeket formálni Ferenc testéből.

A harmadik igazság, hogy ezt a stigmatizációt egyedül az isteni kegyelem hozta létre. Ezzel kapcsolatban jegyezd meg Franciscus de Mayro alapján, hogy

*„a Szentírásban a csodák négy fajtája található meg”.*

Bizonyos mesterségesen készített dolgok, mint a mágia alapján létrehozottak, Egyiptomban valósultak meg a fáraó gonosztevői által, ahogy Ágoston mondja a Kivonulás könyve 7. fejezetéhez írt kommentárjában. Másodszor, bizonyos dolgok a természet ereje által jönnek létre, mint a nap- vagy holdfogyatkozások, amelyeket az emberek megcsodálnak, bár az oka természetes, kivéve a Krisztus szenvedésének idején megvalósult fogyatkozást, amelynek az oka természetfeletti volt. Harmadszor bizonyos dolgokat az angyali képesség hoz létre, mint a Nap helyzetét és beljebb állását, mivel az angyalok szolgálatához tartozik az égi mozgás. Negyedszer más dolgokat egyedül az isteni erő hoz létre, mint a világ teremtését, így az emberi lélek teremtését, és mindenkinek a létben való megtartását. De ezt a stigmatizációt egyedül az isteni erő hajtotta végre, amely egyedül képes tetszés szerint előidézni a dolgok különféle formáit, nem pedig egy angyal, ahogy Ágoston is tanítja a manicheusok ellen írt művében. És így nyilvánvaló. Ó, tehát, jóságos Jézus, dicsértéssel sebhelyeidben, és dicsőség Neked.

Ötödször tehát csodálatos a szögek kialakításában, hogy a kezek és a lábak nem csak hogy át lettek lyukasztva, hanem az isteni erő ezekben idegekből és húsból álló szögeket hozott létre. Ugyanis fekete vas módjára kemények, szilárdak, és annyira hosszúak voltak, hogy átérték kezein és lábain. Hatodszor a kerekességben és a visszahajlásban, mert a szögek feje a kezek belső részén és a láb felső részén kerek volt, a másik oldalon pedig a hegyük hosszú, csavart, és úgymond az isteni erő hajlította vissza őket, hiszen nem volt ott sem üllő, sem kalapács. És a szögek végei annyira kiemelkedően visszahajlottak, hogy azok íves visszahajlásába az ujjakat be lehetett helyezni. Ennél fogva a talpát sem lehetett szabadon hagyni, hanem cipőben kellett járnia.

Hetedszer az odatapadásban, mivel a szögek annyira összenöttek, hogy bár közéjük és a hús közé szövetharabokat helyeztek a vér folyamatos áramlásának megállítására, és bár így elváltak a hústól, mégsem lehetett őket elmozdítani, bármennyire is megpróbálták több alkalommal a testvérek. Meg tudták őket mozgatni, de kihúzni nem tudták, mivel a test részét jelentő idegek és erek voltak, amelyeket teljes mértékben Istennek kell tulajdonítani.

Nyolcadszor csodálatos a vére ontás miatt, mivel ezekből a sebekből és különösen az oldalsebből vér ömlött, és mindig péntek elérkeztével volt a szokottnál bőségebb, amely napon a boldog Ferenc nagyobb fájdalmakat is érzett. Mert Krisztus is ezen a napon szenvedett, ennél fogva a boldog férfi Krisztussal és Krisztusban fájdalmat és vérének kiömlését érezte.

Kilencedszer az átszúrásban, tudniillik a jobb oldalon. A jobb oldalát ugyanis mintha lándzsa szúrta volna át, amelyből fájdalmasan vér ömlött, és így gyakrabban kellett mosni az alsóruháját.

Tizedszer az eredeti állapotban való megmaradásuk miatt, mert ezek a sebek két évig és tizennyolc napig, haláláig Ferenc testében maradtak, és gyógyíthatatlanul, sőt romolhatatlanul maradtak meg, bár

nem tartósították őket semmilyen módon. Eredeti állapotukban maradtak, kellemetlen szag vagy romlás nélkül, és mindezek által Istent és az Úr Jézust dicsérik. Ó, mily tiszteletre méltó volt a boldog Ferenc a hívők előtt, akiben Isten ily nagy dolgokat tett. (I)

(3) A harmadik főtétele, a stigmák nagyon biztos igazságára vonatkozóan a boldog Ferenc testében álljon itt zárásként, hogy kétségen kívüli és biztos igazság szerint bizonyítható, hogy a boldog Ferenc Krisztus sebeit hordozta a testében. Mert ezt először is sokak hitelt érdemlő tanúsága bizonyítja. Ahogy ugyanis Bonaventura, a kétségkívül igen szent férfi írja a legendában, hogy tudniillik a boldog Ferenc minden igyekezetével arra törekedett, hogy ezeket a sebhelyeket elrejtse mindig befedve kezeit lábaira cipőt húzott, és gondosan elrejtette az oldalsebét, mégis sok igen szent testvér megesküdött, hogy látta és kezével érintette ezeket, hasonlóan IV. Sándor pápa is, aki nyilvános prédikációban is megerősítette, hogy saját szemével látta őket. De egyrészt a boldog Ferenc halálakor több mint 50 testvér látta őket, és Szent Klára szűz is a klostromba zárt nővértársaival együtt, továbbá számos világi, és megesküdték és megérintették azokat a tanúságtételük igazolására.

Másodszor több pápai bulla tanúsítja ezt, tudniillik IX. Gergelyé, aki ezt a szentet a szentek sorába iktatta, és aki a stigmatizációval kapcsolatban az eretnesség terhe alatt a benne való hitet parancsolja meg a híveknek, és három bullát adott ki. Hasonlóan IV. Sándor pápához, aki szintén három bullát adott ki, ugyanúgy III. Miklós, aki egy bullát adott ki. És az *Exiit, qui seminat* kifejezetten említést tesz a stigmákról. Ugyanúgy XII. Benedek, aki a rendjének a bullát kiadva elrendelte, hogy ünnepeljék meg a stigmák ünnepét.

Harmadszor bizonyítja a számtalan kinyilatkoztatás és csoda, amelyek közül fentebb néhányat érintettem, másokat a rövidség okából elhagytam. De az egyszerű emberek jámborsága érdekében röviden leírom itt a stigmák keletkezésének történetét.

Ugyanis az olvasható *A három társ legendájában*, hogy amikor a boldog Ferenc az Alverna-hegy oldalában a boldog Mihály ünnepe előtt negyven nappal böjtölt, egy napon korán reggel, míg ott imádkozott, a szokottnál bőségesebben kezdte el érezni az isteni édességet, és látta, hogy az ég magasából egy Szeráf – tudniillik akinek tüzes és ragyogó szárnyai voltak – szállt le hozzá, és látta, hogy a hegy tüzet fog. Miközben közeledett hozzá, látta a szárnyai között a keresztre feszített Úr Jézust és erősen elcsodálkozott, és a szenvedő Krisztus iránt érzett együtt szenvedés szomorúsága és a szép külseje miatt érzett öröm határozta meg a gondolkodását, ahogy a *Legenda* mondja.

És mikor az ősi szavakat kinyilatkoztatta neki, végül azt mondta: „Készülj fel, Ferenc, mivel csodákat fogok tenni benned”. És ő: „Te tudod, Uram, hogy kész vagyok minden parancsodra”. Akkor Krisztus kinyújtotta a jobb kezét, a boldog Ferenc jobb keze fölé helyezve azt, és az érintésére a kezén megsebzett Ferenc fájdalmas hangon mondta: „Ó, Úr Jézus!”, és a földre esett, és így megrémülve és csodálkozva nézte Krisztust. Végül az Úr ismét így szólt: „Ferenc, kelj fel, hogy befejezzem benned a csodákat, amelyeket elkezdtem.” „Uram, ki tudna ilyen fájdalmakat elviselni?” Az Úr neki: „Mit tennél akkor, ha az ütéseket, a töviskorona szúrásait, pofonokat, köpéseket, és más bűnhődéseket kapnád, amelyeket az emberekért vállaltam?” Ferenc tehát felkelve így szólt: „Kész vagyok arra, amit parancsolsz”. És Krisztus átölelve őt, oldalát a boldog Ferenc oldalához érintette, és azonnal átadta neki az oldalsebet. Akkor Ferenc így szólt: „Ó, kegyes Jézus!” – csaknem félholtként rogyott a földre, és Krisztus eltűnt az égben. A boldog Ferenc pedig a földön feküdt egészen a nónáig. Akkor érkezett oda Leó testvér, és amikor a földre rogyva látta, felemelte őt azt gondolva, hogy a böjtöléstől fáradt el. És így attól az órától a boldog Ferenc, bár titokban, hordozta testében ezeket a szent sebhelyeket.

Ó, tehát, legszentebb atya, ó, Krisztus dicsőséges zászlóhordója, sebeidre kérünk téged, járj közben értünk az Úr Jézusnál, hogy érdemeidért adjon kegyelmet stb.

#### IV. A stigmatizáció jelenségének és Ferenc stigmatizációjának értelmezési szempontjai

A görög stigma szó a késő antikvitásban pozitív és negatív konnotációkkal is bírt: a rabszolgák és a katonák identitásjelölő tetoválása (*stigma*) előbbi esetben negatív, az utóbbiban pozitív jelentéssel értelmezhető, illetve istenek vagy istennők szimbólumai voltak a pártfogás elnyerése céljával. A jelenség értelmezése során számos esetben a Galata levél 6,17 jelentette a téma kiindulópontját. Pál szóhasználatában mindezek a jelentéstartalmak együtt szerepelnek, amikor a Krisztushoz tartozó embert akarja a szóval jelölni, a korai keresztény hagyományban viszont a szó a Pál által a hitéért elszenvedett sebek (nem feltétlenül stigmák) jelentését vette magára. A keresztény ókorban emellett az a felfogás is élt, hogy ha a keresztény találkozott az istenivel, ennek hordozhatja a látható jeleit.<sup>50</sup>

Az utóbbi gondolat hatására utal a középkorban és a kora újkorban, hogy a Pál által viselt stigmák helyett Krisztus sebeinek üdvösségszerző volta állt a középpontban, majd a kora újkortól kezdve Krisztus sebei jelentették a kapcsolatot a megváltás és a stigmák között.<sup>51</sup> Petrus Damianus, aki bensőséges kölcsönhatást tételezett fel az emberi és isteni között, és Krisztus sebeire és az Ő utánzására helyezte a hangsúlyt, a Galata levélre támaszkodva bonyolult rendszert alakított ki a stigmákra és a stigmatizációra vonatkozóan.<sup>52</sup> A stigmákat négy kategória (papi, bűnbánati, monasztikus, eszkatologikus) szerint értelmezte: a pappá szentelés láthatatlan stigmái, a bűnbánati stigmák, a szerzetesi stigmák mellett az eszkatologikus stigmák a halál után, az üdvözülés jeleként megjelenő sebeket jelentik.

A 12. századi szerzetesi teológiai hagyományban a stigmaviselést az aszketikus élet megjelenési formájának tekintették. A 13. században az értelmezés a szerzetesi (különösen ciszterci) kolostorok környezetében az erények általi keresztre feszítés motívumával bővült, majd egy 15. századi képi ábrázoláson a szerzetes keresztre feszítésének metaforikus ábrázolása jelenik meg.<sup>53</sup> A *crux monachorum* mellett a 13. századtól megjelenik a *crux laicorum* fogalma is, amely fizikai önkínzást, esetlegesen önmaguk tényleges keresztre feszítését jelentette az *imitatio Christi* 13. században gyakori, szó szerinti értelmezésének példaként.

<sup>50</sup> A keleti egyházban ugyanakkor sokkal hangsúlyosabbá vált a feltámadt Krisztus testének dicsősége, a nyugati egyházban viszont felerősödött a hagyomány, amelyben Krisztus megsebzett emberségének a szemlélése vált fontossá a személyes és vallási átalakulás elérésének reményében.

<sup>51</sup> Marius Victorinus szerint a stigmák három jelentést foglaltak magukban: a tényleges sebeket, az Isten szolgálata közben átélt szenvedéseket, és a Krisztus miatt kapott jogtalanságok elviselését. Szent Jeromos szerint a stigmák Szent Pál megpróbáltatásaira utalnak, és egyben aszketikus gyakorlatot is jelentenek, tehát bűnbánati és rituális jelentést adnak a szónak. Jeromos álláspontját egyes középkori kommentátorok is követték, például Atto of Vercelli, vagy őt megelőzően Hrabanus Maurus. Szent Ágoston a stigmákat azokkal a billogokkal hozza kapcsolatba, amelyeket a rabszolgák büntetésként kaptak, és a középkori bibliakommentátorok egy része (Claudius Taurinensis, Hrabanus Maurus, Lanfrancus Cantuariensis, Hervaeus Burgidolensis, Petrus Lombardus) követte az álláspontját, illetve abba az irányba bővítették tovább, hogy a stigmákat a katonák tetoválással való ókori jelölésével hozták összefüggésbe, és ebből kiindulva Pált mint Krisztus katonáját mutatták be.

<sup>52</sup> A stigmatizáció jelensége a Krisztus emberi természetére nagyobb hangsúlyt helyező *imitatio Christi*-mozgalomban is megjelent: a 11. században egyes szerzetesek néhány esetben azért éltek aszketikus életet, hogy csatlakozzanak Krisztus szenvedéséhez. Petrus Damianus is ezt a gyakorlatot követte, a saját megfogalmazása szerint abból a teológiai háttérből kiindulva, hogy ezzel megmutassa Isten iránti hűségét és az utolsó ítélet napján a bíróként megjelenő Krisztus majd önmagát lássa benne.

<sup>53</sup> Ez Gilbert Foliot gloucesteri apát (1110-1187) egyik írásában fordul elő első alkalommal, később a ciszterci Caesarius of Heisterbach (†1240) *Dialogus miraculorum* című munkája állítja egymással kifejezetten kapcsolatba Krisztus és a szerzetes keresztre feszítését. *De crucifixione religiosorum* című munkájában pedig tovább tárgyalja a témát (például kijelenti, hogy a keresztfeszítés három szöge három erénynek, az engedelmesség, a türelem, és az alázat erényeinek felelnek meg. A *crux monachorum* témája Clairvaux-i Szent Bernát egyik, Krisztus feltámadásáról szóló sermójában Krisztus erények (szeretet, engedelmesség, türelem, alázat) általi keresztre feszítésével kapcsolódik össze.

A jelenség rendszerező történeti és teológiai kutatása a 17. század második felében, az ellenreformáció időszakában kezdődött el. A történeti szempontból rendszerezett leírás mellett az egyes szerzők kategóriákat állítottak fel, illetve etimológiai kérdésekkel foglalkoztak; orvosi szempontból is vizsgálták a jelenséget, illetve olyan kérdések is felmerültek, mint például a nők stigmatizációjának elfogadása vagy elutasítása.<sup>54</sup> A „ferences kérdés” keretein belül a stigmatizációval kapcsolatban két alapvető álláspont volt a meghatározó: a csoda teljes vagy részleges elfogadása vagy annak elutasítása. A három alapvető felfogás közül az első bármilyen kontextusban tagadja a csoda lehetőségét, a másik lehetségesnek véli őket, ám fontosnak tartja vizsgálatukat is, a harmadik pedig teljesen elfogadja a csodát, mint kiváltó okot. A 20. században episztemológiai, továbbá a ferences kérdés nyomán meghatározott szempontok szerint vizsgálták a stigmákat. Ebben az időszakban az egyes kutatók személyes hite is szerepet játszott abban, hogy csodás eseménynek tekintették-e a stigmatizációt (erre vonatkozóan a leghíresebb eset Pió atyáé). Az ezredforduló után megjelent legújabb tanulmányok a kulturális szempontokat helyezik előtérbe az orvosi-episztemológiai nézőpont helyett, emellett a korábbi felfogáshoz hasonlóan a csoda elfogadása és elutasítása között ingadoznak. Ezeknek a munkáknak egy része nagyrészt Szent Ferencre fókuszál.<sup>55</sup> Az *Archivio Italiano per la Storia della Pietà* 2013-ban megjelent, Klaniczay Gábor által szerkesztett száma a középkortól napjainkig széleskörű elemzést nyújt a stigmatizációval és a stigmatizáltakkal kapcsolatban.<sup>56</sup>

Ferenc stigmatizációja (1224) az első eset a történelemben, amikor nem metaforikus, nem önmagának okozott, hanem valódi sebekről volt szó. 1226-ban Illés testvér tudósít először róluk (a levélnek azonban hiányzik a kéziratos története, ezért néhány történész megkérdőjelezte a hitelességét), majd ezt követően a Celanói-életrajz (1228-1229) számolt be az eseményről.

A későbbiekben kialakult két hagyomány közül az első magát az eseményt állítja a középpontba, és ennek a részét jelenti az egyes ferences teológusok által hangoztatott értelmezés, amely szerint a szeráf megjelenése arra utal, hogy Ferenc volt a Jelenések könyvében szereplő hatodik angyal, és ő váltotta valóra Joachim de Fiore elképzelését, amely szerint egy angyal fogja megújítani az egyházat egy új történelmi korban. A második hagyomány szintén beszámol az eseményről, de emellett a központi gondolata az, hogy Ferenc Krisztussá alakult. Ennek egyik jellegzetes képviselőjét jelenti a források közül testi átalakulásról beszélő, a monasztikus keresztire feszítés korábbi tapasztalatait tükröző Celanói Tamás-életrajz.

A középkori vélemények gyakran igen sokrétűek voltak, és ennek következtében rögtön Ferenc halála után számos teológiai magyarázat született a sebek eredetét tekintve. A pusztán empirikus magyarázat már néhány 13. századi egyházi ember részéről is felmerült, azonban a sebek csodás voltát a legtöbb esetben elfogadták. Az egyik első forrás, a brit bencés Roger of Wendover *Flores Historiarum*

<sup>54</sup> Théophile Raynaud (1583-1663) jezsuita tudós nyújtotta az első, történeti szempontból rendszerezett leírást, amely egyben enciklopédikus forrásgyűjtemény is. Ő a szó etimológiai magyarázatát követően két kategóriát (szent, profán) és három alkategóriát (isteni, emberi, démoni) különböztet meg. A nők stigmatizációját is elfogadja, más szerzőkkel (például a ferences Samuele Cassinivel) szembe. Johann Joseph von Görres (1776-1848) a stigmatizációt a *purgatio, illuminatio, unitas* hagyományos folyamataként határozza meg a misztikusok életében. Az első orvosi elemzés Antoine Imbert-Gourbeyre (1818-1912) munkájának köszönhetően született meg, aki katolikus hitéből kiindulva, más orvosi véleményekkel ellentétben lehetségesnek tartotta, hogy csodás jelenségekről van szó. Herbert Thurston jezsuita történész magát a stigmatizáció tényét nem vitatta, azonban fontosnak tartotta minden eset egyedi vizsgálatát – Szent Ferenc esetében viszont nagyon valószínűnek tartotta, hogy természetfeletti jelenségről van szó. Egy 1978-ban megjelent tanulmány szerint – amely részben az ő kutatásaira támaszkodik – orvosilag lehetséges, hogy egy személy érzelmi állapota okozhatja a bőrén a sebek megjelenését. Ugyanakkor a stigmák háttérében feltételezte egyes betegségek meglétét.

<sup>55</sup> Ezek között például Bettine Menke-Barbara *Vinken Stigmata Poetiken der Körperinschrift* című munkáját említhetjük meg, amely több szempontú (irodalmi, filozófiai, pszichológiai, történeti) elemzést nyújt a jelenségre vonatkozóan.

<sup>56</sup> *Discorsi sulle stimmate dal Medioevo all'età contemporanea – Discours sur les stigmates du Moyen Âge à l'époque contemporaine* (2013).



című munkája, amely még a szájhagyományra alapozott, 1227-re tette Ferenc életének ezt az eseményét. Bár téves dátumot közölt, a Celanóitól eltérően szerepel nála Ferenc saját magyarázata, amely a stigmáinak a jelentőségét értelmezte. A másik korai, nem ferences leírás Jacques de Vitry beszéde (1230 körül), amely a halálkor megjelenő eszkatologikus sebek hagyományát tükrözi: Ferenc azért kapta a sebeket, mert odaadóan követte Krisztust. Az előbbi szövegek, a korábban Krisztus sebeit viselőktől eltérően, Ferenc szentségének jeleként tekintettek a stigmákra.

Az 1224-es esemény választóvonalat jelentett az Úr sebeinek viselésével kapcsolatos keresztény gondolkodásban, mivel túllépte a bibliai csodák szokásos sajátosságait. Ferenc követői elfogadták a stigmákat, mások azonban vélhetően szkeptikusak voltak – erre azokból a pápai bullákból következtethetünk, amelyek Ferenc stigmatizációja mellett hoznak fel érveket. Bonaventura de Bagnoregio ferences miniszter generális (1257-1274) szintén azt hangoztatta, hogy Ferenc egyedülálló módon volt stigmatizált. Végül a csodaként való értelmezés vált széleskörűen elfogadottá, amit az ikonográfiai és szöveges megjelenítések bősége is jelzett.

A középkori teológiai magyarázatok természetes és természetfeletti okokat is felsoroltak, és az udvari szerelem motívumainak és a barátság jellemzőinek az ötvözése által alkották meg a születőben lévő stigmatológia nyelvezetét a 13. században. A ferences és a renden kívüli teológusok is a Ferencben rejlő belső okokkal magyarázták a stigmatizáció megtörténtét. A ferences stigmatológia alapvető megállapítása az volt, hogy a csoda létrejöttének két feltétele a személy megfelelő érzelmi hozzáállása és az arra irányuló készsége, hogy az isteni figyelmet magára vonja. Az egyik legbefolyásosabb magyarázatot Jacobus de Voragine fogalmazta meg *Sermones de sanctis*ában. Számára is a szeretet volt a fő oka Ferenc stigma viselésének, azonban további okokként öt érzelmet, illetve magatartási formát sorolt fel: *vehemens imaginatio*, *vehemens dilectio*, *vehemens admiratio*, *vehemens meditatio*, *vehemens ipsius compassio*. Ebben a időszakban fontos szerepet játszott Ferenc Jézus iránti szenvedélyes szeretetének leírása, amelynek a tetőpontját jelentette a stigmatizáció.<sup>57</sup> A középkori teológiai munkákban megfogalmazott magyarázatok természetes és természetfeletti okokra egyaránt támaszkodtak – az egyik jelentős gondolat a szeretetre és a barátságra alapozó, az eggyé válásra irányuló emberi és isteni vágy volt. Bonaventura és más teológusok közvetlen kapcsolatot tételeznek fel Ferenc lelkiállapota és Krisztussal való személyes kapcsolata között.<sup>58</sup> A késő középkori teológiában pszichoszomatikus lehetőségként tekintettek a stigmákra, és a testi átalakulást, a személy szenvedélyes hite következményeként értelmezték: a stigmatizáció háttérében a *deificatio* eseménye állt, amelynek része volt a kegyelem, de a személy saját cselekvése is. Ugyanakkor az erről való gondolkodás még egy renden belül sem volt egységes, például a domonkos rendben is eltérő gondolati iskolák éltek egymás mellett.<sup>59</sup> A stigmatizáció csodás volta végül általánosan elfogadott lett, és a Galata levél 6,17 maradt az alapvető bibliai hely, amely apostoli tekintéllyel látta el azt. Végül a 13. századra már az ima erejére épülő keresztény eszmény lett belőle.

<sup>57</sup> Lásd például Ubertino da Casale a misztikus szerelem képeit használó *Élet fája* című művében, amelynek a tetőpontját jelentette a stigmatizáció. Ennek a gondolatnak a nyomán Sienai Szent Bernát Ferencet mint a Jézus által alkotott emberi ikont ábrázolta.

<sup>58</sup> Conradus Saxo ferences teológus egyik beszédében Dávid és Jonatán barátságának példáját használta erre vonatkozóan, a stigmatizációt pedig a szerelembe eséssel magyarázta. A középkori teológiában Dávid Krisztus előképe.

<sup>59</sup> Aquinói Szent Tamás például elfogadta Ferenc stigmáinak létezését, és úgy érvelt, hogy a szentek testén a halál utáni életükben jelenhetnek meg a kegyelem érdemeként, a földi életükben pedig a hitük jeleként is megkaphatják őket – erre hozta fel példaként Ferenc esetét.

## V. A stigmatizáció kapcsán megjelenő szempontok az Osvát beszédében szereplő idézetekben

Temesvári Pelbárt *sermójának* forrásai között kisebb arányban szerepelnek szentírási idézetek, azonban az egyházatyákra, pápai dokumentumokra és ferences forrásokra történő hivatkozások, illetve idézetek jóval jelentősebb arányban vannak jelen, nem keresztény antik források pedig egyáltalán nem találhatóak. Osvát beszéde ebből a szempontból jóval sokrétűbb: forrásai között az ószövetségi és újszövetségi könyvek, egyházatyák, középkori teológusok mellett néhány nem keresztény ókori forrás is szerepel. Az ószövetségi szövegek hét könyvhöz (Bölcsesség könyve, Királyok 3. könyve, Zsoltárok könyve, Sirák fiának könyve, Izajás könyve, Zakariás könyve) tartoznak. Az Újszövetség esetében Máté, Lukács és János evangéliuma mellett a Galata levélre és a Jelenések könyvére hivatkozik a beszéd. A három antik forrást a Sybilla-jóslatok,<sup>60</sup> illetve egy-egy Horatius- és Arisztotelész-idézet jelentik. Az egyházatyák közül egyedül Szent Jeromosra hivatkozik, míg több középkori szerzőtől vesz át idézeteket. A ferences forrásokra való hivatkozások az egyes hivatkozások terjedelme miatt a legnagyobb idézetkorpuszt alkotják (mivel Bonaventura volt ebben az időszakban is az egyedüli, könnyen hozzáférhető forrás, a millenarista elképzelések átvételének háttérben vélhetően nem a Celanói-életrajz, hanem más források állnak). Mindezek mellett kevésbé jelentős, de mégis jelen levő forráscsoportot jelentenek az orvostudományi szempontok, amelyek kapcsán Osvát Avicennára támaszkodik, azt a megállapítását idézve, amely szerint az erős képzelet eredményezheti a testi átalakulást, és ennek alátámasztására egy hasonló megállapítást is hoz Aquinói Szent Tamástól.

Az ószövetségi idézetek középpontjában az Istenhez való felemelkedés különféle aspektusai állnak, amelyek a stigmatizációhoz szükséges emberi odaadottság jellemzőit mutatják be különféle szempontok alapján. Ferenc, mint keletről jövő férfi jelenik meg, ami a Krisztussal való azonosulására utal, majd a Bölcsesség könyvéből vett idézet tovább bővíti ezt a képet, azt hangsúlyozva, hogy a romlatlanság közel visz Istenhez. Az Istenhez vezető utat az erényről erényre való haladás jellemzi: az ember részéről a felemelkedés (*ascensio*), Krisztus részéről pedig az ember felemelése (*sublevatio*). Végül az ószövetségi idézetek kiemelt példaként szerepel a beszédben Izajás látomása a mennyei trónusról és a szeráfról, mint a stigmatizált végső céljáról az Istennel való egyesülésben.

Az evangéliumok közül Márk kivételével az összes többi evangéliumból szerepel a beszédben egy vagy több idézet. Osvát a legtöbb alkalommal Máté evangéliumára hivatkozik az úton levés témájához kapcsolódva: a szűk út ismert képe mellett egy hosszabb idézet szerepel arra vonatkozóan, hogy egy angyal mutatja az utat Jézus követőinek. Ezek az idézetek ismét a stigmatizáció tágabb kontextusát, az ahhoz vezető, isteni segítséggel bejárható helyes utat mutatják meg. Végül a harmadik hivatkozás az egyházzal való kapcsolatot mutatja be – a Lukács evangéliumából vett idézetet az örömhír hirdetésének erejére utalva átvitt értelemben lehet a stigmatizációra vonatkoztatni (mivel ezáltal Ferenc nem csak szavakkal, hanem a jelenlétével is hirdeti az evangéliumot). A János-evangéliumra való hivatkozás mintegy az ellentétét jelenti a Máté-evangélium idézetének, a mennyből lebukó sátánnal itt a felfelé haladó angyallal azonosított Ferenc áll szemben. Az Újszövetség egyik kiemelten a stigmatizációra vonatkozó hivatkozása a Galata levél ismert szakasza, amely által a *sermo* a Krisztushoz tartozásban a keresztre feszítettséget, és az alázatot emeli ki, a Jelenések könyvéből vett, Ferencre vonatkoztatott idézet pedig egyértelműen joachimista hatást mutat. A szentírási idézeteket Osvát néhány, antik szerzőktől vett idézettel is illusztrálja, ilyen például a Horatiusra történő hivatkozás az Istenhez való felemelkedést bemutató szentírási szakaszok párhuzamaként, vagy az erényes élet nehézségeire utaló

<sup>60</sup> A *Sybilla-jóslatok* 14 könyvét a Kr. e. 2. század és a Kr. u. 5. század között alexandriai zsidók és keresztények írták. Műfaját tekintve prófétai formában előadott történeteket, a Megváltó érkezéséről, a római birodalom későbbi sorsáról szóló jóslatokat, erkölcsi szabályokat, költői leírásokat magában foglaló gyűjteményt jelentett. Az ismeretlen gyűjtő Lactantius után, vélhetően Justinianus korában élt.

Arisztotelész-utalás. Ezeket egészíti ki a korabeli ferences *sermók*ban több alkalommal is használt Szent Jeromos-hivatkozás, amely szintén az angyallá válásra, vagyis a szeráfhoz való hasonulásra utal. A középkori szerzőkre történő hivatkozások a többi forráshoz hasonlóan szintén a Krisztushoz való hasonulás és az Istenhez való felemelkedés témáit állítják a középpontba. Szent Bernáttól az ehhez szükséges testi önmegtagadásra való utalást veszi át a *sermo*, ezt egészítik ki a IX. Gergely pápa himnuszából, illetve Capuai Tamástól vett idézetek, amelyek közvetlenül Krisztus sebeinek viselésére utalnak. Végül egy Nagy Szent Gergely-idézet kapcsolja mindezeket az Istenhez való felemelkedés kontextusához.

A források kiemelt csoportját jelentik a Szent Bonaventura-idézetek, amelyek Ferenc életének konkrét eseményeihez kapcsolják a stigmatizációt. Az ehhez vezető vezeklő útként többek között azok a szokásai szerepelnek, hogy az ételekhez hamut kevert, vagy a puszta földön aludt. Ezek mellett a sebek keletkezésével kapcsolatos lelki magyarázatot, illetve maguknak a sebeknek a leírását is teljes terjedelemben közli a *sermo*. Végül a hivatkozott szakaszok között a jelenség hátterének teológiai magyarázata, illetve egy csoda leírása szerepel.

A beszéd első, Ferencet bemutató része egyrészt a lelki hasonlóságra (*similitudo spiritualis*), másrészt a földrajzi hely leírására, harmadrészt a méltóságra, negyedrészt pedig a feladata végrehajtására épül. A lelki hasonlóság bemutatásának jellemző fogalmai az angyal-ember ellentétpár, illetve a kor politikai és egyházi szereplőinek joachimista színezetű, a Jelenések könyvét idéző *Liber conformitatum* szövegére hivatkozó bemutatása. A második, rövidebb szakasz a földrajzi származásra (*locatio materialis*) építve nyújt teológiai párhuzamot: a Rómától keletre fekvő Assisi városa és az igazság napjának, Krisztusnak a felkelte között. A harmadik szakaszban szereplő kulcsfogalom a *honoratio regalis*, amely Krisztus sebeivel (*stigmata Domini*), azaz a dicsőség királyának jelével azonos. Végül a negyedik szakasz kulcsfogalma az üdvösségre irányuló küldetés (*officii exsecutio salutaris*), amelyet hármas tagolódás jellemez a beszédben: a prédikáció, a cselekvés, és a csodák megnyilvánulása (*vox magna praedicationis, operis et miraculorum*). Ezeknek közös célja a démonok ártó hatásának megsemmisítése (*ne nocere possent daemones*). A küldetés adja Ferenc személyének a jelentőségét, egyrészt a célja, másrészt a végrehajtásának módja, harmadrészt pedig a kimenetele miatt: ezek mind annak a bizonyítékai, hogy Ferencet Krisztus küldte. Az előbbinek a beszéd négy bizonyítékát sorolja fel: a próféta igehirdetést (*prophetica denunciatio*), az isteni meghívást (*divina vocatio*), az igazmondó látomást (*veridica visio*), és végül a hiteles tanúságtételt (*authentica testificatio*).

A Ferencel kapcsolatban használt jelzős szerkezet a szerzetesi stigmatizáció Krisztus katonájaként megjelenített képéhez közel álló ábrázolást jelenít meg a beszédben. Ezzel párhuzamos fogalomként a csodálatos szeretet (*mirabilis caritas*) jelenik meg, amelynek a következménye a stigmatizáció (*Habentem signum Dei vivi*). A *stigmatizatio mirabilis* az egész beszéd egyik legfontosabb központi fogalma, amelynek a megjelenése hátterében Osvát három okot (*ratio materiae, ratio formae, ratio vitae*) sorol fel: a *ratio materiae*, az anyagi ok realista leírása a forrásokra alapoz. A *ratio formae* központi gondolata, több Szent Bonaventura-idézetre támaszkodva, hogy nem sebekről, hanem ténylegesen szögekről volt szó (ezek a szempontok Temesvári Pelbárt beszédében szintén megjelennek a stigmatizációt bizonyító igazságok között). A *ratio vitae* központi gondolata Ferenc szenvedése és ennek ellenére a két éven keresztül tartó, fájdalmakkal járó stigmaviselés, amely alatt sokszor az orvosságot és a kezelést sem fogadta el. A harmadik, utolsóként kiemelhető kulcsfogalom az igehirdetésének különleges hasznossága (*specialis utilitas suae praedicationis*). Ennek a fizikai jellemzőjeként Osvát a hangerőt és ennek hatását emeli ki (*Clamavit voce magna totus mundus ad ipsius clamorem contremuit*). A hasznosságnak öt alapvető eredményét tárgyalja a beszéd: az eretnekek elűzése (*haereticos fugavit*), az alvók felébresztése (*somnolentos excitavit*), a bűnbánók lelkesítése (*poenitentes animavit*), Krisztus szenvedésének megújítása a hívők lelkében (*Christi passionem in mentibus fidelium renovavit*), az örök élet reményének felkeltése (*de gloria quoque aeterna spem dedit*).

A kulcsfogalmakat alapvetően két részre oszthatjuk: a stigmatizációval kapcsolatos, illetve az üdvösségre irányuló küldetés egyes szempontjait bemutató jelzőkre. Az utóbbi csoportra vonatkozóan Joachim de Fiore nézeteinek hatását feltételezhetjük a beszédben.

## VI. A joachimista nézetek hatása a két *sermo* esetében

A calabriai Gioacchino da Fiore ciszterci apát az apokaliptikus történelemszemlélet egyik legnagyobb alakja volt. A fejlődési folyamatként felfogott történelmi időt három nagy korszakra tagolta a három isteni személy alapján, tanítását azonban a IV. Lateráni Zsinat 1215-ben elítélte. Az egyik fontos állítása az volt, hogy a Szentlélek ideje alatt (számításai szerint 1260-tól) a hatalom a jövő egyházának (*Ecclesia spiritualis*) kezében lesz, amelyet nincstelen, alázas szerzetesek (*virii spirituales*) vezetnek. Bár eredetileg két különböző feladatkörrel rendelkező csoportot képzelt el, melyek közül egyikük remeteként imádkozik a viláért és látomásokban van része, a másik csoport pedig aktívan szónokol, s közvetítőként az a feladata, hogy a látomásokat eljuttassa az emberekhez, idővel ezeket a jóslatokat mégis a domonkos és a ferences rendhez kötötték.<sup>61</sup> A célja az volt, hogy a 13-14. század vallási megújulási légkörében megteremtse a lelki felemelkedés hatékony eszközét.<sup>62</sup> A 13-14. században az összes vallási mozgalom közül a ferencesek voltak a kereszténység ezen megújulásának legkitartóbb támogatói – ennek a háttérében az állt, hogy a híres próféciát átvette a 13. század vallási kultúrája, és hozzákapcsolta a század első felében alapított két koldulórend történetéhez. Az új rendek eszerint a *virii spirituales* két típusát jelenítik meg, akik által minden nép eljut az *intelligentia spiritualis* állapotába. A közvetítő szerepet játszó két rend (*praedicatores veritatis*) tehát meghatározza ezt az átmeneti korszakot, amely alatt vállalniuk kell a harcot az Antikrisztussal. Mindez azonban nem egyidejűleg valósul meg, mivel elsőként a Péter által jelképezett rend tagjai szenvednek vértanúhalált, majd a János által jelképezett rend fog prédikálni.

A joachimista világképben a rendek, mint *virii spirituales* szerepe az, hogy az emberiséget átvezetik a Jordánon az ígért földjére. A *virii spirituales* feladata a hatodik pecsét angyaláéval állítható párhuzamba: ők készítettek elő és zártak le egy új, átmeneti, de ugyanakkor az idők végére irányuló történelmi korszakot Krisztus két eljövetele között. A kiválasztott csoportok küldetése szemben áll a tömeggel, amely az egyházi intézmények hanyatlása és az Antikrisztus fellépése következtében pusztulásra van ítélve.

Temesvári Pelbárt sermójában a joachimista nézetek hatása egyetlen megjegyzésre korlátozódik, amely után hozzáteszi, hogy elegendő ennyit mondani a témával kapcsolatban. A Joachim *abbastól* átvett idézet az Antikrisztus általi üldözésre és a rend ezt követő sorsára és tevékenységére utal. Laskai Osvát beszéde esetében a calabriai apát nézeteinek jóval hangsúlyosabb szerepét állapíthatjuk meg. A forrást jelentő joachimista szöveghez képest Osvátnál nagyobb az eltérő értelmezések és a kihagyások aránya, mint az átvételeké és a bővítéseké, vagyis az eredeti megállapításokhoz képest jelentős mértékben átértelmezte a szöveget.

A forrás tartalmának elfogadását jelentő teljes szövegazonosságról két esetben beszélhetünk. Az egyik példa a *Vaticinium Sibillae*-idézet, amely Szent Ferencről és Szent Domonkosról, mint két

<sup>61</sup> Berhidai Piusz *Temesvári Pelbárt helye a ferences irodalmi hagyományban* című tanulmánya kitér Joachim da Fiore nézeteinek hatására is, akinek az írásait a nem ortodox források közé sorolja. A tanulmány többek között annak jelentőségére is felhívja a figyelmet, hogy a próféciák nem csak a 13-14. században, hanem a 16. század elején is népszerűek voltak (lásd BERHIDAI).

<sup>62</sup> A harmadik joachimista korszakban megjelenő rend a *virii spirituales* rendje: „*Habet et monachorum ordo imaginem Spiritus Sancti, qui est amor Dei, quia non posset ordo ipse despiceret mundum et ea quae mundi sunt, nisi provocatus amore Dei et tractus ab eodem spiritu, qui expulit Dominum in desertum: unde spiritualis dictus est, quia non secundum carnem ambulat, sed secundum spiritum*”. JOACHIM DI FIORE 1519, f. 9v.

csillagról szól. Bővítés (részleges módosítás) három esetben szerepel: az eredeti szöveget a *sermo* néhány információval bővíti. Az egyik esetben a hivatkozás első részét Osvát változtatás nélkül veszi át, de a második részét bővíti a bűnök és az isteni büntetés kontextusával. A másik szakaszban lényegében csak a napkeleti bölcsekre való hivatkozással bővül a szöveg, ami arra utal, hogy a történet talán a szokásosnál nagyobb hangsúlyt kaphatott a magyarországi igehirdetésben, vagy esetleg személyesen az ő teológiai felfogásában. A bővítés harmadik példája esetében Osvátnál a forráshoz képest némileg eltérő értelmezés szerepel, aminek az lehet az oka, hogy szűkszavúnak érezhette az eredeti szöveget, és ezért azzal a részletesebb magyarázattal egészítette ki, hogy a pápa uralkodása idején a nap sokáig elsötétült, majd tovább értelmezi, hogy pontosan mit jelent a *non est inventus* kifejezés.

A kihagyások, módosítások jelentős része II. Frigyes király szerepének értelmezésére vonatkozik, kisebb része pedig a *Sibylla*-jóslatra. Egy esetben Osvát csak néhány információt hagy ki, például hogy Frigyes a második király volt ezen a néven, illetve, hogy a leírt események az ő idejében történtek. A legnagyobb különbség a szaracénok behívásáról szóló szakaszban található: míg a forrásszövegben szerepel az *ad partes fidelium* megjegyzés is, illetve csak tényként közli a beérkezett katonák tetteit, addig Osvát értelmezésében a sereget kifejezetten a pusztítás céljával hívta be a király, ugyanakkor a forrásszövegtől eltérően nem csak a klerikusok és a szerzetesek, hanem a világi hívek meggyilkolásáról is beszél. Egy másik esetben a *sermo* teljesen átveszi a hivatkozás első részét, ugyanakkor az eredeti forráshoz (*tota facta est sanguis*) képest enyhébb kifejezés (*sanguinolenta*) szerepel a mondat második szakaszában. Az eredeti forráshoz képest kihagyja Frigyes szerepét, viszont behozza a szerzetesek meggyilkolását. A kihagyás és módosítás további példáját jelenti a *Sibylla*-jóslat következő szakasza, ahol az eredeti forrásban szerepel az időmeghatározás és a prófétálás módja (*nimirum permulta ante tempora*) is, Osvát azonban kihagyja ezeket, és a csak a Priamosra vonatkozó szakaszt veszi át szó szerint. Emellett további eltérést jelent, hogy kifejezetten említi Szent Ferencet és Szent Domonkost. Harmadrészt az eredeti forrás Krisztus eljövételéről beszél, aki majd apostolokat választ ki, Osvát pedig azzal rövidíti le ezt, hogy a prófécia Krisztusról és az apostolokról szólt.

## VII. Párhuzamok és eltérések Temesvári Pelbárt és Laskai Osvát sermói között

Laskai Osvát esetében a *Biga salutis*ban szereplő beszéd a *De stigmatibus beati Francisci* (A boldog Ferenc stigmáiról) címet kapta, Temesvári Pelbárt sermója pedig a *De Seraphico patre beato Francisco* (A szeráfi boldog Ferenc atyáról) címen szerepel. A sermogyűjtemények szerkesztői tehát kiemelték azt az általuk fontosnak vélt eltérést, hogy Osvát beszéde magukat a sebhelyeket állítja a középpontba, Pelbárt beszéde pedig közelebb áll a jelenség teológiai, lelkiismereti háttérének vizsgálatához.<sup>63</sup> Emellett szembevetendő különbséget jelent az Osvát beszédét átjáró joachimista háttér, amelynek a forrását, Bartholomeus de Pisis *De conformitate vitae Beati Francisci ad vitam Domini Iesu* (Boldog Ferenc életének az Úr Jézus életéhez való hasonlóságáról) című munkáját a szerző meg is nevezi a beszédben.

A tanulmány első szakaszában ismertetett értelmezési szempontok nagy része szerepel az egyik vagy mindkét beszédben. Lexikai szinten, az egyes kulcsszavakra rákeresve az az általános kép rajzolódik ki, hogy a legtöbb téma és megközelítés egyaránt szerepel mindkét szerzőnél és kisebb arányban fordulnak elő olyan felvetések, amelyek csak az egyik beszédben játszanak szerepet.

<sup>63</sup> Szűcsiné Laczkó Eszter doktori disszertációja részletesen elemzi Temesvári Pelbárt beszédét és bemutatja a stigmatizáció témáját választó ferences sermókat. A szerző itt feltételezi, hogy Osvát szem előtt tarthatta Roberto Caracciolo azonos témát tárgyaló sermóját. Osvát azonban maga hivatkozik arra, hogy Bartolomeus de Pisis munkáját használta, amit szövegszerű egyezések is bizonyítanak. Továbbá az Osvát-beszéd nagy részét átjárnak a joachimista színezetű utalások, azon túlmenően, hogy Osvát név szerint is említi „Joachimus abbas” személyét (lásd LACZKÓ 2013, pp. 18-30).

A stigmák kategóriára történő utalások Pelbártnál szerepelnek hangsúlyosabban, ugyanakkor mindkét szerző a szentségre helyezi a hangsúlyt; Pelbárt emellett szembehelyezkedik az emberi eredetre vonatkozó elképzeléssel. A csoda tényét mindketten egyértelműen elfogadják, Pelbárt és Osvát beszédében is számos utalás szerepel erre vonatkozóan. A *purgatio*, *illuminatio*, *unitas* folyamata kapcsán szintén mindkét *sermo* tartalmaz utalásokat, azonban csak az *illuminatio* fázisára vonatkozóan. Az ember egyéni szerepére (érdemeire, másokért végzett szolgálatára) vonatkozó észrevételek szintén megtalálhatóak mindkét beszédben. Pelbárt *sermója* a kegyelmet és az érdemeket állítja a középpontba, amelyek által az ember különleges kegyelmet nyerhet Istennél: az érdemszerzés a Bonaventura-idézet szerint nem másokért végzett cselekvést, hanem az Úr szenvedésének szemlélését jelenti, ugyanakkor ennek az alapját az ember egyéni érdemei jelentik. Osvátnál, aki Szent János evangéliumára támaszkodik, ezzel szemben aktívabb cselekvést jelent az érdemszerző tevékenység: a prédikáció, munkálkodás, illetve a csodák, amelyek miatt Ferenc részesült Krisztus sebeiben. Ezt követi majd Osvátnál a Galata levélre történő utalás, a stigmatizáció céljára vonatkozóan – a levélre történő konkrét hivatkozás ugyanakkor csak Pelbárt *sermójában* szerepel.

Az istenivel való találkozás jele mindkét beszédben jelen van, de Pelbártnál talán hangsúlyosabban szerepel. A *sermo* először is hangsúlyozza, hogy csak az isteni erénynek köszönhetően történhetett meg – az érvei itt egyaránt tükrözik Illés testvér levelének és Szent Bonaventura életrajzának a hatását; ezt követően a prédikáció a jelenség háttérében álló isteni szeretet nagyságát érzékelteti. Osvát ezzel szemben csak azt jegyzi meg, hogy a sebeket isteni csodának vélték.

Krisztus sebeire vonatkozóan mindkét hagyományos értelmezési szempont szerepel a beszédekben. Krisztus sebeinek üdvösségszerző volta Pelbárt írásában nem szerepel, Laskai Osvát *sermója* viszont a *vexillum salutiferum* jelzőt használja, amely közvetlen, ismét Bonaventurára támaszkodó hivatkozás. A másik értelmezés szerint Krisztus sebei kapcsolatot teremtenek a megváltás és a stigmák között. Osvát beszédében ez a szempont nem jelenik meg, Pelbárt viszont a biblikus háttérből kiindulva kitér rá, majd Ferencre vonatkoztatva kifejti, hogy Krisztus csodás módon írta be Ferenc testébe a sebei képét, az egész Egyház üdvösségére. Az isteni és emberi közötti kölcsönhatás szintén csak Pelbárt szóhasználatában jelenik meg. Ezt nagy kiváltságnak tekinti, hangsúlyozva az emberi és isteni közötti hatalmas különbséget. Amellett, hogy a stigmaviselést mint fegyverzetet értelmező szerzetesi hagyomány is megjelenik, a *sermo* arra hívja fel a figyelmet, hogy a keresztényeknek éppen emiatt kell Ferencet különösen tisztelniük – aki ugyanis Krisztust szereti és tiszteli, annak az Ő képmását is szeretnie és tisztelnie kell. Ebben a szakaszban felismerhető annak a Bonaventurára alapozó elképzelésnek a visszhangja, amely a Krisztussá alakuló Ferencet állította a középpontba, és amely egyaránt szerepel Osvát és Pelbárt beszédében.

A stigmák az aszketikus élet megjelenési formájaként egyedül Osvátnál szerepelnek, az értelmezés hatására a Galata levélre alapozó *vitae austeritas* kifejezés utal. Ezt egy Szent Bernát-idézet is alátámasztja, amely az aszkézis célját (Krisztust öltük magunkra) állítja a középpontba. Végül Ferenc aszketikus életmódjának részletes bemutatását a szöveg *exemplumként*, közvetlenül veszi át a Bonaventura-életrajzból. Itt azok a jól ismert történetek szerepelnek, hogy Ferenc hamut szórt vagy vizet öntött az ételére, a földön aludt, fadarabot vagy követ használt párnaként, virrasztott, mellét verte, ciliciumot viselt.

Kifejezetten Ferencre vonatkozó további szempontot jelent annak a kifejtése, hogy a stigmák a szentségének a jelei voltak – ez mindkét *sermóban* szerepel, ahogy a Ferencben rejlő belső okok témája is. A stigmák Jacobus de Voragine által kidolgozott okainak hatása egy alkalommal fedezhető fel Osvát beszédében, amikor megemlíti, hogy Ferenc az erőteljes képzelet miatt kapta meg a sebeket, és nem csodás módon (majd ezzel kapcsolatban Avicennát és Aquinói Szent Tamást idézi, akik egyaránt foglalkoztak a képzelet erős, testi átalakulást is eredményező hatásával).

A stigmákat mindkét beszéd a kegyelem érdemének és Ferenc Jézus iránti szenvedélyes szeretete jelének tekinti. Pelbárt ezzel összefüggésben a stigmák hasznosságát emeli ki, amelyek közül az első a béke Istennel és az angyalokkal (a bűnbánat és a megtérés által), a második a földi nyomorúságtól való megszabadulást hozó irgalom, a harmadik pedig az Úr Jézus sajátos kegyelme. Osvát értelmezésében a kegyelem nem elsősorban a stigmákhoz, hanem Ferenc egész krisztuskövetéséhez kapcsolódik. Ferenc Jézus iránti szeretetével kapcsolatban Pelbárt Szentviktori Hugót idézve a kereszthalálhoz vezető szeretet kötelékeként értelmezi a sebek megjelenését Ferenc testén, míg Osvát beszédében Krisztus Ferenc iránti szeretete a stigmák megjelenésének oka. Végül Ferenc kifejezetten, mint az Isten által alkotott Krisztus-ikon egyedül Pelbártnál jelenik meg a szöveg lexikai szintjén, míg Osvát beszédének egyedi sajátosságát az ima és a stigmatizáció összekapcsolása jelenti.

## VIII. Összegzés

Az eredetileg teljesen más jelentéssel és kulturális kontextussal rendelkező görög *stigma* kifejezést Szent Pál apostol ruházta fel keresztény tartalommal, majd a különféle értelmezései 1224-ben egészen új, konkrét tartalmat nyertek, amely napjainkig meghatározza a jelenségről alkotott képet; azonban ezzel párhuzamosan a késő középkorban és a kora újkorban egyéb értelmezési szempontok is megjelentek. A stigmatizációval kapcsolatos érvek és álláspontok kompilációja, a műfaj általános követelményeihez igazodva, mindkét sermót alapvetően határozza meg, azonban felépítésüket és központi témáikat részletesebben áttekintve, nagymértékben eltérő álláspontok rajzolódnak ki. Laskai Osvát beszédének stigmatizációról alkotott képét erőteljesen meghatározza a témával kapcsolatos joachimista álláspont, amely a ferences teológiai gondolkodásban alapvető volt, ennél fogva Osvát esetében a meglévő gyakorlat adaptálását, és nem új szempontok megjelenítését jelenti. A beszéd forrásokra támaszkodó felépítése is a korra jellemző kompilációs technika átvételét és alkalmazását jelenti, viszonylag egyedi sajátosságot jelent viszont a szentírási idézeteknek a többi hivatkozáshoz viszonyított magasabb száma. A két beszéd között a források tekintetében és a stigmatizációról alkotott képben nagyjából egységes álláspont rajzolódik ki: a leghatározottabb különbséget Joachim de Fiore nézeteinek hatása kapcsán ismerhetjük fel, amelynek a háttérével kapcsolatban indokolt a két szerző sermóinak teljesebb körű, további vizsgálata. A közvetlen forráshasználat a Szentírás és a ferences források esetében valószínűsíthető, míg a joachimista nézetek esetében a forráshasználat valószínűsége csak Osvát beszéde esetében merülhet fel.

## IX. Függelék

A De beati Francisci stigmatibus és a De conformitate összehasonlító vizsgálata<sup>64</sup>

Laskai Osvát: De beati Francisci stigmatibus	Bartholomeus de Pisis: De conformitate vitae Beati Francisci ad vitam Domini Iesu
Primo namque sanctus Iohannes evangelista descripsit beatum Franciscum a similitudine spirituali, cum dicit: <u>Vidi alterum angelum</u> , angelus enim est spiritualiter creatura praeeminens corporali, homines vero spirituales	Et <u>vidi alterum angelum</u> ascendentem ab ortu solis habentem signum Dei vivi, et clamavit voce magna quattuor angelis, quibus datum est nocere terrae et mari dicens: nolite nocere terrae et mari,

<sup>64</sup> Az aláhúzott szakaszok a pontos lexikális egyezést emelik ki, a kurzívval kiemelt részek pedig a tartalmilag egyező, nem szó szerint idézett kifejezéseket.

<p>sive excellentes sanctitate propter vitae perfectionem frequenter nominantur angeli, sicut <u>Apoc. II.</u> episcopus ecclesiae Ephesi dicitur angelus.</p>	<p>neque arboribus, quoadusque signemus servos Dei in frontibus eorum.</p>
<p>Sigillum istud sextum apertum fuit tempore Friderici imperatoris, regis Siculorum. Tunc enim magnus terraemotus factus est, quia magna persecutio in sancta Ecclesia, nam propter divisionem inter ipsum et papam et cardinales de partibus infidelium multos Saracenos conduxit ad destruendas ecclesias et fideles, et persequendos clericos et religiosos.</p>	<p>Sigillum istud sextum si diligenter inspicitur apertum fuit tempore imperatoris Federici secundi regis Siculorum; cuius in tempore factus fuit magnus terremotus, quia magna persecutio in Ecclesia sancta Dei: nam propter divisionem inter ipsum et papam et cardinales, de partibus infidelium, ad partes fidelium, multos Saracenos conduxit ecclesias destruendas et clericos persequentes, et religiosos.</p>
<p>Sol factus est niger, id est dominus papa; qui diu tempore suo niger fuit; videlicet quia <u>non est inventus, imo postea ut simplex sacerdos Venetiis est inventus.</u></p>	<p>Tunc sol, id est dominus papa factus est niger, id est diu non est inventus, immo postea ut simplex sacerdos Venetiis est inventus.</p>
<p>Luna tota facta est sanguis, id est Ecclesia facta est sanguinolenta interfectione cardinalium, clericorum et religiosorum.</p>	<p><u>Luna tota facta est sanguis, id est Ecclesia tota effecta est sanguis interfectione clericorum, cardinalium,</u> et aliorum praelatorum per ipsum Federicum, et suos fautores interfectorum.</p>
<p>Stellae de coelo militantis Ecclesiae ceciderunt, id est multi praelati imperatori adhaerentes per excommunicationem ab Ecclesia sunt deiecti, per quattuor angelos tenentes quattuor ventos caeli possunt intelligi angeli mali in quattuor mundi partibus impediens peccatis, ne Deus ventum suae gratiae super terram sufflaret, imoque magis Deus vindictam de talibus, et in talibus exerceret.</p>	<p>Stellae de caelo militantis Ecclesiae ceciderunt, id est multi praelati imperatori adhaerentes per excommunicationem ab Ecclesia sunt deiecti, per quattuor angelos tenentes quattuor ventos caeli possunt intelligi angeli mali in quattuor mundi partibus impediens ventos gratiae, ne flarent.</p>
<p>Quarto de ipso <u>prophetavit</u>, et beatum Franciscum cum beato Dominico mundo affuturum declaravit <u>nimirum Sibylla, quae fuit tempore regis Priami et Troiani belli,</u> quae de Christo, et Apostolis plura dixit.</p>	<p>De ipso <u>nimirum</u> permulta ante tempora prophetavit <u>Sibylla, quae fuit tempore regis Priami et Troiani belli,</u> quae praedixit Christum venturum et apostolos et evangelistas electurum.</p>
<p>Deinde subdidit de beato Francisco sic iniquens: In ultima aetate humiliabitur Deus et humiliabitur proles divina, iungetur humanitati deitas, iacebit in feno agnus, et puellari officio educabitur Deus et homo, signa praecedent apud</p>	<p>Deinde adventum beati Francisci, et beati Dominici mundo affuturum declarat dicens: In ultima aetate humiliabitur Deus et humiliabitur proles divina, iungetur humanitati deitas, iacebit in feno agnus, et puellari officio decubabitur</p>



<p>Iudaeos, mulier vetustissima puerum concipiet, id est Elizabeth Iohannem, Boethen,<sup>65</sup> id est stella orbis mirabiliter ducatum praestabit ad ortum, scilicet Christi tribus magis, hic habens pedes XXXIII, id est annos sexque pollices, id est menses eliget sibi ex piscatoribus deiectis numerum duodenarium, id est XII apostolos, unumque diabolum, id est Iudam, non in gladio bellove.</p>	<p>Deus et homo, signa praecedent apud apostolos glo. idest iudaeos, mulier vetustissima glo. 1 Helisabet puerum concipiet, id est Elizabeth Iohannem Baptistam, stella orbis mirabiliter ducatum praestabit ad ortum, glo. Christi. Hic habens pedes XXXIII, glo.1. annos sexque pollices, glo. 1. menses eliget sibi ex piscatoribus deiectis numerum duodenarium, id est XII apostolos, unumque diabolum, glo. 1. Iudam, non in gladio bellove.</p>
<p>Aeneadem urbem, id est Romam regesque subiciet, sed in hamo piscatoris, id est deiectione et pauperie superabit divitias, et superbiam conculcabit, morte propria mortuos suscitabit, et cum mactabitur, vivet et regnabit, et cum consummabuntur omnia, fiet resurrectio, bonos iudicabit et malos. Hinc quattuor animalia surgent in testimonium, id est quattuor evangelistae, nomen agni in tuba concinent, serentes iustitiam legemque irreprehensibilem, id est evangelium.</p>	<p>Aeneadem urbem, glo. 1 Romam regesque subiciet, sed in hamo piscatoris, id est deiectione et pauperie superabit divitias, id est superbiam conculcabit, morte propria mortuos suscitabit, et cum mactabitur, vivet et regnabit, et consummabuntur omnia, fiet regeneratio, bonos iudicabit et malos.</p>
<p>Cui contradicetur a bestia, <u>id est Antichristo. Et surget stella mira, id est Paulus, habens quattuor animalium imaginem, eritque in tuba mirabili, damnatos, id est gentiles illuminabit, hic gladiabitur, moriens illustrabitur, porro gloriosus exitus eius. Erit autem bestia horribilis, id est Machometus ab oriente veniens, cuius rugitus usque ad gentes Punicas, id est Africanas audietur, cuius capita septem, sceptraque innumera, pedes, id est anni DCLXIII, hic contradicens agno, ut blasphemet testamentum eius.</u></p>	<p>Cui contradicet bestia, <u>glosa id est Antichristus. Simulque abhominatio spumae draconis. Et surget stella mira, glossa id est Paulus apostolus, quattuor hominis (?) animalium imaginem, glo. id est totum evangelium a quattuor evangelistis editum. Eritque in tuba mirabili, danaos, glossa id est grecos illuminabit in Eneade glossa id est Roma. Lacus piscatoris, glossa id est socius Petri nomen agni usque ad fines seculi virtutem perducet in Eneade vinctos a diabolo liberabit. Hic glossa id est S. Paulus gladiabitur, moriens illustravit. Porro gloriosus exitus eius. Erit autem bestia horribilis ab oriente veniens, glossa id est Machometus, cuius rugitus usque ad gentes Punicas, glossa id est Africanas audietur, cuius capita septem, sceptraque innumera, pedes cccclxiii, glossa id est sexcenti LXIII anni. Hic contradicens agno, ut blasphemet testamentum eius.</u></p>
<p>Postea subdidit de beatis Dominico et Francisco dicens: Stellae quoque duae, id est ordo</p>	<p>Subdit de beatis Dominico et Francisco dicens: Stellae quoque duae, glossa id est ordo</p>

<sup>65</sup> A Baptistam főnév helyett a Biga salutis-kiadásban a nyomdahibának tulajdonítható Boethen főnév szerepel.

minorum et praedicatorum consimiles primae stellae insurgent contra ipsum, et non obtinebunt, usque dum veniat abominatio, et voluntas Altissimi consummetur. Haec illa.

minorum et praedicatorum consimiles primae surgent contra ipsum, et non obtinebunt, usque dum veniat abominatio, et voluntas Altissimi consummetur. Haec Sibilla.

## X. Irodalom – References

### *Forrásszövegek*

LASKAI, O.: *Sermones de sanctis Biga salutis intitulati. Sermo LXXXVI. De beati Francisci stigmatibus.* <http://sermones.elte.hu/szovegkiadasok/latinul/laskaiosvat/index.php?file=os/os086>

*Liber Concordiae Novi ac Veteris Testamenti* (1519). Venezia, f. 9v.

TEMESVÁRI, P.: *Pomerium de sanctis, Pars aestivalis. Sermo LXXIV. De sancto Francisco. Sermo quintus, scilicet de sacris eius stigmatibus.* <http://sermones.elte.hu/pelbart/index.php?file=pa/pa074>

### *Irodalom*

AUGUSTINUS: *De Trinitate.* In: PL 42,988.

BERHIDAI, P.: *Temesvári Pelbárt helye a ferences irodalmi hagyományban.* [http://sermones.elte.hu/?az=341tan\\_plaus\\_piusz](http://sermones.elte.hu/?az=341tan_plaus_piusz)

*Biblia. Ószövetségi és újszövetségi Szentírás.* <https://szentiras.hu/SZIT>

BONAVENTURA, ST.: *Legenda Maior Sancti Francisci.* [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1221-1274\\_Bonaventura\\_Legenda\\_Major\\_Sancti\\_Francisci\\_LT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1221-1274_Bonaventura_Legenda_Major_Sancti_Francisci_LT.pdf)

BONAVENTURA, SZENT: *Legenda major.* <https://www.forrasok.ferences.eu/LegMaj.html>

DA CAMPAGNOLA, S. (1971): *L'angelo del sesto sigillo e l'alter Christus. Genesi e sviluppo di due temi francescani nei secoli XIII-XIV.* Laurentianum – Antonianum, Roma.

Discorsi sulle stimmate dal Medioevo all'età contemporanea – Discours sur les stigmates du Moyen Âge à l'époque contemporaine (2013). *Archivio Italiano per la Storia della Pietà* XXVI(6).

In festo stigmatum Beati Francisci (1841). In: *Histoire de Saint Francois d'Assise (1182-1226).* Paris. <https://books.google.hu/books?id=XA5UAAAACAAJ>

KISS, I. D. (szerk.) (2004): *Santuario Francese della Verna. Processione alle stimmate. Körmenet a stigmatizációs kápolnához.* Santuario Francese della Verna.

LACZKÓ, E.: *Prédikáció és liturgia – Liturgikus szövegek Temesvári Pelbárt prédikációiban.* Doktori disszertáció, Eötvös Loránd Tudományegyetem, Bölcsész tudományi Kar, Budapest, 2013. <http://doktori.btk.elte.hu/lit/szucsinelaczkoeszter/diss.pdf>

JOACHIM DI FIORE (1519): *Liber Concordie Novi ac Veteris Testamenti,* de Luere, Venice.

MUESSIG, C. (2020): *The Stigmata in Medieval and Early Modern Europe.* Oxford University Press, Oxford. doi:[10.1093/oso/9780198795643.001.0001](https://doi.org/10.1093/oso/9780198795643.001.0001)

RAJHONA, F. & SÁPI, N.: *Flores diversarum doctrinarum et fructus salubres mysteriorum divinatorum – Hagiográfia és tudomány Temesvári Pelbárt prédikációiban.* [http://sermones.elte.hu/?az=342tan\\_plaus\\_floranora](http://sermones.elte.hu/?az=342tan_plaus_floranora)

*Stimulus divini amoris devotissim[us] a sancto Iohanne Bonaventure editus* (1495). Parisiis. <https://books.google.hu/books?id=BuRNAAAACAAJ>

SZUROMI, SZ. A. (2013): *A kamat megítélése a kánonjogi forrásokban és irodalomban a 13. századig.* Magyar Sion, Új folyam VII/XLIX(2): 177-194.

*Testvérünk és atyánk. Rövidebb ferences források 1.* (2018). Magyarok Nagyasszonya Ferences Rendtartomány, Budapest.

doi:[10.29285/actapinteriana.2022.8.91](https://doi.org/10.29285/actapinteriana.2022.8.91)

## A második és a harmadik századi logosztheológia ontológiai és episztemológiai vonatkozásai <sup>1</sup>

Gyurkovics Miklós

Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 4400 Nyíregyháza, Bethlen Gábor u. 13-19.

[gyurkovicsm@yahoo.co.uk](mailto:gyurkovicsm@yahoo.co.uk)

*Gyurkovics M. (2022): A második és a harmadik századi logosztheológia ontológiai és episztemológiai vonatkozásai. Ontological and Epistemological Aspects of Logos Theology in the Second and Third Centuries. Acta Pintérian, 8: 91-107.*

**Abstract:** This study researches the Christology of the second and third centuries not only according to the assumptions of the ontological questions generated by the Arianist debates, but also from epistemological points of view. Therefore, it does not „purely” examine how the ontological reality of Christ was defined, but also seeks the answer to the question of what the most significant Christological themes of this era were. It is strongly assumed that epistemological reflections that dealt with Christ's revelatory activity came to the fore among these topics. The study explains the following issues in more detail: the epistemological aspect of Christology; Christian interpretation of the Logos theology of Philo of Alexandria; the anthropological message of Christology.

### I. Az első századok 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 a teológiai karaktereit sajátos önreflexióikon keresztül tükrözték vissza.<sup>2</sup> A keresztény teológia fokozatos kibontakozásában egy erőteljesebb szemléletváltást hozott az első egyetemes zsinat, melynek hatása nemcsak krisztológiai, hanem egyházpolitikai faktorként is számottevő volt.<sup>3</sup> 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 előtti teológia megvizsgálására és értékelésére is kiterjedt.<sup>4</sup> Így az első egyetemes zsinat előtti krisztológiai tanítások értelmezésére és értékelésére a negyedik századi viták árnyéka vagy fénye borult.<sup>5</sup> E szemlélet, melynek

<sup>1</sup> Jelen tanulmány kutatása a NKFIH OTKA K 138280 számú pályázat támogatásával készült.

<sup>2</sup> A második és harmadik századi keresztény teológiai interpretációk sajátosságairól lásd SIMONETTI 2010, pp. 41-112; GRECH 2020, pp. 27-36; pp. 61-66; pp. 95-98. Az első századok krisztológiájának biblikus értelmezéséről lásd AAVV in MURPHY et al. 2015, pp. 9-166.

<sup>3</sup> SIMONETTI 1975; Id. 1971, pp. 317-330; Id. in BESSARIONE 1981, pp. 25-44; Id. 1995, pp. 529-548; Id. 2011, pp. 331-348; GALVÃO-SOBRINHO 2013; AYRES 2009. A harmadik egyetemes zsinat utáni teológiai viták értelmezéséről lásd DELL'OSSO 2010; Id. 2017.

<sup>4</sup> Sokatmondó például Órigenész krisztológiájának a megítélése (lásd PRINZIVALLI 2002).

<sup>5</sup> A mai napig is aktuális teológiai kérdésekre hívják fel a figyelmünket OSBORN 1993; KELLY 1978, pp. 252-309; Id. 1971<sup>3</sup>.

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 kérdéssel kezdődtek ki, mely Jézus Krisztus és a Mennyei Atya ontológiai valóságát érinti: Jézus Krisztus isteni léte és lénye azonos-e a Mennyei Atya létével és lényegével? E témakörhöz tartoznak a már nagyon gyakran emlegetett modalista vagy szubordinált szentháromságtani fejtegetések, melyeknek kardinális tematikája a görög hüposztaszisz (ὕποστασις) és az ouszia (οὐσία) fogalmainak a 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 a szentháromságtani jelentését.<sup>6</sup> 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 (DH 126). Így talán érthető, hogy a 341-ben, az antióchiai zsinaton megfogalmazott hitvallásban a keleti atyák miért kerülték a ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ formula leírását (vö. SIMONETTI 1975, pp. 146-160),<sup>7</sup> helyette azonban megvallották, hogy a Logosz az Atya istenségének, lényegének, erejének, akaratának, dicsőségének különbözőség nélküli képe (vö. Kol 1,15), és azt is leírták, hogy a (szentháromsági) nevek nem oktanul és hasztalanul lettek megállapítva, hanem pontosan jelölik mindegyik megnevezettnek hüposztasziszát, rendjét és dicsőségét. Tudniillik úgy, hogy a Szentháromság hüposztasziszban három, harmóniában (συμφωνία) azonban egy.<sup>8</sup> A bölcseleti fogalmakkal szemben inkább a szentírási kifejezéseket preferáló antióchiai zsinat óvatos szövegezése azt a Krisztust vallotta meg, aki a megismerhetetlen és elbeszélhetetlen Atya szemlélfelőségét 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.”<sup>9</sup>*

Az ontológiai értékekre utaló bölcseleti 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

<sup>6</sup> Naprakész szakirodalom e téren ZACHHUBER 2020, pp. 1-32.

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> 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. SIMONETTI 1975, pp. 155-159). A zsinatról származó négy formula szövegének a teológiai értelmezéséről lásd KELLY 1978, pp. 263-274. Fontos történelmi forrás SZÓKRATÉSZ 1984, 2,10,43-46; 2,10,57-65.

<sup>9</sup> SZÓKRATÉSZ 1984, 2,12-20; 22-24; SOZOMEN, III,7-13; 20-24; IV,6; vö. SIMONETTI 1975, pp. 161-187. A kutatott témánkhoz különösen fontosak a 184, 186-187 oldalak. Továbbá még vö. KELLY 1978, pp. 277-279.

megfogalmazásának a legerőteljesebb vonása a politeizmussal való szembenállás, ami miatt nem tudta elfogadni az alexandriaiak három hüposztaszisz tanát.<sup>10</sup> Miközben azt is tudjuk, hogy az ehhez hasonló szentháromságtani szövegezők mozgatórugója az a szándék volt, hogy Isten hármascú üdvtörténeti cselekvéseiben a világ egy és ugyanazt az isteni akaratot ismerje fel.

A háromszáz éves 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 az 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 (vö. ZACHHUBER 2020, pp. 32-66; LILLA in JOYAL 1997, pp. 127-189; Id. 2005, pp. 41-91). Amint a következőkben látni fogjuk, e dogmatörténeti reflexió a logoszteológiai tanítások értelmezésére is kiterjeszhető, mivel a logoszteológiáról szóló korakeresztény fejtegetések egyszerre foglalják magukba az isteni kinyilatkoztatás és a második isteni személy teológiai értelmezését.

## II. Ontológia és episztemológia

### 1. Alexandriai Philón logosztanának episztemológiai aspektusa

A jelen tanulmány bevezető soraiban kifejtett dogmatörténeti reflexiókból kiderülhet, hogy az arianista viták oldaláról szemlélt logoszteológiai kutatások az ontológiai kérdések által generált módszertan határai közé szorulhatnak. Hogy e korlátozó határokból kiléphessünk, 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 logoszteológiai elemzésekhez, melyeket a múlt század dogmatörténészei – pontosan az említett ontológiai megfontolások miatt – a „magas krisztológia” területére tereltek. Így könnyen előfordulhatott, hogy a logoszteológia episztemológiai jelentőségének a bemutatására nem került megfelelő hangsúly.

### 2. Alexandriai Philón logoszteológiája

A korakeresztény krisztológiai források logoszteológiai kialakulásának a 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.<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup> Jogosan feltételezhetjük, hogy Philón szándékosan kerülte a Logosz ontológiai beazonosítását, mivel műveiből az derül ki, hogy számára a Logosz tevékenysége pont abban

<sup>10</sup> A témában lásd PIETRAS 1991, pp. 459-490.

<sup>11</sup> A témában lásd NIEHOFF 2020, pp. 227-248; HAY in DEINES & NIEBUHR 2004, pp. 127-142; STERLING 2003, pp. 251-269; KAMESAR 2009, pp. 65-73; ATTRIDGE 2005, pp. 103-117.

<sup>12</sup> Vö. Opif. 7-8, 11, 20-25; Mut. 184; Somn. I,62; Her. 133-236; LA. II,86, III,175; Det. 118; Conf 172; RADICE in KAMESAR 2009, pp. 135-145; Id. 2011, pp. 131-145; REGGIANI 2001, pp. 12-26; CALABI 2008; Id. 2002, p. 47; WINDEN 1983, pp. 209-217; BERCHMAN 1984, pp. 23-49; REALE & RADICE in RADICE 1994, CIX-CXI.

áll, hogy a teremtmények által felfoghatatlan Isten<sup>13</sup> és a teremtett világ között közvetítsen, méghozzá hogy teológiai ismeretet közvetítsen.<sup>14</sup> 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 isteniből való részesedés mindkét aspektusa (lét és ismeret) Isten kegyelmi ajándéka (vö. Cher. 113-119).

A teremtmények felől, az isteni Logosz az ultra-transzcendens Isten teremtő,<sup>15</sup> gondviselő és kinyilatkoztató tevékenységének az aktualizálója és megismertetője is a világban (vö. PHILÓN: Mut. 14-15; Contempl. 2; ARISZTOTELÉSZ: *Metafisica*  $\Lambda$  1072 a 24-26; 1072 a 31; 1073 a 4-5). Isten felől pedig az isteni Logosz, ezen isteni tevékenységek kinyilatkoztatója (ismertetője), értelmezője és közvetítője is, aki episztemológiai kapocsként is összeköti Istent a világgal (vö. PHILÓN: Opif. 17-20). 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 a kinyilatkoztató, a misztériumokba beavató és értelmező isteni beszéd/szó.<sup>16</sup> 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 nem csak 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 (CALABI 2010, pp. 74-77). 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 részesedést is jelenti. E teológia logikai feltétele a következő formulában mutatkozik meg: Philón számára az emberi szellem képe a Logosz, valamint Isten szellemének a képe is a Logosz (vö. Her. 56-58; Opif. 69-80; 134-150; LA. 1,31-47; 53-55; 88-96; QG. 1,4-22). 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, hisz a Szentírás Philón szerint a Mózes által megértett isteni gondolatok betűbe foglalt képmása; vagyis egyrészt az ember, másrészt pedig az Isten gondolatainak a képmása (lásd KAMESAR 2009a in KAMESAR 2009b, pp. 65-91; RAMELLI in ČERNUŠKOVÁ 2017, pp. 80-110; KOVACS & PLÁTOVÁ 2017, pp. 80-110; GYURKOVICS 2013, pp. 18-37). 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

<sup>13</sup> Isten megismerhetetlenségéről szóló tanítása Philónnál: Post. 169; Isten elbeszélhetetlen: Somn. I, 67; I, 229-230; Mut. 11-15; 27-28; Isten felfoghatatlan: Deus. 62; 109; LA. II,46; III,136; Sac. 101; Abr. 107-118; 120. Az Isten megközelíthetlenségéről és felfoghatatlanságáról szóló tanítás értelmezése: WHITTAKER 1969, pp. 91-104; CALABI in CALABI 2002, pp. 35-54; CALABI 2010, pp. 68-71; RADICE in RADICE & SORDI 2011, pp. 131-145.

<sup>14</sup> Vö. 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; Sobr. 63; Conf. 163.

<sup>15</sup> Isten túlhalad minden helyet, időt, az ember számára nem található sem a homályban, sem más helyen: PHILÓN: Post. 14; Mos. I,158; Gig. 54-57 Mut. 7; Somn. I,186-192; ARISZTOTELÉSZ: *De caelo*, I,10,279 a 18.

<sup>16</sup> Vö. 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” (Cher. 49-50). Philón teremtés értelmezéséről lásd RUNIA 1986, p. 435; vö. PHILÓN: Post. 15-16; Gig. 54-63.

legközvetlenebb ösvénye.<sup>17</sup> E philóni fejtegetések alapköve az isteni Logosz dematerializálása, tehát a Logosz 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.

### 3. Az első keresztény források krisztológiai logosztana

Az első keresztények Jézus Krisztusban Isten emberi cselekedetekre váltott erejét látták, Isten emberi szavakba öntött tanítását hallották.<sup>18</sup> 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 ízlelhették 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.<sup>19</sup> Az Újszövetség legbeszédesebb logoszteológiai szövege, a jánosi prológus mellett, Pál és a páli teológiai kör krisztológiája egészen különös módon kapcsolta össze Philón metafizikai logosztanát az első keresztények krisztológiai tapasztalatával (vö. 1Kor 1,14-24, Kol 1,15; 2Kor 3,18).<sup>20</sup> A páli teológiai képekből azt olvashatjuk ki, hogy Jézus Krisztus a Mennyei Atya örök szemlélője, legtökéletesebb ismerője, közvetítője és leghűségesebb szolgája. 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 szolgája legyen.<sup>21</sup> Ezért a második század krisztológiájában a tökéletes istenismeret (episztemológia) tökéletes engedelmisséggel jár (etika).

Római Kelemen levele a Korintusiakhoz (36,2) arra mutat rá, hogy a keresztények mind az istenismeretet – ahogy az Istennek való engedelmisséget is – Krisztust szemlélve sajátíthatják el. Krisztus tekintetében a Mennyei Atyától származó halhatatlanságot ajándékozó ismeret és a benső erkölcsi megtisztulás nyerhető el. Antióchiai Szent Ignác pedig egyenesen azt tanította, hogy Krisztus szeretete által az Atya képmása a keresztények szívébe pecsételődik (vö. *Magnésziaiakhoz írt levél* 5,1; *Efezusiakhoz írt levél* 3,3). Krisztus maga a legtökéletesebb képmása a Mennyei Atyának, és ezért az ember lelkében formálódott „krisztusi lenyomat” egy olyan szellemi (episztemológiai) kaput képez, ami

<sup>17</sup> Az igaz, derék emberek Istent szemlélhetik (vö. PHILÓN: Fug. 164; Ebr. 83; Her. 70; HELLEMANN 1990, pp. 51-71; BELLETTI 1982, pp. 419-440).

<sup>18</sup> Márk tanítása szerint az első keresztények Jézusa vadállatokkal volt együtt a pusztában, Galileában járt, ahol hálót vető halászokat szólított meg, a kafarnaumi zsinagógában szombatot tanított, és a gonosz lélektől megszállottakból kiűzte az ördögöt (vö. Mk 1,12-23).

<sup>19</sup> János prológusa az Isteni Logosz testi és szellemi megtapasztalását és felfogását összegezte (vö. Jn 1,14).

<sup>20</sup> Az első századi krisztológiai fejtegetésekről lásd SESBOUË & WOLINSKI 1996, pp. 108-254; GRILLMEIER 1982 (biblikus alapok: pp. 25-181); RONZANI 2021; PRINZIVALLI 2008; SIMONETTI & PRINZIVALLI 2010; SIMONETTI 2010; SIMONETTI & PRINZIVALLI 2012.

<sup>21</sup> A *Didakhé* [Did.] szerint Jézus Isten hűségesebb cselédje, szolgája, gyermeke „*παῖς*” (vö. Did. 38-39). (Újszövetségi krisztológiai vonatkozásai a *παῖς* fogalmának: Mt 1,18; ApCsel 3,13.26; 4,27.30). Római Kelemen (1Kelemen 59,2; 7; 28; 43) és Szmírnai Polikárp (*Philippiekhez írt levél* 14,1.3) is használja a kifejezést. E szövegrészletek tanulmányozása után arra következtethetünk, hogy az „Isten szolgája” egy olyan krisztológiai kifejezés volt, mely az első keresztény közösségek liturgikus, eucharisztikus közegében hangzott el. Tehát az első keresztény közösség imádságos nyelvezetéből eredhet a *Didakhé*-ben feljegyzett krisztológiai megszólítás, „Isten szolgája” (vö. RONZANI 2021, pp. 28-29).

által az Atya kinyilatkoztatása az emberi értelemhez jut el, és aki által az emberi értelem az Atyához emelkedhet (vö. *Filadelfiaiakhoz írt levél* 4; 9,1; vö. *Efezusiakhoz írt levél* 11,1).

A korai teológiai szövegek tanulmányozása által azt is mondhatjuk, hogy az első keresztények krisztocentrikus istenismerete a tökéletes megtérésben, az istennek való engedelmességben csúcsosodott ki (Fil 2,1-11), így e felfogás szerint a keresztény vértanúk az istenismeret legtökéletesebb birtokosai is.<sup>22</sup> A *Barnabás-levél* 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 (lásd *Barnabás-levél* 4,8; vö. Kiv 32,7 és MTörv 9,12; *Barnabás-levél* 5,1-7; 6,3-8; 8,1).<sup>23</sup> A *Barnabás-levél* krisztológiai értelmezése egyszerre gyűjt világosságot az ószövetségi múlt elhomályosodott eseményeire, a keresztények jelenének az értelmezésére és a beláthatatlan jövőre (vö. *Barnabás-levél* 1,7; 4,1-7; 2,3; 5,3). Így e teológiai spekuláció arról tesz tanúságot, hogy Krisztus személye a zsidóság számára nem megalapozatlan ismereteket tár fel, hanem az Ószövetségből merített isteni 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 (lásd *Barnabás-levél* 6,13-14; vö. Kiv 33,3; Ez 11,19; 36,26). 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 mélységesen 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.

#### 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 (*γνώμη*) és logoszának (*λόγος*), tehát értelmes beszédének hívta (*Efezusiakhoz írt levél* 3,3), aki az Atya csendjéből származik, és az Atyába tér vissza (*Magnésziiaiakhoz írt levél* 7,2; 8,2). Majd később Jusztinosz úgy tett különbséget Isten benső (*ἐνδιάθετος*) gondolatainak a beszéde és a világba kimondott (*προφορικός*) beszéde között, 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.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> 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 istenismeretének a teológiai tisztázására (vö. ALEXANDRIAI KELEMEN: Strom. IV; ÓRIGÉNÉSZ in ÓRIGÉNÉSZ 1997, pp. 164-219).

<sup>23</sup> Simonetti megjegyzi, hogy a *Barnabás-levél*-ből hiányzik a Logosz kifejezés, annak ellenére, hogy a szerző a páli „magas krisztológia” egyik legradikálisabb képviselője (vö. SIMONETTI 1997, pp. 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 logoszjánával azonosítani.

<sup>24</sup> JUSZTINOSZ: *Apológia* I,6; *Párbeszéd a Zsidó Triphónnal* 61,1; TATIANOSZ: *Oratio adversus graecos* 5; ANTIOCHAI IGNÁC: *Levél a Magnésziiaiakhoz* 8,2-3; magyarul lásd in Vanyó 1980c. Az adott témában lásd EDWARDS 2012, III, pp. 261-280; SIMONETTI 1993, pp. 71-108.



„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, kiszökkeni az 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.”

(JUSZTINOSZ 1984c in VANYÓ 1984, pp. 211-212)<sup>25</sup>

E krisztológiai megfogalmazás antik bölcséleti alapjait valószínűleg a sztoikusok nyelvfilozófiai tanításában találhatjuk, ami különbséget tett az ember elméjében lévő gondolatokból összeállt benső beszéd és a hangos szóban kimondott beszéd között; ugyanakkor e két beszéd (*λόγος*) benső azonosságát is kifejezésre juttatja.<sup>26</sup> 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 a nem az isteni Logosz személye kapcsán (vö. KAMESAR 2004, pp. 163-181). A philóni dialektika viszonylatában Mózes a bennfoglalt beszéd, míg Áron a kimondott beszéd allegóriája (vö. Det. 38-40, 126; Migr. 76-81, 84, 169; Mut. 208). Mózes Philón meglátása szerint azért lehet a bennfoglalt 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 logosztan, a nyelvfilozófia és a kinyilatkoztatás közvetítésének is a szemszögéből (vö. *Apológia* II,6-8). 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 (vö. *Apológia* II,7; 13). Láthatjuk tehát, hogy Jusztinosz a philóni és a bölcséleti logosztant a negyedik evangélium értelmében krisztológiai vonatkozásban egészítette ki,<sup>27</sup> így nála Krisztus az Isten világba kimondott beszéde, az isteni bölcsesség hallható és értelmezhető szava, Isten megtapasztalható ereje.<sup>28</sup> Jusztinosz Krisztus személyének 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 (lásd ZELLINI 2011, 13-102). A magyar „ige” vagy „szó”

<sup>25</sup> Továbbá lásd még ATHENAGORAS: *Legatio pro Christianis* 10; ANTIOCHIAI THEOPHILOSZ: *Ad Autolyicum* 2,10; 2,22; IRÉNEUSZ: *Adversus Haereses* II,12,5.

<sup>26</sup> Sztoikus források: ARNIM 1964, II,43-74; II,153-154; II,580; POHLENZ 2005, pp. 370-373; 779-781; CHIESA 1991, pp. 301-321; MATELLI 1992, pp. 43-70; LABARRIÈRE in CASSIN & LABARRIÈRE 1997, pp. 259-279; EDWARDS 2000, pp. 159-177. Edwards arra figyelmeztetett, hogy a sztoikusoknál Isten sosem volt „kimondott”, hisz meggyőződésük szerint a Logosz a természetben immanens módon van jelen (vö. uo. pp. 162).

<sup>27</sup> *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 1984b in VANYÓ 1984, p. 124.

<sup>28</sup> „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 szüülünk, kiejtésékor azonban nem szakítjuk el magunktól, hogy ezáltal a bennünk lévő szó megkisebbedne.” JUSZTINOSZ 1984c, 61,1-3, in VANYÓ 1984, pp. 211-212; vö. ATHENAGORASZ: *Kérvény a keresztények ügyében* 10; THEOPHILOSZ: *Ad Autolyicum* 2,21; 2,22; EDWARDS 2000 pp. 160-162.

jelentése mellett a „logosz” nem utolsósorban az értelmes beszéd, a tanítás, a viszony, a mérték, az arány, a racionalitás és a számítás kifejezője is.<sup>29</sup>

Az eddig vizsgált keresztény szerzők esetében láthattuk, hogy a logosz nem csak egy szónoki logikával megszerkesztett „értelmet” közvetítő beszédre utal, hanem az isteni kommunikációra. Ha pedig a logosz fogalmát krisztológiai megfontolásból 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 logoszteológiai 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 meggyőződésük volt, hogy az isteni kinyilatkoztatással való elmélyült kapcsolat által Krisztusból is részesülhet a benne hívó keresztény, e részesedés által a hívők szellemi valósága egyre jobban hasonlíthat az isteni Logoszra.<sup>30</sup>

### III. 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 logoszteológiájának csak az egyik oldala. Hogy mi van a másik oldalon? Az ember. Az ember, aki az isteni beszéd hallgatója, befogadója, értelmezője és továbbadója. Nem szabad elfelejtenünk, 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 beszédére 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.<sup>31</sup> Mint ahogy Isten benső beszédének a kimondásával teremtette meg a világot, úgy az emberbe foglalt isteni beszéd és gondolat termékennyé teszi a cselekedeteket, új, az isteni „rációnal” átjárt cselekedeteket terem. Kérdés, hogy az ember alkalmas-e rá, hogy képes legyen befogadni az Isten Logoszt, vagy csak az isteni Logosz közvetített formáját?

<sup>29</sup> Például Alexandriai Kelemen logosztanát a szentháromsági relációk és az abból kisugárzó kölcsönös viszonyok szemszögéből is érdemes értelmezni (vö. MASPERO 2018, pp. 211, 235; GYURKOVICS 2016a in AAVV 2016, pp. 111-119).

<sup>30</sup> E téren még Tertullianus tanítása is nagyon beszédes tud lenni (vö. *Adversus Praxeam* 5).

<sup>31</sup> 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; 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 2016b, pp. 203-228; Id. 2015, pp. 99-134).

A kereszténység Krisztus személye által kétszeres biztatást is kaphatott az Isteni Logosz befogadására: az első a lélek kereszttségben való megtisztulása,<sup>32</sup> 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 tünteti fel magát, mint ami új termékenyítő utakra tereli a logikailag elakadt zsidó teológiát és a pogány bölcséletet. A keresztény apologétáknak és majd Alexandriai Kelemennek az episztemológiai érvelései rámutattak, hogy a pogány bölcsélet képtelen választ adni saját filozófiai kérdéseire (vö. Prot. 7,73,1-9,88,3).<sup>33</sup>

## 1. 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 korlátjain. A keresztény teológusok módszeresen hangsúlyozták, hogy az isteni Logosz (Jézus Krisztus) nem csak a Mennyei Atyában, hanem a keresztényben is él.<sup>34</sup> Ezt a szemléletet akár még a „bennfoglalt logosz” teológiai képének az antropológiai aspektusaként is felfoghatjuk,<sup>35</sup> 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.” (Prot. X,98,3)<sup>36</sup>*

*„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, mivel mindkettőjük alapvonása az értelem (νοῦς), ami az ő jellegzetességük.” (Strom. VI,72,2)*

*„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 láthatóvá válnak.” (Strom. II,45,7)<sup>37</sup>*

<sup>32</sup> Mint ahogy már Plátón 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 kereszttség által konkretizálódik. A témában vö. GYURKOVICS 2019c in PUSKÁS & PERENDY 2019, pp. 66-89.

<sup>33</sup> „Mindazok, akik az Igazság Logosza nélkül tesznek vagy mondanak is valamit, olyanok, mint akik láb nélkül járnak erölködnek” (Prot. 7,75,1).

<sup>34</sup> A *Barnabás-levél*ben 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; EDWARDS 2017, pp. 51-60. ALEXANDRIAI KELEMEN: 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).

<sup>35</sup> Egy sokat vitatott phótiuzsi idézet Hypotyposeis, fragm. 23. Kelemennek, vagy egy Kelemen értelmező másolónak egy olyan tanítására utalhat, ami az emberben és az Istenben lévő isteni Logosz értelmezését fejtegette. A témában lásd MARKSCHIES in GRASMÜCK et al. 1993, pp. 193-219; CASEY 1924, pp. 43-56; Id. 1925, pp. 39-101; GYURKOVICS 2020a in MONFRINOTTI 2020, pp. 121-131.

<sup>36</sup> Lásd még. Strom. V,8,7: „a hanggal kibocsátott beszédnek (logosznak) hangzása van, az ő atyja a nousz”; vö. PHILÓN: Cher. 2-7; Abr. 18; 82; Gig. 62-63. Kelemen logosztanának szentháromságtani vetületéről lásd HÄGG 2006, pp. 197-206.

<sup>37</sup> Vö. ALEXANDRIAI KELEMEN: 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.

„A mi Urunk Jézus Krisztus maga is benne lakozik az igazak lelkében. [...] Hiszen nem az itteni Sion az Isten lakása, hanem az Isten Igéjének megfigyelő helyévé és tanácsstermévé vált lélek az Isten lakása.”

(Homília a Hetvenötödik zsoltárhoz 2)

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 (vö. ORBE 1994, pp. 254-261),<sup>38</sup> és így e felfogás arra utalhat, hogy a „gnosztikusoknak” nem azért kell „küzdniük”, 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 logoszteológiája azonban az emberi szellem és az isteni szellem hasonlóságára mutatott rá,<sup>39</sup> ami miatt minden értelmes teremtmény megfelelő erkölcsi és szellemi erőfeszítés árán magába fogadhatja az isteni Logoszt.<sup>40</sup> Sőt azt is nyomatékosá 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 Mennyei Atyában lévő Logoszra. Ezen korakeresztény 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.<sup>41</sup> Ezen utóbbi szemléletmód arra is fényt deríthet, hogy e alexandriai szerzőknél a Szentírás általi Logoszból való részesedés leírása miért hasonlít az eucharisziából való részesedés értelmezésére is.<sup>42</sup>

<sup>38</sup> A témában lásd még KOVACS in THOMASSEN & MARKSCHIES 2019, pp. 457-477; THOMASSEN 2006, pp. 491-450; GYURKOVICS 2019a, pp. 32-57; Id. 2020b, pp. 313-341.

<sup>39</sup> Vö. 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 (vö. PLATÓN: *Theaet.* 191d). Ecl. 51-57: „Az Istenhez emelkedő lélek tanulás által fokozatosan tökéletesedik.”

<sup>40</sup> Hasonló gondolatokat olvashatunk Órigenésznél is: *Második homília a Nyolcvanadik zsoltárhoz 1*, in ÓRIGENÉSZ 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.” Id. 2017, 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: ime, a te Fiaid, a Krisztus (Jn 19,26). Mármost milyen 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).” Vö. 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).”; PLATÓN: Tim. 41d; ALEXANDRIAI KELEMEN: Strom. I, 29,4.

<sup>41</sup> Kelemen és Órigenész tanítása a hüposztasziszról: LILLA 1997, pp. 127-189; Id. 2005; LIMONE 2018, pp. 225-295.

<sup>42</sup> A témáról bővebben lásd GYURKOVICS 2019b, pp. 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. ALBANO 2014). Hasonló témakörben még vö. MORTLEY 1973a; Id. 1973b, pp. 197-202; Id. 1986; Id. 1976, pp. 109-120; SIMONETTI 1985, pp. 73-98.

## 2. 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 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 logoszteológiában 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 szempontból 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 Isten tapasztalata lesz. Mint ahogy a pogány filozófia határait feszegető gondolkodók számára a Krisztus személyébe vetett hit az abszolút igazsággal való közvetlen, benső kommunikációt is eredményezte.

## IV. Irodalom – References

- ALBANO, E. (2014): *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.
- ARISZTOTELÉSZ: *De caelo*.
- ARISZTOTELÉSZ: *Fizika*.
- ARISZTOTELÉSZ: *Metafisika*.
- ARNIM, H. F. A. von (ed.) (1964): *Stoicorum Veterum Fragmenta*. vol. 2., *Chrysippi fragmenta logica et physica*. B. G. Tuebneri, Stutgardiae. [SVF.]
- ATHENAGORAS: *Legatio pro Christianis*. Magyarul: Kérvény a keresztények ügyében. In: VANYÓ L. (szerk.) (1984): *A II. századi görög egyházatyák*. Ókeresztény Írók 8., Szent István Társulat, Budapest, pp. 361-405. (ford. Vanyó L. et al.)
- ATTRIDGE, H. W. (2005): Philo and John. Two Riffs on One Logos. *Studia Philonica Annual*, 17: 103-117.
- AYRES, L. (2009): *Nicaea and Its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. Oxford University Press, Oxford.
- Barnabás levele (1980). In: VANYÓ L. (szerk.) (1980): *Apostoli atyák*. Ókeresztény Írók 3., Szent István Társulat, Budapest, pp. 218-245. (ford. Vanyó L. et al.)
- BELLETTI, B. (1982): La dottrina dell'assimilazione a Dio in Filone di Alessandria. *Rivista di Filosofia neoscolastica*, 74(3): 419-440.
- BERCHMAN, R. M. (1984): *From Philo to Origen, Middle Platonism in Transition*. Scholars, California.

- CALABI, F. (2002): Conoscibilità e inconoscibilità di Dio in Filone di Alessandria. In: F. CALABI (ed.) (2002): *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel Medioplatonismo*. ETS, Pisa, pp. 35-54.
- CALABI, F. (2008): *God's Acting Man's Acting. Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*. Brill, Leiden – Boston. doi:[10.1163/ej.9789004162709.i-265](https://doi.org/10.1163/ej.9789004162709.i-265)
- CALABI, F. (2010): *Storia del pensiero giudaico ellenistico*. Morcelliana, Brescia.
- CASEY, R. P. (1924): Clement and two Divine Logoi. *The Journal of Theological Studies*, **25**: 43-56. doi:[10.1093/jts/os-xxv.97.43](https://doi.org/10.1093/jts/os-xxv.97.43)
- CASEY, R. P. (1925): Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Platonism. *Journal of Theological Studies*, **18**(1): 3-101. doi:[10.31826/9781463214401-001](https://doi.org/10.31826/9781463214401-001)
- CHIESA, M. C. (1991): Le problème du langage intérieur chez les Stoïciens. *Revue Internationale de Philosophie*, **45**(3): 301-321.
- DELL'OSSO, C. (2010): *Cristo e Logos. Il calcedonismo del VI secolo in Oriente*. Studia Ephemeridis Augustinianum 118., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma.
- DELL'OSSO, C. (2017): *Monoenergiti/monoteliti del VII secolo in Oriente*. Studia Ephemeridis Augustinianum 148., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma.
- DENZINGER, H. & P. HUNERMANN (eds.) (1996): *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Dehoniane Bologna, Bologna. [DH]
- Didakhé (1980). In: VANYÓ L. (szerk.) (1980): *Apostoli atyák*. Ókeresztény Írók 3., Szent István Társulat, Budapest, pp. 91-101. (ford. Vanyó L. et al.) [Did.]
- EDWARDS, J. CH. (2017): Identifying the Lord in the Epistle of Barnabas. In: M. VINZENT (ed.) (2017): *Studia Patristica XCIII*. Peeters, Leuven, pp. 51-60.
- EDWARDS, M. J. (2012): Justin's Logos and the Word of God. In: uő. (2012): *Christians, Gnostics and Philosophers in Late Antiquity*. Ashgate, London, pp. 261-280. doi:[10.4324/9781351219143-3](https://doi.org/10.4324/9781351219143-3)
- EDWARDS, M. J. (2000): Clement of Alexandria and His Doctrine of the Logos. *Vigiliae Christianae*, **54**(2): 159-177. doi:[10.1163/157007200x00026](https://doi.org/10.1163/157007200x00026)
- GALVÃO-SOBRINHO, C. R. (2013): *Doctrina and Power. Theological Controversy and Christian Leadership in the Later Roman Empire*. University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London. doi:[10.1525/california/9780520257399.001.0001](https://doi.org/10.1525/california/9780520257399.001.0001)
- GRECH, P. (2020): „Ciò che era fin dal principio”. *L'emergere dell'ortodossia nel cristianesimo primitivo*. Susidi Patristici 20., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma.
- GRILLMEIER, A. (1982): *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa (Jesus der Christus im Glauben der Kirche)*. vol. 1., Biblioteca Teologica 18., Paideia, Brescia.
- GYURKOVICS M. (2013): A mózesi törvénytan kozmológiai és antropológiai vetületei Alexandriai Philón filozófiájában. *Athanasiana*, **37**: 18-37.
- GYURKOVICS M. (2019a): Az antik „hit” bölcséleti fogalmának újraértelmezése Alexandriai Kelemen teológiájában. *Athanasiana*, **49**: 32-57.
- GYURKOVICS M. (2019b): Az Eucharisztia, Krisztus teste és vére Alexandriai Kelemen teológiájában. *Teológia*, **53**(3-4): 147-158.
- GYURKOVICS M. (2019c): Az „Istenhez hasonlóná válás” eszméje a hellén bölcséleti források, Alexandriai Philón és Alexandriai Kelemen antropológiájának tükrében. In: PUSKÁS A. & PERENDY L. (szerk.) (2019): *Istenképiség, átistenülés, emberi méltóság. Teológiai tanulmányok*. Szent István Társulat, Budapest, pp. 66-89.

- GYURKOVICS M. (2015): Il duplice Logos divino e umano. La teologia del Logos da Clemente di Alessandria a Fozio di Costantinopoli. *Eastern Theological Journal*, **1**(1): 99-134.
- GYURKOVICS M. (2020a): Il duplice Logos divino e umano. In: M. MONFRINOTTI (ed.) (2020): *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, pp. 121-131.
- GYURKOVICS M. (2020b): La croce nella disputa antignostica di Clemente Alessandrino, *Eastern Theological Journal*, **6**(2): 313-341.
- GYURKOVICS M. (2016a): 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, pp. 111-119.
- GYURKOVICS M. (2016b): The Concept of the Virginal Motherhood Interpreted by Clement of Alexandria in the Context of Other Alexandrian Religious Literary Works. *Eastern Theological Journal*, **2**(2): 203-228.
- HÄGG, F. (2006): *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*. Oxford University Press, Oxford. doi:[10.1093/0199288089.001.0001](https://doi.org/10.1093/0199288089.001.0001)
- HAY, D. M. (2004): Philo's Anthropology, the Spiritual Regimen of the Therapeutae, and a Possible Connection with Corinth. In: R. DEINES & K. W. NIEBUHR (szerk.) (2004): *Philo und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen*. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum 1-4. Mai 2003, Siebeck, Tübingen, pp. 127-142.
- HELLEMANN, W. E. (1990): Philo of Alexandria on Deification and Assimilation to God. *The Studia Philonica Annual*, **2**:51-71.
- IGNÁC, Antiochiai (1980a): Az Efezusiakhoz írt levél. In: VANYÓ L. (szerk.) (1980): *Apostoli atyák. Ókeresztény Írók 3.*, Szent István Társulat, Budapest, pp. 163-170. (ford. Vanyó L. et al.)
- IGNÁC, Antiochiai (1980b): A Filadelfiaiakhoz írt levél. In: VANYÓ L. (szerk.) (1980): *Apostoli atyák, Ókeresztény Írók 3.*, Szent István Társulat, Budapest. (ford. Vanyó L. et al.)
- IGNÁC, Antiochiai (1980c): A Magnésziaiakhoz írt levél. In: VANYÓ L. (szerk.) (1980): *Apostoli atyák, Ókeresztény Írók 3.*, Szent István Társulat, Budapest, pp. 184-187. (ford. Vanyó L. et al.)
- IRÉNEUSZ: *Adversus Haereses II. [Adv. Haer.]*
- JUSZTINOSZ (1984a): Apológia I. In: VANYÓ L. (szerk.) (1984): *A II. századi görög apologéták. Ókeresztény Írók 8.*, Szent István Társulat, Budapest, pp. 64-119. (ford. Vanyó L.)
- JUSZTINOSZ (1984b): Apológia II. In: VANYÓ L. (szerk.) (1984): *A II. századi görög apologéták. Ókeresztény Írók 8.*, Szent István Társulat, Budapest, pp. 120-132. (ford. Vanyó L.)
- JUSZTINOSZ (1984c): Párbeszéd a zsidó Trifónnal. In: VANYÓ L. (szerk.) (1984): *A II. századi görög apologéták. Ókeresztény Írók 8.*, Szent István Társulat, Budapest, pp. 133-312. (ford. Ladocsi G.)
- KAMESAR, A. (2009a): Biblical Interpretation in Philo. In: A. KAMESAR (ed.) (2009b): *The Cambridge Companion to Philo*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 65-92. doi:[10.1017/ccol9780521860901.004](https://doi.org/10.1017/ccol9780521860901.004)
- KAMESAR, A. (2009b): *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009. doi:[10.1017/CCOL9780521860901](https://doi.org/10.1017/CCOL9780521860901)
- KAMESAR, A. (2004): The Logos Endiathetos and the Logos Prophorikos in Allegorical Interpretation. Philo and the D-Scholia to the Iliad. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, **44**: 163-181.
- KELEMEN, ALEXANDRIAI: *Paidagógosz. A nevelő. [Paed]*



- KELEMEN, ALEXANDRIAI: *Protreptikosz. Buzdítás a görögökhöz.* [Prot.]
- KELEMEN, ALEXANDRIAI: *Stromata, I-VII.* [Strom.]
- KELEMEN, RÓMAI: *Levél a korintusiakhoz.* [1Kelemen]
- KELLY, J. N. D. (1978): *Early Christian Doctrines.* HarperOne, London.
- KOVACS, J. L. (2019): Participation in the Cross of Christ: Pauline Motifs in the Excerpts from Theodotus. In: E. THOMASSEN & CH. MARKSCHIES (serk.) (2019): *Valentinianism: New Studies, Nag Hammadi and Manichaean.* Studies 96., Brill, Leiden, pp. 457-477. doi:[10.1163/9789004414815\\_021](https://doi.org/10.1163/9789004414815_021)
- LABARRIÈRE, J.-L. (1997): Logos endiathetos et logos prophorikos dans la polémique entre le Portique et la Nouvelle-Académie. In: B. CASSIN & J.-L. LABARRIÈRE (eds.) (1997): *L'animal dans l'antiquité.* VRIN, Paris, pp. 259-279.
- LILLA S. (1997): Neoplatonic Hypostases and the Christian Trinity. In: M. JOYAL (ed.) (1997): *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to John Whittaker.* Aldershot, Avebury, pp. 127-189.
- LILLA S. (2005): *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano.* Letteratura Cristiana Antica 25., Morcelliana, Brescia.
- LIMONE, V. (2018): *Origene e la filosofia greca. Scienze, testi, lessico.* Marcelli, Brescia.
- MARKSCHIES, CH. (1993): „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.) (1993): *Logos Festschrift für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993.* Walter de Gruyter, Berlin – New York, pp. 193-219. doi:[10.1515/9783110885408-011](https://doi.org/10.1515/9783110885408-011)
- MASPERO, G. (2018): *Dio trino perché vivo. Lo Spirito di Dio e lo spirito dell'uomo nella patristica greca.* Morcelliana, Brescia.
- MATELLI, E. (1992): Endiayetos e Proforikos Logos. Note sulla origine della formula e della nozione. *Aevum*, 66: 43-70.
- MORTLEY, R. (1973a): *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie.* Brill, Leiden.
- MORTLEY, R. (1986): *From Word to Silence I-II, The rise and fall of logos.* Hanstein, Bonn.
- MORTLEY, R. (1976): The mirror and ICor. 13,12 in the epistemology of Clement of Alexandria. *Vigiliae Christianae*, 30: 109-120. doi:[10.1163/157007276x00104](https://doi.org/10.1163/157007276x00104)
- MORTLEY, R. (1973b): The theme of silence in Clement of Alexandria. *The Journal of Theological Studies*, 24:197-202. doi:[10.1093/jts/xxiv.1.197](https://doi.org/10.1093/jts/xxiv.1.197)
- MURPHY, F. A. et al. (ed.) (2015): *The Oxford Handbook of Christology.* Oxford University Press, Oxford. doi:[10.1093/oxfordhb/9780199641901.013.11](https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199641901.013.11)
- NIEHOFF, M. R. (2020): 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: 227-248. doi:[10.2307/j.ctv1fx4hff.15](https://doi.org/10.2307/j.ctv1fx4hff.15)
- ORBE, A. (1994): *La teologia dei secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo.* vol. 1., Piemme, Roma.
- ÓRIGENÉSZ (1997): Buzdítás a vértanúságra. In: ÓRIGENÉSZ (1997): *Az imádságról és a vértanúságról.* Ókeresztény Írók 14., Szent István Társulat, Budapest, pp. 164-219. (szerk. és ford. Vanyó L.)
- ÓRIGENÉSZ (2017): *Kommentár János Evangéliumához.* Catena Fordítások 13., Kairosz, Budapest. (ford. Somos R.)



- ÓRIGENÉSZ (2020): Homília a Hetvenötödik zsoltárhoz. In: Id. (2020): *Zsoltárhomiliák*. Fordítások 14., Catena, Budapest. (ford. Somos R.)
- OSBORN, E. (1993): *The Emergence of Christian Theology*. Cambridge University Press, Cambridge. doi:[10.1017/CBO9780511598029](https://doi.org/10.1017/CBO9780511598029)
- OSBORN, E. (1971<sup>3</sup>): *Early Christian Creeds*. Oxford University Press, Oxford, 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, Alexandriai: *De Opificio mundi*. [**Opif.**]
- PHILÓN, Alexandriai: *De posteritate Caini*. [**Post.**]
- PHILÓN, Alexandriai: *De sacrificiis Abelis et Caini*. [**Sacr.**]
- 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 soleat*. [**Det.**]
- PHILÓN, Alexandriai: *Quod Deus sit immutabilis*. [**Deus.**]
- PIETRAS, H. (1991): L'unità di Dio in Dionigi di Alessandria. *Gregorianum*, 72: 459-490.
- POLIKÁRP, Szmírnai: *Philippiekhez írt levél*.
- PLATÓN: *Theaetetus*. [**Theaet.**]
- PLATÓN: *Timaios*. [**Tim.**]
- POHLENZ, M. (2005): *La stoa. Storia di un movimento spirituale*. Bompiani, Milano.
- PRINZIVALLI, E. (ed.) (2008): *L'enigma di Gesù: Fonti e metodi della ricerca storica*. Carocci, Roma.
- PRINZIVALLI, E. (2002): *Magister ecclesiae, Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*. Studia Ephemeridis Augustinianum 82., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma.
- RADICE, R. (2011): Logos tra stoicismo e platonismo. Il Problema di Filone. In: R. RADICE & M. SORDI (ed.) (2011): *Dal logos dei greci e dei romani al logos di Dio*, Milano. Vita E Pensiero, Milano, pp. 131-145.
- RADICE, R. (2009): Philo's Theology and Theory of Creationin. In: A. KAMESAR (ed.) (2009): *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 124-145. doi:[10.1017/ccol9780521860901.006](https://doi.org/10.1017/ccol9780521860901.006)

- RADICE, R. & A. VALVO (eds.) (2011): *Dal logos dei greci e dei romani al logos di Dio. Ricordando Marta Sordi*. Vita E Pensiero, Milano.
- RAMELLI, I. (2017): The Mysteries of Scripture. Allegorical Exegesis and the Heritage of Stoicism, Philo, and Pantaenus. In: V. ČERNUŠKOVÁ; J. L. KOVACS & J. PLÁTOVÁ (eds.) (2017): *Clement's Biblical Exegesis. Proceedings of the Second Colloquium on Clement of Alexandria* (Olomouc, May 29-31, 2014). *Vigiliae Christianae Supplements* 139., Brill, Leiden, pp. 80-110.
- REALE, G. & R. RADICE (1994): Struttura, metodo e fondamenti del pensiero filosofico e teologico di Filone di Alessandria. In: R. RADICE (ed.) (1994): *Filone di Alessandria, Tutti i trattati del commento allegorico alla Bibbia*. Milano, CIX-CXI.
- REGGIANI, C. K. (2001): Il monoteismo ebraico e il concetto di mediazione. *Studi e materiali di storia delle religioni*, **67**: 12-26.
- RONZANI, R. (2021): *Gesù figlio di Dio. Elementi di cristologia patristica (secoli I-III)*. Sussidi patristici 21., Istituto Patristico Augustinianum – Nerbini, Roma– Firenze.
- RUNIA, D. T. (1986): *Philo of Alexandria and Timaeus of Plato*. Brill, Leiden – New York.
- SEBBOUÉ, B. & J. WOLINSKI (1996): *Storia dei dogmi*. vol. 1. *Il Dio della salvezza (I-VIII secolo)*. Piemme, Casale Monferrato.
- SIMONETTI, M. (1993): *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, pp. 71-108.
- SIMONETTI, M. (2010): *Il Vangelo e la storia. Il cristianesimo antico (secoli I-IV)*. Carocci, Roma.
- SIMONETTI, M. (1975): *La crisi ariana nel IV secolo*. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 11., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma.
- SIMONETTI, M. (1981): Le controversie cristologiche nel secondo e nel terzo secolo. In: BESSARIONE (1981): *La Cristologia nei Padri della Chiesa*. 2., Herder, Roma.
- SIMONETTI, M. (1971): Le origini dell'arianesimo. *Rivista di storia e letteratura religiosa*, **7**: 317-330.
- SIMONETTI, M. (1985): *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 23., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma.
- SIMONETTI, M. (1995): „Persona” nel dibattito cristologico dal III al VI secolo. *Studium*, **91**: 529-548.
- SIMONETTI, M. (2011): Qualche novità sulla dottrina origeniana del Logos. *Augustinianum*, **51**: 331-348. doi:[10.5840/agstm201151215](https://doi.org/10.5840/agstm201151215)
- SIMONETTI, M. (1997): Teologia e cristologia nell'egitto cristiano. In: A. CAMPLANI (ed.)(1997): *L'egitto cristiano. Aspetti e problemi in età tardo-antica*. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 56., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 11-38.
- SIMONETTI, M. & E. PRINZIVALLI (2012): *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)*. Morcelliana, Brescia.
- SIMONETTI, M. & E. PRINZIVALLI (2010): *Storia della letteratura cristiana antica*. Piemme, Casale Monferrato.
- SOZOMEN: *Historia Ecclesiastica*.
- STERLING, G. (2003): „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**:251-269.
- SZÓKRATÉSZ, Scholasticus (1984): *Szókratész Egyháztörténete*. Ókeresztény Írók 9., Szent István Társulat, Budapest. (ford. Baán I.) [HE]

- TATIANOSZ (1984): *Oratio adversus graecos*. Magyarul: Beszéd a görögök ellen. In: VANYÓ L. (szerk.)(1984): *A II. századi görög egyházatyák*. Ókeresztény Írók 8., Szent István Társulat, Budapest, pp. 315-356. (ford. Vanyó L. et al.)
- TERTULLIANUS (1986): *Adversus Praxeam*. In: VANYÓ L. (szerk.) (1986): *Tertullianus művei*. Ókeresztény Írók 12., Szent István Társulat, Budapest. (ford. Vanyó L. et al.)
- THEOPHILOSZ, Antiochiai (1984): *Ad Autolycum*. Magyarul: Három könyv Autolükoszhoz. In: VANYÓ L. (szerk.): *A II. századi görög egyházatyák*. Ókeresztény Írók 8., Szent István Társulat, Budapest, pp. 441-522. (ford. Vanyó L. et al.)
- THOMASSEN, E. (2006): *The Spiritual Seed. The Church of the 'Valentinians', Nag Hammadi and Manichaean*. Studies 60., Brill, Leiden, pp. 491-450.
- WHITTAKER, J. (1969): Epekeina nou kai ousias. *Vigiliae Christianae*, **33**: 91-104. doi:[10.2307/1583306](https://doi.org/10.2307/1583306)
- WINDEN, J. C. M. VAN (1983): The World of Ideas in Philo of Alexandria, Interpretation of de Opificio Mundi 24-25. *Vigiliae Christianae*, **37**: 209-217. doi:[10.1163/157007283x00070](https://doi.org/10.1163/157007283x00070)
- ZACHHUBER, J. (2020): *The Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics. Patristic Philosophy from the Cappadocian Fathers to John of Damascus*. Oxford University Press, Oxford. doi:[10.1093/oso/9780198859956.001.0001](https://doi.org/10.1093/oso/9780198859956.001.0001)
- ZELLINI, P. (2011): *Numero e Logos*. Biblioteca Scientifica 47., Adelphi, Milano.



doi:[10.29285/actapinteriana.2022.8.109](https://doi.org/10.29285/actapinteriana.2022.8.109)

**A *liber creaturae* metafora Szent Bonaventura műveiben,  
különös tekintettel  
a *Breviloquiumra* és a *Collationes in Hexaëmeronra*<sup>1</sup>**

Balázs Ákos Jeromos OFM

Ferencs Rendház, 2500 Esztergom, Bottyán János u. 10.

[jeromos@ferencesek.hu](mailto:jeromos@ferencesek.hu)

*Balázs J. (2022): A liber creaturae metafora Szent Bonaventura műveiben, különös tekintettel a Breviloquiumra és a Collationes in Hexaëmeronra. La metafora liber creaturae nelle opere di San Bonaventura, con particolare riguardo al Breviloquium e alle Collationes in Hexaëmeron. Acta Pintériana, 8: 109-144.*

**Abstract:** Secondo la metafora famosa dei „Due Libri” di San Bonaventura, il mondo creato, in parallelo con la Sacra Scrittura, ha una funzione mediatrice tra Dio e l’uomo. La natura, come un sistema complesso di vari segni e simboli, media il Verbo di Dio e può ricondurre l’intelletto dell’uomo al Creatore. Nello studio la metafora *liber creaturae* viene interpretata sulla base di due testi scelti dal *Breviloquium* e dalle *Collationes in Hexaëmeron*. Dopo un breve sguardo biografico del Santo, riflettiamo alla metafora in un contesto più ampio degli autori antenati che la utilizzavano prima di San Bonaventura; poi ricerchiamo gli aspetti teologici e quelli della grammatica cognitiva. L’ultimo capitolo da un’occhiata alla lettura bonaventuriana della teologia contemporanea, sottolineando alcune citazioni pertinenti nel *Verbum Domini* e nel *Laudato si’*.

## I. Bevezetés

*„A természet örök könyvét forгатni ne szűnjél:  
benne az Istennek képe leírva vagyon.”  
(VÖRÖSMARTY)*

A teremtett világ szépsége, rendezettsége képes elvezetni szemlélőjét a Teremtő örök gondolataihoz – ez az alapvető emberi intuíció ölt testet a *Természet Könyvének* metaforájában (BAGYINSZKI 2016). Szent Bonaventura (1217 k. - 1274), a középkor egyik legkiemelkedőbb ferences teológusa ókori keresztény szerzők – főképpen Szent Ágoston – közvetítésével, a ferences spirituális és intellektuális hagyomány talaján állva örökli a gazdag előtörténetű gondolatot, és a skolasztikus teológia eszköztárával kidolgozva adja tovább. „Két Könyv”-elméletében kifejti, hogy – miként a Szentírás szava által Isten szól az emberhez – a természet is Isten szavát közvetíti. „*Isteni ige minden teremtmény, mert Isten beszél*” – írja (BONAVENTURA 1893a, c.1, v. 11, in uő 1893b, p. 16).

A metafora átszötte a Bonaventura utáni évszázadok kultúrtörténetét, valamint a hit és a tudomány viszonyáról szóló gondolkodását is. Szerteágazó továbbélését illusztrálja a fent idézett Vörösmarty-epigramma. Teológiai recepciójának történetéből kiemelkedik, hogy a 20. századi *ressourcement*, majd

<sup>1</sup> Jelen tanulmány *A liber creaturae metafora Szent Bonaventura műveiben, különös tekintettel a Breviloquiumra és a Collationes in Hexaëmeronra* című szakdolgozatom bírálatok nyomán átdolgozott változata (Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 2020, témavezető: Bagyinszki Ágoston OFM).

a II. Vatikáni Zsinat igeteológiai tanítása régi-új forrásra talált a *liber creaturae* metafora hagyománytörténetében: a *Dei Verbum*, illetve annak 2010-ben megjelent „újravizsgálása”, a *Verbum Domini* Bonaventura közvetítésével beszél a Természet Könyvéről, mint Isten igéjének egyik analóg jelentéséről. Ferenc pápa *Laudato si'* kezdetű enciklikája is előtérbe helyezi Bonaventura természetfelfogását.

Egyéni motivációm a téma kutatásához egyrészt személyes természetélményeim adták, másrészt a ferences intellektuális hagyomány iránti érdeklődés. A latin nyelv szeretete kulcsot adott a kezembe, hogy a választott részterület felől bepillantást nyerhessek Szent Bonaventura magyar nyelven jórészt mindmáig hozzáférhetetlen életművébe.

Tanulmányom kiinduló kérdésvetése a következők: Mit jelent Bonaventura teológiai látásmódjában a *liber creaturae*? Hogyan szól hozzá a ferences teológus a metafora körül kibontakozó intertextuális párbeszédhez? Könyvmetafora-használatában kimutatható-e olyan jellegzetes többlet, mely teológus elődeihez viszonyítva egyedül órá jellemző?

A tanulmány öt fejezetből áll. Gondolatmenetében filológiai módszert követ: két Bonaventura-szöveghely elemzésével kezdődik, és mindvégig ezeket értelmezi, fejezetről fejezetre különböző horizontokon. A két, vezérfonálul választott szövegrészlet közül az első a *Breviloquium*-ból, Bonaventura korai írásainak egyikéből, a második pedig legutolsó, befejezetlen művéből, a *Collationes in Hexaëmeron* című beszédsorozatból származik.

Az első fejezet előbb önmagukban szólaltatja meg a két – egymást is értelmező – idézetet, majd elhelyezi őket Bonaventura életművében (életrajzából és pályaképéből csak a legszükségesebb információkat emelve ki). Ezt követően a második fejezet tágabb szövegösszefüggésekkel foglalkozik: itt található a metafora Bonaventura előtti alakulástörténetének rövid áttekintése, különös tekintettel Szent Ágostonra és Szentviktorig Hugóra, akik a korábbi szerzők közül a legközvetlenebbül hatottak rá. A metafora évszázadokon átívelő történetéről részletes képet ad a téma nemzetközileg elismert kutatója, Giuseppe Tanzella-Nitti. Meg kell említenem, hogy eszmetörténeti tanulmánya (TANZELLA-NITTI 2016), amely legmeghatározóbb forrásaim egyike lett, nem csupán kötetben megjelent formájában állt rendelkezésemre, hanem 2018-ban jelen lehettem annak élő magyarországi előadásakor is.<sup>2</sup> Munkámat inspirálta a szerzővel való személyes találkozás.

A harmadik fejezet teológiai szempontból reflektál arra, hogy Bonaventura teremtésteológiája szentháromságos, exemplarista és Krisztus-központú. E három, egymással szorosan összefüggő jellemvonás mellett ebben a fejezetben esik szó a *reductio* szemléletmódjáról is.

A negyedik fejezet nyelvtudományi horizontba állítja a *liber creaturae* metaforát. A kognitív nyelvészet és a kortárs metaforaelmélet szempontjait hívja segítségül annak vizsgálatához, hogy nyelvi-fogalmi szinten hogyan működik a természetet és a könyvet összekötő metaforikus kapcsolat.

Az eddig ismertett fejezetek alapján felmerül a metafora recepciójára vonatkozó kérdés, amely a kortárs igeteológiai tanítás területéhez vezet. A zárófejezet három dokumentumban: a *Dei Verbum*, a *Verbum Domini* és a *Laudato si'* tanításában keresi és azonosítja Bonaventura hatását.

Valamennyi fejezet nagyobb távlatokra nyílik annál, mint ami a tanulmány keretei között alaposan kifejtendő; sok az elvarratlan szál. Természetesen nem vállalkozhattam arra, hogy a *liber creaturae* Bonaventura életművében szereplő összes előfordulását figyelembe vegyem. A két alapul vett szemelvény eredeti szövege a Függelékben olvasható.

<sup>2</sup> Az előadás *A „Két Könyv”-metafora eredete és értelmezési kérdése* címmel hangzott el *A „Természet könyve” mint a „Szentírás könyvének” analógiája. A „Két könyv”-metafora mai jelentősége a természettudomány és teológia párbeszédében* című konferencián, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskolán, 2018. november 17-én.

## II. A liber creaturae metafora előfordulásai Szent Bonaventura életművében

Winthir Rauch *Das Buch Gottes* (RAUCH 2016)<sup>3</sup> című monográfiájában szisztematikusan áttekinti a „könyv”-metafora előfordulásait Bonaventura műveiben, és mintegy ötven szöveghelyet sorol fel, ahol a *könyv* valamilyen kontextusban megjelenik; ezek közül hat helyen esik szó kimondottan a *teremtés*, illetve a *Természet Könyvéről* (vö. RAUCH 2016, p. 5). Tanulmányom nem vállalkozhat valamennyi elemzésére, ezért az életmű számos releváns pontja közül két, egymást is értelmező szövegrészletet szóltaltat meg. Az első fejezet célkitűzése, hogy a két választott szöveghelyet reflektáltan idézze és első megközelítésben az életmű horizontján helyezze el: ennek érdekében fűzi hozzájuk az értelmezésükhöz kapcsolódó legszükségesebb életrajzi és kortörténeti ismeretanyagot.

Bonaventura *Breviloquium* című művében a *liber creaturae* gondolata a következőképpen jelenik meg:

„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. Tehát, miután létezett már olyan teremtmény, amelynek belső érzékelő képessége volt a belső könyv megismerése céljából: ez az angyal, meg másféle is, amelynek érzékelő képessége teljes egészében külső volt: ez a minden értelem nélkül való állat, ennél fogva a világegyetem tökéletességéhez olyan teremtmény is kellett, amely a kettős érzékeléssel egyszerre van felruházva, mind a bensőbe, mind pedig a kívülre írott könyv, azaz mind a bölcsesség, mind az isteni mű megismerése végett. Mivel pedig Krisztusban egy személyben találkozik az örök bölcsesség és az ő műve, ezért belül és kívül teleírt könyvnek mondja őt a Biblia a világ megváltására (Ez 2,9; vö. Jel 5,1).” (BONAVENTURA 2008, pp. 93-94)<sup>4</sup>

A *Collationes in Hexaëmeron* című, a hatnapos teremtéstörténetről szóló beszéd sorozatának 12. részében pedig így ír annak módjairól, hogy az ember miként juthat vissza a teremtés minta-okaihoz:

„Ezekhez a ragyogó mintákhoz az értelem és a hit vezet el. De van egy további, hármasság a minta-okokhoz való felemelkedésben, tudniillik az érzékelhető természet, a lelki természet és a szentségi Írás, amely magában foglalja a misztériumokat. Ami az elsőt illeti, 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

<sup>3</sup> Itt jegyzem meg, hogy a *liber creaturae* kifejezés Bonaventura műveiben a *liber naturae* alakváltozatban is gyakran előfordul. Az általam vizsgált szemelvényekben a két alakváltozat között nem találtam jelentésbeli eltérést. A tanulmányban a metafora elnevezéseként legtöbbször a *liber creaturae* változatlanul hagyott latin terminust használom, helyenként pedig a *Természet Könyve* kifejezést (alkalmazkodva a téma magyar nyelvű szakirodalmában használt írásmóddhoz). A *Teremtés Könyve* fordítást – jóllehet a *creatura* szó ezt indokolná – az azonos című bibliai könyvvel való felcserélhetőség miatt elkerültem.

<sup>4</sup> Az eredeti szöveghelyet lásd BONAVENTURA 1891a in uő 1891c, p. 229, valamint a Függelékben.

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.”

(BONAVENTURA 1891b, XII,14-15, in uő 1891c, p. 386; az idézetet ford. B. J.)<sup>5</sup>

Az első idézet Bonaventura *Breviloquium* című, 1254 és 1257 között keletkezett művéből, a második a *Collationes in Hexaëmeron* című, 1273-ban tartott beszédsorozatából való: e két kronológiai adatból már a szerzői életrajz legalapvetőbb ismeretében is kitűnik, hogy olyan művek részleteiről van szó, amelyek Bonaventura aktív tudományos tevékenységének kezdetén, illetve annak legvégén állnak (vö. *Elenchus operum Sancti Bonaventurae* 1974 in COMMISSIO INTERNATIONALIS BONAVENTURIANA 1974, pp. 15-16). Időbeli távolságuk közel két évtizede, amely mintegy keretbe foglalja a szerző összes többi művének keletkezését, a pályakép egészéhez viszonyítva hosszú időnek számít: annál meglepőbb, hogy a *liber creaturae* gondolata mennyire hasonlóan, hányféle egymásnak megfeleltethető részlettel kerül kifejtésre a két szövegben. Megállapítható tehát, hogy ha témánk a terjedelmes életmű egymástól legtávolabb eső pontjain fellelhető, és – mint Winthir Rauch kimutatta – a kettő között is gyakorta előfordul, akkor a *liber creaturae* olyan fogalom, amely meghatározó módon van jelen Bonaventura teológiai gondolkodásában.

A tanulmány lehetőségeit meghaladja, hogy részletes Bonaventura-életrajzot adjon, nélkülözhetetlennek látszik azonban a pályakép olyan fókuszú áttekintése, amelyben a két idézett mű elhelyezhető, különös tekintettel az egyéb teremtésteológiai művekkel való kapcsolódási pontjaikra.

Bonaventura tudományos tevékenységének kronológiája alapján célszerűnek látszik, hogy pályáján belül két fő szakaszt különítsünk el. Az első időszak párizsi tanulmányainak kezdetétől a ferences rend miniszter generálisává való megválasztásáig tart (1235-1257), a második a rendi előljáróság éveit fedi le, és bíborosi kinevezésével (1273), illetve 1274-ben bekövetkezett halálával ér véget. A rendfőnöki kinevezés műfaji szempontból is tagolja az életutat: mindkét pályaszakaszra elsősorban olyan művek jellemzőek, amelyek műfaját – mint a következőkből látható – Bonaventura aktuális feladatai határozták meg. A vezérfonálul választott *Breviloquium*-idézet az első, a collatio-részlet pedig a második szakaszból való: a következőkben áttekintett életrajzi, kor- és műfaj történeti körülmények hozzájuk kívánnak értelmezési keretet adni.

### 1. Első pályaszakasz: a párizsi évek kezdetétől a rendi előljáróságig (1235-1257)

Bonaventura 1235-ben, 18 esztendőskorában kezdte meg tanulmányait a párizsi egyetemen. Ott-tartózkodásának nyolcadik évében (1243), már a *magister artium* tudományos fokozatát elérve lépett a kisebb testvérek rendjébe, és folytatta – immár a ferences fakultáson – teológiai tanulmányait, korának két meghatározó ferences teológusa: előbb Alexander Halensis, majd az ő halálát követően Odo Rigaldus irányításával. 1248 és 1253 között a fokozatok sorrendjének megfelelően *baccalaureus biblicus*, majd *baccalaureus sententiaris*, végül *baccalaureus formatus* fokozatot szerzett, szokás szerint kétévénként előrelépve. Feladatává vált tehát előbb a teljes Szentírás, majd Petrus Lombardus szentenciáinak magyarázata, idővel pedig a disputákon való rendszeres részvétel és a prédikálás is. 1254-ben szerezte meg a licentiát, és vált a ferences teológiai fakultás teljes jogú tanárává (*magister regens in actu*) (BOUGEROL 1988, pp. 10-11). Ebből az időszakból származik számos biblia- és szentenciakommentárja, több prédikációja, valamint ekkor formálódott körülötte rendtársaiból a régebbi ferences iskolának nevezett szellemi kör, amelynek egyik legjelentősebb tagja John Peckham (1225 k. - 1292), a későbbi canterburyi érsek volt. Ugyancsak ekkor bontakozott ki személyes barátsága és az arisztoteliánus filozófia megítéléséről folytatott éles vitája Aquinói Szent Tamással, aki 1252 óta szintén Párizsban tanult és tanított (vö. HORVÁTH<sup>b</sup> 2008 in BONAVENTURA 2008, pp. 302-303).

<sup>5</sup> Az eredeti szöveghelyet lásd a Függelékben.



Felívelő tudományos pályájának legtermékenyebb alkotói szakaszához érkezett tehát, amelynek három év elteltével nem vetett ugyan véget, de kétségtelenül új irányt és feladatot szabott, hogy az 1257-es római káptalan a kisebb testvérek rendjének legfőbb előljárójává választotta.

A *liber creaturae* metafora szempontjából a párizsi tanári évek e fontos, 1254 és 1257 közötti szakaszának két műve bír kimagasló jelentőséggel. A *De reductione artium ad theologiam* a Bonaventura egész teológiai gondolkodását meghatározó *reductio*-szemléletmód alapvető dokumentuma, amelyre teremtésteológiája kapcsán még visszatérünk; valamint 1257-re fejezte be a *Breviloquium*ot is, amelyből a *liber creaturae* metaforát kifejtő fenti idézeteink egyike származik (vö. *Elenchus operum Sancti Bonaventurae* 1974 in COMMISSIO INTERNATIONALIS BONAVENTURIANA 1974, p. 14).

## 2. A *Breviloquium* műfaja és felépítése

Az egyetemhez kötődő skolasztikus teológiának, amelyet Bonaventura a magiszteri cím 1254-es elérésétől kezdve immár teljes jogú tanárként művelt, három fő módszere illetve kifejtésformája volt: a *lectio*, a *disputatio*, és a skolasztikus *praedicatio*. A *lectio* (szó szerint: [fel]olvasás) valamely klasszikus szöveg – a Biblia, Petrus Lombardus Szentenciás könyve, vagy más, tekintéllyel bíró szerző (*auctoritas*) műve – olvasását és kommentálását, a *disputatio* pedig teológiai problémák, kérdések (*quaestiones*) szigorúan kötött rend szerinti megvitatását jelentette (POMPEI 1991 in BONAVENTURA 1991, pp. 65-66). A kor rendszeralkotó szándékára jellemzően a *lectio* során elhangzó kommentárokból (*sententiae*) idővel szisztematikusan elrendezett gyűjtemények alakultak ki, amelyeket *summá*nak, kisebb terjedelem esetén *summulá*nak neveztek. Egy korabeli meghatározás szerint a *summa* nem más, mint „*singulorum brevis comprehensio*”, az egyes részletek rövid, de átfogó megragadása, megértése (LEINSLE 2007, p. 58).

Ebbe a műfajba tartozik a *Breviloquium*. A mű megfelel az előbb idézett definíció minden elemének: a címében foglalt önmeghatározás szerint „rövid beszélgetés”, amelynek stílusát az egyszerűsége, közérthetősége való törekvés jellemzi, ugyanakkor mégis a teológia valamennyi területét egybefoglaló rendszeralkotás igényével készült (vö. HORVÁTH<sup>b</sup> 2008 in BONAVENTURA 2008, p. 318).

Gondolatmenetét tekintve a *Breviloquium* biblikus alapokon fejt ki Isten és a teremtett világ viszonyának dogmatikai, morális és helyenként a kánonjog határát is súroló kérdéseit (vö. uo. p. 319). A hármas-egy Istenről szóló első fejezet utáni második rész – idézetünk közvetlen szöveggörnyezete – a világ teremtését tárgyalja. Bonaventura a Petrus Lombardus szentenciáihoz írt kommentárjában már foglalkozott a teremtéstörténettel, itt azonban erőteljesebb antropológiai hangsúllyal teszi ezt (vö. MCCLAIN 2017). A *liber creaturae* metafora a fejezet 11. részében, az ember összetett (testi és lelki, külső és belső) érzékelő képességének kifejtésekor kerül elő: az első ok (*primum principium*) a testi érzékelés számára az érzékelhető világ „*kívülre írott könyvét*” adta eszközül, hogy az embert visszavezesse „*alkotójának szeretésére és dicsőítésére*” (HORVÁTH<sup>b</sup> 2008 in BONAVENTURA 2008, p. 93).

Szövegrészletünk szerint az ember e kettős megismerőképessége alapján különbözik az angyaloktól (akik csak szellemi érzékeléssel bírnak, testivel nem), valamint az állatoktól (amelyek testileg érzékelik ugyan a világot, de mivel nem rendelkeznek értelemmel, képtelenek annak önmagán túlmutató jelként, nyomként való olvasására). Bonaventura gondolatmenetében a világegyetem tökéletességéhez volt szükség arra, hogy a tisztán belső érzékeléssel bíró angyalok és a tisztán külsőleg érzékelő állatok között legyen olyan teremtett létező is, amelyben mindkét tulajdonság megvan. A „könyv”-metaforát kiterjesztve azt mondhatnánk: az angyalnak azért nincs szüksége a *Természet Könyvére*, mert könyv nélkül tudja a tartalmát, az állatnak pedig azért fölösleges, mert nem tud olvasni. A szövegrészlet lényegi megállapítása, hogy a testi érzékeléssel felfogható valóság egyedül az emberi értelmet vezeti vissza az első okhoz: a teremtett világ csak számára tárul fel úgy, mint Istenről szóló könyv.

### 3. Második pályaszakasz: a rendi előljáróság évei (1257-1274)

Szent Bonaventurát a kisebb testvérek rendkívüli káptalanja 1257-ben a rend miniszter generálisává választotta. Ettől a fordulóponttól kezdve műveinek többségét szükségképpen a rend életével és kormányzásával kapcsolatos írások: regulamagyarázatok, beszédek, levelek, ezeken kívül pedig misztikus művek alkotják. Sokatmondó tény azonban, hogy Bonaventura miniszter generálisként is Párizsban tartotta a székhelyét. Bár a rend vezetése sok utazással járt, és 1257 után az életrajzban csak kevés párizsi tartózkodás váltakozik itáliai és a rend különböző provinciáiban tett látogatásokkal (vö. BOUGEROL 1988, pp. 14-15), mégis, amennyire lehetőségei engedték, Bonaventura továbbra is hozzászólt az egyetemen folyó – kiváltképpen az Arisztotelész-recepcióval kapcsolatos – teológiai vitákhoz, valamint több korábban írt művét ebben az időszakban öntötte végleges formába (HORVÁTH<sup>b</sup> 2008, in BONAVENTURA 2008, p. 312).

A tudományos tevékenység iránti alázatos, de határozott elkötelezettségét találóan ábrázolja a következő életrajzi epizód. Amikor IV. Kelemen pápa már 1265-ben York érsekévé nevezte ki, Bonaventura

„Párizsból, ahol akkor volt, a pápa úr színe elé járulva olyan kitartóan és alázatosan tért ki a kinevezés elől, hogy maga a pápa úr kegyesen megengedte a visszautasítást, és így szólt hozzá: »Tarts ki akaratomban, azzal foglalkozzál, és a rád bízott munkában öregedj meg!«”.<sup>6</sup>

Elöljárói feladatai mellett erre további nyolc éven át volt lehetősége: 1273-ban X. Gergely pápa bíborossá nevezte ki, majd püspökké szentelték, 1274-ben, a Lyoni Zsinat negyedik ülését követően pedig meghalt (vö. BOUGEROL 1988, p. 15).

A *Collationes in Hexaëmeron* Bonaventura legkésőbbi, befejezetlen műve. Az 1273 húsvétja és pünkösdje között tartott beszéd sorozatot olyan váratlanul szakította meg a bíborosi kinevezés, hogy a hatnapos teremtéstörténet utolsó három napjáról tervezett beszédeket – köztük a sorozat tetőpontját, a megvilágosodásról szóló hetedik napot – már nem mondhatta el. Ez a mű kizárólag hallgatóinak jegyzeteiben (ún. *reportatiókban*) maradt fenn. Befejezetlensége miatt az egyik riportátor így panaszkodik:

„Jaj nekem, háromszor is jaj nekem! E mű alkotóját bíborosi tisztségre emelték, és éppen most hagyta el ezt az életet. Így aztán nem fejezhette be az értelem megvilágosodásának leírását.” (BOUGEROL 1988, p. 236)

#### A *Collationes in Hexaëmeron* műfaja és felépítése

Petrus Cantor szerint a Szentírás tanulmányozásának – ami a skolasztika kibontakozásának korában egyet jelent a teológia művelésével<sup>7</sup> – három alappillére van: a *lectio* az alapot, a *disputatio* a falakat, a *praedicatio* pedig az épület tetejét alkotja (vö. LEINSLE 2007, p. 69). A *collatio* műfaja a *praedicatio* területéhez tartozik: beszédműfaj, de nem az egyetemi *sermók* csiszolt felépítése és retorikai eszköztára, hanem kevésbé szigorúan kötött forma jellemző rá. A *collatio* kétféle beszéd típusra vonatkozhat: egyrészt így is nevezték az előadásokon kívüli ismétléseket (*repetitio*), másrészt a lelkiségi témájú előadásokat is értettek alatta (vö. uo. p. 117). A műfaj „végső soron a bibliai és teológiai kérdésekről folyó beszélgetés hagyományából nőtte ki magát” (LÁZS 2015, p. 146). Időpontjára jellemző, hogy

<sup>6</sup> „De Parisius, ubi tunc erat, ad praesentiam domini papae se conferens, tam constanter et humiliter cessit, ut ipse dominus cessionem pie admittens, eidem intulerit illud verbum: »Sta in testamento tuo et in illo colloquere et in opere mandatorum tuorum veterasce!«” (BESSA 1897, p. 331).

<sup>7</sup> „A teológia egészen a 13. századig javarészt egyenértékű volt a bibliai szövegek értelmezésével. A theologia és a sacra pagina vagy divina pagina még Aquinói Tamásnál is lényegében azonos értelmű” (LEINSLE 2007, p. 48). Témánk szempontjából ez a megállapítás azért is jelentős, mert kulcsfontosságú könyvmetaforával él. A skolasztika a teológia művelését bibliamagyarázatként nevezi meg, és a könyvvel való foglalkozás, az olvasás képei segítségével írja le.

általában délután vagy este tartották, és fő pontjai megegyeztek a délelőtti egyetemi előadás vagy prédikáció témájával (vö. BOUGEROL 1988, p. 146).

Mint már említettük, Bonaventura tudományos pályáján az 1270-es évek a rendszerező visszatekintésnek, a korábban írt művek újraolvasásának és végleges formába öntésének időszaka volt (vö. HORVÁTH<sup>b</sup> 2008 in BONAVENTURA 2008, p. 312). Figyelembe véve, hogy a *collatio* eleve repetitív jellegű műfaj, amely nem új témákkal, hanem az aznap reggel már hallottakkal foglalkozik, érdekes felismeréshez juthatunk: Bonaventura ezekben az élete alkonyán tartott beszédeiben az ismétlés anyagát nem az aznap reggeli témákból meríti, hanem az őt egész életútjának reggelétől kezdve foglalkoztató teológiai kérdésekből. Korábbi nézeteinek, különösen teremtésteológiájának utolsó, nagy összefoglalása a *Collationes in Hexaëmeron* (vö. uo.).

Két szövegrészletünket egymás mellé állítva szembetűnőek a közöttük megfigyelhető műfaji különbségek és tematikus hasonlóságok. Stilisztikai szempontból a *Breviloquium*-idézet – a *summa* műfajához híven – tömör, lényegretörően szerkesztett mondatokból épül fel; felismerhetően egy eredetileg is olvasásra szánt mű stílusjegyeit viseli. A *Collationes*-szemelvény ezzel szemben egy beszéd lejegyzett változata, stílusa ennek megfelelően beszédszerűbb, oldottabb. Képekkel illusztrálja gondolatmenetét, mi több: megszólítja velük a hallgatót, például: „*Amint látod, hogy az ablakon belépő fénysugár különféle színeket ölt...*”.

A világ könyvként való értelmezése szempontjából a két idézet megegyezik abban, hogy e könyvet Isten szerezte az ember számára, hogy visszavezesse bölcsességének ismeretére. Míg a *Breviloquium* már ennek tényszerű kifejtésével eléri célját, a *Collationes* kifejtettebb morális következtetéseket von le belőle: amikor a lélek könyvként tapasztalja a világot, felismeri, hogy a könyvtől el kell jutnia a valódi tudásra, amely Istenben van.

Mindkét részletben szó esik olyanokról is, akik nem képesek a könyv olvasására: a *Breviloquium*ban az értelem nélküli állatok jelennek meg így, a *collatio*-részlet végén pedig ellenkezőleg: Bonaventura a természetfilozófusok (*philosophi naturales*) módszeréről jegyzi meg, hogy nem alkalmas a *liber creaturae* értő olvasására, mert önmagáért vizsgálja a dolgok természetét, miközben azok önmagukon túlmutató szerepét a szemlélődés ismeri fel. Ez a megállapítás már az empirikus természettudományos gondolkodás felé mutat, és kulcsszereppel bír a metafora későbbi történetében.

#### 4. Változások a *könyv* fogalomtörténetében

A két idézett szövegrészlet megegyezik abban, hogy mindkettő „kívülre írt könyvnek” nevezi az érzékelhető világot. A kívül és belül teleírt könyvtekercs képe Ezekiel meghívástörténetének prófétai látomásában gyökerezik. A prófétának a küldetését rábizó hang felszólítására meg kell ennie – mintegy egzisztenciális módon el kell sajátítania (SHUPAK 2013, p. 38) – az elé tett könyvtekercs.

„*»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)

Hasonló könyvtekercs egy újszövetségi szöveghelyen, a Jelenések könyvében is megjelenik:

„*A trónon ülő jobbáiban láttam egy belül és kívül teleírt könyvet, amely hét pecséttel volt lepecsételve.*” (Jel 5,1)

A Bonaventura által használt „könyv”-metafora teljesebb értelmezése érdekében itt kell megjegyeznünk, hogy a *könyv* mint tárgy korántsem ugyanazt jelentette a Biblia keletkezésének idején, mint a középkori Európában. Az egymás mögé illesztett lapokból álló kódexek a Kr. u. 2. századtól jelentek meg, és csak a 3-4. században terjedtek el. Abban az időben és kultúrkörben, amelyben a Biblia könyveit leírták, prototipikus könyvnek az egymás melletti lapokból összevarrt, és a két végére szerelt rudak segítségével feltekerhető könyvtekercs számított (vö. CZIGLÁNYI 2016, p. 11). A Vulgata – a

középkori kereszténység legáltalánosabban elterjedt bibliafordítása, amelyből Bonaventura idézetei is származnak – Ezekielnél (Ez 2,9-3,1) az *involutus liber* (feltekert könyv), illetve a *volumen* ([könyv]tekercs, kötet, könyv) kifejezéseket használja, a Jelenések könyvében (Jel 5,1) *liber* (könyv) áll. Mindkét helyen szerepel a *scriptus intus et foris* (kívül és belül írott) bővítmény is.<sup>8</sup>

A *kívül* és *belül* fogalma mást jelent egy könyvtekercs, és mást egy kódexformájú könyv esetében. A tekercsnek – a hatékonyabb helykihasználás céljából – rendszerint mindkét oldalát írás borítja, és mindkét oldal azonos szövegmennyiséget tartalmaz. Belső oldalnak a két, írásképileg egyforma oldal közül az számít, amely összetekert állapotban nem látható. Ezzel szemben a lapozható könyvnek egész tartalma a belsejében van. A külsejének nevezhető rész – a gerinc és a kötéstábla – elsősorban a lapok egyben tartását és védelmét szolgálja, s legfeljebb másodsorban íráshordozó, amennyiben feltüntetik rajta a mű szerzőjét és címét, esetleg egyéb, járulékos adatokat. Szemantikailag egyértelmű, hogy a Bibliában tekercsről van szó, a könyv kifejezés jelentésváltozása folytán azonban Bonaventura számára a prototipikus íráshordozót már a kódexformátumú könyv jelentette. Ezzel magyarázható, hogy – bár metaforikája kétségtelenül bibliai gyökerű – ő már nem egyetlen tekercs külső és belső oldaláról ír, hanem *két különböző könyvről*.<sup>9</sup> Hármaskönyvmetaforákat is használ (például a természet és a Szentírás könyve mellett az élet könyvéről is ír) (vö. BONAVENTURA 1891e, q. I, a. 2, in uő 1891c, p. 5), amivel jelentésanalízis még távolabb kerül a bibliai előzményektől.

Az ezekielii háttér és a *liber creaturae* között további lényeges különbségek is mutatkoznak. A próféta látomásban hangsúlyos, hogy a tekercs mindkét oldalán írás volt látható (*kívül-belül teleírt könyv*), de e terjedelmes szöveg tartalmáról mindössze egy rövid, háromszavas összefoglalás ad hírt: „*ami bele volt írva, az mind siralom, gyászenek és jajszó volt*” (Ez 2,9b). Ezekiel nem olvasás útján sajátítja el a tekercs üzenetét, hanem azon a szokatlan módon, hogy el kell fogyasztania; az így bensővé tett szöveg pedig nem intellektuális értelmezés útján, hanem keserű és édes ízek (illetve az ízek által jelképezett, egész lényét érintő lelkiállapotok) révén hat rá (vö. DAVIS 1989, p. 50).

Bonaventura fent idézett művei arról tanúskodnak, hogy szerzőjük átvette ugyan az ezekielii könyvmotívumot, de az azt körülvevő próféta meghívástörténet egyéb elemeit – például a tekercsévés páratlanul sajátos értelmezési folyamatát – már nem. A *Breviloquium* és a *Collationes in Hexaëmeron* is olyan könyvként tematizálja az érzékelhető világot, mint amely *olvasható*. Beszédeiben gyakran idézi, hogy ami Istenből láthatatlan, az „*a világ teremtése óta alkotásai alapján értelemmel felismerhető*” (Róm 1,20). A teremtett világ pozitív szemlélete mellett azonban nem hagyhatók figyelmen kívül a bűnbeesés hatásai. A bűn nem a világot változtatta meg, hanem az ember befogadóképességét, értelmét homályosította el:

„*A természet könyvének tanúságtétele a teremtés eredeti állapotában hatékony volt. [...] Amikor azonban a bűn miatt az ember szeme elhomályosult, ez a tükör rejtelmessé és sötétté vált.*”

Isten azonban nem szűnt meg közölni önmagát az emberrel, ezért új könyvet adott neki, a Szentírás könyvének (*liber Scripturae*) még hatékonyabb tanúságtételét (vö. BONAVENTURA 1891e, q. I, a. 2, conclusio in uő 1891c, p. 5).

A két szövegrészlet alapján, amelyek felől Bonaventura további könyvmetaforáira is kitekintettünk, a következő összefoglaló állításokat tehetjük:

- Bonaventura a teremtett világot könyvhöz hasonlítja.
- *A Természet Könyve* csak az ember számára hozzáférhető.

<sup>8</sup> A latin szentírási idézetek forrása: *Biblia Sacra Vulgata* 1983.

<sup>9</sup> További kutatást érdemelne a kérdés, hogy az íráshordozók fejlődéstörténete befolyásolta-e a *liber creaturae* metafora jelentését a Bonaventurát megelőző évszázadokban, és tetten érhetők-e különbségek azon szerzők írásaiban, akik a tekercsről a kódexre való áttérés előtt, illetve után, esetleg a könyvnyomtatás forradalmi újítását követően használták a metaforát.

- Az ember alapvetően képes a *Természet Könyvének* olvasására.
- A bűnbeesés következtében a természet könyv-jellege elhomályosodott az ember előtt.
- Isten a bűnbeesés után sem szűnik meg közölni önmagát az emberrel, ezért új könyvet adott neki, a Szentírás könyvét, amely segítségére lehet a *Természet Könyvének* helyes értelmezésében.
- Tanításának utóbbi két jellemvonásából látható, hogy Bonaventura a „Két Könyvet”, illetve ezek összefüggését üdvtörténeti perspektívában írja le.

Miután megpróbáltuk áttekinteni, milyen életrajzi és kulturális háttér áll Bonaventura könyvmetaforái mögött, illetve mit ért *liber creaturae* alatt, kutatásunk a tágabb kontextus, az egyéb szerzőkkel való összehasonlítás horizontja felé lép tovább.

### III. Bonaventura könyvmetafora-használata a *liber creaturae* hagyománytörténetében

Hogyan vesz részt Bonaventura a *liber creaturae* metafora körül kibontakozó intertextuális párbeszédben? Miután a tanulmány első fejezete az életmű keretein belül értelmezte a metaforát, ebben a fejezetben azt vizsgáljuk, hogy kiválasztott szövegrészleteink miként illeszkednek az eszmetörténeti hagyományba, és az előzményekkel összehasonlítva található-e Bonaventura metaforahasználatának olyan vonása, amely sajátosan őrá jellemző.

Az áttekintés vezérfonalát Giuseppe Tanzella-Nitti 2004-ben, magyar nyelven pedig 2016-ban, *A klasszikus „Két könyv”-metafora eszmetörténetéhez* címmel megjelent tanulmánya adja (TANZELLA-NITTI 2016). A szerző a szentírási előzményektől és az egyházatyák, majd skolasztikus és reneszánsz teológusok művein keresztül jut el a *Természet Könyvének* értelmezésében bekövetkezett, modern tudományfelfogás okozta fordulathoz, illetve tesz fel a metafora jelenkori működőképességére vonatkozó kérdéseket. Természetesen nem foglalkozhatunk itt valamennyi szerzővel, akik e nagy ívű gondolatmenetben szerepelnek: Bonaventurára összpontosítva merítünk Tanzella-Nitti tanulmányából. A fejezetben a bibliai háttér új szempontjairól, majd Szent Ágostonról, Szentviktori Hugóról és Clairvaux-i Szent Bernátról lesz szó – mindegyikükéről a két Bonaventura-szemelvényhez fűződő szövegszerű kapcsolataik alapján.

#### 1. A *liber creaturae* bibliai előzménye: az égbolt mint sátorlap metafora

Szót ejtettünk már a „*kívül-belül teleírt könyvtekercs*” ezekieli háttéréről: ott a *liber creaturae* szókapcsolatot első tagja, a *liber* kifejezés felől értelmeztük, azt keresve, mit jelent a *könyv* mint tárgy a Biblia, illetve Bonaventura kontextusában. Tanzella-Nitti új oldalról közelíti meg a bibliai előzmények horizontját, amikor azt tekinti át, hogy a *creatura*, a teremtett világegyetem ábrázolásához milyen képeket társít a Szentírás. Megállapítása szerint az égbolt leírásához jellemzően a sátor, illetve a függöny képe kapcsolódik: az ég

„sátorként terül vagy inkább borul a Föld fölé, mint azt a Zsoltárok több versében vagy Jób és Izajás könyvében olvashatjuk. Az itt használt igék (héb. *natâ*) a sátor leverésére és kifésztésére utalnak, vagy ritkább esetben valamilyen anyag kiterítésére.” (TANZELLA-NITTI 2016, p. 57)

A különböző szentírási könyvekben található *égbolt mint sátorlap* metaforákból összeáll egy narratíva: a teremtéskor Isten kitekerte az ég sátorlapját („*kifésztéd az eget, mint egy sátor*” [Zsolt 104,1]), az ítélet napján pedig összetekeri majd („*mint a könyvtekercs, összegöngyölödnek az eget*” [Iz 34,4; vö. Jel 6,14]), e két időbeli végpont között pedig 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” [Zsolt 8,4]).

Az égbolt mint kiterjedt lap, amelyen az égitestek és csillagképek ábrái szemlélhetők, és amely ki- és összetekeredhető, olyan összetett kép, amelyet már csak egyetlen fogalmi lépés választ el a könyvmetaforától. Tanzella-Nitti arra a következtetésre jut: ha az idézett szöveghelyek alapján nem is állítható egyértelműen, hogy a Szentírás úgy tekint a természetre, mint egy könyvre, mégis, „*e néhány vers ennek a gondolatát sugallja*” (TANZELLA-NITTI 2016, p. 57).

## 2. A metafora kialakulása az ókeresztény irodalomban

### a. Szent Ágoston

Szent Ágoston írja a *Confessiones* 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 parancsolatra megíró halandók. És tudod Uram, nagyon jól tudod, hogy az embereket miképpen övezted bőrköntőssel, mikor a bűnben halandók lettek. Ezért bőrköntős gyanánt terítetted széjjel Könyved szövedékét, egybehangzó beszédeidet. Halandó emberek szorgos keze útján feszítetted őket fölénk.”

(ÁGOSTON 2016a, XIII,15, in TANZELLA-NITTI 2016, p. 59, 12. láb.)

Az idézet elején egyetlen mondaton belül, szinte pillanatkép-szerűen érhető tetten az absztrakciós lépés, amely az *ég mint sátorlap* bibliai előzményétől az *ég mint könyv* metaforához vezet. Ezen a ponton, ahol a két metafora vegyül, a biblia képi világa összeér az abból további elvonatkoztatás útján kibontakozó keresztény metaforikával. Még teljes részletgazdagságában jelen van a bőrből készült, kiterített és összegöngyölt sátorlap képe, és annak védő funkciója is, amely az összülőkre borított bőrköntőshöz teszi hasonlónak – de mindezt már kidolgozott teológiai reflexió kíséri, amelyben kulcsfogalomként jelenik meg a *könyv*.

„Isten épp az után adott bőrlötözetet mezítelen összüleinkre, miután bűnbe estek, így mutatván meg irántunk való kegyelmét; ehhez hasonlóan az égbolt is egy bőr, amely szintén Isten kegyelmét mutatja, mert ha az emberek olvasnak benne, mint egy könyvben, megtudhatják Isten akaratát, s erényes és becsületes életet élhetnek.” (TANZELLA-NITTI 2016, p. 59)

Szent Ágoston műveiben nem csak a metafora bibliai háttérével látható szoros összefüggés, hanem több olyan gondolat csírái is megtalálhatók nála, amelyek a skolasztikus teológiában, különösen Szentviktori Hugónál és Szent Bonaventuránál, szisztematikus kifejtést nyernek. A *Confessiones*-idézet már reflektáltan tartalmazza, hogy Isten Igéje más úton éri el az embert a bűnbeesés előtt, mint utána. A két könyv, a természet és az Írás könyve ehhez a két állapothoz kapcsolódik. Könyv a természet is, de véges (hiszen nem állandó lakóhelyhez tartozik, csak sátorponyva, amely egy napon felgöngyölődik majd), míg a Szentírás könyvének szerepe, hogy – miként a bűn miatt kiszolgáltatottá vált összülőknek a bőrköntős – védelmet, biztonságot nyújtson az ember számára, lehetővé téve az Istennel való további kapcsolatot. Ugyanakkor amellet, hogy a szöveg a Szentírás bizonyos magasabbrendűségét sugallja („*isteni írásod tekintélye fölségesebb*”), mégis megjelenik benne a Természet Könyvének kronológiai elsőbbsége is: az ember fölött az ég már *ott van*, az Írást pedig hosszabb idő alatt, „*halandó emberek szorgos keze útján*” készíti számára Isten.

### b. A metafora kibontakozása ókori szerzőknél

Az egyházatyák művei közül azért foglalkoztunk elsőként és a legrészletesebben a *Vallomások* fenti idézetével, mivel Szent Ágoston hatott a legerőteljesebben a *liber creaturae* elméletének kiemelkedő

középkori kidolgozóira: Szentviktori Hugóra és az ő nyomán Szent Bonaventurára. Nem hagyható azonban figyelmen kívül, hogy Tanzella-Nitti, amikor a *liber creaturae* metafora kialakulását a korai keresztény irodalomban azonosítja, Ágoston mellett számos egyéb szerzőt felsorol – köztük nála korábbiakat is –, akiknél a metafora explicit módon megtalálható. Népes körüket még tovább bővítenék azok, akiknél hiányzik ugyan a könyv képe, de kifejeződik a metafora alap gondolata, hogy „*Isten a természet által beszél hozzánk*”.<sup>10</sup> Két fő terület különböztethető meg, ahol az ókori szerzők a metaforát gyakran használják. Az egyik az ún. kozmológiai érv, amellyel Szent Pál nyomán – „*Amit tudni lehet Istenről [...], a világ teremtése óta alkotásai alapján értelemmel felismerhető*” (Róm 1,19-20) – az egyházatyák arra szólítanak minden jóakarátú embert, hogy a teremtmények rendje és szépsége által engedjék értelmüket a Teremtőhöz vezetetni. A másik terület az ún. kozmikus liturgia, amely „*a természet működéseinek Istent ünneplő és dicsőítő összjátékában valósul meg*” (TANZELLA-NITTI 2016, p. 58).

Az ókeresztény írók Tanzella-Nitti által egybegyűjtött idézetei között található olyanok, amelyek hangsúlyozzák, hogy a Természet Könyve korábbi a Szentírásnál. Az egyik legrégebbi forrásban Ninivei Szent Izsák írja, hogy „*a Természet volt az első könyv, amit Isten nekünk, racionális lényeknek adott; a tintával írott tanítások csak az ember bűnbeesése után adattak*” (IZSÁK 2016, V, in TANZELLA-NITTI 2016, p. 58).

Ez a prioritás nemcsak az üdvtörténet kronológiájában állja meg a helyét, hanem abban is, hogy a természet tapasztalata közvetlenebbül, elérhetőbben adott a percepció számára, mint egy írott szöveg által közvetített üzenet:

„*A Szentírás lapjait – érvel egyik zsolttármagyarázatában Szent Ágoston – csak azok olvashatják, akik tudnak írni-olvasni, míg a világegyetem könyvét mindenki, még az írástudatlanok is olvashatják.*”

(ÁGOSTON 2016b, 45,7, in PL 36,518, idézi TANZELLA-NITTI 2016, p. 59).

### 3. A *liber creaturae* metafora Szentviktori Hugó és Clairvaux-i Szent Bernát műveiben

Bonaventura könyvmetaforáinak legközvetlenebb előzményei Szentviktori Hugó műveiben találhatóak. Szimbólumhasználatának szentviktori háttérét elemző tanulmányában Grover A. Zinn azzal foglalja össze a két szerző szellemi rokonságát, hogy „*nem csupán olyan teológiát művelnek, amely szimbólumokat használ (symbolic theology), hanem szimbólumteológiát (theology of symbols) is*” (ZINN 1974 in COMMISSIO INTERNATIONALIS BONAVENTURIANA 1974, p. 144; az idézetet ford. B. J.). Mindkettejük gondolatvilágára jellemző, hogy a szimbólumoknak nagyobb jelentőséget tulajdonítanak a pusztán esztétikai funkcionál. Kiterjedt szimbólumhasználatuk és szimbolikus nyelvezetük arról tanúskodik, hogy úgy tekintenek a szimbólumokra, mint a teológia alapvető fontosságú építőelemére. Ez a szemlélet- és kifejezőmód a *per visibilia ad invisibilia* módszerében, a láthatatlan dolgoktól a láthatatlanokhoz vezető megismerési folyamatban összegeződhet.

Zinn azt is megállapítja, hogy Bonaventura és Hugó között a szimbólumhasználat hasonló mélysége helyenként erősebb kapcsolatot teremt, mint teológiájuk tartalmi megegyezései (például Hugó exemplarista metafizikája, amely a *liber creaturae* filozófiai háttérét jelenti, kevésbé rendszeresen kidolgozott, mint Bonaventuráé) (vö. uo. p. 144).

Szoros kapcsolatuk a keresztény platonizmus intellektuális hagyományában gyökerezik, amelyet a nyugati keresztény gondolkodás számára Szent Ágoston bontakoztatott ki. Mindkét szerző sokat köszönhet Ágostonnak. Kifejezi ezt, hogy Hugót egy életrajzírója *alter Augustinusnak* nevezi,

<sup>10</sup> Tanzella-Nitti a következő egyházatyákat sorolja fel, akiknél a *liber creaturae* metafora explicit módon megtalálható: Nagy Szent Baszileiosz (329/330-379), Nüsszai Szent Gergely (335-394), Szent Ágoston (354-430), Johannes Cassianus (kb. 360-430/435), Aranyszájú Szent János (kb. 344/347-407), Szír Szent Efrém (306-373) és Hitvalló Szent Maximosz (kb. 580-662). Lásd TANZELLA-NITTI 2016, p. 59.

Bonaventuráról pedig Etienne Gilson állítja, hogy a középkori augusztinizmus nála érte el kiteljesedését (vö. GILSON 1938, p. 490).

Hugó és Bonaventura ágostoni alapokon nyugvó, exemplarista szimbolizmusának legfőbb közös elemeit Zinn tanulmánya a *könyv* és az *Ige* két kulcskifejezésével ragadja meg, és különös figyelmet szentel a könyvmetafora alakulástörténetének.

*a. A liber creaturae szerepe Szentviktori Hugó teológiájában*

Hugó szerint a Szentírás, következésképp a teológia elsődleges tárgya az ember megváltásának, helyreállításának műve (*opus restaurationis hominis*). Ennek előfeltételeként azonban a hívő reflexiónak a teremtés művéről (*opus conditionis*) is szólnia kell. „Amikor a Szentírás a teremtés valóságáról szól, csupán bevezető és előkészítő megjegyzésekre szorítkozik” (LEINSLE 2007, p. 86), hogy az ember eredeti állapotát bemutathassa. Hugó gondolkodásában a Szentírásban foglalt kinyilatkoztatás ezért alapvetően magasabb rendűnek számít, mint a teremtés valósága, amellyel a filozófia „világi írásai” (*mundanae sive saeculares scripturae*) foglalkoznak. Teológiának nevezi a világ létrejöttét tárgyaló filozófiát is, de megkülönbözteti egymástól a *theologia mundana* és a *theologia divina* két területét.

„A *theologia mundana* arra törekszik, hogy a teremtményeken keresztül, a *simulacrum naturae* vizsgálatával ismerje meg Istent, a *theologia divina* viszont a *simulacrum gratiae*val foglalkozhat, vagyis az *opus restaurationis*szal, a megtestesüléssel és a szentségekkel.” (Uo. p. 87)

Hugó teológiai látásmódját tehát a két mű: az *opus conditionis* és az *opus restaurationis* határozza meg. „Két könyv”-elmélete is erre a kettős alapra épül. A *liber creaturae* metafora a teremtés művéhez, így a *theologia mundana* vizsgálati köréhez tartozik.

Hugó *simulacrum*nak, képmásnak nevezi a teremtményeket. E képmásokat alkalmasnak tartja arra, hogy Isten létét jelezzék (*demonstratio symbolica*), de arra nem, hogy jelenvalóvá tegyék Istent, és meggyógyítsák a bűn következtében a láthatatlan, lelki valóságokra érzéketlenné vált emberi látást. A helyreállítás műve kapcsán is beszél *simulacrum*okról, ezek azonban a szentségeket jelentik, és annyival magasabb rendűek az előbbieknél, hogy nem csupán utalnak a szentháromságos Istenre, hanem jelenvalóvá is teszik (*repraesentatio symbolica*) (vö. ZINN 1974 in COMMISSIO INTERNATIONALIS BONAVENTURIANA 1974, p. 150).

Bonaventura gondolkodásában Hugó örökségként azonosítható, hogy nagy jelentőséget tulajdonít a mindkét művet és könyvet létrehozó isteni Bölcsességnek (vö. BOUGEROL 1988, p. 117). Abban is megegyezik vele, hogy a Természet Könyve hatékonyabb volt, amikor még „*sem a könyv, sem az emberi látás nem homályosodott el*” (BONAVENTURA 1891e, q. 1, a. 2, in BONAVENTURA 1891c, p. 55, idézi ZINN 1974 in COMMISSIO INTERNATIONALIS BONAVENTURIANA, p. 164; a szöveghelyet latin eredetiből ford. B. J.), és a második könyvre a bűnbeesés következtében volt szükség. Különbség azonban, hogy míg Hugónál a második könyvet a megtestesülés és a szentségek jelentik, Bonaventura szerint ez a Szentírás. Nem nézőpontbeli, hanem árnyalati különbséggel állunk szemben, hiszen alapvetően mindketten a helyreállítás művéről beszélnek (vö. ZINN 1974 in COMMISSIO INTERNATIONALIS BONAVENTURIANA 1974, p. 164).

Ebből következő nézőpontbeli különbség azonban, hogy – mint láttuk – Hugó a teremtés könyvét olvasó teológiához kapcsolja az *emberi* jelzőt (*theologia humana*), és a helyreállítás művével való foglalkozáshoz az *istenit* (*theologia divina*). Bonaventura ezt az Ige felől közelítve foglalja össze, ezért megcseréli a jelzőket:

„Az Ige, amely által mindent megismerünk, kettős: tudniillik isteni és emberi Ige. Isteni ige minden teremtmény, mert Isten beszél; ezt az igét a szem fogja fel. Emberi ige a kimondott szó, és ezt a fül fogja fel.” (BOUGEROL 1988, p. 116)



Közös pontot jelent Hugó és Bonaventura teológiájában a szintén ágostoni eredetű *harmadik könyv* is, amely már nem teremtmény, mint az előző két könyv, hanem Krisztus személye, akit mindketten az Élet Könyvének neveznek. Mindannak, amit a természet és a Szentírás elmond Istenről, valódi és helyes ismeretre vezető olvasata a mennyben, e harmadik könyv fényében tárul fel (vö. ZINN 1974 in COMMISSIO INTERNATIONALIS BONAVENTURIANA 1974, pp. 153, 164).

Hugó könyvszimbolikájának legösszettebb megnyilvánulása a *De sacramentis christianae fidei* című művében található (vö. HUGÓ 1974, I, vi, 5, in PL 176,266B–267B, idézi ZINN 1974 in COMMISSIO INTERNATIONALIS BONAVENTURIANA 1974, p. 157). Az 1133-ban keletkezett mű a *summa* műfajába tartozik, akárcsak Bonaventura több mint 120 évvel később írt *Breviloquiuma*.

*Breviloquium*-idézetünk lényegében a lélek kettős érzékeléséről szóló *De sacramentis*-részlet tartalmi összefoglalásának tekinthető.<sup>11</sup> Az isteni Bölcsesség és az ember kapcsolatát Hugó is az ember bensejébe és rajta kívülre írott könyvtekercs képével jellemzi, ám a külső könyvet tovább osztja: ez a könyv kétszeresen íródott, először a teremtés, másodjára pedig a megtestesülés által. A két szövegrészlet, de az őket tartalmazó egész művek összehasonlításában is meghatározó különbségnek látszik a terjedelem. Hugó könyvfejezete többszöröse a *Breviloquium*-részletnek, ennek megfelelően részletesebb, mondatszerkesztése szerteágazóbb (vö. HUGÓ, I, vi, 5, in PL 176,266B).

Bonaventuránál a Hugóéval csaknem egybevágó tartalom nem egyenes idézetként tér vissza, hanem szószerinti átvételek nélkül, a címben foglalt *brevitas* áttetsző egyszerűségét tükrözve.

#### b. Liber catena ligatus. Szent Bernát sajátos könyvmetaforája

Clairvaux-i Szent Bernát életét (1090-1153), akárcsak Szentviktori Hugót, egy bő évszázad választja el Bonaventurától: ez idő alatt Bernát az *auctoritates* sorába lépett, művei beépültek a teológiai oktatás hagyományos anyagába. Bonaventura úgy látja őt, mint aki a bölcsesség keresését részesíti előnyben, a tudományos kíváncsiságot pedig óvatosságra inti:

„*Boldog Bernát mondja a gőg fokozatairól, hogy az első hiba a kíváncsiság. [...] Mérsékelni kell a tudomány étvágyát, és elébe kell helyezni a bölcsességet és az életszentséget*”

– írja róla a *Collationes in Hexaëmeronban*. Bernát előkelő helyet foglal el Bonaventura könyvtárában: Bougerol összegzése szerint több mint négyszáz alkalommal idézi; ezek közül tizenhét idézete származik abból a beszédgyűjteményből, amelyben a következő részlet szerepel (vö. BOUGEROL 1988, pp. 101-103):

„*Az Apostol tanúsítja, hogy Isten láthatatlan tulajdonságai a világ teremtésétől fogva, a létrejött dolgok segítségével, megértve szemlélhetőek. Mintha ez az érzékelhető világ egy könyvtári könyv (liber communis) volna, láncsal is rögzítve (et catena ligatus), hogy Isten bölcsességét olvashassa belőle, aki csak akarja.*”<sup>12</sup>

Szent Bernát beszédrészlete ahhoz a szentpáli mondathoz kapcsolódik, amelyet a már említett ókori szerzők „kozmológiai érve” is felhasznál, de egyszersemind hozzáfűz egy, az előző szerzőknél nem szereplő részletet: a Természet Könyve itt úgy jelenik meg, mint *liber communis*, vagyis – szó szerinti

<sup>11</sup> „*In the Breviloquium Bonaventure repeats in a compressed summary the Victorine scheme*” (ZINN 1974 in COMMISSIO INTERNATIONALIS BONAVENTURIANA 1974, p. 164).

<sup>12</sup> „*Invisibilia Dei, apostolo teste, a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, et est velut communis quidam liber et catena ligatus sensibilis mundus iste, ut in eo sapientiam Dei legat quicumque voluerit*” (*Sermones, De Diversis, IX,1*; a szemelvényt ford. B. J.). Egy másik szövegkiadásban az et catena ligatus mondatrészhez még egy mellékmondat tartozik: „*et catena ligatus, ut assolet*” (láncsal is rögzítve, ahogyan szokás). Ez utóbbi szövegváltozat az elsőnél is meggyőzőbben hangsúlyozza, hogy Bernát a könyvtár világából meríti metaforáit.

fordításban – közös, közösségi könyv. *Könyvtári könyv*nek való fordítása mellett szól, hogy Bernát hozzáfűzi: láncsal is rögzítették. A leláncolt könyv hasonlata a középkori könyvtárak világának egy, a korabeli hallgatóság számára magától értetődő, de napjainkban már magyarázatra szoruló jellegzetességéhez vezet. Bernát korának kolostori könyvtáraiban, de a későbbi egyetemi könyvtárakban is egy-egy láncsal látták el a polcokon sorakozó vagy olvasópultokon tartott köteteket, amelynek hossza éppen csak helyben olvasásukat tette lehetővé, de azt már nem, hogy az olvasó magával vigye őket (vö. THOMPSON 1969, p. 141). A kódexek pusztán anyagi szempontból is nagyobb értéket képviseltek annál, hogysen kölcsönözhetőek legyenek, ugyanakkor egyre szélesebb kör számára váltak hozzáférhetővé. A kolostori és egyetemi könyvkultúra középkori fejlődésének köszönhetően az olvasás – noha természetesen nem mérhető össze napjaink arányaival – ebben a korban már nem csak kevesek kiváltsága (vö. MADAS & MONOK 2003, p. 27).

Ennek fényében világosan látható, hogy az idézett beszédrészlet a könyvnek nem a megközelíthetlenségét hangsúlyozza, hanem azt az aspektusát, hogy hozzáférhető, bárki számára elérhető tudást közvetít: a *liber creaturae* olyan könyv, amelynek olvasására mindenki képes, aki csak akarja (*legat quicumque voluerit*). A könyvtár mint a hallgatóság számára jól ismert, életszerű kép segítségével is azt erősíti meg a hasonlat: az érzékelhető világ könyvét a teremtő Isten nem azzal a szándékkal írta, hogy akadályt gördítsen a felé nyíló emberi értelem útjába, hanem hogy kinyilvánítsa, felismerhetővé tegye magát általa.

A szemelvények közül, amelyeket módunkban áll áttekinteni, a *leláncolt könyv* sajátos képe egyedül itt, Szent Bernátnál szerepel. Ha a *láncot* nem csupán illusztrációként, hanem a könyvtár-allegória szerves, jelentéses részeként olvassuk, a metafora még sokrétűbb értelmezést enged meg. Bár a Természet Könyve könnyen elérhető – hiszen, mint a beszédrészlet állítja, bárki leemelheti a polcra –, a könyvtárlátogató mégsem rendelkezhet vele korlátlanul. Nem vihető el, mintegy nem szakítható ki kockázat nélkül a könyvtár egészének kontextusából. Olvasója részéről nem pusztán az olvasás képességét követeli meg, hanem alázatos *hozzáállást*: azt, hogy a könyvet a maga helyén olvassa.

Szent Bernát beszéde ezeket a gondolatokat nem tartalmazza explicit módon, de a *lánc* érvényes értelmezési lehetőségeként sejteti, és ezzel előremutatóan szól hozzá a Természet Könyvéről szóló intertextuális párbeszédhez. Innen visszatekintve Bonaventura természetfilozófusaira (*philosophi naturales*), akikről a *Collationes in Hexaëmeron*ban tesz említést, látható, hogy ők éppen azért bizonyulnak értetlen olvasóknak, mert magukat a teremtményeket (mintegy a Természet Könyvének betűit) pontosan ismerik ugyan, de nem látják be azok önmagukon túlmutató jelszeropét, helyüket a Teremtő és az ember dialógusának nagyobb egészében. Bernát allegóriáját folytatva: a könyvet önkényesen elmozdítják az olvasás eredeti, meghatározott helyéről, így közelebről tanulmányozhatják annak részleteit, de igazi értelméhez mégsem jutnak el.

Tanzella-Nitti rámutat, hogy a *liber creaturae* metafora modern kori története éppen e fokozatos dekontextualizáció folyamatoként írható le.

„A természettudományok és a kísérleti megfigyelés terén a reneszánsz korban létrejött fejlődés nyomán elterjedt az az elképzelés, hogy az ember képes megközelíteni az isteni világot a Szentírás, a teológia, a skolasztikus filozófia és természetesen mindennemű egyházi közvetítés nélkül.”

(TANZELLA-NITTI 2016, p. 69)

#### 4. Következtetések

A fejezet elején utaltunk rá, hogy már az egyházatyák korában, majd Ágoston, Szentviktori Hugó és Bonaventura műveiben is hangsúlyosan jelenik meg a két könyv, a természet és a Szentírás összehasonlítása, felmerülnek az egymáshoz való viszonyukra vonatkozó kérdések. Az ókeresztény íróknál megtalálhatók a Természet Könyvének prioritását aláhúzó vélemények, de sohasem a

Szentírással szembeállítva. Szentviktori Hugó a Szentírást helyezi teológiai gondolkodásának homlokterébe, ugyanakkor nélkülözhetetlen szerepet tulajdonít a Természet Könyvének is. Mindebből arra a következtetésre juthatunk: a vizsgált szerzőknél a két könyv összehasonlításának célja nem abban állt, hogy az egyiket kiemelve, a másikat pedig szükségtelennek ítélhesse, hanem abban, hogy kifejtse elválaszthatatlan összefüggésüket, amelyben kölcsönösen segítik egymás értelmezését.

A *Breviloquium*-részletnek és a Szentviktori Hugó *De sacramentis* című művében található közvetlen előzményének összehasonlítása ahhoz a felismeréshez vezetett, hogy Bonaventura könyvmetafora-használata ezen a szöveghelyen a mai tudományosság kritériumai szerint nem eredeti, mivel tartalma részletről részletre megtalálható egy nála korábbi szerzőnél. A fejezet egésze azonban azt tanúsítja, hogy a metafora hagyománytörténete nem forradalmi újítások, hanem átvételek és apró módosulások évszázados útjain formálódott. Bonaventura eredetisége abban látható, hogy Szentviktori Hugó után egy évszázaddal – amely évszázad alatt a szellemi élet mélységesen átforgult (vö. BOUGEROL 1988, p. 102) – elevenen tartotta és beépítette a maga teológiai gondolkodásába a *liber creaturae* gazdag hagyományú metaforáját.

Arra a kérdésre, hogy Bonaventura metaforahasználatában mi tekinthető mégis sajátosan eredetinek, a ferences teremtésszemlélet gazdag spirituális-misztikus öröksége válaszol. Szent Ferencnek az Isten keze nyomát viselő, Istenre utaló teremtett világ iránti szeretete – amely a Naphimnusz költői nyelven szólal meg – a ferences skolasztikus teológusok egyetemi munkásságában nyert szisztematikus reflexiót. Amikor Bonaventura 1262-ben megírja, majd előljáróként kizárólagos használatra rendeli Szent Ferenc életrajzát (*Legenda maior*), megalkotva ezzel a következő évszázadok Szent Ferenc-képét, ábrázolásmódjára mintegy visszavetülnek a *Breviloquium* ismeretelméleti és teremtésteológiai szempontjai. Ferenc úgy jelenik meg, mint a *liber creaturae* értő olvasója:

„Hogy mindenből az isteni szerelemre ébredjen, mindenben az Úr kezének művein ujjongott, és a kellemes látványokon át elindult az azokat létrehívó értelem és ok felé.” (BONAVENTURA 2015, p. 119)

A *liber creaturae* metafora alkalmazásának Bonaventuránál a ferences spirituális hagyomány háttére ad új lendületet és sajátos színezetet.

#### IV. Bonaventura teremtésteológiája

A metafora a nyelvi kifejezésmód eszköze: akárcsak az általános nyelvhasználatban, a teológia nyelvezetében is arra szolgál, hogy analógia révén szemléltessen elvont fogalmakat, lehetővé téve a róluk szóló beszédet (vö. SCHNEIDER 2002, pp. 35-36). A *liber creaturae* metafora esetében ez a fogalmi háttér a teremtéstan tárgykörét jelenti. Míg a tanulmány első két fejezete magát a szemléletes képet elemezte, a következőkben arról lesz szó, amit a kép kifejez: Szent Bonaventura teremtéstanának legfőbb vonásairól.

Puskás Attila e jellemzőket így foglalja össze:

„Szent Bonaventura teremtésértelmezésében az ágostoni hagyomány folytatója. Felfogásának súlypontjai a következők: a teremtett világ Isten kinyilatkoztatásának kezdete és az istenismeret egyik forrása; krisztológiai, exemplarista és trinitárius teremtésfelfogás; a teremtés időbeliségének igazolása.” (PUSKÁS 2019, p. 126)

A fejezet vezérfonalát az itt felsorolt, egymással szorosan összefüggő kulcsfogalmak jelölik ki (a teremtés időbeliségének kérdéséről, a *creatio ex nihilo* tanának kifejtéséről – amely Bonaventura teremtéstanának jelentős alkotóeleme, de a könyvmetafora-használat nem jellemző rá – ezúttal eltekintünk).

## 1. A teremtett világ mint az istenismeret forrása. Újplatonikus és ágostoni hatások

Bonaventura teremtésértelmezése az ágostoni hagyományt folytatja (vö. uo.). A *liber creaturae* történeti szála is, amelyről a második fejezetben láttuk, hogy Bonaventurát Ágostonhoz fűzi, ebbe a teremtésteológiai hagyományba illeszkedik.

Az (új)platonikus-plótinuszi, Szent Ágoston közvetítésével tovább élő kozmológia hatása látható abban az alapvetően optimista szemléletben, amely Istent úgy jelöli meg, mint *bonum diffusivum sui* (önmagát kiárasztó jóság), a világot pedig úgy, mint Isten kiáradása (*emanatio*), amely majd visszatér hozzá. A sztoikus hagyomány mindezt azzal a felismeréssel gyarapította, hogy az isteni értelem rendezi el a teremtmények összjátékát. A skolasztikus tanhagyomány közelebbi előzményeként a 11-12. században virágzó chartres-i iskolában jelent meg a természetet mintegy szakralizáló teológiai érdeklődés, amely a tapasztalható világot Isten jeleként olvassa, fenntartva azt a bibliai alapú meggyőződést, hogy a világ alapvetően jó (vö. SCHNEIDER 2002, pp. 192-194).

Bonaventura többféle háromtagú kifejezéssort használ a teremtmények Istenhez fűződő viszonyának megkülönböztetésére: műveiben egyaránt előfordul az *umbra, vestigium, imago* (árnyék, nyom, kép) és a *vestigium, imago, similitudo* (nyom, kép, hasonlóság) felosztás (vö. PUSKÁS 2019, p. 126). A *Collationes in Hexaëmeron* idézetében ennek *umbra, via, vestigium* (árnyék, út, nyom) változata szerepel, amelyet negyedikként a *könyv* képe összegez. A metaforák sorrendje értékhierarchiát közvetít: azt fejezi ki, hogy az egyes teremtmények különböző mértékben, a létszintjüknek megfelelően képesek megjeleníteni Istent. Az élettelen teremtmények *árnyékként*, azaz távolról, homályosan utalnak Istenre mint létrehozó okukra. Hasonlóképpen, de az árnyéknál már pontosabban, felismerhetőbben utal princípiumára a *nyom* – így nyilvánítja ki Isten tulajdonságait a teremtmények egysége, jósága, szépsége stb. A nyom-metafora jellemzi valamennyi élőlény szintjét, az értelemmel nem rendelkezőkét is. A legösszetettebb kapcsolatban azonban az értelemmel rendelkező lények, azaz a teremtett személyek állnak Istennel, mivel az ő képességeik – az emlékezet, az értelem és az akarat – nemcsak úgy utalnak Istenre mint okra, hanem Isten tárgya is ezeknek a rá irányuló képességeknek. Az emberben a hármas analogikus kapcsolat mindhárom foka megvalósul. Istenhez való hasonlóságának következtében egyedül az ember képes Istent úgy felismerni, mint Szentháromságot (vö. PUSKÁS 2019, pp. 126-127).

Itt érdemes reflektálnunk a Bonaventura által használt fogalomhármasok, például az *umbra–vestigium–imago* és az *emanatio–exemplaritas–reditus* kifejezések, illetve a kívülre írt, belülről írt és kívül-belül teleírt könyvtetekercsek hármas képének teológiai indíttatására. A hármas tagolás nem csupán a teremtés témakörében jellemző Bonaventurára: életművéről, írásmódjáról általánosságban elmondható, hogy átszövik a hasonló rendszerezések. Teremtésének trinitárius jellegéről szólva nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a szövegek mikro- és makroszintjén egyaránt jelentkező háromszatúság korántsem öncélú stilisztikai fogás, hanem annak megnyilvánulása, hogy Bonaventura szerint a világ a teremtő Szentháromság lenyomatát viseli, következésképp a valóság hármas struktúrákban rendszerezhető és írható le. A teremtmények nem egyszerűen *vestigia Dei* (Isten nyomai), hanem *vestigia Trinitatis* (a Szentháromság nyomai). Hármas felépítettségük, például a matéria–forma–összetétel vagy a szubsztancia–erő–működés hármas struktúrája nyomként utal a Szentháromság misztériumára, amelyben az Atya eredet (*origo*), a Fiú kép (*imago*), a Szentlélek pedig kapocs (*compago*) (PUSKÁS 2019, p. 129).

## 2. A teremtés mint szentháromságos esemény

Szövegszerűen igazolható, hogy Bonaventura a *Deus creator* kifejezéshez képest előnyben részesíti műveiben a *Trinitas creatrix* jelzős szerkezetet (vö. ROSA 2011, p. 49). Értelmezése szerint a teremtés trinitárius esemény, a Szentháromság kifelé (*ad extra*) irányuló önközlése, amely már eleve feltételezi az isteni személyek megkülönböztetését. Az Atya egészen odaajándékozta önmagát a Fiúnak a Szentlélekben, ezért a teremtés aktusát úgy kell felfognunk, hogy a Fiú képmása az Atyának,

ugyanakkor mindannak is, ami a Fiú által a Lélekben kiárad, vagyis az egész teremtett világnak (vö. uo. p. 52).

Ha az *emanatio* újplatonikus-plótonoszi gondolatát a Szentháromság belső életére és a teremtésre is alkalmazzuk, fölmerül az Isten és a világ megkülönböztetésének kérdése: hogyan kerülhető el, hogy azonosnak feltételezzük a Teremtőt és a teremtményeket? A problémára téves választ ad a panteizmus (mivel nem állapít meg különbséget, hanem azonosítja a világot Istennel) és a pogányság is (mivel teremtett természeti erőknek tulajdonít isteni hatalmat) (vö. uo. p. 47). Bonaventura a Teremtő és a teremtmények összetett kapcsolatát a *similitudo* (hasonlóság) fogalmával ragadja meg, egyetlen pregnáns kifejezéssel jelölve, hogy szoros összefüggés, de egyszersmind radikális különbség is fennáll közöttük (vö. PUSKÁS 2019, p. 128). A Szentháromságon belüli nemzés (*generatio*) nem azonos a teremtéssel (*creatio*) (vö. DINO 1992, p. 87).

Annak, hogy a teremtmények különböznek a Teremtőtől, a Szentháromság belső életében, a Fiúnak az Atyától való örök nemzésében található meg az ontológiai alapja. A *Collationes in Hexaëmeron* 11. beszédében – egy fejezettel kiinduló idézetünk előtt – Bonaventura azzal érvel, hogy ha a tökéletes származás okától, a léttől (*esse*) származnak olyan dolgok, amelyek tőle különböznek, akkor ezt szükségképpen meg kell előznie annak, hogy vele azonos is származzék tőle:

„...az egyenlőtlenések az egyenlőségből származnak, ha tehát származik Istentől olyan, ami nem egyenlő vele, tudniillik a teremtmény, akkor szükséges, hogy ezt megelőzze olyasvalami származása, ami egyenlő vele, ez pedig Isten.

Továbbá ha Istentől származik olyan, ami tőle lényegileg különbözik, szükséges, hogy előbb származzék vele lényegileg azonos is, mert a külsődlegest megelőzi az, ami belső.” (ROSA 2011, p. 53; az idézetet ford. B. J.)

Érvelését a nyelvi gondolkodás és kifejezés példájával szemlélteti:

„Ahogyan nyilvánvaló, hogy annak, aki beszél, külső szavát megelőzi az elméleti fogalom, mint valamiféle belső dolog, hasonlóképpen az örök szubsztanciából sem származik olyan, ami tőle különböző, hacsak nem származik olyan is, ami lényegileg azonos vele.”

(BONAVENTURA 1891b, XI, 9, in uő 1891c, p. 381)

A hasonlatban megjelenő származásfajták (az azonos és a különböző, az egy és a sok származása) kapcsolatban állnak egymással; összefüggésüket az *exemplaritas* (minta-okság) fogalma írja le.

### 3. Az *exemplaritas* Bonaventura teremtésteológiájában

„Ágoston teremtéstanában *exemplarista* felfogást vall. A teremtett dolgokra vonatkozó örök eszmék és eszmények (ideák) Isten értelmében, pontosabban Isten Logoszában vannak, mint az ő örök elgondolásai. Így minden, ami létezik, az örök mintákból (*rationes aeternae*) való részesülés (*participatio*) által van.”

(PUSKÁS 2019, p. 110)

Puskás Attila Szent Ágostonról szóló megállapításai Bonaventura esetében is helytállóak. A teremtésnek mint a Szentháromság *ad extra* irányuló önközlésének lényege, hogy a Teremtő létezéssel ajándékozza meg a tőle különböző teremtményeket (vö. ROSA 2011, p. 53).

Ebben a folyamatban Krisztusnak közvetítő szerepe van. Ő a teremtés minta-ok: egyrészt azért, mert az Atya és Krisztus között, a Lélekben történő, *ad intra* önközlés a mintája annak az *ad extra* kommunikációnak, amelyet a Teremtő a teremtmények által valósít meg; másrészt azért, mert a teremtés Krisztus által történik, ezáltal Krisztus képmása az Atyának, de az egész teremtésnek is, amely általa létrejön (vö. uo. p. 57). Mindemellett pedig „a teremtés az Atya Fiúnak adott ráadás-ajándéka, akiben megismeri, és a közös Szentlélekben szeretve akarja önmagát” (MÜLLER 2007, p. 186).

Puskás Attila így összegzi az Ige teremtésközvetítő és minta-oksági szerepét:

„Az Atya önmagát mondja ki az Igében, az Ige az Atya tökéletes kifejezése és képe. Ugyanakkor az Ige kifejezi a dolgokat is, amelyek általa teremtetnek.”

(PUSKÁS 2019, p. 128)

A teremtésben az Ige-öskép fejeződik ki. Az Ige tartalmazza az Atya tudását, a teremtés ideáit, és meghatározza a létezők létrendjét, sokféleségét. Általa tekinthető úgy a világ, mint *repraesentatio Dei* (Isten megjelenítése). Ezt fejezik ki az árnyék, nyom és kép metaforái, összegzésképpen pedig a *könyv*, amely a legösszetettebb módon mutatja be a teremtett világ változatosságát és többszintű olvashatóságát (vö. uo.).

#### 4. Teremtésteológiai szempontok a *Breviloquium* és a *Collationes in Hexaëmeron* részleteiben

Az eddig áttekintett teremtéstani szakirodalomban – Puskás Attila, Gerhard Ludwig Müller és mások reflexióiban – közös, hogy legnagyobb részt ugyanarra a két reprezentatív műre hivatkozva foglalják össze Bonaventura teremtésteológiai szempontjait, mint amelyekből kezdő idézeteink származnak: a *Breviloquium*ra és a *Collationes in Hexaëmeron*ra (vö. MÜLLER 2007, p. 185; PUSKÁS 2019, pp. 126-129).

A szakirodalomban kifejtett sajátosságok fényében szembevetendő a *Breviloquium*-idézet krisztológiai hangsúlya. „Az első létesítő ok e világot érzékelhetőnek teremtette, hogy kinyilvánítsa benne önmagát” – kezdi gondolatmenetét Bonaventura (BONAVENTURA 2008, p. 93). Már a kezdőmondatból kirajzolódik az *emanatio–exemplaritas–reditus* íve: az első létesítő ok (*primum principium*) célja a teremtéssel, hogy az érzékelhető világ eszköze révén lehetővé tegye a hozzá való visszajutást. Ahogyan a *Collationes in Hexaëmeron* első beszédében olvasható: „*Idem est principium essendi et cognoscendi*” (Ugyanaz a létesítő oka a létnek és a megismerésnek) (BOUGEROL 1988, p. 151; az idézetet ford. B. J.).

Ezt követi a két könyv leírása: a bensőbe írott könyv „*Isten örök művészete és bölcsessége*” a kívülre írott könyv pedig az érzékelhető világ. A könyvmetaforákból felépített gondolatsor Krisztus személyénél éri el tetőpontját, ugyanis „*Krisztusban egy személyben találkozik az örök bölcsesség és az ő műve, ezért belül és kívül teleírt könyvnek mondja őt a Biblia a világ megváltására*”. Az idézetben egyetlenegyszer, de a leghangsúlyosabb ponton olvasható Krisztus neve. Azzal, hogy a gondolatmenet Krisztushoz vezet, és a könyv képe benne teljesedik be, a szöveg megnyitja azt az értelmezési lehetőséget, hogy valójában egészében Krisztusról szól, és mindazt, amiről eddig beszélt – az ember érzékelőképességének összetettségét, az ember állatok és angyalok közötti helyét a létezők hierarchiájában – Krisztus miatt, vele összefüggésben fejtette ki. A szövegrészlet tehát alátámasztja azt a megállapítást, hogy Bonaventura teremtésfelfogása exemplarista, és ezzel elválaszthatatlan összefüggésben krisztocentrikus:

„Bonaventura teológiai összműve annyira Krisztusra koncentrál, hogy benne látjuk meg Isten teremtő működését.” (SCHNEIDER 2002, p. 194)

Hasonlóan figyelemreméltó, hogy a szövegrészlet kezdőmondatában a teremtésről van szó, a legvégén pedig a megváltásról. Ennek kapcsán meg kell jegyeznünk, hogy a skolasztikus teológia számára meghatározó kihívást jelentett a teremtés és a megváltás összképének konkretizálása. Láttuk, hogy Szentviktori Hugó ezt a „két mű”, a teremtés és a helyreállítás (megváltás) bibliai-üdvösségtörténeti perspektívájában fejtette ki, a két mű felismert egységét a Szentháromságos Isten üdvözítő cselekvésében alapozva meg (vö. MÜLLER 2007, p. 184), és – mint a köztük szövegszerűen is kimutatható kapcsolat bizonyítja – Bonaventura ugyanezt az irányt képviseli. A platóni okságtant átvevő skolasztikus teológia szerint a teremtés és a megváltás egysége a megtestesülésben konkretizálódik. Isten emberré válásának nem a bűnbeesés a kiváltó oka, hanem megfordítva: a teremtés történt azért, hogy a Logosz megtestesülhessen. A Fiú megtestesülésének a bűnbeesés következtében az is céljává

vált, hogy megmentse az emberiséget, de ennél eredetibb, az örökkévalóságtól fennálló igazság az, hogy Krisztus a teremtés ősképe.

„A történelem esetlegességének a kérdése s ezzel a bűnbeesés jelentősége ebben az üdvösségtörténeti kérdésben háttérbe szorul.”

(SCHNEIDER 2002, pp. 193-194)

A rendszerező kifejtést is szükségképpen meghatározza, hogy „a teremtés valósága mindig megelőzi azt a keretet, melyben a teológia az eredeti bűnt és a megváltás kegyelmét tárgyalja” (MÜLLER 2007, p. 159).

Akárcsak a *Breviloquium*-idézetben, a *Collationes in Hexaëmeron* részletében is hangsúlyos a kezdőmondat, amely az *exemplaritas*t mintegy címszóként írja a szakasz fölé. A részlet a 12. beszédben egy hosszabb, minta-okságról szóló kifejtés után következik; így kapcsolódik hozzá:

„Ezekhez a ragyogó mintákhoz az értelem és a hit vezet el. De van egy további, hármas segítség a minta-okokhoz való felemelkedésben, tudniillik az érzékelhető természet [...]. Bármely teremtményben ott van ugyanis az isteni minta ragyogása.”

(BONAVENTURA 1891b, XII,14, in uő 1891c, p. 368; az idézetet ford. B.J.)

Bonaventura a teremtésben történő, a szentháromsági eredetekkel és vonatkozásokkal analóg kommunikációs folyamatot az *emanatio–exemplaritas–reditus* (kiáradás–mintaokság–visszatérés) fogalomhármásával írja le (vö. MÜLLER 2007, p. 185). Szöveghelyünket a *reditus* perspektívájában helyezi el, hogy a „minta-okokhoz való felemelkedésről” szól. Ebből az idézetből is kiviláglik, hogy az Istenhez való visszatérés nem csupán a bűnbeesés következtében vált az ember feladatává, hanem a teremtés eredeti tervéhez tartozik, eleve része annak a dialógusnak, amelyet Isten a teremtésben kezdeményezett. Bonaventura teológiai gondolkodásában ennek nyomán meghatározó módszer a *reductio* (visszavezetés), amelyet – mint a következőkben bemutatjuk – különböző logikai szinteken alkalmaz.

## 5. A *reductio* mint módszer és szemléletmód

Bonaventura szerint a hívő ember feladata, hogy szemlélje a világot és visszavezesse azt Istenre, a kegyelem és az Istennel való folyamatos párbeszéd segítségével. Egyedül az ember képes felismerni az őt körülvevő világra tekintve, hogy a teremtmények Istenre utalnak. Mivel a bűnbeeséskor irányt tévesztett, vagyis ahelyett, hogy a teremtményeket Istenre vonatkoztatta volna, önmagát tette meg középpontnak, a teológus megkülönböztetett hivatása arra szól, hogy az értelem és a Szentírás fényénél újragondolja, az Isten alkotta világ miként vezethető vissza Istenre. Tevékenysége csak Krisztus által juthat célba, mert miként a teremtésnek, úgy – kereszthalála és feltámadása által – az Istenhez való visszatérésnek is ő a közvetítője (vö. ROSA 2011, pp. 45-46).

A *reductio* (szó szerint: visszavezetés), Bonaventura gyakran használt módszere, a fenti teremtéstani alapra épülő logikai eljárás, amelynek két fő formája van: egyrészt a tökéletlentől a tökéleteshez, másrészt a beteljesületlentől, hiányostól a teljes egészhez vezet. E kétféle mód Bonaventura műveiben megtalálható úgy, mint a változónak a változatlanra, a jónak a kiválóra, a szépnek a legfőbb szépre, a láthatónak a láthatatlanra való visszavezetése. Összefoglalva: *reductiót* alkalmazni annyit tesz, mint a soktól az egyhez, a későbbitől az elsőhöz eljutni (vö. ALLARD 1974 in COMMISSIO INTERNATIONALIS BONAVENTURIANA 1974, p. 399). Bonaventura a legkülönfélébb szinteken él a *reductio* módszerével: a grammatika területén például a befejezetlen igemódot visszavezeti a befejezetre, másutt – *De reductione artium ad theologiam* című művében – a tudományterületeket a teológiára, erkölsteológiájában a parancsolatokat a szeretetparancsra, és – ami témánk szempontjából különösen fontos – a teremtményeket Teremtőjükre. Nem csupán kifejtési módszer, hanem olyan meghatározó

szemléletmód ez, amely végső beteljesülését a misztikus művekben leírt, Istennel való egyesülésben éri el (vö. BOUGEROL 1988, pp. 148-151).

## 6. Reduktív szemlélet Bonaventura teremtésteológiájában

Összefoglalásképpen érdemes visszatekinteni Bonaventura teremtésteológiájának Puskás Attila által felsorolt súlypontjaihoz azzal a kérdéssel, hogyan jelenik meg bennük a *reductio* szemléletmódja:

- Bonaventura teremtésteológiája szerint a világ az istenismeret forrása. Ez a gondolat jól illeszkedik a reductióról elmondottakhoz: a *Breviloquium* és a *Collationes in Hexaëmeron* arról tanúskodik, hogy a teremtett létezők létszintjüknek megfelelően közvetítik Istent, és a *liber creaturae*ban foglalt sokféleségükből az ember képes visszajutni a Hármás-Egy Isten ismeretére.
- A teremtést szentháromságos eseményként fejt ki. A világ hordozza a teremtő Szentháromság nyomait (*vestigia Trinitatis*); az emberi értelmet a teremtés oksági viszonyai, valamint a sokféleképpen megnyilvánuló háromosztatuság elvezethetik a három isteni személy megkülönböztetéséhez.
- Teremtéstana krisztológiai és exemplarista. Ahogyan a teremtésnek, az Istenhez való visszajutásnak is Krisztus a közvetítője, mintegy a legátfogóbb *reductio* végrehajtója: „Egy közvetítő van, aki visszavezeti (*reducatur*) az egységre és az egyetértésre Istent és az embert”<sup>13</sup>.

Mindezek alapján látható, hogy a *könyv* metaforája a reductív szemléletmódot testesíti meg. Ha a világ sokfélesége egységet alkot egy könyvben, amelyet Isten az embernek írt, rendszerbe foglalva azt, amit magáról közölni akar, akkor e könyv célja, hogy olvasója számára az Istenhez való visszajutás eszköze legyen. Gondolatmenetünket most annak kérdése vezeti tovább, hogy a *liber creaturae* mint kognitív metafora mennyiben alkalmas az Isten, az ember és a világ kommunikációs folyamatának kifejezésére.

## V. A metafora kognitív nyelvészeti leírása

Metafora és analógia – ezeket a kifejezéseket társítottuk már a *liber creaturae*-hoz, mindeddig anélkül, hogy *természet* és a *könyv* kapcsolatának nyelvi-fogalmi szintjére reflektáltunk volna. Leggyakrabban metaforaként hivatkoztunk rá. Egy, az 1970-es évektől kibontakozó nyelvtudományi irányzat, a kognitív nyelvészet a metaforát ahhoz hasonló ismeretelméleti modellként tárgyalja, mint amelyet a teológiai módszertan hagyományosan az *analógia* fogalmával ír le. A következőkben a kognitív metaforaelmélet néhány megfontolandó szempontját alkalmazzuk a *liber creaturae* metafora nyelvi működésének vizsgálatában.

### 1. A kognitív nyelvészet és a fogalmi metafora

A kognitív nyelvtudomány a nyelvvel elsősorban a valóság megismerésének eszközeként foglalkozik. Míg a hagyományos, formalista grammatika a nyelvi rendszer szabályszerűségeit önmagukban vizsgálja, a kognitív szemlélet legfőbb kérdései a nyelvi jelentésre irányulnak:

„A nyelvi jelentés és a világról való tudás között alapvető (analógiás) kapcsolat van, a nyelvi jelentés a konceptualizáció egy fajtája.”

(TOLCSVAI NAGY 2017, p. 257.)

<sup>13</sup> „*Mediator unus est, ut reducat ad unitatem et concordiam Deum et hominem.*” (III Sent., d. 2, a. 1, q. 3, resp. (III, 42b–43a; az idézetet ford. B. J.) Vö. BOUGEROL 1988, p. 151.



„Éppen ezért tekinti kulcsfogalomnak a metaforát. Az emberi elme absztrakciós és sematizációs képességeit alapul véve kifejti, hogy maga a nyelv metaforikus, hiszen a valóságot egy jelrendszer segítségével, fogalmi leképezések révén teszi megragadhatóvá.” (TOLCSVAI NAGY 2013, p. 32).

Kövecses Zoltán, a kognitív metaforaelmélet kortárs szakértője rámutat, hogy a közvélekedés a metaforát elsősorban díszítőelemnek, a szépirodalmi művek jellegzetes stílusesszékének tartja. E széles körben elterjedt vélemény szerint a metafora célja, hogy „különleges, nem mindennapi nyelven beszéljünk, vagy éppen mély érzelmeket fejezzünk ki”. Ilyen megközelítésben a metafora nem több, mint „szép fölösleg”: esztétikai funkciót tölt be, azonban a mindennapi kommunikáció nélküle is működőképes (vö. KÖVECSSES 2005, p. 13). A kognitív nyelvtudomány ezzel szemben arra mutat rá, hogy a metaforahasználat az esztétikumnál sokkal tágasabb területre terjed ki, mivel az emberi gondolkodás alapvető működési módja: „kikerülhetetlen eljárás [...] arra, hogy az elvont fogalmakat konkrét kifejezések segítségével értsük meg” (TOLCSVAI NAGY 2013, p. 211).

„A metafora nem különleges »művészi« jelenség, hanem alapvetően meghatározza a nyelv reprezentáló (szimbolizáló) képességét.”

(TOLCSVAI NAGY 2017, p. 258)

Kognitív nyelvészeti szempontból a metafora „fogalmi leképezés két jelentésszerkezet között” (uo. p. 1073), azaz „egy fogalom megértése egy másik fogalom terminusaival, a két fogalom közötti részleges megfelelések révén” (uo. p. 1065).

## 2. Metafora és analógia

A metafora fent idézett definíciója hangsúlyozza, hogy a két fogalomterület egymásnak való metaforikus megfeleltetése a hasonlóságok ellenére is részleges marad: bár bizonyos előtérbe helyezett hasonlóságai alapján összekapcsolódnak, alapvetően mégis különbözőek. „A fogalmi metafora torzít, mert túlegyszerűsít”: amikor bonyolult fogalmakhoz egyszerűbbeket társít, ezzel megragadhatóvá teszi őket, ugyanakkor szükségképpen el is veszti a céltartomány egyes aspektusait. „Soha nem ad pontos képet a céltartományról.” (TOLCSVAI NAGY 2013, p. 213)

A teológiai kifejtés is reflektál a pontos fogalomhasználat és a metaforikus beszédmód különbségére: arra, hogy a metaforák – szemben a fogalmak szabályos körülhatárolhatóságával – többértelműek.

„Vonatkozásokban bővelkednek, mindig új értelmezésekben aktualizálhatók, kiélezhetők, viszonylagosíthatók, más metaforákkal kapcsolatba hozhatók [...] Azonban a vonatkozások gazdagsága nem azonos az önkényességgel.”

(WERBICK 2002 in SCHNEIDER 2002, pp. 35-36)

A teológiai módszertan hagyományosan az *analógia* fogalmával írja le azt a megismerési elvet, amelyhez hasonló gondolati alakzatról a kognitív nyelvészet a metaforával kapcsolatban beszél.

„A teológia a többi tudománytól eltérően nem tud rámutatni tárgyára és kijelentéseinek princípiumára, sem úgy, mint az érzéki szemlélet valóságos megfelelőjére, sem mint az észnek olyan konstitutív vagy regulatív fogalmára, melyet az ész tevékenységének elemzéséből nyerhetünk.”

(MÜLLER 2007, p. 26)

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” (uo. p. 29). A IV. Lateráni Zsinat (1215) kimondta, hogy a Teremtő és a teremtmény közötti hasonlóság csak a még nagyobb különbség tudomásul vételével jelölhető meg (vö. uo.); ugyanakkor mégis van létjogosultsága az analógiát alkalmazó teológiai nyelvnek, hiszen „...minden emberi megismerés az érzéki tapasztalással veszi kezdetét, ám ez nem jelenti azt, hogy a megismerés csupán az érzékileg adott tárgyakra korlátozódna” (uo. p. 28).

Ez a gondolat közeli rokona a metaforáról mondottaknak, valamint a *per visibilia ad invisibilia* (a látható dolgoktól a láthatatlanokhoz) Szentviktori Hugó és Bonaventura szimbolikus teológiai nyelvezetét egyaránt meghatározó ismeretelméleti elvének.

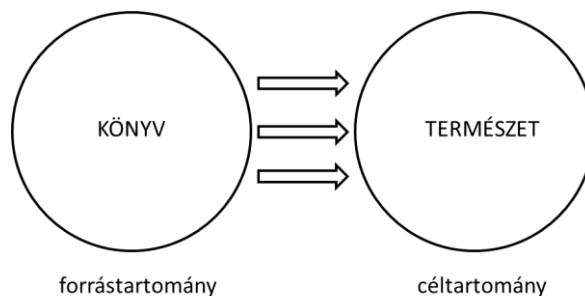
### 3. Forrástartomány és céltartomány

A metaforában összekapcsolódó két jelentésszerkezet közül a megérteni kívánt elvontabb, bonyolultabb fogalmat – ugyancsak metaforikus kifejezéssel élve – *céltartománynak*, a konkrétabbat pedig, amelynek segítségével a metafora megragadja az előbbit, *forrástartománynak* nevezi a kognitív metaforaelmélet. A kettő között egyirányú kapcsolat áll fenn; a metafora (szó szerinti jelentésében: *átvitel*) a forrástartomány jellemző tulajdonságait helyezi előtérbe és *viszi át* a céltartományra (vö. TOLCSVAI NAGY 2017, p. 257).

Grammatikailag a forrás- és céltartomány kapcsolata az alany és az állítmány viszonyával írható le. A fogalmi metaforák azonosító predikatív szerkezetet sűrítene, azaz minden fogalmi metafora kifejezhető egy állítással, amelyben a céltartomány az alany, a forrástartomány pedig az állítmány szerepében áll (vö. HORVÁTH<sup>a</sup> 2008 in DOMOKOS; CSEPREGI & KLIMA 2008, p. 316). A *Természet Könyve* metafora következő állításban bontható ki:

A természet könyv.

A következő sematikus ábra (vö. TOLCSVAI NAGY 2017, p. 257) azt szemlélteti, hogy a *természet mint könyv* metafora forrástartománya a könyv, céltartománya pedig a természet:



**1. ábra.** A metafora szerkezete.

A karikák az egyes jelentésszerkezeteket, a vízszintes nyilak pedig a két tartomány közötti leképezési viszonyokat jelölik. Metaforánkban a könyvvel mint konkrét, a gondolkodás számára hozzáférhető fogalommal kapcsolatos tudás a természet elvont fogalmával kapcsolatos tudásra képeződik le.

A kognitív metaforaelemzés kérdései elsősorban a nyilakkal jelölt viszonyra irányulnak: „*Mi a közös a két fogalmi tartományban? Mi a motiváció?*” (uo. p. 260). Miután láttuk, hogy a metafora egy fogalompár előtérbe helyezett hasonlóságainak és háttérben maradó, de továbbra is létező különbségeinek összjátékából születik, a következőkben ezekre hozunk példákat a *liber creaturae* jelentésszerkezetéből.

### 4. Különbségek és hasonlóságok a *természet* és a *könyv* között

Két fogalmi tartományunk szembevető különbsége a térbeli kiterjedés: a természet nagy és körülhatárolhatatlan, míg a könyv hozzá képest kisméretű és kézzelfogható. Ezzel összefüggő további eltérés, hogy az ember maga is része a természetnek, mintegy belülről szemléli, nem függetlenítheti magát tőle, a könyvvel azonban önmagán kívüli tárgyként bánik. Az emberi gondolkodásban a természetre vonatkozó ismeretek, a róla szerzett tapasztalatok átfoghatatlanul sokrétűek, a könyvről szóló tudás kevesebb állítással összefoglalható: végső soron egyszerűbb megfogalmazni, hogy mi a könyv, mint azt, hogy mi a természet.

A különbségek azonban önmagukban nem motiválnák a metafora létrejöttét, ha a forrás- és a céltartomány között nem lennének egymásnak megfeleltethető tulajdonságok is. A továbbiakban három közös jellemző: a szerzőség, az egység és sokféleség, valamint az olvashatóság témái köré gyűjtjük e kapcsolat néhány elemét.

#### a. A könyv szerzője

Bonaventura korában a teológiai stúdiumok során a tanárok és a hallgatók – mint erre a skolasztikus tudományos műfajok kapcsán már utaltunk – a tanhagyományban hitelesnek és időtállóknak bizonyult, tekintélyes szerzők (*auctoritates*) műveit olvasták és értelmezték. A hagyományozódás kritériumának számított, hogy a könyv kipróbált forrásból származzék, és megbízhatóan közvetítse a szerző eredeti tanítását. Mintapéldának a könyvek könyve, az Istentől sugalmazott Biblia számított, amellyel valamennyi rendelkezésre álló mű közül a legtöbbet foglalkoztak. – Ha a természet könyv, mégpedig – Bonaventura „Két Könyv”-elmélete szerint – a Bibliával párhuzamba állított könyv, ebből következik, hogy a szerzője, akinek üzenetét hordozza, Isten. A teremtés isteni eredete azonban – miként ez az analógiára jellemző – amellet, hogy bizonyos szempontból hasonlít az emberi szerzőség, a hasonlóságokat messze meghaladó módon túl is lép annak határain.

Mint a szerző kilétével kapcsolatban kialakult posztmodern irodalomelméleti diskurzus kifejti, az emberi szerző – attól kezdve, hogy a könyvét sokszorosítják és kiadják – nem képes többé minden részletében nyomon követni műve hatástörténetét. Ha a mű létrehozása közben szem előtt is tartott egy prototipikus (illetve annak feltételezett) olvasót, a valóságos befogadókat és a mű által rájuk gyakorolt hatást, a belőlük kiváltott válaszreakciók és értelmezések összességét mégsem ismerheti. Miután egy írásmű közkézre kerül, önálló életre kel, és a szerző mintegy visszalép az olvasók arctalan tömegébe. Nem ura többé a könyvének – legalábbis abban az értelemben nem, hogy saját írói szándéka és műértelmezése csupán egy lesz a lehetséges értelmezések sokaságában, nem is szólva arról a gyakori esetről, ha műve túléli őt. Az olvasók – hacsak nem fordulnak kimondottan az életrajzi szerző személyéhez – a szöveggel lépnek párbeszédre, nem pedig övele. Szerzőfogalmukat is a mű alapján alkotják meg maguknak, és ez az elképzelés nem lesz azonos azzal a személlyel, aki a művet létrehozta (vö. FOUCAULT 1999 in uő 1999, pp. 121-140).

Lényegi különbség tehát az ember alkotta könyvekhez képest, hogy amikor metaforánk Istent a Természet Könyvének szerzőjeként implikálja, ezzel együtt kell értenünk Isten mindentudását. A Teremtő – minthogy nemcsak az embert körülvevő teremtett világot, hanem benne az embereket, a könyv minden egyes potenciális olvasóját is ő hívja létre – nincs kiszolgáltatva az emberi szerzőket érintő eltűnés szükségzerűségének, hanem ellenkezőleg: műve által személyes módon közli önmagát. Bonaventura szerint Isten, az első ok (*primum principium*) a hozzá való visszajutás (*reditus*) eszközével adta a teremtett világban való „olvasás” képességét, hogy a teremtésben adott jelekre az emberben személyes felismerés és válasz ébredjen. A *liber creaturae* metafora újkori történetében bekövetkező dekontextualizáció pedig épp a természet személyes istenkapcsolatra vezető jelszerépét szorítja háttérbe.

#### b. Egység és sokféleség

Mindkét fogalomra, a természetre és a könyvre is jellemző a bonyolult, ugyanakkor rendszerezett 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: betűket, szavakat, mondatokat tartalmaz. Mindkettőben jelen vannak tehát kisebb és nagyobb, bizonyos szempontok szerint egymásnak alá- és fölérendelt egységek. Bonaventura szerint a teremtmények olyan rendszerben helyezkednek el, amelyet többek között megismerőkéességük határoz meg. A könyv szövegében pedig aszerint szinteződnek a nyelvi

egységek, hogy mekkora kifejezőképességgel rendelkeznek, az önmagukban jelentéstelen betűktől a jelentésszerű egységeken át a szöveg egészéig.

A mégoly összetett rendszer azonban – a természet és a könyv esetében is – szabályok mentén szerveződik és egységet alkot. A könyv lapjait egyben tartja, kézzelfoghatóvá teszi az íráshordozó eszköz, az egymás mögé illesztett lapokat összefűző kötés. Az egység és sokféleség forrástartománybeli összsképe a metafora révén interakcióba lép a világban tapasztalható egység és sokféleség viszonyával: a különféle teremtményekben közös, hogy ugyanabban a létben (*esse*) részesülnek, és a maga módján mindegyikük – mint a *Collationes* üvegablak-hasonlatában olvasható (vö. BONAVENTURA 1891b, XII,14-15, in uő 1891c, p. 368) – megjelenít valamit a Teremtő tulajdonságaiból.

### c. A könyv olvasója

A könyv mint tárgy többféleképpen kínálkozik a megismerés számára. Az értelem nélküli állapotok – amelyekről Bonaventura többek között *Breviloquium*-részletünkben ír – az olvasás képessége híján feltehetőleg pusztán egy számukra érdektelen fizikai tárgyat érzékelnek benne. Az állat hasonlóképpen viszonyul a környezetéhez is: benne él, de anélkül, hogy a világ és a saját léte reflektálna.

Az ember összetettebb módon viszonyul a könyvhöz, de ahhoz, hogy teljesebben fogadhassa be az értelmét, szüksége van az olvasás szerzett képességére. Az *olvas* ige alapjelentése:

„*Jeleket, szöveget néz és megért; (írott, nyomtatott szöveget) tekintetével sorról sorra, illetve szócsopotról szócsopotrora haladva néz, és ily módon (a betűk és az írásjelek ismeretében, egymásutánjukból) megért.*”

(BÁRCZI & ORSZÁGH 1987, p. 384)

Az olvasás tehát összefüggésteremtő, pontosabban: meglévő összefüggéseket felismerő képesség. Többlépcsős mentális cselekvéssor, amely azonosítja a lineárisan elhelyezett jelsorozatokat rendszerszerű hasonlóságait és különbségeit, és ezekből eljut az általuk jelölt egyezményes jelentéshez.

Az egyértelmű olvasat lehetősége elé azonban még ezen a szinten, az olvasni tudó ember esetében is akadályt gördíthet a szöveg nyelvi meghatározottsága. Minden szöveg valamilyen nyelven szólal meg. Aki ismert betűkészletű, de ismeretlen nyelvű szöveget próbál olvasni, felismeri ugyan, hogy szöveggel áll szemben, de hiába azonosítja és olvassa össze a betűit, az összetettebb nyelvi szinteken adott jelentés rejtve marad előtte. Bonaventura a *Collationes in Hexaëmeron* második fejezetében ír arról, hogy csak a hívő, azaz Isten által megtisztított, világos belső látásmódú ember képes a Természet Könyvének olvasására; ennek híján a könyv érthetetlen marad. Ezt az érthetlenséget idegen nyelvek hasonlataival érzékelteti:

„*»A bölcsesség odakint kiabál, a tereken hallatja hangját« (Péld 1,20). És mi mégsem találjuk meg őt, akárcsak a laikus, aki nem ismeri a betűket, és bár van könyve, mégsem foglalkozik vele. Így vagyunk mi is, mivel ez az írás [ti. a természet könyve] görög, barbár és héber nyelvű lett számunkra, és a forrása tekintetében mélységesen ismeretlen.*”

(BONAVENTURA 1891b II,20, in uő 1891c, p. 340; az idézetet ford. B. J.)

Bonaventura a saját korára már feledésbe merült, csak kevesek által ismert szent nyelvekhez (a göröghöz és a héberhez), valamint a műveletlenséget, a szűkös kifejezőképességet jelképező „barbár” nyelvhez hasonlítja az eredeti bűn nyomán nehezebben értelmezhetővé vált természet nyelvét. Világossá teszi, hogy nem objektív, hanem szubjektív értékvesztésről van szó, hiszen a változás nem a természetben, hanem az ember felfogóképeségében következett be, azonban emberi nézőpontból mintegy a világra vetül. A bölcsesség nem szűnt meg hallatni hangját, de írott szavának nyelve idegenné vált az ember számára.

Különösen kifejező, hogy Bonaventura a görög és a héber nyelvet említi. Korának műveltségében, kulturális emlékezetében a klasszikus három szent nyelv közül a latin jutott kizárólagos szerephez, míg

a másik kettőt hagyománytisztelet övezte ugyan, de holt nyelvekké váltak. A görög irodalom újrafelfedezése éppen csak elkezdődött a 13. században, amikor Európa egyetemlein, így Párizsban is – arab közvetítéssel – megjelentek a görög filozófusok műveinek latin fordításai. Az újraintegrálás folyamata, amely a görög irodalmat és kultúrát ismét szóhoz juttatta az európai kultúrában, csak Bonaventura halálát követő évszázadokban, a reneszánsz idején bontakozott ki (vö. SZ. JÓNÁS 2004 in KLANICZAY & NÉMETH 2004, p. 301).

Amikor Bonaventura többek között görögül írt szöveghez hasonlítja azt, amit a bűn miatt az ember a Természet Könyvéből homályosan lát, ezzel a hasonlattal nem csupán a jelenre enged következtetni, hanem a Természet Könyvének üdvtörténeti perspektívájára is. A görög nyelvet régebben értették, Bonaventura korában azonban már fordításra és magyarázatra szorult – ugyanígy a Természet Könyvének nyelve is hatékonyabban és közvetlenebbül szólította meg a teremtés eredeti állapotában élő embert, mint a későbbi utódokat. Mindazonáltal ahogyan a latin fordítások – amelyeket Bonaventura is használt – egyre többet tártak fel a görög irodalom gazdagságából, úgy a második könyv, az Írás könyve is segít a Természet Könyvének helyes értelmezésében. A görögnek, ennek a Bonaventura idejében *már nem és még nem* egészen értett nyelvnek a hatástörténete a természet eredetileg kifejező erejű, majd elhomályosult, de a Szentírás fényében újraértelmeződő nyelvét, végső soron pedig a teremtés és a helyreállítás üdvtörténeti ívét is találóan példázza.

A kognitív nyelvészeti szempontokat követő elemzés alapján megállapítható, hogy a *liber creaturae* összetett, gazdag jelentésvilágú metafora, amely forrástartománya, egy fizikai tárgy segítségével könnyíti meg a céltartomány, a természet elvont fogalmának megértését. A *könyv* és a *természet* közötti metaforikus leképezési viszony hangsúlyos eleme, hogy miként a könyv a szerzőtől az olvasóhoz irányuló nyelvi közlésfolyamat eszköze, ezzel analóg módon a természet Isten sokféleképpen megjelenő, de mégis összefüggő önközlését jeleníti meg az ember számára. Mindez az önmagát öröktől fogva kimondó Isten és az Ige-teológia témaköre felé vezet tovább.

## VI. Szent Bonaventura szellemi örökségének recepciója a kortárs egyházi tanításban

„Az »Isten igéje« az egyetlen fogalom, amely képes összefogni azt a sok és sokféle aspektust, amely Isten és a világ kapcsolatát kifejezi” – írja Donath Hercsik (HERCSIK 2013 idézi VÁRNAI 2013, p. 19). Azzal, hogy *könyvnek* nevezi, Szent Bonaventura ebben a sokrétű kapcsolatban értelmezi a teremtett világot. Megkerülhetetlen a kérdés: napjainkban használható-e még a metafora? Van-e érvényes mondanivalója a kortárs (ige)teológiai tanítás számára?

Anélkül, hogy megkísérelnénk átfogó választ adni, ebben a zárófejezetben áttekintjük, hogyan juttatja szóhoz Szent Bonaventurát három dokumentum: a *Dei Verbum*, a *Verbum Domini*, legújabbán pedig Ferenc pápa *Laudato si'* kezdetű enciklikája.

### 1. A ressourcement és Bonaventura

A *ressourcement*, a forrásokhoz való visszatérés igénye és módszere a II. Vatikáni Zsinat egyik alapszempontja, amely „az idők jeleivel” függ össze. Egyes teológusok érdeklődése – miután felismerték, hogy a koruk teológiai diskurzusát szinte kizárólagosan meghatározó újszolasztika kevésbé képes időszerű választ kínálni a kor égető kérdéseire – már a 20. század elején-közepén élénk figyelemmel fordult az egyházatyák felé (vö. LUKÁCS 2010, p. 651). Régi-új forrásokat, ókori és középkori szerzők műveit újraolvasva találtak olyan eleven hagyományrétegekre, amelyekben a ma embere számára érthető és érvényes válaszok ígérését fedezték fel (vö. BAGYINSZKI 2019, p.101).

Témánk szempontjából különösen jelentős, hogy a *ressourcement* adott lendületet a katolikus igeteológia II. Vatikáni Zsinaton megalapozott megújulásának is.

„A zsinati atyák Isten Igéjének a középpontba állításával felelevenítették a Szent Ágostonnál és más patrisztikus szerzőknél alapvető szerepet játszó logosz-teológiát.” (BAGYINSZKI 2015 in CONGAR 2015, p. 244)

Tanulmányunk első fejezetében már utaltunk néhány ilyen szerzőre, valamint arra, hogy a logosz-központú teremtésszemléletet – amelyet a *liber creaturae* metafora is magában hordoz – Bonaventura a ferences spirituális hagyomány hátterével közvetítette a későbbi korok számára.

„A ferences magiszter a szemlélődő megértéshez, a teremtett világot is átható, de a Szentírásban és az Egyházban sakramentális módon megjelenő Logozmisztériumhoz kívánja odavezetni a diákjait.” (BAGYINSZKI 2019, p. 89)

Az igeteológiai *ressourcement* – illetve annak lényeges szálaként a Bonaventura-recepció – számos ponton összefonódik Joseph Ratzinger munkásságával, tudományos pályafutásának első mérföldköveitől egészen péteri szolgálatának végéig.

Ratzinger 1952-ben védte meg Szent Ágostonról írt doktori disszertációját, 1957-ben pedig az *alter Augustinus*, Szent Bonaventura történelemteológiájával foglalkozó habilitációs értekezését, amely 1959-ben könyvként is megjelent. Érdeklődését tehát már pályájának kezdetén két olyan szerző kutatása formálta, akiket – mint a továbbiakban látni fogjuk – a néhány évvel később tartott II. Vatikáni Zsinat, illetve az ott új fénybe állított igeteológiai gondolkodás is hatékonyan szóhoz juttatott. Ratzinger *peritusként* volt jelen a zsinaton, amelynek már első ülészaka alatt feladatuk kapta, hogy vegyen részt a *Dei Verbum* szövegének kidolgozásában. Kommentárjaiban ugrásszerű előrelépésként írt e munka eredményéről (vö. LUKÁCS 2012, p. 724), ugyanakkor a „szakítás és törés hermeneutikája” helyett mindvégig a folytonosságnak, illetve a „kontinuitás és diszkontinuitás összjátékának” jelentőségét hangsúlyozta (vö. SCHELKSHORN 2021). Sajátságos, hogy hosszú életpályájának részeként, 45 évvel később ugyancsak az ő nevéhez fűződik a *Verbum Domini* kezdetű apostoli buzdítás, a *Dei Verbum* 2010-ben megjelent reflektív kifejtése is.

Joseph Ratzinger – mint említettük – habilitációs értekezését Szent Bonaventura történelemteológiájáról írta (RATZINGER 2008). Anélkül, hogy megkísérelnénk alaposan ismertetni az 1957-ben megvédett dolgozatot, érdemes kiemelnünk néhány, témánkhoz szervesen kapcsolódó részletét.

Jóllehet a disszertációban Bonaventura életművének átfogó ismerete szólal meg, a leggyakrabban mégis a *Collationes in Hexaëmeronra* hivatkozik: az első fejezet a hatnapos teremtéstörténethez fűzött beszédek alapján rekonstruálja Bonaventura történelemfelfogását. A második nagy fejezet azt vizsgálja, mit jelent Bonaventura üdvtörténeti gondolkodásában az üdvösség reménye. Ennek keretében tárgyalja Ratzinger a kinyilatkoztatás számunkra kiemelkedően fontos témakörét. Itt fejt ki, hogy *Collationes in Hexaëmeron* 2. beszédében Bonaventura a *sapientia divina*, az isteni bölcsesség négyféle értelmét sorolja fel, és ezekkel a kinyilatkoztatás négyes jelentését írja le:

- *sapientia uniformis*, amely a minden megismerés alapját adó örök törvényekben látható,
- *sapientia multiformis*, amely a Szentírás allegorikus értelmében nyilvánul meg,
- *sapientia omniformis*, azaz a teremtésbeli kinyilatkoztatás,
- *sapientia nulliformis*, a misztikus istentapasztalat jellemzője (vö. RATZINGER 2008, pp. 92-95).

Közülük tehát a *sapientia omniformis*, a minden teremtményen nyomot hagyó bölcsesség<sup>14</sup> vonatkozik a kinyilatkoztatás és a teremtés összefüggésére. Bonaventura a bölcsesség ezen formájával kapcsolatban is kinyilatkoztatásról beszél, mégpedig – akárcsak a Szentírás esetében – olyan kinyilatkoztatásról, amely egy előzetesen adott „betű” megértésében valósul meg (vö. RATZINGER 2008, p. 124). A bibliai kinyilatkoztatásról írja Ratzinger:

„Amennyire látom, Bonaventura sehol sem jelöli magát az Írást úgy, mint kinyilatkoztatást. Ellenkezőleg: »felfedésről« (revelare) és »fedetlen arcról« (facies revelata) kizárólag ott beszél, ahol a Szentírásnak, azaz a sokformájú isteni bölcsességnek a megértése történik.” (Uo. p. 95)

A Szentíráshoz hasonlóan a vele párhuzamba állított Természet Könyve is rendelkezik egyfajta külső, „betű szerinti” értelemmel. Mindkettőnél fennáll a veszély, hogy a befogadó megtorpan ennél, és nem jut nála tovább, jóllehet a kinyilatkoztatás a betűk, illetve a teremtmények jelszerepének felismerése, olvasása által történhet. Ennek megértése nem pusztán passzív befogadást jelent, hanem az istendicséret válaszát ébreszti az olvasóban (vö. uo. pp. 124-125).

Ratzinger eredményei afelé mutatnak, hogy Bonaventura természetfelfogásában felfedezhetők a kinyilatkoztatás kommunikációelméleti modelljének vonásai.

## 2. A II. Vatikáni Zsinat és az igeteológiai modellváltás

Az önmagát közlő Istenről szóló tanítás fejlődése, amelynek eredményét a *Dei Verbum* – különösen az 1. fejezetben – megfogalmazza, ábrázolható egy modellváltás folyamatával, amelyet a következőkben Avery Dulles felosztását (vö. DULLES 2005) követve foglalunk össze, felhasználva a Gerhard Ludwig Müller által javasolt, némileg sematikusabb leírást is (vö. MÜLLER 2007, p. 43). Lényegük, hogy a kinyilatkoztatás információelméleti (Dullesnél: tanítás-, illetve tétel-alapú) modelljénél érvényesebbnek, kifejezőbbnek bizonyult a kommunikációelméleti megközelítés (vö. VÁRNAI 2013, p. 1).

Az előbbi modell Isten és ember kapcsolatának azt az aspektusát helyezi előtérbe, hogy Isten igaz állításokat közöl önmagáról. Pozitív kijelentések rendszereként írja le a kinyilatkoztatást, arra törekedve, hogy ezek objektív igazságát védelmezze a befogadói szubjektivitással szemben. Veszélye, hogy beszűkült, intellektualista hitértelmezéshez vezethet, amennyiben a hittapasztalatot pusztán az értelem tevékenységére redukálja, nem vetve számot a személy összetett működésével. Hit és ész, természet és kegyelem összetett viszonyát olyasféle veszteséges egyszerűsítéssel gondolja el, mint – Müller hasonlatával – egy épület két, egymásra felhúzott emeletét (vö. MÜLLER 2007, p. 43).

Ha megkíséreljük e modell értelmezési keretében elhelyezni a *könyv* képét, az elsősorban *tankönyvként* tűnik elképzelhetőnek, amely magában foglalja az Istenről rendelkezésünkre álló ismeretanyag pontosan körülhatárolt fogalomrendszerét. Az információelméleti modell a Szentírás könyvére is úgy tekint, mint Istenről szóló kijelentésigazságok forrására, amelyek mintegy kivonhatók belőle, megszabadíthatók a keletkezésük történelmi változásoknak kitett körülményeitől és a szövegek irodalmi megalkotottságától (vö. PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG 1998, pp. 75-78). Szent Bonaventura tanulmányunkban vizsgált szövegrészletei azonban arról tanúskodnak, hogy az általa alkalmazott könyv-metaforák esetében szűkösnek bizonyulna egy efféle, tankönyvjellegű értelmezés. Amikor Bonaventura könyvként írja le a természetet, jóval elevenebb, jelentésgazdagabb kép tárul föl előttünk. A *Collationes in Hexaëmeron* „alkotóművésznek” (*artifex*) nevezi a Teremtőt, aki műve által önmaga szeretésére és dicsőítésére akarja visszavezetni az embert (*quod [...] reduceretur homo ad Deum*

<sup>14</sup> A magyar fordítást nehéz feladat elé állítja az *omniformis* jelző megközelítése, mivel nem áll rendelkezésre közkeletű megfelelő. Szó szerint „mindenalakú, mindenféle formájú” bölcsességet jelent a kifejezés. Értelmezését segíti a négyes felosztás többi tagja: az, hogy az *egyalakú-sokalakú-mindealakú-semmialakú/alak nélküli* sorba illeszkedik.

*artificem amandum et laudandum*). Hangsúlyozza tehát azt is, hogy a teremtés, a természet által Isten hatást szándékozik kiváltani az emberből: a szeretet és a dicsőítés viszontválaszát (vö. BONAVENTURA 1891b, XII,14-15, uő 1891c, p. 386). Vitathatatlanul aktívabb, az ember egészét átfogóbban érintő cselekvés ez, mint a pusztán értelmi belátás. Az istendicséretre indító természetélmény mögött megcsillan a Bonaventura teremtésfelfogásának sajátos színezetet adó ferences misztika (vö. OSBORNE 2003, p.64).

Ennek kapcsán hadd utaljunk ismételtelen arra a metaforaelméleti megkülönböztetésre, amely a fogalmi gondolkodás és a képiség határát világítja meg. A metaforák – szemben a fogalmak egyértelműségével – „*vonatkozásokban bővelkednek, mindig új értelmezésekben aktualizálhatók; [...] mindig újra szóba lehet és kell őket hozni. Azonban a vonatkozások gazdagsága nem azonos az önkényességgel*” (WERBICK 2002 in SCHNEIDER 2002, p. 35-36). A fogalmi munka ott kezdődik, hogy dolgozni kell a metaforákkal: kizárni az esetleges félreértéseket, a központi jelentőségű metaforákat pedig felismerni és egymásra vonatkoztatni. A képszerűség azonban nem veszélyezteti, hanem ellenkezőleg: segíti a hitigazságok hiteles közvetítését, és – Gottlieb Schöngen figyelmeztetése szerint – épp az bizonyulna félrevezetőnek, ha a teológia nyelve kizárólag a fogalmi pontosságot tartaná fontosnak (vö. uo. p. 36).

A *Dei Verbum* első fejezete ezzel szemben – a Szentírásra hivatkozva – úgy írja le a kinyilatkoztatást, mint dialogikus folyamatot, amely során Isten részéről nem csupán közlés történik, hanem a válaszra való meghívás is: „*...szeretetének bőségéből mint barátaihoz szól az emberekhez és társalog velük, hogy meghívja őket és befogadja a saját közösségébe*” (DV 2).

A kinyilatkoztatás egy másik, a zsinati igeteológia által érvényre juttatott megközelítése a kommunikációelméleti modell. Dullesnél ez megfeleltethető a *kinyilatkoztatás mint dialektikus jelenlét* modelljének. Ebben a Bultmann és Barth nevéhez fűződő megközelítésben különösen fontos szerepet tölt be az „Isten szava” kifejezés összetett jelentése, amely túlmutat a Szentírás könyvére redukált kinyilatkoztatás-fogalmon.

„*E szerzők felfogásában a Biblia nem maga a kinyilatkoztatás, hanem inkább az elsődleges tanúságtétel a kinyilatkoztatásról, amely maga Krisztus.*”

(DULLES 2005, p. 106)

Ez a modell sem hagyja figyelmen kívül az értelmezői szubjektivitás problémáját, amelyet az információelméleti modell felismert és megoldandónak tartott, de a szabadság, a személyesség és a dialogicitás kategóriáinak jegyében meghaladja a szubjektum és objektum dualizmusát (vö. MÜLLER 2007, p. 45). Azzal tisztázza a kinyilatkoztatás befogadójának helyzetét, hogy a szubjektum

„*nem előírja a kinyilatkoztatás formáit és szabályait, hanem az ész magából a kinyilatkoztatásból veszi annak tartalmát és formáját – jöllehet saját, véges működésének megfelelően. [...] Mi nem érhetjük el közvetlenül Istent, de ő saját tevékenysége által megközelíthetővé teszi magát*” (uo. p. 44).

A *Verbum Domini* kikristályosodott megfogalmazásában:

„*Isten, aki szól, megtanít arra, hogyan beszélhetünk övele.*” (VD 24)

A *Dei Verbum* megfogalmazza a kinyilatkoztatás üdvtörténeti szemléletét, s benne a teremtett világ jelentőségét:

„*Isten, aki az Ige által teremt és tart fenn mindent, a teremtett dolgokban állandóan tanúskodik az embereknek önmagáról.*” (DV 3)

### 3. A *liber creaturae* a *Verbum Domini* igeteológiájában

A *Dei Verbum* hatástörténetének jelentős eseménye a 2008-ban Isten szaváról tartott szinódus, valamint XVI. Benedek pápa 2010-ben, a szinódus nyomán megjelent apostoli buzdítása, a *Verbum Domini*, amely lényegében a II. Vatikáni Zsinat Isten igéjéről szóló tanításának lelkipásztori szempontok



ihlette újraolvasása. Szándéka, hogy hatékonyan megismertesse a hívekkel a *Dei Verbum* üzenetét, felelevenítse és tisztázza, mit jelent Isten szava az Egyházban és küldetésében (vö. VÁRNAI 2013, p. 5).

Várnai Jakab tanulmánya, miután elvégezte a két dokumentum részletes összehasonlítását, arra a következtetésre jut, hogy „*alig találunk olyan szempontot a Dei Verbumban, amely nem visszhangzik a Verbum Domini tételeiben*” (uo. p. 15). Többletként – egyéb szempontok mellett – azt emeli ki, hogy a *Verbum Domini* explicit módon tárgyalja a kinyilatkoztatás egységét mint központi fogalmat, amelyre implicit módon a Zsinat is utalt (vö. uo. p. 3), valamint módszeresebben fejti ki az „Isten Igéje” analóg jelentéseit. A dokumentum 7. pontja a kifejezés következő hat jelentésszintjét nevezi meg (vö. VÁRNAI 2013, pp. 11-12):

1. Isten örök Igéje
2. Jézus Krisztusnak, az Atya emberré lett örök Fiának személye
3. a teremtés, a Természet Könyve
4. az üdvtörténet, amely a húsvéti misztériumban teljesedik be
5. az apostoli igehirdetés és az Egyház élő hagyománya
6. a Szentírás

A *liber naturae* a következőképpen kerül említésre a 7. pont fenti felsorolásában: „*maga a teremtés, a természet könyve is lényeges része annak a többszólamú szimfóniának, amelyben az egyetlen Ige fejezi ki magát*” (VD 7). Ha végigtekintünk a *Verbum Domini* néhány idegen nyelvű fordításának ugyanezen a szöveghelyén, kevés kivételtől eltekintve azt tapasztalhatjuk, hogy legtöbbször a *liber naturae* kifejezést nem fordítja le, hanem az élő nyelvi mondaton belül is meghagyja latinul.<sup>15</sup> Ezzel a kiemeléssel a szöveg erőteljesebben jelzi, mint ha lefordítaná, hogy már meglévő kifejezésre hivatkozik, egyszersmind felidézi és idekapcsolja annak gazdag teológiai-történeti háttérét.

Figyelemreméltó tény az is, hogy Isten igéjének hatféle analóg jelentése közül éppen a *liber naturae* került egy mondatba a dokumentum egy másik, emblematikussá vált metaforájával, az *Ige szimfóniájával*.<sup>16</sup> A kinyilatkoztatást többszólamú zeneműként megragadó kép felidézi Bonaventura ablak-hasonlatát a *Collationes in Hexaëmeronból*, amely – egy másik érzékterület, a látás segítségével – ugyanígy az egység és a sokféleség viszonyára utal:

„*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.*”

(BONAVENTURA 1891b XII,14-15, in uő 1891c, p. 386)

Könyv, szimfónia, színes üvegablak: három hasonló indíttatású és egymásra vonatkoztatható metafora, amely Isten sokféleképpen – olvashatóan, többszólamúan, sokszínűen – megnyilvánuló, mégis egyetlen Igéjéről ad képet.

A *Verbum Domini* azonban közvetlenebb kapcsolatot is teremt Bonaventurával, amikor három helyen is név szerint említi és egyenesen idéz tőle. E szöveghelyek közül kettő a Szentírás értelmezésével kapcsolatos; a témánk szempontjából különösen jelentős, a teremtésbeli kinyilatkoztatásról szóló Bonaventura-idézet a dokumentum 8. pontjában kapott helyet. Ismételtelen megjelenik mellette a *Szó szimfóniája* is: míg az előbbi, *liber naturaeról* szóló mondatban még nem

<sup>15</sup> A dokumentum német, angol, spanyol, francia, olasz, lengyel, portugál és orosz fordításainak forrása: XVI. BENEDEK PÁPA: *Verbum Domini* [online], [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/apost\\_exhortations.index.html#apost\\_exhortations](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/apost_exhortations.index.html#apost_exhortations) [2021. 03. 24.]

<sup>16</sup> Vö.: BAGYINSZKI Á. (szerk.) (2019): *A „Természet könyve” mint a Szentírás könyvének analógiája. A „Két könyv”-metafora mai jelentősége a természettudomány és teológia párbeszédében. Konferenciakötet.* L'Harmattan Kiadó – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest.

kimondottan Bonaventurához, hanem a Természet Könyvének általa (is) kidolgozott témaköréhez kapcsolódott, itt a *többszólamú ének* és a *könyv* már explicit módon kerül egymás mellé:

„A keresztény gondolkodás hagyománya el tudta mélyíteni a Szó szimfóniájának ezt a kulcsszerepét, amikor például Szent Bonaventura – aki a görög atyák nagy hagyományával együtt látja a Logoszban való teremtés minden lehetőségét – állítja: »minden teremtmény Isten szava, hiszen Istent hirdeti.«” (VD 8)

Bonaventura úgy jelenik meg itt, mint egy kiemelt példa a „görög atyák” igeteológiai hagyományának folytatói, elmélyítői közül. A *teremtmények mint szavak* metafora abban a formában, ahogyan az idézetben szerepel, az *Itinerarium mentis in Deum* című misztikus művéből való, de a dokumentum ezen a ponton forrásként hivatkozik további művekre, köztük a vezérfonalunkat adó *Breviloquium* és a *Collationes in Hexaëmeron* egyes részleteire is (vö. BONAVENTURA:1891d, II,12, in uő 1891c, pp. 302-303; uő 1891b, XX,5, in uő 1891c, pp. 425-426; uő 1891a, I,8, in uő 1891c, pp. 216-217).

A 8. pont szövegét tovább olvasva arra lehetünk figyelmesek, hogy a következő mondatban a *Verbum Domini* a Bonaventura-idézet alapján tekint vissza a *Dei Verbumra*:

„...»minden teremtmény Isten szava, hiszen Istent hirdeti«. A *Dei Verbum* dogmatikus konstitúció ezt foglalja össze, amikor azt mondja, hogy »Isten, aki az összes dolgokat az Ige által teremtette és tartja fenn, a teremtett dolgokban örök tanúságot kínál önmagáról az embereknek.«”

(VD 8; vö. DV 3; kiemelés tőlem: B. J.)

A *Dei Verbum* sem az idézett szakasz eredeti helyén, sem másutt nem hivatkozik név szerint Bonaventurára. Azzal a hermeneutikai lépéssel, hogy XVI. Benedek itt *Bonaventura felől* olvassa újra a *Dei Verbumot*, feltár egy meglévő, de mindaddig kevésbé reflektált hatástörténeti szálát. Név szerint is belépteti Bonaventurát a zsinati dokumentum kifejtésébe, rámutatva ezzel, hogy Bonaventura teológiai gondolkodása is alkotórésze a Zsinat igeteológiai tanításához vezető folyamatnak.

#### 4. A *liber creaturae* metafora recepciója a *Laudato si'*-ben

A kortárs teológiai Bonaventura-recepciót vizsgálva nem hagyhatjuk figyelmen kívül Ferenc pápa 2015-ben megjelent, *Laudato si'* kezdetű enciklikáját (FERENC PÁPA 2015). Andrea Di Maio tanulmánya szerint, amely Bonaventura nyomait keresi a *Laudato si'*-ben, a dokumentum forráshasználatára jellemző, hogy a szentferenci ihletettséget (*ispirazione francescana*) Bonaventura fogalomrendszerével közvetíti (*mediazione concettuale bonaventuriana*) (vö. DI MAIO 2016, p. 819). Ferenc pápa a 10. pontban valóban úgy hivatkozik Szent Ferencre, mint példaképre, aki „*lendületet adhat nekünk*”, mivel „*különös figyelmet tanúsított Isten teremtett világa, a legszegényebbek és a legelhagyatottabbak iránt*” (LS 10). Szent Ferenc természetfelfogása ebben a megközelítésben átfogó ökológiai hangsúlyt kap. Az ember viszonya a világhoz nem pusztán az intellektuális megismerés teremtette kapcsolat, hanem „*olyan tényezők iránti nyitottságot kíván, amelyek meghaladják a matematika és a biológia nyelvezetét*” (LS 11). Csaknem szó szerinti párhuzamot fedezhetünk fel itt a *Collationes in Hexaëmeron*ban olvasott gondolattal, amely szerint a Természet Könyvének igazi értelméhez nem a Bonaventura által „*természetfilozófusoknak*” (*philosophi naturales*) nevezett kutatók – vagyis a korabeli természettudósok – tevékenysége vezet el, hanem a szemlélődés (vö. BONAVENTURA 1891b, XII,14-15, in uő 1891c, p. 386). Szent Ferenc tanúságtétele abban is megmutatkozik, hogy a teremtett dolgokhoz való hozzáállása „*sokkal több volt az értelmi megbecsülésnél vagy az anyagi számításnál, mert számára valamennyi teremtmény fivér és nővér volt, aki szeretetkapcsolatban állt vele*” (LS 10). Ebből a szeretetkapcsolatból következett számára a teremtmények iránti gondviselés felelősségtudata.

Az enciklika – alcíme szerint – „*közös otthonunk gondozásáról*” (*sulla cura della casa comune*) szól. A gondozás, gondviselés kontextusában a teremtményekhez való helyes viszonyulás és a világ pusztán tudományos igényű megismerése közötti különbséget jól megvilágítja, amit Bonaventura egy

beszédében a teremtményekkel való foglalkozás, törődés (latinul és olaszul egyaránt *cura*) jó és rossz fajtájáról ír: a teremtményekre önmagukért irányuló törekvés (*cura*) helytelen kíváncsisághoz (*curiositas*) vezet, a rájuk való gondviselés (szintén *cura*) gyümölcse azonban valódi tudás (*studiositas*) (vö. DI MAIO 2016, pp. 829-830). – Ugyanakkor a *Laudato si'* itt a matematika és a biológia *nyelvezetét* említi, így a teológiai beszédmód lehetőségeinek kérdéskörére, a fogalmi és a metaforikus nyelvi kifejezés különbségére is utal.

Valahányszor a Szentatya úgy idézi Bonaventurát, mint Szent Ferenc életrajzíróját (itt, ezen kívül pedig a 11. és a 66. pontban), a szisztematikus teológus reflexióját állítja oda a kezdetek, az eredeti inspiráció mellé (vö. DI MAIO 2016, p. 825), mintegy megvédve ezzel Szent Ferenc teremtésszemléletét a romanticista félreértelmezésektől (vö. LS 11). További két helyen azonban (BONAVENTURA 1891a in uó 1891c, pp. 233, 239) Bonaventura nem biográfusként, hanem önálló teológusként szólal meg. Az egyik idézet (p. 233.) szintén a teremtmények istenismeretre vezető szemlélésével kapcsolatos, a másik (p. 239) a dolgok többszintű hármasságával, amelyet az ember a bűnbeesés előtt képes volt a Szentháromság lenyomataként olvasni. – Mindkét gondolat a világ olvashatósága, végső soron a *liber creaturae* metafora felé mutat.

Erről a pontról érdemes visszagondolnunk Di Maio írásának pontos címére, amelyben „nyomok és kiindulópontok” (*tracce e spunti bonaventuriani*) szerepelnek. A *Laudato si'* valóban nem csak az iménti négy, közvetlen említésével idézi meg Bonaventurát, hanem utal a Természet Könyvére is (lásd LS 6, 11-12, 85-88). A IV. fejezet (*Az egyes teremtmények üzenete az egész teremtés harmóniájában*) a világban tapasztalható egység és sokféleség témakörében számos könyvmetaforát tartalmazó idézetet gyűjt csokorba, de ezeket nem közvetlenül Bonaventurától, hanem – többek között – II. János Pál katekéziseiből és nemzeti püspöki karok dokumentumaiból idézi, amelyek megegyeznek abban, hogy a természetet Isten sokszínű, mégis egységes önközléseként írják le (vö. LS 85).

Külön tanulmány elemezhetné a *Laudato si'* és Szent Bonaventura intertextuális kapcsolatát: itt mindössze arra volt módunk, hogy fellapozzuk az enciklika néhány, kiindulópontunk szempontjából releváns szöveghelyét. Ezek azonban meggyőzően tanúskodnak arról, hogy a Bonaventura-recepció, illetve a *liber creaturae* metafora a kortárs egyházi tanítás számára is eleven, előremutató értelmezési lehetőségeket kínál.

## VII. Befejezés

Szent Bonaventura műveivel foglalkozva meggyőződtem arról, hogy a *liber creaturae* nem csupán járulékos motívumként jelenik meg bennük: Isten önközlése, amely a természet által is megvalósul, hangsúlyos gondolatként szövi át Bonaventura különféle műfajú írásait, a *Breviloquium* és a *Collationes in Hexaëmeron* keretezte pályafutásának elejétől végéig.

A bevezetésben megfogalmazott kérdéseim egyike arra vonatkozott, Bonaventura könyvmetaforahasználatában található-e valamilyen egyedi, csak nála fellelhető sajátosság. Néhány távolabbi, majd legközvetlenebb előzményével, Szentviktori Hugóval összehasonlítva számos tartalmi, szövegszerű egyezés mutatkozott. Amiben a metafora közvetítői közül Bonaventura valóban egyedülálló, s ami a téma kidolgozásának sajátos színt és lendületet ad nála: a ferences spirituális-misztikus hagyománynak, a Naphimnusz teremtésszemléletének eleven háttere. Teremtésteológiáját a platóni-ágostoni tanhagyomány mellett ferencessége is formálta. Tanulmányom nem szól részletesen Bonaventura lelkeségéről, de írás közben utat nyitott egy külön kutatási terület, Assisi Szent Ferenc és Szent Bonaventura „párbeszéde” felé, amellyel, ha módom lenne rá, a jövőben érdeklődéssel foglalkoznék. Kettejük kölcsönhatásának első, kronologikus iránya kétségtelenül az, hogy Ferenc hat Bonaventurára, aki elkötelezett követője, és a rend vezetésében hetedik utódja lett. Ugyanakkor Bonaventura alkotja meg a következő évszázadok Szent Ferenc-portróját, amikor egyrészt skolasztikus tudósként reflektál a Ferenc által „élt” teológiára,

másrészt 1262-ben kizárólagos használatra rendeli az általa írt Ferenc-életrajzot (*Legenda maior*). E művének bizonyos pontjain úgy ábrázolja Ferencet, mint a Természet Könyvének értő olvasóját. – Érdeklődéssel tapasztaltam, hogy Ferenc pápa a *Laudato si'* idézeteiben Bonaventurát többször is épp ebben a vonatkozásban, Szent Ferenc hiteles interpretátoraként juttatja szóhoz.

A munkafolyamatra visszatekintve úgy látom, hogy a *nyelviség és fordíthatóság* a kutatás központi kérdései közé tartozik – úgy a témakör (a természet mint Isten szava, nyelve; a könyvmetafora), mint a módszer szempontjából. Részterületem, a *liber creaturae* előfordulásainak vizsgálata „kilátópontként” engedett rálátást Bonaventura terjedelmes életművének többi területére. Bár mindössze két, a szakirodalom által is meghatározónak tartott szöveghelyet vettem alapul, ezek tágabb kontextusát kutatva kézbe kellett vennem a Bonaventura-összkiadás valamennyi kötetét, szembesülve a ténnyel, hogy az életmű legnagyobb része – a magyar nyelven hozzáférhető műveken: a *Breviloquium*, a *Legenda maior*, valamint a misztikus írások fordításain túl – mindmáig *terra incognita* a hazai szövegkiadás előtt.

A kutatási folyamat fordításbeli kihívásain túl a *nyelv* kérdése került előtérbe a téma kifejtésében is. A *természet mint könyv* metafora az Isten és az ember közötti kommunikációs folyamat tárgykörébe tartozik: Isten önközléséről, szaváról ad képet. Érdekes együtt látni a modern nyelvtudomány felismeréseit és az analógia, illetve a metafora teológiai értékelését. A kognitív metaforaelmélet szempontjai gazdagíthatják az Istenről szóló beszéd nyelvi lehetőségeinek és korlátainak leírását, illetve megvilágítják a fogalmi és a metaforikus beszédmód különbségeit.

A zárófejezet – Bonaventura korától hétszázötven évvel lépve előre a történelemben – azt igyekezett kimondani, hogy a kortárs egyházi tanítás nem csupán elismétli, hanem tovább is viszi Bonaventura gondolatait.

## VIII. Függelék:

### Két szemelvény: a *liber creaturae* leírásai Szent Bonaventura műveiben

#### **Breviloquium** (II, 11)

„Primum principium fecit mundum istum sensibilem ad declarandum se ipsum, videlicet ad hoc, quod per illum tanquam per speculum et vestigium reduceretur homo in Deum artificem amandum et laudandum. Et secundum hoc duplex est *liber*, unus scilicet scriptus *intus*, qui est aeterna Dei ars et sapientia; et alius scriptus *foris*, mundus scilicet sensibilis. Cum igitur esset una creatura, quae sensum habebat *intus* ad cognitionem libri *interioris*, ut Angelus; et alius, quae totum sensum habebat *foris*, ut quodlibet animal brutum: ad perfectionem universitatis debuit fieri creatura, quae hoc sensu duplici esset praedita ad cognitionem libri scripti *intus et foris*, id est Sapientiae et sui operis. Et quia in Christo simul concurrunt aeterna Sapientia et eius opus in una persona; ideo dicitur *liber scriptus intus et foris* ad reparationem mundi.”

(BONAVENTURA 1891a, II,11, in uő 1891c, p. 229)

#### **Collationes in Hexaëmeron** (XII, 14-15)

„Ad hos splendores exemplares ratio ducit et fides. Sed ulterius triplex est adiutorium ad surgendum ad exemplares rationes, creaturae scilicet *sensibilis*, creaturae *spiritualis*, Scripturae *sacramentalis*, quae continet mysteria. – Quantum ad primum totus mundus est *umbra*, *via*, *vestigium* et est *liber scriptus forinsecus*. In qualibet enim creatura est refulgentia divini exemplaris, sed cum tenebra permixta; unde est quaedam opacitas admixta lumini. – Item, est *via* ducens in exemplar. Sicut tu vides, quod radius intrans per fenestram diversimode coloratur secundum colores diversos diversarum partium; sic radius divinus in singulis creaturis diversimode et in diversis proprietatibus refulget; in Sapientia: *In viis suis ostendit se*. – Item, est *vestigium* sapientiae Dei. Unde creatura non est nisi sicut quoddam simulacrum sapientiae Dei et quoddam sculptile. – Et ex his omnibus est quidam *liber scriptus foris*.

Quando ergo anima videt haec, videtur sibi, quod deberet transire ab *umbra* ad lucem, a *via* ad terminum, a *vestigio* ad veritatem, a *libro* ad scientiam veram, quae est in Deo. Hunc librum legere est altissimorum *contemplativorum*, non naturalium philosophorum, quia solum sciunt *naturam* rerum, non ut *vestigium*.”

(BONAVENTURA 1891b, XII,14-15, in uő 1891c, p. 386)

## IX. Irodalom – References

- ÁGOSTON, SZENT (2016a): Confessiones. XIII,15. Idézi: G. TANZELLA-NITTI (2016): A klasszikus „Két Könyv”-metafora eszmetörténetéhez [The Two Books prior to the Scientific Revolution]. *Acta Pintériana*, 2: 55-75, 59.
- ÁGOSTON, SZENT (2016b): Enarrationes in Psalmos. 45,7. Idézi: G. TANZELLA-NITTI: A klasszikus „Két Könyv”-metafora eszmetörténetéhez [The Two Books prior to the Scientific Revolution]. *Acta Pintériana*, 2: 55-75, 59. SZENT ÁGOSTON: Enarrationes in Psalmos c. műve megtalálható: In: J.-P. MIGNE (ed.) (1844-1864): *Patrologia Cursus completus. Serie Latina*. Paris, 36,67-1027.
- ALLARD, G.-H. (1974): La technique de la „reductio” chez Bonaventure. In: COMMISSIO INTERNATIONALIS BONAVENTURIANA (ed.) (1974): *S. Bonaventura 1274-1974*. vol. 2., *De vita, mente, fontibus et operibus s. Bonaventurae*. Collegio S. Bonaventurae, Grottaferrata – Roma, pp. 395-416.
- AUGUSTINUS, A. (1987): *Vallomások*. Gondolat, Budapest. (ford. Városi I.)
- BAGYINSZKI, P. Á. (2016): *A matematika tartja össze a természet széthasadt könyvét* [online]. Magyar Tudományos Akadémia, (2016. 12. 23.) [2021. 04. 21.] [https://mta.hu/tudomany\\_hirei/a-termeszet-konyvenek-szekularizalodasa-107270](https://mta.hu/tudomany_hirei/a-termeszet-konyvenek-szekularizalodasa-107270)
- BAGYINSZKI, Á. (szerk.) (2019): *A „Természet könyve” mint a Szentírás könyvének analógiája. A „Két könyv”-metafora mai jelentősége a természettudomány és teológia párbeszédében. Konferenciakötet*. L’Harmattan Kiadó – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest.
- BÁRCZI, G. & ORSZÁGH, L. (főszerk.) (1987): *A magyar nyelv értelmező szótára*. 5. köt., Akadémiai Kiadó, Budapest.
- BENEDEK PÁPA, XVI. (2011): *Verbum Domini. XVI. Benedek pápa szinódus utáni apostoli buzdítása Isten szaváról az egyház életében és küldetésében a püspököknek, a klérusnak, az Istennek szentelt személyeknek és a laikus hívőknek*. Pápai Megnyilatkozások 47., Szent István Társulat, Budapest. [VD]
- BESSA, B. A. (1897): *Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum*. Analecta Franciscana 3., Collegium Sancti Bonaventurae, Quaracchi.
- Biblia Sacra Vulgata* (1983). Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.
- BONAVENTURA, SANCTUS (1891a): Breviloquium. In: uő: *Doctoris Seraphici Bonaventurae Opera omnia* (1891c). t. V., Collegium Sancti Bonaventurae, Quaracchi, pp. 199-292.
- BONAVENTURA, SANCTUS (1891b): Collationes in Hexaëmeron. In: uő: *Doctoris Seraphici Bonaventurae Opera omnia* (1891c). t. V., Collegium Sancti Bonaventurae, Quaracchi, pp. 327-454.
- BONAVENTURA, SANCTUS (1893a): Commentarius in Ecclesiasten. In: uő: *Doctoris Seraphici Bonaventurae Opera omnia*, t. VI., Collegium Sancti Bonaventurae, Quaracchi, pp. 1-103.
- BONAVENTURA, SANCTUS (1893b): *Doctoris Seraphici Bonaventurae Opera omnia*. t. VI., Collegium Sancti Bonaventurae, Quaracchi.
- BONAVENTURA, SANCTUS (1891c): *Doctoris Seraphici Bonaventurae Opera omnia*. t. V., Collegium Sancti Bonaventurae, Quaracchi.

- BONAVENTURA, SANCTUS (1891d): *Itinerarium mentis in Deum*. In: uő: *Doctoris Seraphici Bonaventurae Opera Omnia* (1891c). t. V., pp. 293-316.
- BONAVENTURA, SANCTUS (1891e): *Quaestiones disputatae de Mysterio Trinitatis*. In: uő: *Doctoris Seraphici Bonaventurae Opera omnia* (1891c). t. V., Collegium Sancti Bonaventurae, Quaracchi, pp. 45-115.
- BONAVENTURA, SZENT (2008): *A hit rövid foglaltata. Breviloquium*. Kairosz, Budapest. (ford., jegyz. Dér K.)
- BONAVENTURA, SZENT (2015): *Szent Ferenc élete. Legenda maior*. Szent István Társulat, Budapest. (ford., bev. Berhidai P.)
- BOUGEROL, J. G. (1988): *Introduzione a San Bonaventura*. Edizioni L.I.E.F., Vicenza. (ford. A. Calufetti)
- COMMISSIO INTERNATIONALIS BONAVENTURIANA (ed.) (1974): *S. Bonaventura 1274-1974*. vol. 2., *De vita, mente, fontibus et operibus s. Bonaventurae*. Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata – Roma.
- CZIGLÁNYI, ZS. (2016): *Az Ószövetség története*. Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola, Pécs.
- Elenchus operum Sancti Bonaventurae (1974). In: COMMISSIO INTERNATIONALIS BONAVENTURIANA (ed.) (1974): *S. Bonaventura 1274-1974*. t. 2., *De vita, mente, fontibus et operibus s. Bonaventurae*. Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata – Roma.
- DAVIS, E. F. (1989): *Swallowing the Scroll. Textuality and the Dynamics of Discourse in Ezekiel's Prophecy*. Sheffield Academic Press, Sheffield.
- DI MAIO, A. (2016): *Tracce e spunti bonaventuriani nella Laudato si'*. *Antonianum*, **91**(4): 819-857.
- DINO, S. G.:(1992) *Il concetto di creazione in S. Bonaventura „Dottor Serafico”*. Edizioni Kefagrafica, Palermo.
- DULLES, A. (2005): *A kinyilatkoztatás modelljei*. Vigilia, Budapest. (ford. Kató Eszter)
- FERENC pápa: *Laudato si' kezdetű enciklikája közös otthonunk gondozásáról*. Szent István Társulat, Budapest, 2015.
- FOUCAULT, M. (1999): *Mi a szerző?*. In: uő: *Nyelv a végtelenhez*. Latin Betűk, Debrecen, pp. 119-146.
- GILSON, E. (1938): *The Philosophy of Saint Bonaventure*. Sheed and Ward, New York, 1938.
- HORVÁTH<sup>a</sup>, K. (2008): *A metafora helye a trópikusok rendszerében*. In: DOMOKOS, P.; CSEPREGI, M. & KLIMA, L. (szerk.) (2008): *Ünnepi írások Havas Ferenc tiszteletére*. Urálistikai Tanulmányok 18., ELTE BTK Finnugor Tanszék – Numi-Tórem Finnugor Alapítvány, Budapest, pp. 312-323.
- HORVÁTH<sup>b</sup>, P. (2008): *Bonaventura élete, életműve és Breviloquiuma*. In: SZENT BONAVENTURA (2008): *A hit rövid foglaltata. Breviloquium*. Kairosz, Budapest, pp. 297-320. (ford., jegyz. Dér K.)
- HUGO, A SANCTO VICTORE (1974): *De sacramentis Christianae Fidei*. I, vi, 5. In: PL 176,266B-267B. Idézi: G. A. ZINN (1974): *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, pp. 143-169, p. 157.
- HUGÓ, SZENTVIKTORI: *De sacramentis Christianae Fidei*. In: J.-P. MIGNE (ed.) (1844-1864): *Patrologia Cursus completus. Serie Latina*. Paris, 176,173-618.
- IZSÁK, NINIVEI SZENT (2016): *Sermones ascetici*. V. Idézi: G. TANZELLA-NITTI (2016): *A klasszikus „Két Könyv”-metafora eszmetörténetéhez [The Two Books prior to the Scientific Revolution]*. *Acta Pintériana*, **2**: 55-75, 58.
- KÖVECSESE, Z. (2005): *A metafora. Gyakorlati bevezetés a kognitív metaforaelméletbe*. Typotex, Budapest.

- LÁZS, S. (2015): Kolláció a domonkos és ferences apácáknál. *Magyar Könyvszemle*, **131**: 145-164. doi:[10.17167/MKSZ.2015.2.145](https://doi.org/10.17167/MKSZ.2015.2.145)
- LEINSLE, U. G. (2007): *A skolasztikus teológia története*. Osiris, Budapest. (ford. Görföl T.)
- MADAS, E. & MONOK, I. (2003): *A könyvkultúra Magyarországon a kezdetektől 1800-ig*. Balassi, Budapest.
- MCCLAIN, D. W. (2017): *History and the Hexaëmeron. Bonaventure's Reading of Genesis 1* [online]. Sapientia, an online publication of the Henry Center at Trinity International University, May 31, 2017. [2021. 02. 07.] <https://henrycenter.tiu.edu/2017/05/history-the-hexaemeron/>
- MIGNE, J.-P. (ed.) (1844-1864): *Patrologia Cursus completus. Serie Latina*. Paris. [PL]
- MÜLLER, G. L. (2007): *Katolikus dogmatika. A teológia tanulmányozásához és alkalmazásához*. Kairosz, Budapest. (A Kinyilatkoztatásteológiai ismeretelmélet c. részt ford. Hegyi M.; a teremtéstani részt ford. Puskás A.)
- OSBORNE, K. B. (2003): *The Franciscan Intellectual Tradition. Tracing Its Origins and Identifying Its Central Components*. Commission on the Franciscan Intellectual Tradition of the English-speaking Conference of the Order of Friars Minor, New York.
- PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG (1998): *Szentírásmagyarázat az Egyházban*. Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest. (ford. Székely I.)
- POMPEI, A. (1991): Introduzione al Breviloquium. In: SAN BONAVENTURA: *Breviloquium*. I., Edizioni L.I.E.F., Vicenza, pp. 2-68. (bev. A. Pompei, ford., jegyz. L. Iammarrone)
- PUSKÁS, A. (2008): *A teremtés teológiája*. Szent István Társulat, Budapest.
- RATZINGER, J. (2008): *San Bonaventura. La teologia della storia*. Edizioni Porziuncola, Assisi. (ford. M. Montelatici)
- RAUCH, W. (1961): *Das Buch Gottes*. Münchener Theologische Studien 20., Max Hueber Verlag, München, 1961.
- ROSA, L. DE (2011): *Dalla teologia della creazione all'antropologia della bellezza. Il linguaggio simbolico chiave interpretativa del pensiero di San Bonaventura da Bagnoregio*. Cittadella Editrice, Assisi.
- SCHNEIDER, TH. (szerk.) (2002): *A dogmatika kézikönyve*. 1. köt., Vigilia, Budapest.
- SHUPAK, N. (2013): Eat this Scroll (Ezekiel 3,1). Writing as Symbol and Metaphor in the Hebrew Bible in the Light of Ancient Near Eastern Sources. *Bibliotheca Orientalis*, **70**(January): 25-45.
- SZ. JÓNÁS, I. (2004): A reneszánsz és a humanizmus kibontakozása. In: KLANICZAY, G. & NÉMETH, ZS. (szerk.) (2004): *Európa ezer éve. A középkor*. 2. köt., Osiris, Budapest, pp. 296-309.
- TANZELLA-NITTI, G. (2016): A klasszikus „Két Könyv”-metafora eszmetörténetéhez [The Two Books prior to the Scientific Revolution]. *Acta Pintériana*, **2**: 55-75.
- THOMPSON, D. E. (1969): A History of Library Architecture: a Bibliographical Essay. *The Journal of Library History*, **4**(2): 133-141.
- TOLCSVAI NAGY, G. (2013): *Bevezetés a kognitív nyelvészetbe*. Osiris, Budapest.
- TOLCSVAI NAGY, G. (szerk.) (2017): *Nyelvtan*. Osiris, Budapest.
- VÁRNAI, J. (2013): A *Dei Verbum* a *Verbum Domini* fényében. *Sapientiana* **6**(1): 1-19.
- VATIKÁNI ZSINAT, II. (2000): *Dei Verbum*. Dogmatikus konstitúció az isteni kinyilatkoztatásról. In: DIÓS, I. (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*. Szent István Kézikönyvek 2., Szent István Társulat, Budapest, pp. 427-441. [DV]

- WERBICK, J. (2002): Prolegomena. In: TH. SCHNEIDER (szerk.): *A dogmatika kézikönyve*. 1. köt., Vigilia, Budapest, pp. 1-52. (ford. Fila B.)
- ZINN, G. A. (1974): 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, pp. 143-169.



doi:[10.29285/actapinteriana.2022.8.145](https://doi.org/10.29285/actapinteriana.2022.8.145)

## A töredék foglalatában Assisi Szent Ferenc lelkiisége, Isten- és világszemlélete a Naphimnuszban<sup>1</sup>

Kardos Csongor OFM

Zalaegerszegi Ferences Rendház, 8900 Zalaegerszeg, Gasparich Márk u. 1.

[csongor@ferencesek.hu](mailto:csongor@ferencesek.hu)

*Kardos Cs. (2022): A töredék foglalatában. Assisi Szent Ferenc lelkiisége, Isten- és világszemlélete a Naphimnuszban. In the setting of the fragment. The Spirituality of Saint Francis of Assisi, his View of World and God in The Canticle of Creatures. Acta Pintériana, 8: 145-162.*

**Abstract:** This two-part study aims to offer a comprehensive presentation and interpretation of the Canticle of the Creatures written by Saint Francis of Assisi. In the author's approach, the Canticle first of all is represented as a synopsis of Saint Francis' spirituality. The first part of the paper introduces the circumstances of the genesis of the Canticle and the consequent conclusions, Francis' relationship with the Word of God and, the influences of the liturgy and the Scriptures folding out in the hymn. Moreover, the study investigates the connection of the Canticle with chivalric culture and troubadour poetry and, concerning its composition, examines the coherence of the text presenting and criticising the analysis of Giovanni Pozzi. In the present paper, the Canticle is read as the actualisation of God's Creation in the approach of the Book of Revelation. Saint Francis' call to every creature involves all of the creation in the universal liturgy of praising God.

### I. Bevezetés

Szokatlan dolog a halál közelségében, szemközt az elmúlással énekre és istendicséretre fakadni. A betegségek, szenvedések közepette nem észrevenni a fájdalmat, a keserűséget, hanem ezektől eltekintve mindenben meglátni azt, ami őszinte hálára kötelez. Milyen nézőpontból tűnik ilyennek világ? Milyen hit jellemez valakit, aki így látja a létezőket? Mi az a jó, ami képes elfedni, sőt megsemmisíteni a teremtésben jelen lévő rosszat? Assisi Szent Ferenc *Naphimnusza* ezeket a kérdéseket szegezi nekünk évszázadok óta.<sup>2</sup>

Sokan sokféleképpen olvasták és értelmezték ezt a középkori himnuszt. Ha az irodalomtörténész szemével nézzük, akkor nevezhetjük „ünnepelet remekműnek” (BLASTIC; HAMMOND & HELLMANN 2011, p. 227), az egyik első itáliai népnyelven (*volgare*) írt költeménynek, ami az olasz irodalom kezdetei szempontjából kiemelkedő jelentőségű (vö. PAOLAZZI 2010, p. 9). De mondhatjuk a Szentírást követően a keresztény irodalom legismertebb és legtöbbet fordított alkotásának, Ernst Renan nyomán „*az Evangélium után a vallásos költészet legszebb művének*” (LEHMANN 1995, p. 180). A

<sup>1</sup> Jelen írás egy kétrészes tanulmány első egysége. A szöveg következő egysége az Acta Pintériana 9. számában lesz olvasható 2023-ban.

<sup>2</sup> A *Naphimnusz* több néven is ismert. Maga Ferenc a Perugiai legenda szerint legszívesebben *A naptestvér énekének* hívta (amelyet értelmezhetünk szinekdochéként is, mint ami magába foglalja a többi teremtményt is), de elterjedt volt *A teremtmények dicsérete* elnevezés is. Tanulmányunkban az egyszerűség kedvéért a magyarul leginkább elterjedt *Naphimnusz* címet használjuk, holott mindkét másikat találóbbnak tartjuk.

kultúrtörténész a reneszánsz életérzés első hírnökét látja benne. A ma divatos szemléletmód az ökológusé, ő természetvédelmi védőiratként olvassa, amiben Ferenc alakja úgy jelenik meg, mint a természetszeretet egyedülálló előfutára, az állatok barátja (vö. CUNNINGHAM 2004, p. 92). Ha a teológus szemüvegén keresztül olvassuk, akkor eszkatologikus látomásnak tekinthetjük, vizsgálhatjuk kapcsolatát a Szentírás különböző részeivel vagy Szent Ferenc más műveivel. Olyan hivatkozási pontnak tarthatjuk, amire akár ökumenikus, sőt vallásközi párbeszéd is építhető. Sorjáznak a jelzők és megnevezések, amikkel a számtalan kutató és teológus megpróbálta körülírni ennek a szövegnek lényegi mondanivalóját és jelentőségét, hol közelebb kerülve, hol meglehetősen eltávolodva a lényegtől. Ezekkel a címkékkel azonban nem igazán kerülünk közelebb Szent Ferenc művének megértéséhez, nem tudunk belehelyezkedni a lelkületéből áradó meghívásba.

Hiszen a *Naphimnusz* elsősorban imádság. Istent dicsőítő ének, amit „*az Úr dicséretére, a mi vigasztalásunkra és szomszédaink épülésére*” (PL 43) szerzett Assisi szentje.

A mi nézőpontunkból most úgy tekintünk erre a himnusra, mint ami Ferenc lelkiségének és általában a ferences lelkiségnek foglalatja. Érintve – ha nem is a maga teljességében – a legfontosabb megközelítéseket, a szöveg kapcsán felmerülő kérdéseket és témákat, figyelmünk a mögötte meghúzódó személyes hitre és annak sajátos vonásaira irányul, kutatja ennek gyökereit, azt az istenkapcsolatot és világszemléletet, ami Szent Ferenc sajátja volt, ami a mai olvasó számára is vonzóvá teszi a *Naphimnuszt*, és számos kapcsolódási pontot kínál.

Ez a harminchárom soros ének tulajdonképpen nem teljes mű. Töredék. Szövegét ismerjük és hitelesnek tekintjük, mint ami személyesen Assisi Szent Ferenctől származik. Az ő eredeti szándéka szerint azonban egy énekelt himnusról van szó, *laudáról*, aminek dallama is Ferenc „szerzeménye” volt. Őbenne nem pusztán *szöveggént*, *költeményként* született egy átszenvedett és azután isteni vigasztalásokkal teli éjszaka után, hanem mint a lélek mélyéből ellenállhatatlanul feltörő dallam. Azzal együtt lenne teljes a számunkra is. Ennek mélyreható jelentősége van, aminek a megértés folyamata során is kellő figyelmet kell szentelni, és amiről az értelmezések általában megfelelnek, vagy éppen csak szóvá teszik (vö. VAIANI 2013b, p. 371).

Ennek ellenére mégis felvillan benne Ferenc mélyen személyes és különleges istenkapcsolata, aminek fényében saját életére és az egész teremtésre tekintett, és észrevette mögötte Isten jóságának működését Jézus Krisztus által. Ferenc képes a dolgok mélyére hatolni és új módon szemlélni a világot (vö. DELIO 2019, p. 146-147). Számára ebben a teremtett valóságban a maga töredékességével együtt megmutatkozik a teljesség világa, az „*új ég és új föld*”, „*ahol igazság lakozik*” (2Pét 3,13), amire Isten ígérete vonatkozik, és amit Ferenc a feltámadás kiáradó fényében már most beteljesülni lát. Észrevette benne – középkori „szakkifejezéssel” élve – „Isten lábnyomát” (vö. CUNNINGHAM 2004, p. 105); „*mindenből lépcsőt formált*”, hogy elérje mindenek „*létrehívó értelmét és okát*” (LM IX,1). A *Naphimnusz* erről a töredékes és mulandó, de egyben Isten felé vezető lépcsőként szolgáló teremtésről beszél, ami az Ő jóságának hírnöke, és ezáltal Őrá mutat; és ami már magában hordozza – elsősorban Jézus Krisztus megtestesülése és a feltámadása révén – a beteljesedés ígértét. Ennek a teremtésnek része a bűnbe esett ember is, aki a megváltás révén minden méltatlansága ellenére mégis képessé válhat a megbocsátásra és az istendicséretre.

## II. nem is annyira imádkozó ember, mint inkább imádság

A szentmise és a zsolozsma végzése Ferenc számára magától értetődő módon központi szerepet töltött be a ferences életformában. Ezek mintegy közvetlen kapcsolatot biztosítottak a Szentírással és az egyházzal műveivel (vö. JOHNSON 2007, p. 9), ugyanakkor az Anyaszentegyházzal való egységnek is jelei voltak, ahogyan azt Ferenc *Az egész renchez írt levelében* kifejti. Az is természetes volt, hogy a

közösségi imádság végzése énekes formában történt. Erre utal ennek a levélnek ehhez kapcsolódó figyelmeztetése, ami annak a veszélyét tárgyalja, ha a testvérek számára a külsőségek, beleértve ebbe elsősorban a dallamok szépségét, elvonják a figyelmet a lényegről, az Istennel való belső egységről, és magamutogatássá válnak, annak eszközévé, hogy mások csodálatát kivívják. Ezzel Ferenc korántsem az éneklés vagy az imádság szépsége ellen beszél, hanem a helyes hangsúlyra figyelmeztet, ami szerint az imádság – akár egyéni, akár közösségi – lényege minden jó visszaadása Istennek, bennfoglalva a szépség visszaadását a Szépségnek (vö. FID).

*„Ezért minden lehető módon kérem Illés testvért, miniszter generálisomat, az én uramat, hogy mindenkivel hiánytalanul tartassa meg a Regulát, és hogy a klerikusok áhitattal végezzék a zsolozsmát Isten színe előtt. Eközben ne hangjuk dallamosságára figyeljenek, hanem elméjük összhangjára. Arra, hogy hangjuk egyezzen elméjükkel, elméjük pedig egyezzen Istennel, és így szívük tisztasága révén inkább tudjanak tetszeni Istennek, semmint hogy tetszelgő hangjukkal a nép fülét csiklandozzák. Mert én ígérem, hogy Isten kegyelmével mindezt szigorúan megtartom, és a velem lévő testvérekre is áthagyományozom, hogy ezeket megtartsák a zsolozsmával és a Regula egyéb rendelkezéseivel kapcsolatban. Ha pedig a testvérek közül némelyek nem akarnák ezeket megtartani, azokat nem tartom sem katolikusnak, sem testvéreimnek, sőt látni sem akarom őket, sem szóba állni velük, amíg csak bünbánatot nem tartanak.”*

(LRend 40-44)

A Szentírás és a liturgia nyelvezete, mint azok érzékeny hallgatóját és megértőjét, mélyen befolyásolta Ferencet, „megtartva azok szóhasználatát és ritmusát, és amikor személyesen szólt Istenhez, spontán módon használta ezek stílusát” (MATURA, 2002, p. 31). Ferenc „imamódszere” is egyfajta biblikus elmélkedés: kiindulva a szentírási szövegekből kibővíti azokat saját belátásaival, megértéseivel, vagy akár újraszerkesztve egymással is új összefüggésbe hozza őket (mint például *Az Úr misztériumainak zsolozsmájában*). Mindez nem „akasztja meg” Isten Szavát, nem töri meg az imádkozó vele való egységét holmi tudós magyarázatokért, hanem új jelentésárnyalatokkal gazdagítja, vagy éppen aktualizálja. Ennek során a Szentírás és a liturgia szavai Ferenc saját szavaivá válnak (vö. VAIANI 2013b, p. 318). Ennek eklatáns példája *A Miatyánk kifejtése*, aminek elnevezése tulajdonképpen félrevezető, hiszen nem teológiai traktátusról, sem biblikus kommentárról van szó, hanem Isten szavának a személyes imában való újratereztéséről. Isten Igéje tovább izesül Ferenc személyes belső rezdüléseivel, miközben átímádkozza azokat.

Hasonló történik a *Naphimnusz* esetében is, az előbbieknél még áttetszőbb formában. *A Naptestvér énekének* gazdag szentírási és liturgikus forrásai rámutatnak erre a szentírási „stílusra”, elsősorban a zoltárok és a Dániel könyvből származó három ifjú éneke, de kimutatható a Jelenések könyvének hatása ugyanúgy, mint a zsolozsma egyes himnuszaié is. Ferenc mindezt a benne elevenen élő, sajátjává vált, saját személyiségén átszűrt biblikus és egyházi hagyományt az istendicséret új, személyes, költői formájába öntötte.

Ha konkrét párhuzamokat keresünk, elsősorban a *148. zoltárt* és *A három ifjú énekét (Benedicite)* kell említenünk, utóbbiból kölcsönözte Ferenc laudájának címét, illetve műfaját is: *kantikum* (vö. POZZI 1990, p. 3; SORRELL 1988, p. 99-105; BLASTIC; HAMMOND & HELLMANN 2011, p. 230; PAOLAZZI 2010, p. 32 és 105).

Ismerjük Ferenc kis breviáriumát, amit Assisiben őriznek. Ebből tudjuk, hogy élete utolsó éveiben a *148. zoltár* napi imádsága volt, a *Benedicite* és a *99. zoltár* pedig minden vasárnap és ünnepnapokon került sorra, így érthető, hogy ezek „beleivódtak Ferenc elméjébe” (BLASTIC; HAMMOND & HELLMANN 2011, p. 230). Ehhez csatlakozott még a saját maga által szerkesztett zoltárösszeállítás, *Az Úr misztériumainak zsolozsmája*, amihez invitatoriumot is kapcsolt (*Dicséretetek minden imaórára*).

Ez utóbbi a *Naphimnusz* legfontosabb előzménye Szent Ferenc művei között. Amikor Ferenc arról beszél, hogy új dicséző éneket szeretne szerezni, minden bizonnyal erre utal (PL 43). A *Naphimnuszban* ugyanígy szólítja meg Istent (legfőbbesébb, mindenható, jó), és a dicséretre való felhívás is visszatér, ami ebben a korábbi műben refrénszerűen ismétlődik:

„*És dicsérvük és magasztaljuk őt mindenek felett örökké.*”

Mindebből kiolvashatjuk, mennyire összefonódott Isten Igéje Ferenc szavaival, tulajdonképpen sajátjává vált. Ferenc ennek az Igének a terében imádkozik, Isten saját Szavával kommunikál Istennel. A Megtestesülés misztériuma, ami a Szentlélek által ment végbe, aki az Isten Igéjében is működik, folytatódik Ferenc imádságában azáltal, hogy folyamatosan törekszik arra, hogy megmaradjon és egyre jobban elmélyüljön ebben a kommunikációban, a Szentlélek erőterében.

„*Az imádság kelti életre Krisztust a hívő emberben, és vezeti el »az anyaság misztériumához«, vagyis ahhoz a titokhoz, hogy világra szüljük Krisztust saját életünkben és a világ életében.*” (DELIO 2019, p. 25)

Ferenc életében Isten Igéje megtermékenyítően hat, és lehetőséget ad, hogy kapcsolatba lépjen, sőt közösségbe kerüljön „*a kommunikatív és önmagát kifejező Istennel*” (uo. p. 77), egyben közvetítse őt (világra szülje) az emberek felé.

„*Az Atyának eme oly méltó, oly szent és dicsőséges Igéjét a legfőbbesébb mennyei Atya az ő angyala, Szent Gábor által hirdette meg a szent és dicsőséges Szűz Mária méhében, kinek méhéből a mi emberségünk és törekenységünk valóságos testét vette magára.*” (2LHív 4)

Isten Igéje ugyanezt az utat járja be Ferenc életében is. Ez megválaszolja azt a kérdést is, hogy vajon miért nincs név szerint említve Krisztus a *Naphimnuszban*: a dicséret, amit Ferenc mond, tulajdonképpen magának a Fiúnak a dicsérete, szava, aki a Szentlélek által működik Ferencben. Ő a *Naphimnusz* igazi beszélője.

### III. minden madár a maga latinján énekel új éneket

Assisi Szentjének műveiben gyakran találkozunk azzal a jelenséggel, hogy mondanivalója, Istentől való beszéde mintegy szétfeszíti a prózai szöveg kereteit, és örömeikké tágul, gyakran akár rímekkel, asszonáncokkal tűzdelt költeménnyé. Elég csak a *Levél a hívőkhöz* felkiáltásaira (1LHív 11-13) vagy a *Meg nem erősített regula* testvéreknek adott buzdítására gondolnunk (RnB 21), nem beszélve az olyan eleve költői jellegű szövegekről, mint a *Buzdítás Isten dicséretére* és a *Naphimnusz*.

Szent Ferenc számára az éneklés természetes önkifejezési forma, ami különösen is az istendicséretben magától értetődő, annak a belső örömmek, ujjongásnak a megjelenése, ami megtérése után oly sokszor feltört belőle.

„*Ferenc, aki az imént még skarlátban páváskodott, most rongyokba burkolva róttá az utat. Egy erdőben bolyongva éppen az Úr dicséretét zengte, és pedig francia nyelven, mikor váratlanul rablók támadtak rá. Nyers kérdésükre: »Ki vagy?«, Isten embere magabiztosan és csengő hangon így válaszolt: »A nagy Király hírnöke vagyok. Mi közöttök hozzá?« Erre a rablók megragadták, és sűrű ütlegek közt egy hóval telt mély árokba taszították. »Így, nyugodj itt, te paraszt hírnöke Istennek« – mondták. Ő azonban, mihelyt a haramiák továbbállottak, bár nem kis vergődés árán, kimászott az árokból, leverte magáról a havat, és túlradó örömeiben hangos énekszóval újból rágyújtott a mindenek Teremtője magasztalására. Az erdő csak úgy visszhangzott énekétől.*” (CÉ1 16)

Az éneklés az istendicséret lényegéhez tartozik számára. Nem véletlen, hogy ezt gyakran francia nyelven teszi, pontosabban a trubadúrok és a szerelmi költészet provanszál nyelven (vö. VAIANI 2013b, p. 60). Ez a *langue d'oc* tűnt leginkább alkalmasnak számára istenkapcsolatának, -tapasztalatának

kifejezésére.<sup>3</sup> Ferenc költészete szerelmi költészet, a szó legtisztább, legteljesebb, Istenre irányuló értelmében.

„Néha meg ezt tette: az édes dallamoknak, melyek bensejében törtek fel, francia nyelven adott kifejezést, és az isteni susogás nesztét, melyet fülével lopva felfogott, francia himnuszban öntötte dalba.”

„Máskor meg, amint azt tulajdon szememmel láttam, vett egy darab fát, a bal karjára fektette, jobb kezével pedig egy fonállal meghajlított ágat szorított, és azt, mint hegedűnél szokásos, ide-oda vonogatta a fán, és a kifejező mozdulatokhoz francia nyelven énekelt az Úrról.” (CÉ2 127)<sup>4</sup>

Az éneklés és a francia nyelv használata attól a mélyebb valóságtól való megérintettségnek a jele, ami mintegy „elemeli” Ferenc belső világát a rögvalóságból, az ember nyomorúságából; amiben Isten beragyogja az ember szívének sötétségét (vö. ImKer); kifejezésre juttatja azt a vonzást, amit Ferenc a megtérésében átélt, és ami felemeli az embert. Az a feszültség, ami az ember nyomorúsága, bűnös mivolta és a benne lakozó, őt bensőleg megtisztító és lánggra lobbantó Szentlélek műve között feszül (vö. LRend 50-52), egész életében jellemző volt Ferenc emberszemléletére. Szüntelenül elfogja őt a megrendülés látva Isten lehajlását a megtestesülésben és a megváltásban, aki a „szánalomra méltó és nyomorult, büdös és romlott, hálátlan és rossz emberekkel minden jót cselekedett és cselekszik” (RnB 23,8). Az istendicséret, az ujjongó ének ennek a belső mozgásnak külső kifejezése.

A költészet szeretete, az éneklés mint önkifejezési forma nyilvánvalóan Ferenc ifjúkori életének hozadéka, ugyanakkor megtérése után más formában, mintegy „megkeresztelve” folytatódik. Nem véletlen, hogy szívesen nevezte magát és testvéreit „Isten komédiásainak” (vö. PL 43).<sup>5</sup>

A lovagi értékekhez és az udvari szerelemhez kapcsolódó trubadúrköltészet akkoriban a tömegkultúra része volt, és bár a nemességhez kapcsolódott, azon belül elsősorban nem a lovagok gazdagságából, sokkal inkább a jellemből fakadó nemességet értékelte. A *fin' amor* és a különböző lovagi szabályzatok értékrendje bizonyosan hatott a fiatal Ferenc gondolkodására, és a későbbiekben sem múlt el nyomtalanul, megtisztítva a „hiúságtól és a bűntől” (PL 24) beépült vallásos érzésvilágába és nyelvezetébe „Isten dicséretére és a lelkek vigasztalására” (IRIARTE 1998, p. 170). Jellemző epizód a *Naphimnusszal* kapcsolatban a *Perugiai legenda* elbeszélése arról, hogy rögtön a himnusz megszületése után éppen azért a „Pacifik testvérért akart küldeni, akit világi életében a költők királyának neveztek, és aki fejedelmi udvarokba illő nagy mestere volt az énekeknek” (PL 43), azaz éppen egy „volt trubadúrra” akarta bízni a himnusz előadását a megfelelő hatás elérése reményében.

Hogy pontosan mennyiben is hatott Ferencre a lovagi kultúra és a trubadúrköltészet életfelfogása, értékrendje vagy éppen szóhasználata (vagy ahogyan Pio Rajna nevezi: a *lovagi attitűd* [vö. CARDINI 2006, p. 47]), és ez mennyiben segít megérteni sajátos lelkiségét, az a kutatók körében is vitatott téma. Ferenc alakjának lovagként, a Szegénység Úrnő szerelmeseként való jellemzése elsősorban a romantikus irodalom talaján bontakozott ki, ugyanakkor mégsem tekinthető pusztán mítosznak. Nyilvánvalóan nem ad kizárólagos értelmezési horizontot Ferenc gondolataihoz, írásaihoz, bizonyos

<sup>3</sup> Ezt a nyelvet valószínűleg édesapjával tett korai francia és flamand kereskedői útjaik során sajátította el (lásd részletesen: IRIARTE 1998, p. 170-171). Ferenc részbeni francia származására édesanyja révén nincs semmi bizonyíték, így ezt a kutatók nem tartják valószínűleg. Ugyanakkor árulkodó maga a név (Francesco, 'kis francia'), ami nem eredeti keresztnéve, ami a János volt.

<sup>4</sup> S hogy mindez nem pusztán felszínes szerepjáték, arra Celanói Tamás mélyértelmű megjegyzése mutat rá: „De a nagy vigasság nagyon gyakran sirással végződött, és a hangos éneklés a Krisztus szenvedése fölött érzett részvét könnyeibe fulladt.” (CÉ2 127)

A szerelmes ujjongás és a krisztusi szenvedéssel való belső azonosulás váltakozó és egyben egymást feltételező jelenléte Szent Ferenc egész életére és lelkiségére jellemző.

<sup>5</sup> A *ioculator* Ferenc korában még elsősorban magát az énekmondót, vándorénekest, trubadúrt jelölő szó volt, nem a későbbi értelmű tréfamester vagy mutatványos (vö. *Magyar Katolikus Lexikon* 2000, p. 882. és SORRELL 1988, p. 108).

témákban azonban, hatásának mibenlétét egyfajta mértéktartással kezelve, fontos vonásokkal járulhat hozzá azok mélyebb megértéséhez.

Miccoli ugyanakkor óva int bennünket attól, hogy a lovagi kultúra hatásainak túl nagy jelentőséget tulajdonítsunk, mert – ahogyan fogalmaz – „*ezek nem tűnnek fel számomra olyannak, mint amik valami lényegit fejeznek ki vagy reprezentálnak Ferenc vallásos tapasztalatából*” (idézi CARDINI 2006, p. 49). Miccoli meglátása szerint ennek túlhangsúlyozása azzal a veszéllyel jár, mintha Ferenc csak a hagyományos vallás (és vallásos irodalom) keretein kívül, abból kilépve tudta volna kifejezni önmagát a kor mindenki számára érthető képeinek, utalásainak nyelvén. Ferenc lovagi/trubadúri érzülete nem önmagában jelentős, hanem egyik vonása az ő eredetiségének, ami beemeli a világot is a vallási tapasztalatba, és egyben segít jobban megérteni Ferenc nyelvezetét.

Amit biztosan állíthatunk (vö. CARDINI 2006, p. 100-106), hogy Ferenc akár elbeszélésekből, akár irodalmi művekből, de ismerte a kor közszájon forgó nagy legendáit, mint például a Grál-mondakört és a kerekasztal lovagjainak történetét. Ezt tükrözi Ferenc válasza a breviáriumról őt kérdező novíciusnak: Nagy Károly, Roland és Olivér, „*az összes udvari emberek és bátor férfiak*” érdemeit példaként elé állítva szentéletű testvéreit a kerekasztal lovagjainak hívja (PL 71-72).

Nehézséget jelent ezt az ismeretet megkülönböztetni életrajzíroinak műveltségétől, akik Ferencsel kapcsolatban olyan toposzokat, motívumokat használnak, amelyek párhuzamot mutatnak olyan művekkel, mint Chrétien de Troyes *Percevalja* és *Lancelotja*, Bérout *Trisztánja*, Marie de France *Lai de Lanval* című, szerelmi történeteket feldolgozó műve, vagy Andreas Capellanus *De Amore* című traktátusa. Ezek az utalások azt mindenesetre bizonyítják, hogy ezek a legendák ismertek voltak Ferenc korának Itáliájában.

Ezeknél sokkal fontosabbak azok a trubadúrénekek, amelyekből Ferenc biztosan ismert jó párat. Ez magyarázza azokat a stílárius eltéréseket, amik a *Naphimnusz* és a vele párhuzamban álló bibliai szövegek között figyelhetők meg (vö. SORRELL 1988, p. 105). Míg ez utóbbiak (pl. a 148. zsoltár) a teremtmények felsorolására szorítkoznak, addig a *Naphimnusz* megszólításai, a teremtmények gazdag jellemzése túlmutat a szentírási szakaszok szüksézsavúságán. Ferenc sorai nagyobb poétikai összetettséggel rendelkeznek, jelzői érzelmekkel telítődnek, a ritmus, az alliterációk és rímek tudatosabb használata látszódik, gondoljunk csak például a vízhez kapcsolódó megnevezések szelíd líraiságára: „*ki oly hasznos és alázatos, és drága és szűzi tiszta*”.

Érdekes párhuzam áll fenn a provanszál trubadúrköltészetre jellemző toposz, a tavaszi nyitóképek és a *Naphimnuszban* felbukkanó természeti képanyag között (szél, felhő, derűs idő, színes virágok, forrás)<sup>6</sup>. Mindezek a *temps novel*, az *új idő* kultuszával mutatnak összefüggést, amelynek eredetében kimutatható

<sup>6</sup> Álljon itt illusztrációként egy rövid idézet Jean de Meungtól, de említhetők lennének Bernard de Ventadour költeményei is:

„*Isten, a mindenek felett szép,  
A Természetnek vésve testét,  
Díszül adott neki folyvást  
Buzogó és bővizű forrást,  
Mely minden szépség kútfeje  
[...]  
Amikor újból visszatérne  
Az enyhe évszak durva télre,  
Mikor a menny is megelégel  
Viharral vívni, vívni jéggel,  
Elfeledi minden dühét,  
Kiderül és kacag a lég.  
A fellegek is megörülnek  
A levegőnek, hogy derültebb.*”

(JEAN DE MEUNG: A Természetről – Részlet a Rózsa-regényből, Rába György fordítása)

a *gaudium pascoril*, a feltámadást, új életet ünneplő középkori latin liturgikus himnuszok hatása (vö. BÁNKI 2002; SORRELL 1988, p. 106-107). Ferenc a trubadúrlíra ezen elemeit beemeli személyes spiritualitásába.

A Naptestvér és a többi teremtmény megszólítása és kapcsolatuk hierarchiájának feudális karaktere kapcsán is találunk párhuzamot a trubadúrköltészetben (vö. CARDINI 2006, p. 54-55). A Nap *messor*, 'úr' megszólítása a feudális társadalmi rendben jog szerint a feljebbvaló urak és a lovagok sajátja volt.<sup>7</sup>

Mindezek a motívumok és hatások árnyalják és jobban érthetővé teszik azt a szellemi-kulturális „teret”, amiben a *Naphimnusz* megszületett. Természetesen arra már nincs mód, hogy pontosan kimutassuk, Ferencre milyen konkrét énekek hatottak, azt azonban leszögezhetjük, hogy ezek segítségére voltak abban, hogy kifejezhesse azt a benső örömet, ami számára a teremtett világban tükröződött Isten jóságából.

Ferenc arra törekedett, hogy minden teremtett dolgot, legyen az akár a világi kultúra része, bevonjon az istendicséret egyetemes liturgiájába, amelyben azok megszentelődhetnek. Ebben az istendicséretben nyeri el minden dolog létének legfőbb igazságát, mintegy rátalál legmélyebb teremtményi hivatására. Mindenben fel tudta fedezni Isten jóságának nyomát, így minden Istenhez vezető úttá válhatott számára, amennyiben kapcsolatba hozta azokat Teremtőjükkel. Az istendicséretre szóló meghívása minden teremtménynek szól, beleértve az alkotó embert, a művészt, hiszen minden műben végeredményben a legfőbb „alkotó Művészt” ismerte fel, akitől minden jó származik.

*„Ez a boldog zarándok, bár sietett minél előbb elhagyni a világot mint számkivetésének földjét, nem kis hasznát vette a földi dolgoknak is. Mert a sötétség fejedelme ellen harctérnek használta a világot, Istennel való kapcsolatában pedig úgy tekintett beléje, mint jóságának fényes tükörébe.”*

(CÉ2 165)

Ez nagyon lényeges Ferencnek a világhoz való viszonyában, lelkiességének fontos vonása: mindenben meglátni Isten keze nyomát, akár közvetlenül, akár az ember tevékenysége által közvetítve.

*„Mert a jóságnak az az ősforrása, mely mindenben minden lesz, szentünknek már mindenben mindenként ragyogott fel.”* (CÉ2 165)

Jellemző ebben az összefüggésben az a megjegyzés is, amit Celanói Tamás tesz Ferencnek az írásokhoz fűződő kapcsolatáról:

*„Ezért ha valahol, útszéleken, házban vagy kint a határban valami írást talált, akár isteni, akár emberi szó volt rajta, azt a legnagyobb tisztelettel felemelte, és szent, vagy legalább tisztességes helyre rejtette azzal a megokolással, hogy esetleg az Úr neve vagy más Rá vonatkozó szó is előfordulhat rajta.*

*Mikor egyszer az egyik testvér megkérdezte tőle, miért gyűjti olyan szorgalmasan a pogányok írásait és általában olyan írásokat, melyeken nem fordul elő az Úr neve, ő így válaszolt neki: »Azért, fiam, mert ott azok a betűk is szerepelnek, melyekből az Úristen dicsőséges neve összetevődik. Ami jó tehát bennük*

<sup>7</sup> Pál József a *messor* megnevezést a *messere* megszólításból eredezteti, ami a bírókat illette meg, így felidézi Krisztusnak mint *sol justitiae*-nek a szimbólumát (vö. PÁL 2001, p. 69). A Nap mindent nagy ragyogással megvilágító megjelenésében a kutatók párhuzamot látnak Bertan de Born egyik énekével (vö. CARDINI 2006, p. 55), amelyben a páncélozott lován csatába vágató úr hűbéreseit is erre bátorítja:

*„Tetszik, ha egy Főbb emberül  
előre rugtat – vakmerő  
példáján menten felhevül  
mind a nyomában ügető,  
s igyekszik mind merészen  
be a viaskodásba.”*

(BERTRAN DE BORN: Tetszik nekem húsvét körül)

Illyés Gyula fordítása nem pontosan adja vissza az eredetiben található *signor* és *vassalatge* fogalmakat.

*foglaltatik, az nem a pogányokra, sőt általában nem az emberekre, hanem egyes-egyedül Istenre tartozik, akié minden jó.» (CÉ1 82)*

Az előbbieken elmondottakból azt a következtetést vonhatjuk le, hogy Assisi Szegénykéje számára a francia nyelv a belső ujjongás, az elragadtatottság kifejezőeszköze, a szív túlcordulásáé, a latin pedig elsősorban az egyház hivatalos imádságáé, a szentmiséé és a zsolozsmáé (vö. MATURA 2002, p. 30), ami kiindulópontja és mindennapi tápláléka személyes imádságának is. A *Naphimnusz* alacsony népnyelven való megkomponálására a magyarázat Ferencnek abban a szándékában rejlik, amelyről a *Perugiai legenda* számol be a himnusz születése kapcsán (PL 43). Eszerint Ferenc „*az Úr dicséretére, a mi vigasztalásunkra és szomszédaink épülésére*” szerezte ezt az új dicsőítő éneket. Elkészültével rögtön megtanítja testvéreinek, és küldi őket azzal a szándékkal, hogy minden prédikációjukat ezzel a dicsérettel kezdjék és fejezzék be.

A *Naphimnusz* mint szemléletes prédikáció a szegények nyelvén szól a szegényekhez, így rokonságot mutat az evangéliumok egyszerű nyelvezetével, hiszen „*Isten szavának alázatos énekekkel, alacsony nyelven való közlése az evangéliumok sajátja*” (PÁL 2001, p. 76), így végeredményben magából Krisztus szegénységéből forrászik, ami oly fontos volt Szent Ferenc számára.

Ebben a himnuszban tehát egyesül Ferencnek a Szentírásból és a liturgiából táplálkozó „stílusa” és nyelvhasználata a trubadúrköltészet hatásaival és az egyszerű, népnyelvű prédikációval, mindezt felemelve az Isten jósága fölött érzett személyes belső ujjongás ragyogásába.

#### IV. amikor beteg volt San Damianóban

Ferenc egyedülálló szakrális víziója a teremtett világról egy olyan éjszaka után született, ami szenvedésekkel, kétségekkel volt teli, miközben nem szűnt meg Isten jelenlétében, az imádság szellemében megmaradni. Jellemző módon imájában a zsolotáros szava éled újjá:

*„Istenem, jöjj segítségemre, tekints betegségeimre, hogy türelmesen el tudjam őket viselni.” (PL 43)*

Erről az éjszakáról és a *Naphimnusz* születéséről több életrajzi forrás számol be viszonylag nagy egyetértésben (vö. BLASTIC; HAMMOND & HELLMANN 2011, p. 228). Ezek alapján a keletkezés idejét 1225 késő telére vagy tavaszára tehetjük, másfél évvel Ferenc halála előtt (vö. PAOLAZZI 2010, p. 36) és néhány hónappal a La Verna hegyén történt stigmatizáció után.

A legrégebbi beszámolóban, Celanói Tamás első életrajzában szűkszavúan és áttételesen beszél Ferencnek erről a művéről, miközben összefoglalja Ferenc teremtmények iránti szeretetét a Római levél gondolatát alkalmazva rá:

*„Végül valamennyi teremtményt testvér néven szólította, és szívének titkos ösztönével egészen különleges és senki másnál nem észlelt módon belelátott a természet titkaiba, mintha már eljutott volna Isten fiainak dicsőséges szabadságára.” (CÉ1 81)*

Ez a lényeglátó kommentár felhívja a figyelmet egy nagyon fontos szempontra: Szent Ferenc számára a valóság már átalakult, magán viseli a feltámadás jegyeit. A San Damianó-i éjszaka ezt az átváltozást szemlélteti: a szenvedés sötétjéből az üdvösség ígéretének fényébe vezet.

Második életrajzában Celanói a Szent Ferenc betegségeiről szóló részben eleveníti fel azt az éjszakát, amikor Ferenc részvétre gerjed saját maga iránt, és isteni vigasztalásban részesül:

*„»Ha – hallotta – az egész föld, sőt az egész világegyetem színarany volna, és kiállott kemény megpróbáltatásaid fejében, fájdalmaid megszűnése után, a dicsőségnek olyan gazdag kincsestárát kínálnák viszonzásul neked, hogy hozzá képest a mondott tömérdek aranyhalmaz szóba sem jöhető semmiség volna, nemde boldog volnál, és szívesen viselnéd tovább ideigtartó szenvedéseidet?«*



»Ó, nagyon, de nagyon örülnék neki!« – mondta a szent.

»Már akkor csak örülj – viszonzta az Úr –, mert betegséged országom foglalója; türelmed jutalmául nyugodtan és biztosan számíthatsz ezen ország örökségére.«  
(CÉ2 213)

Celanói Tamás megjegyzi, hogy ez a belső tapasztalat tulajdonképpen kifejezhetetlen, Ferenc mégis megpróbálta megosztani belőle társaival, amit lehetett. A *Naphimnusz* „kimondása” ennek a szenvedésnek a megértéséből fakad, ami „az ország foglalója”, így átértékelődik és egészen más színben tűnik fel Ferenc számára. Az ember törekenységéből fakadó betegség és nyomorúság számára többé már nem akadályt jelent, ami megnehezíti az Isten felé törekvést, hanem éppen ellenkezőleg: átalakul és a megdicsőülés útjává válik. Ferenc már megtérésében lemondott arról a „kincsesládáról”, amit ennek a világnak a gazdagságában tapasztalt meg, és ami nem tudta az ő legmélyebb valóságát betölteni. Ennek édessége keserűséggé változik benne, míg ami addig keserű volt számára, elsősorban a leprások látása, az átváltozott „a test és a lélek édességévé” (Végr 3). A San Damianó-i éjszaka ennek az átalakulásnak a betetőzése.

A *Perugiai legenda* olyan realiztikus részletességgel számol be ezekről a körülményekről, ami jelen lévő szenttanút feltételez. Szent Ferenc betegségének leírása, az egerek zaklatása és az Istennel folytatott párbeszéd, ami által Ferenc választ és vigasztalást kap, az üdvösség ígétét (PL 43), az első társak beszámolójából származhat, amiben nincs semmi szentimentalizmus vagy nosztalgia (vö. PAOLAZZI 2010, p. 37-38).

„Mikor itt (ti. San Damianóban) feküdt Szent Ferenc, ötven napig, sőt utána sem tudta érzékelni sem nappal a napfényt, sem éjszaka a tűz világosságát, hanem állandó sötétségben élt a házban és a cellácskában. Ezenfelül szeme éjjel nappal annyira fájt, hogy éjszaka többnyire nem tudott pihenni és aludni. Ez pedig igen ártalmas volt, és nagyon súlyosbította szembaját és más betegségeit. Sőt amikor mégis pihenni és aludni akart volna, annyi egér volt a házban meg a nádból készült és egyik oldalával a háznak támaszkodó kis kunyhóban, s azok úgy járkáltak és futkároztak rajta meg körülötte, hogy nem hagyták aludni, sőt imádság idején különösen zavarták. De nemcsak éjjel, hanem nappal is szerfölött zaklatták, úgyhogy még akkor is, amikor evett, fölmásztak az asztalára. Társai és maga is úgy vélték, ez az ördög incselkedése, mint ahogy az is volt.” (PL 43)

Ferenc kísértése nem más, mint hogy elveszítse a lélek nyugalma, és ezáltal elforduljon Istentől, kizökkenjen „az imádság és áhítat lelkiületéből” (RB 5,2; LAnt), feladva az istendicséretre és hálaadásra törekvést, ami átfogja a teljes emberi valót (vö. RnB 23,8).

Ez az Istennel folytatott éjszakai párbeszéd rámutat arra, hogy bármennyire is igyekszik Ferenc a misztérium továbbadására és megvilágítására, az ember számára Isten mégis megmarad „láthatatlan, kibeszélhetetlen, kimondhatatlan, megfoghatatlan” valóságnak (vö. RnB 23,11), és „nincs ember, ki méltó lenne megnevezni” Őt (NapH 1). Ezért hívja Ferenc segítségül az összes teremtményt, akik Istentől „hordoznak jelentést”, mint az Ő kezének művei (vö. PAOLAZZI 2010, p. 66). Egyedül ez a szimbolikus, költői nyelv képes feloldani Ferenc számára az apofatikus teológia paradoxonát, hiszen ha Ferenc következetes maradna az emberi méltatlanság és Isten kimondhatatlanságának tényéhez, akkor abba kellene hagynia a dicséretet (vö. VAIANI 2013b, p. 373-374).

A dicséretre egyedül Isten méltó, és a dicséret véghezvitelére egyedül Krisztus, illetve a benne alkotott teremtmények, de ugyanakkor Ferenc az embert is meghívja erre a dicséretre. Nem véletlen a sok passzív szerkezet használata, hiszen a cselekvő végeredményben maga Isten, aki véghez viszi a dicséretet a teremtmények által. Az ember ebbe a kommunikációba tud bekapcsolódni a maga méltatlanságának és elégtelenségének a tudatában, ráhagyatkozva Krisztusra, az igazi és egyetlen hiteles Dicsérőre.

Ferencet legfőképpen épp az a kegyelem indítja az istendicséretre, ami nem hagyja a méltatlan embert az elveszettség állapotában, hanem felemeli az Országba.

*„Nekem tehát ezentúl nagyon kell örvendeznem betegségeimben és gyötrelmeimben, vigaszt kell találnom az Úrban, és mindig hálát kell adnom az Atyaistennek és egyszülött Fiának, Urunknak, Jézus Krisztusnak és a Szentléleknek a nekem juttatott nagy kegyelemért és áldásért, hogy tudniillik irgalmasságában engem, méltatlan kis szolgáját, még mint testben élő embert kegyes volt országáról biztosítani. Ezért az Úr dicséretére, a mi vigasztalásunkra és szomszédaink épülésére új dicsőítő éneket akarok szerezni az Úr teremtményeiről, melyeket nap mint nap használunk, és amelyek nélkül nem élhetünk, de melyek által az emberi nem súlyosan vét Teremtője ellen. Naponta hálátlanok vagyunk ekkora kegyelemért, mert nem dicséjük úgy Teremtőnket és minden jó adományozóját, ahogy illenék.” (PL 43)*

A *Naphimnusz* végén a dicséret ennek megfelelően átfordul felszólításba, és ezzel megnyitja a szöveget a hallgatók felé. A dicséret hálaadássá, majd buzdításá alakul, végül pedig életre szóló elköteleződésre, ami a szolgálatban fejeződik ki (vö. VAIANI 2013b, p. 375).

Ferenc első dolga a reggel beköszöntével, hogy a testvéreket prédikálni küldje, aminek tartalma elsősorban ez a dicséret, ami a maga szimbolikus-költői módján képes „*az emberek szívére hatni*” és őket „*igaz bűnbánatra*” vezetni (vö. PL 43).

Ahogy látjuk tehát, a *Naphimnusz* a sötétségből született ének, ami a húsvét fényében ragyog, így rokona a húsvét éjszakáján felhangzó *Exultetnek* is. A himnusz születésének éjszakájában Ferenc lelkeségének, szemléletének fontos mozzanata fejeződik ki. Ő az ember szenvedésében, törekénységében nem legyőzendő problémát lát, hanem lehetőséget, hogy Krisztusban és Krisztusnál, és ezáltal az istendicséretben, a folyamatos imádásban maradjon. Ez a sötétség számára „*Istenhez vezető kapu, aki hozzánk jön, hogy találkozzon velünk a legmélyebb szenvedés órájában*” (SPEELMAN 2016, p. 65). Ez nem kegyes szólam Ferenc számára, hanem annak a tapasztalásnak a helye, hogy Isten velünk, „*szánalomra méltó és nyomorult, büdös és romlott, hálátlan és rossz emberekkel minden jót cselekedett és cselekszik*” (RnB 23,8). Az ember sebezhetősége, törekénysége az isteni misztériumra kinyíló fogékonysággá válik, ami a világ újfajta látásmódját teszi lehetővé, ami képes a teremtményekben – beleértve még a halált is – Isten jóságát szemlélni.

## V. leült, gondolkodni kezdett, majd nekifogott

Érdeemes egy pillantást vetni a szöveg egységének kérdésére is. A különböző ferences források egyöntetűen azt tanúsítják, hogy Ferenc a későbbiekben még két szakaszt toldott hozzá a himnusz eredeti formájához, így az egész szöveg három lépésben született meg.

Az első esetben egy konkrét esemény váltotta ki ezt a bővítést néhány hónappal a San Damianó-i éjszakát követően. A megbocsátásról szóló versszakot Ferenc azzal a céllal költötte hozzá a *Naphimnusz*hoz, hogy feloldja az assisi püspök és a város podesztájának elmérgesedő konfliktusát, és a testvéreket küldte el, hogy énekeljék el a két félnek prédikáció gyanánt békéltető szándékkal (PL 44). Ebben az eseményben látjuk teljesülni Ferenc korábban leírt szándékát a bűnbánat felindítására és „szomszédaink épülésére”.

A másik történet Ferenc közelgő halála, ami miatt „*az ének utolsó versszaka elé pedig betoldott még egy versszakot a halál nővéréről*” (PL 100). Ez 1226 szeptemberének utolsó napjaiban történhetett a Porciunkulában.

Bár ezek a források a himnusz eltérő időben való szerkesztésére utalnak, amit a kutatók nagyrészt el is fogadnak, de a vers egysége miatt, ami mind a formában, mind a stilisztikában megmutatkozik, néhány elemző az egyszeri keletkezés mellett teszi le a voksát (vö. VAIANI 2013b, p. 371).

Fumagalli a források részletes elemzése és a szöveg analízise segítségével azzal érvel, ha elfogadjuk, hogy Ferenc a költeményhez két későbbi kiegészítést fűzött, nehezen tudjuk megmagyarázni a kompozíció egységét és koherenciáját (vö. FUMAGALLI 2005, p. 14-15). A bővítések keletkezésével kapcsolatban Kajetan Esserre hivatkozva állapítja meg: „*Itt láthatjuk azt, hogyan születnek a legendák*” (FUMAGALLI 2005, p. 19). A laudában megjelenő belső rímek, a szerkezetben uralkodó hármas és kilences szám, a sorok (33) és jelzők száma és ezek szimbolikus karaktere, a retorikai szabályosság az egyszeri keletkezésre utalnak, illetve azt a kérdést is felvetik, hogy a szöveg nem fejlődhetett-e tovább egy kikristályosodási folyamatban, a kezdeti szóbeli áthagyományozástól a későbbi írásbeli megfogalmazásig. Ezek a retorikai szabályosságok pedig már ennek az átalakulásnak lennének a következményei.

Úgy gondoljuk, hogy bár ezek a bizonyítékok nagyrészt meggyőzőnek tűnnek, mégsem perdöntőek, ezek alapján nem lehet elvetni a három szakaszos keletkezés elméletét sem, hiszen mindezek az érvek nem feltétlenül zárják ki ezt. A végleges forma kialakulása, ami a középkorban gyakran először szóbeli hagyományt feltételez, rövidebb-hosszabb fejlődési folyamat eredménye is lehetett (vö. SPEELMAN 2016, p. 58). A szabályosság és a belső logika letisztulása éppen a megjegyezhetőséget szolgálja, ami nagyban hozzájárult a szövegek továbbadhatóságához, ami egybevág Szent Ferenc szándékával. Ugyanakkor ez a folyamat nem zárja ki az egyszeri keletkezés elméletét sem, hiszen Ferenc birtokában volt azoknak a „retorikai módszereknek”, mint például a sorkezdetek azonossága, az ismétlődés vagy a gondolatritmus, amik a Szentírásban is, főként a zsoltárokból, vagy más liturgikus szövegekben jelen vannak. Az is megfontolandó, hogy ha hosszabb szóbeli áthagyományozás történt volna, a szöveg bizonyára több változatban maradt volna fenn.

Végeredményben akár az egyszeri, akár a három szakaszos keletkezés teóriáját fogadjuk is el, a lényegen mindez nem változtat: a *Naphimnusz* Ferenc hiteles műve, ami rendkívül eredeti és egyedülálló módon foglalja össze Assisi Szentjének lelkiségét.

A *Naphimnusz* szerkezetéről, felépítéséről, elemeiről sokan írtak már, a teljesség igénye nélkül ezeket a felismeréseket és elemzési szempontokat összefoglaljuk az alábbi táblázatban.

	SZAKASZOK	JELLEMZŐK	EREDETI SZÖVEG <sup>221</sup>	
33 sor (= Krisztus-szimbólum) Irány fentről lefelé, majd vissza Istenhez: Isten – ég – föld –.halál, majd megint Isten – „létra”	Teológiai jellegű szakasz – bevezetés, megszólítás, keretvers	Isten Egyedül Istent megillető attribútumok A-O: Krisztus monogram	1. Altissimu, onnipotente bon Signore,	
			2. Tue so' le laude, la gloria e l'honore et onne benedizione.	
	Kozmológiai jellegű szakasz	Égi elemek: Nap, Hold, csillagok – három attribútum  Laudato/laudate: összesen kilencszer fordul elő	3. Ad Te solo, Altissimo, se konfane,	
			4. e nullu homo ène dignu Te mentovare.	
			5. Laudato sie, mi' Signore, cum tutte le Tue creature,	
			6. spezialmente messor lo frate Sole,	
			7. lo qual è iorno et allumini noi per lui.	
			8. Et ellu è bellu e radiante cum grande splendore:	
			9. de Te, Altissimo, porta significazione.	
			10. Laudato si', mi' Signore, per sora Luna e le stelle:	
			11. in celu l'ài formate clarite et pretiose et belle.	
			Földi elemek: levegő, víz, tűz, föld – négy attribútum Férfi-női párok	12. Laudato si', mi'' Signore, per frate Vento
				13. et per aere et nubilo et sereno et onne tempo,
	14. per lo quale, a le Tue creature d'ài sustentamento.			
	15. Laudato si', mi' Signore, per sor'Acqua.			
	16. la quale è multo utile et humile et pretiosa et casta.			
	17. Laudato si', mi' Signore, per frate Focu,			
	18. per lo quale ennallumini la notte:			
	19. ed ello è bello et iocundo et robustoso et forte.			

<sup>221</sup> Carlo Paolazzi kritikai kiadása szerint.

			20. Laudato si', mi' Signore, per sora nostra matre Terra,
			21. la quale ne sustenta et governa,
			22. e produce diversi frutti con coloriti flori et herba.
Antropológiai jellegű szakasz	Ember M megbocsátás, béke – az isteni szeretet gyümölcsei Kettős attribútumok: megbocsát/ elvisel; betegség/ üldöztetés; jaj/ boldog; bűn/ szent akarat		23. Laudato si', mi' Signore, per quelli che perdonano per lo Tuo amore
			24. et sostengono infirmitate e tribulatione.
			25. Beati quelli ke 'l sosterranno in pace,
			26. ka da Te, Altissimo, sirano incoronati.
Eszkatológiai jellegű szakasz	A halál egyetemessége és az örök élet ígérete		27. Laudato si' mi' Signore, per sora nostra Morte corporale,
			28. da la quale nullu homo vivente pò skappare:
			29. guai a quelli ke morrano ne le peccata mortali;
			30. beati quelli ke trovarà ne le Tue sanctissime voluntati,
			31. ka la morte secunda no 'l farrà male.
Keretvers – esetleges refrén Buzdítás és felszólítás	Isten Isten és ember világának találkozása a dicséretben és a szolgálatban		32. Laudate et benedicete mi' Signore et rengraziate
			33. e serviateli cum grande humilitate.

Giovanni Pozzi *A három ifjú éneke* és a *Naphimnusz* szövegének összehasonlítása kapcsán jut el néhány fontos következtetésre (POZZI 1990, p. 7-12). Elemzése azokra a különbségekre irányítja a figyelmet, ami minden rokonság és hatás ellenére elválasztja egymástól a két dicséretet, és ami igazolja Ferenc nagyon eredeti gondolkodását.

A *Benedicite* hasonlóképpen fentről lefelé tartó mozgást imitál, Istentől indulva az égi, majd földi teremtmények felsorolásán át jutunk el az ember világáig. Ferenc azonban nem szolgai módon másolja a bibliai szöveget, hanem „szelektál” a teremtmények listájából és új módon szerkeszti egybe azokat. Vajon mi a logikája a különbségeknek és változtatásoknak, és hol gyökereznek ezek Ferenc szemléletmódjában?

Természetesen a két szöveg eltérő háttérből és kulturális beágyazottságából eredeztethető az emberi világ különböző megjelenése, amiből Ferenc számára a megbocsátás és a türelem emelkedik ki. A már megváltott ember világában a „keresztényibb” tulajdonságokat emeli ki (lásd például: „*szentek és alázatos szívűek*”, Dán 3,87), azokat, amik rokoníthatók a nyolc boldogsággal (békességszerzők, üldözöttek).

Különösen is szembevetendő a halál témája, ami Dániel könyvében egyértelműen negatív színben tűnik fel, mint ami elől menekülni kell, míg Ferencnél nemcsak annak tudata jelenik meg, hogy a halál elől nem lehet elmenekülni, de maga a halál is teremtményként, sőt nővérként szerepel, egyáltalán nem pusztán elhárítandó jelenségként, hanem olyan lehetőségként, amiben megvalósulhat a teljesebb istendicséret.

„*Egyetlen váratlan és lenyűgöző vonással Ferenc teremtménnyé teszi a halált, ami inkább pozitív, mint negatív, inkább cselekvő, semmint a fizikai és szellemi létezés pusztán elvevő földi valóság.*” (POZZI 1990, p. 8)

A szerkezet mindkét szöveg esetében egy létrára emlékeztet, de míg a *Benedicite* kantikumban az ég és a föld egyfajta gyűjtőfogalom, ami magában foglalja a különböző teremtményeket, a földieket és a föld fölöttieket, a *Naphimnusz* esetében ezek nem állnak szemben egymással, hanem a létra két végét képezik. Ferenc nem is nevezi meg az eget, hanem csak annak alkotóelemeit, a Napot, a Holdat és a csillagokat, míg a földet a többi elem közé sorolja, azokkal egyenértékűként, ami nem pusztán „tartály” a víz, a tűz és a szél számára. A látható teremtett világ ebből a négy elemből, ezek különböző alapelvek szerinti keveredéséből épül fel – ez az elképzelés megfelel a középkor tudományos elméletének. Ferenc átalakítja a bibliai világképet saját korának elképzelései szerint.

„*Isten dicsérete nem annyira azok által a teremtmények által megy végbe, amiket látunk és érinteni tudunk, hanem inkább a látható világunkat alkotó energiák kölcsönös harmóniája által.*” (POZZI 1990, p. 9)

Ferenc ebben a harmóniában is tükröződni látja Isten jóságát és bölcsességét, hiszen ebből fakad számára a természet csodálatossága, a teremtmények szépsége és hasznossága. Érték és hasznosság – ebből következnek a Ferenc által használt jelzők, amik az egyes teremtményekhez tartoznak, és amik egyben leírják az ember velük való kapcsolatát is. Ez a karakterizálás is fontos sajátossága a ferenci világlátásnak, ami hiányzik *A három ifjú énekének* felsorolásából.

Pozzi elmélete szerint a *Naphimnusz* kompozícióját a középkori számszimbolika határozza meg. Az egyes teremtménycsoportokhoz meghatározott szám és ennek megfelelő számú jellemző tartozik, így az égi teremtményekhez a hármas (például a Holdhoz: fényes, drága szép), a négy elemhez a négyes (például a víz esetében: hasznos, alázatos, drága és tiszta), az ember világához pedig a kettes szám tartozik (megbocsát, elvisel). Ezek összege a kilences, ami az isteni tökéletességre utal (3×3), és ez a szám lenne a *Naphimnusz* legfőbb szervezőelve.

Bár Pozzi elgondolása érdekes és megfontolandó, kell hozzá némi képzelőerő, hogy elfogadjuk igazságát. Érződik, hogy helyenként némi csúsztatással kell beleerőszakolni ebbe a sémába a különböző fogalmakat (lásd a Földanya nővérhez kapcsolódó igék és főnevek számát, ami inkább lehet 2+3,

semmint 4). Pozzi mindezzel elsősorban a szöveg egységét, és egyidejű keletkezését szeretné igazolni (vö. MOLONEY 2013, p. 67-69), ugyanakkor nem teljesen elvetendő, hiszen mégiscsak megfogalmaz egy alapvető logikai rendet.

Egy másik megközelítésmód lehet a *Naphimnusz* felépítésének megértése kapcsán, ha úgy tekintünk a szövegre, mint amiben Ferenc tulajdonképpen a teremtés isteni aktusát írja le újra a Teremtés könyve alapján, az égtől a földig, majd az emberig.

„*Ferenc látja a teremtés alapvető jóságában Isten meglepedését: »És látta Isten, hogy mindaz, amit alkotott, nagyon jó volt.« (Ter 1,31)*”

(MOLONEY 2013, p. 59-60)

Az első bűnt megelőzően ebben a paradicsomi állapotban megvalósult a teremtmények egyetemes istendicsérete és testvérisége, beleértve az embert is, aki azonban a bűnbeesés után már nem méltó Isten nevének kimondására. Ferenc számára éppen ezért a Biblia első könyve kiegészül az utolsóval, a Jelenések könyvével, amiben a megváltás isteni műve beteljesedik. Moloney interpretációja szerint a *Naphimnusz* első és utolsó szakaszában ez a jánosi kinyilatkoztatás visszhangzik:

„*Méltó vagy, Urunk, Istenünk,  
hogy tied legyen a dicsőség,  
a tisztelet és a hatalom,  
mert te teremtettél mindent,  
és a te akaratod által jöttek létre a teremtmények!*” (Jel 4,11)

„*Méltó a Bárány, akit megöltek,  
hogy övé legyen a hatalom és gazdagság,  
a bölcsesség, az erő, a tisztelet,  
a dicsőség és az áldás!*” (Jel 5,12)

A két szöveg összekapcsolódik nemcsak a dicséret, hanem a halál és az ítélet témájában is. Ferenc tisztában van a bűnbeesés következményeivel: a teremtés harmóniáját megtöri az ember bűne, aki így annak ellentmondásában él, hogy méltatlanná vált az istendicséretre, amit így magának Istennek kell végbevinnie Krisztusban.

Eszerint a *Naphimnusz*ban szimmetrikus és hármasság elrendezést fedezhetünk fel: az első négy és az utolsó két sor, amelyek Istenről szólnak a dicséret felhívásával, közrefogja a teremtmények leírását az égtől a földig, sőt az ember világában a bűn sötétjéig és az ítéletig. Ennek a középső résznek a mintája a Teremtés könyve és Dánielé *A három ifjú énekével* (valamint a 148. zsoltár), de már a Jelenések könyvének szemléletével, a beteljesedés, a feltámadás világa felől nézve, amikor az egész teremtés felemelkedik Istenhez a dicséret egyetemes liturgiájában.

## VI. Irodalom – References

- AIZPURÚA, F. (2003): Following Francis: A Catechism of Franciscan Spirituality. *Greyfriars Review*, **17**: 3-102, Supplement.
- BÁNDI, Gy. (2020): A Teremtés védelme és az emberi jogok. *Acta Humana*, **8**(4): 9-33. doi:[10.32566/ah.2020.4.1](https://doi.org/10.32566/ah.2020.4.1)
- BÁNKI, É. (2002): Tér-idő-motívumok és poétikai terminológia összefüggései a trubadúrlírában. Lírai időszemlélet a provanszál trubadúrköltészetben. *Palimpszeszt*, **17**. <http://magyar-irodalom.elte.hu/palimpszeszt/zempenyi/01.htm>
- BIGI, V. C. (2008): *Il cantico delle creature di Francesco d'Assisi*. Ed. Porziuncola, Assisi.

- BLASTIC, M. W.; J. M. HAMMOND & J. A. W. HELLMANN (szerk.) (2011): *The Writings of Francis of Assisi. Letters and Players*. Studies in Early Franciscan Sources 1., Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure, New York.
- BONAVENTURA, Szent (2015): *Szent Ferenc élete. Legenda maior*. Szent István Társulat, Budapest. [LM]
- CARDINI, F. (2006): The Adventure of a Knight of Christ. Notes for a Study of Chivalry in the Spirituality of Saint Francis. *Greyfriars Review*, **20**: 47-108.
- CUNNINGHAM, L. S. (2004): *Francis of Assisi. Performing the Gospel Life*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Cambridge (U.K.).
- DELIO, I. (2019): *A ferences imádság*. Magyarok Nagyasszonya Ferences Rendtartomány, Budapest.
- DELIO, I. (2003): *A Franciscan View of Creation: Learning to Live in a Sacramental World. The Franciscan Heritage Series*. Vol. 2., Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure, New York.
- DELIO, I. (2001): Francis and the Humility of God. *Cord*, **51**(2): 58-68.
- DOZZI, D. (2004): „Thus Says the Lord” The Gospel in the Writings of Saint Francis. *Greyfriars Review*, 18., Supplement. <https://drive.google.com/file/d/1uhys1d7sbgpVxYmtACC8SNvrus34ieiZ/view>
- FERENC, Assisi Szent (1995): *A három társ legendája*. Ferences Források 3., Agapé, Újvidék; Szeged & Csíksomlyó. [3Társ]
- FERENC, Assisi Szent (1997): *Assisi Szent Ferenc perugiai legendája*. Ferences Források 5., Agapé, Szeged. [PL]
- FERENC, Assisi Szent (2018): *Assisi Szent Ferenc írásai*. Ferences Források Magyarul 3., Magyarok Nagyasszonya Ferences Rendtartomány, Budapest.
- FERENC pápa (2015): *Laudato si'*. *Ferenc pápa Áldott légy kezdetű enciklikája*. Szent István Társulat, Budapest. [https://regi.katolikus.hu/konyvtar/ferenc\\_papa\\_laudato\\_si\\_enciklika.pdf](https://regi.katolikus.hu/konyvtar/ferenc_papa_laudato_si_enciklika.pdf)
- FUMAGALLI, E. (2005): Saint Francis, The *Canticle*, The *Our Father*. *Greyfriars Review*, **19**. Supplement. <https://drive.google.com/file/d/1rvFyyCdvPFfYQMnvvllqBGcx3FBg-ime/view>
- GAGNAN, D. (1993): The Office of the Passion. *Greyfriars Review*, **7**. Supplement. <https://drive.google.com/file/d/1zYUYKrYwGooKTP6ElvIuawJN-8ZxFN2N/view>
- HORAN, D. P. (2011): A Franciscan Theological Grammar of Creation. *Cord*, **61**(1): 5-20.
- HUBAUT, M. (1995): Christ, our Joy. Learning to Pray with St. Francis and St. Claire. *Greyfriars Review*, **9**. Supplement. [https://drive.google.com/file/d/155VXCw2zZQR\\_qqk6R-ZFLupAtHKmVeNG/view](https://drive.google.com/file/d/155VXCw2zZQR_qqk6R-ZFLupAtHKmVeNG/view)
- IRIARTE, L. (1998): Francis of Assisi and the Evangelical Movements of His Time, *Greyfriars Review*, **12**(2): 169-191. <https://drive.google.com/file/d/11TnYVjiNr17fzrx20rPfClhbomQbcvH8/view>
- IYENGAR, L. (2018): The Canticle of the Creatures Read in Light of the Benedicite. *Cord*, **68**(3): 26-31.
- JÁNOS PÁL, II. pápa (1990): *Békesség a teremtő Istennel. Békesség az egész teremtett világgal*. [www.teremtesvedelem.hu/content/cikk/az-okologiai-valsag-kozos-felelossegunk](http://www.teremtesvedelem.hu/content/cikk/az-okologiai-valsag-kozos-felelossegunk)
- JOHNSON, T. J. (szerk.) (2007): *Franciscans at Prayer*. The Medieval Franciscans 4., Leiden, Boston. doi:[10.1163/ej.9789004156999.i-507](https://doi.org/10.1163/ej.9789004156999.i-507)
- LECLERC, E. (1993): *Assisi Szent Ferenc. Visszatérés az evangéliumhoz*. Agapé, Szeged.
- LECLERC, E. (1970): *The Canticle of Creatures. Symbols of Union. An Analysis of St. Francis of Assisi*. Franciscan Herald Press, Chicago.
- LEHMANN, L. (1991): Franciscan Global Spirituality. *Greyfriars Review*, **5**(3): 305-323. <https://drive.google.com/file/d/1DbrkySwzdlfTYzw2ev6xS-UmqIL-mI2n/view>



- LEHMANN, L. (2007): *Franziskus – Meister des Gebets. Eine Einführung*. Butzon und Bercker, Kevelaer.
- LEHMANN, L. (1995): Himno a la creación de Dios. El Cantico del hermano Sol. *Selecciones de Franciscanismo*, **71**: 179-207.
- LEHMANN, L. (1996): St. Francis At Prayer – Introduction. *Greyfriars Review*, **10**(3): 223-234. <https://drive.google.com/file/d/1UWVj1UpVB-cGWQfKxMo396wKRgxdCDKg/view>
- Magyar Katolikus Lexikon*. V. köt., Szent István Társulat, Budapest, 2000.
- MANSELLI, R. (1989): The Spirituality of St. Francis of Assisi. *Greyfriars Review*, **3**(1): 43-53. [https://drive.google.com/file/d/1N0UaZECW140LOLGo1kbfKOV\\_nT3ARMuz/view](https://drive.google.com/file/d/1N0UaZECW140LOLGo1kbfKOV_nT3ARMuz/view)
- MAROVICH, B. (2013): When Death Became a Creature: Saint Francis & Sister Death. *Glossator: Practice and Theory of the Commentary*, **7**: 95-116.
- MATURA, T. (1992): Meditación sobre el «Cántico del Hermano Sol». *Selecciones de Franciscanismo*, **62**: 177-180.
- MATURA, T. (2002): The „Language” of Francis in His Writings. *Greyfriars Review*, **16**(1): 29-35. [https://drive.google.com/file/d/18j6p17d0Ffx7Vq\\_z8I\\_AKAZNR4cGomll/view](https://drive.google.com/file/d/18j6p17d0Ffx7Vq_z8I_AKAZNR4cGomll/view)
- MATURA, T. (2004): The Word of God in the Writings of Francis. *Greyfriars Review*, **18**(2): 117-125. [https://drive.google.com/file/d/1jvjF4WQsfB-V\\_5iN6zqd\\_nFEIEd6nSFT/view](https://drive.google.com/file/d/1jvjF4WQsfB-V_5iN6zqd_nFEIEd6nSFT/view)
- MICCOLI, G. (2001): The Writings of Francis. *Greyfriars Review*, **15**(2): 135-170. <https://drive.google.com/file/d/133SAubNZbC6X5Ud0AyJe0-TOPHF6vYBQ/view>
- MICÓ, J. (1993a): The Spirituality of St. Francis. *Greyfriars Review*, **7**(1): 1-26. <https://drive.google.com/file/d/1kr4wDO4JF9XNM4Hu5HIAuSqOrdoJQAU9/view>
- MICÓ, J. (1994): The Spirituality of St. Francis: Brothers to All. *Greyfriars Review*, **8**(2): 141-175. <https://drive.google.com/file/d/1RB8luHRq4GTNxH3LgqB9JBjOPisgxZ1R/view>
- MICÓ, J. (1993b): The Spirituality of St. Francis: Francis’s Image of God. *Greyfriars Review*, **7**(2): 129-149. [https://drive.google.com/file/d/1j99n5dlgSSyV3BK8yFgWgZ\\_7XY3Pj70m/view](https://drive.google.com/file/d/1j99n5dlgSSyV3BK8yFgWgZ_7XY3Pj70m/view)
- MOLONEY, B. (2013): *Francis of Assisi and his „Canticle of Brother Sun” Reassessed*. Palgrave Macmillan, New York. doi:[10.1057/9781137361691](https://doi.org/10.1057/9781137361691)
- PÁL, J. (2001): Assisi Szent Ferenc Istendicsérete: fordítás és értelmezés. *Tiszatáj*, **55**(12): 67-76.
- PAOLAZZI, C. (2010): *Il cantico di frate sole*. Ed. Porziuncola, Assisi.
- POZZI, G. (1990): Canticle of Brother Sun: From Grammar to Prayer, *Greyfriars Review*, **4**(1): 1-21. [https://drive.google.com/file/d/1dntSqjSGK08LIJ-bGbRttop\\_mHlrCeM/view](https://drive.google.com/file/d/1dntSqjSGK08LIJ-bGbRttop_mHlrCeM/view)
- POZZI, G. (1981): Dittico per San Francesco. *Versants*, **1**: 9-26. doi:[10.5169/seals-248344](https://doi.org/10.5169/seals-248344)
- POZZI, G. (1976): Releyendo el Cántico del Hermano Sol. *Selecciones de Franciscanismo*, **13-14**: 65-79. [https://drive.google.com/file/d/1dntSqjSGK08LIJ-bGbRttop\\_mHlrCeM/view](https://drive.google.com/file/d/1dntSqjSGK08LIJ-bGbRttop_mHlrCeM/view)
- ROTZETTER, A. – VAN DIJK, W.-C. – MATURA, T. (1995): *Assisi Szent Ferenc. A kezdet, és ami abból megmaradt*. Vigilia, Budapest.
- SCHMUCKI, O. (1988a): Initiation into the Franciscan Life in the Light of the Rule and Other Early Sources. *Greyfriars Review*, **2**(2): 1-44. <https://drive.google.com/file/d/1L1BgTRYZ9irp3FrK4bWz3EWZS34cFl58/view>
- SCHMUCKI, O. (1979): La oración litúrgica según el ejemplo y la enseñanza de San Francisco de Asís. *Selecciones de Franciscanismo*, **24**: 485-496.
- SCHMUCKI, O. (1988b): Place of Solitude: An Essay on the External Circumstances of the Prayer Life of St. Francis of Assisi. *Greyfriars Review*, **2**(1): 77-132.

[https://drive.google.com/file/d/1uvhDZGn\\_3L1cjwj8o7NyJb49GqSpLsr8/view](https://drive.google.com/file/d/1uvhDZGn_3L1cjwj8o7NyJb49GqSpLsr8/view)

- SCHMUCKI, O. (1999): The Illnesses of Francis During the Last Years of His Life. *Greyfriars Review*, **13**(1): 21-59. <https://drive.google.com/file/d/1WUdf-nblqF42RhBMCm31CnZeuhg17bI-/view>
- SCHMUCKI, O. (1989): The Mysticism of St. Francis in the Light of His Writings, *Greyfriars Review*, **3**(3): 241-266. <https://drive.google.com/file/d/1l-qjGw1ViXv14PTOUuVLLBMEbsAcDiX-/view>
- SOLSONA, J. (1976): Presentación del «Cántico del Hermano Sol», *Selecciones de Franciscanismo*, **13-14**: 8-30.
- SORRELL, R. D. (1988): *St. Francis of Assisi and Nature. Tradition and Innovation in Western Christian Attitudes toward the Environment*. Oxford University Press, New York Oxford
- SPEELMAN, W. M. (2016): A Song In The Dark: Francis of Assisi's Canticle of Brother Sun. *Perichoresis: The Theological Journal of Emanuel University*, **14**(2): 53-66. doi:[10.1515/perc-2016-0010](https://doi.org/10.1515/perc-2016-0010)
- THOMPSON, A. (2012): *Francis of Assisi. A New Biography*. Cornell University Press, Ithaca – London.
- VAIANI, C. (2013a): *Assisi Szent Ferenc útja*. L'Harmattan – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest.
- VAIANI, C. (2013b): *Storia e teologia dell'esperienza spirituale di Francesco d'Assisi*. Ed. Biblioteca Francescana, Milano.
- VAUCHEZ, A. (2012): *Francis of Assisi. The Life and Afterlife of a Medieval Saint*. Yale University Press, New Haven – London.
- WALSER, S. (2018): „Do not extinguish the Spirit of Prayer”. The Act of Prayer According to Francis of Assisi. *Religions*, **9**(10): 318. doi:[10.3390/rel9100318](https://doi.org/10.3390/rel9100318)