

Geréby György¹

Joseph Ratzinger a népek teológiájáról: Órigenész és Ágoston

Joseph Ratzinger teológiájának egyik meghatározó pontján a kereszténység és az egyház üdvtörténeti küldetése áll. Már pályájának elején, az 1951-ben írott disszertációjában ezt a kérdést tárgyalta Ágostonnál (Aurelius Augustinus, 354–430), értekezésének címe: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (RATZINGER 1954). Habilitációjában a történetteológia problémáját a skolasztika, pontosabban Szent Bonaventura (1221–1274) Hexaameron-kommentárjainak kontextusában vizsgálta, címe: *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura* (RATZINGER 1959). Bonaventura ezen beszédeiben a nagy hatású ciszterci szerzetes teológus, Joachim da Fiore (kb. 1135–1202) kritikáját fogalmazta meg a Párizsi Egyetem teológushallgatói előtt.

Végül 1971-ben kiadta az 1962-ben tartott előadásain alapuló könyvét, amelynek eredeti címe *Die Einheit der Nationen*, ebben a történetteológia alapvető kérdését, a népek és az Egyház viszonyát vizsgálva nyúlt ismét Ágoston, illetve a nagy hatású görög teológus, Órigenész (kb. 185–253) gondolataihoz. A rövidke könyv, vagyis inkább teológiai esszé alig száz B5-ös formátumú oldalon a korai kereszténység két meghatározó gondolkodójának teszi fel azt a kérdést, hogy miben áll a népek, vagyis a nemzetek („nationes”) jelentősége a kereszténység számára. Habár történeti kommentárnak látszik, Órigenészre és Ágostonra támaszkodva Ratzinger közvetve a keresztény teológia egyik alapvető és égető problémáját, a nacionalizmust tárgyalja.

Fenti két könyvének, illetve előadásainak témaválasztásához tudni kell, hogy mind a három a II. Vatikáni Zsinat előtt született, amikor elvileg még a neotomizmus volt a római katolikus teológia fő iránya. A fiatal Ratzinger témaválasztása viszont visszatérés a korai egyház teológiájához, ami csendes vita a domináns absztrakt teológiai spekulációkkal, illetve a történelem feletti „természetes teológiával”. A neotomizmus történetfelettségével szemben a fiatal Ratzinger a forrásokhoz nyúlt, és rámutatott az egyházatyák korának mély teológiai belátásaira, amelyekre a tomista irányzatok kevésbé voltak érzékenyek.

¹ Egyetemi docens, Central European University, Középkori Tanszék.

Az egyik ilyen probléma a történelem mint az isteni gondviselés által irányított világ értelme, ami a kereszténység súlyos problémái közé tartozik mind a mai napig. Mi a világidő, a saeculum, azaz az emberiség társas formáinak, azaz államainak, politikai berendezkedéseinek helye a teremtet világban? Ez a kereszténység politikai teológiájának központi kérdése.

Az 1962-es előadások ezért maradhattak aktuálisak évtizedekkel később is. Ezek az előadások összefoglalják Ratzinger történetteológiáját, és megpróbálják felhívni a figyelmet az egyház küldetésének alapvető politikai vonatkozásaira. Ezek azonban nem az akkoriban még divó elképzelés, az *ecclesia triumphans*, a napi politikába beavatkozó és azt befolyásolni törekvő egyház politikai aktivitását akarják igazolni. Ennél sokkal mélyebbre hatolva azokat az alapvető teológiai eszméket törekszik Ratzinger feltárni, amelyek a keresztény történetiszemlélet, vagyis az üdvtörténet alapvetései, és amelyek következményeinek az egyház világban betöltött szerepét kellene meghatározniuk.

A továbbiakban tehát Ratzinger történetteológiáját törekszem összefoglalni, kiegészítve azt a szélesebb háttérrel, amire a kis könyv terjedelménél fogva nem tudott kitérni, viszont ami szükséges a sokszor csak utalásszerűen megfogalmazott állítások jelentőségének megértéséhez.

Már a cím is érdekes. Ratzinger feltehetően szándékosan használja fel a „nemzetek” (a német Nation a latin *natio* szóból ered) antik és modern jelentése közötti áthallásokat. A „nemzetek”, így, többes számban nem ártatlan fordulat. A *natio* antik közegben egyszerűen népet jelent, mindenekelőtt nyelvi, nem pedig területiális identitást. A Bibliában azonban, a héberben éppen úgy, mint a görög Szeptuagintában (LXX) vagy a latin Vulgátában mindenütt, ahol a szó többes számban fordul elő, ott „a népeket” („*amim*” vagy „*goyim*”, „*τὰ ἔθνη*”, „*οἱ λαοὶ*”, „*gentes*”, „*populi*”), azaz a pogányokat jelenti. Az egyes szám mindig Izráelre, „a” Nép-re utal, míg a „népek” a pogányokra.

Ezt Ratzinger nem magyarázza el, mert nyilván feltételezi, hogy ezeknek a fogalmaknak a története ismerős teológus olvasói számára. Ez a célközönség magyarázhatja azt is, hogy – a lábjegyzetekben legalábbis – a hivatkozásokat mindig eredeti görög és latin formájukban idézi.

Mint fentebb említettem, a tárgyalt szerzők kiválasztása nem véletlen. Órigenész a görög egyházatyákat hivatott képviselni, míg Ágoston a latin Nyugatot. Ágoston jelentőségét a Nyugat számára felesleges hangsúlyozni. Ahogy tanárom, Vidrányi Katalin összefoglalta nagyszerű tanulmányában: „Mindannyian Ágoston köpönyegéből bújtunk elő” – utalva Gogol (Hohol) és az orosz irodalom kapcsolatára (VIDRÁNYI 1998: 326).

Órigenész választása problematikusabb. Órigenész csak a latin Nyugaton számít a görög hagyomány legfőbb képviselőjének. Tekintélye a görög patrisztikában kevésbé egyértelmű, ugyanis teológiája viták középpontjában állt. 553-ban, a 2. konstantinápolyi zsinaton elítélték az „órigenezmust” vagy legalábbis annak valamilyen formáját. Hogy pontosan mit és miért is ítélték el Konstantinápolyban, az most kevésbé érdekes, mint az, hogy Órigenész neve Keleten egészen másképp cseng, mint Nyugaton. Habár Órigenész elítélése természetesen ismert volt a nyugati egyházban, Róma ezt a döntést sohasem tette igazán magáévá, olyannyira, hogy Órigenész munkáinak jelentős része latinul maradt fenn az utókor számára. Bizonyos gyanú körüllepte a teológiáját, de ez teljesen megszűnt a patrisztikus tanulmányok 20. századi reneszánsza során. Itt nincsen mód kitérnem a bikkfakeményességű neoskolasztika alternatívájaként kialakuló patrisztikus kutatásokra – ehelyütt ismét Vidrányi Katalin egy publikált előadására utalnék –, de fontos, hogy az egyházatyákkal foglalkozó teológusoknak, mint például a Ratzinger által is sokat idézett Jean Daniélounak nagy szerepe volt Órigenész legújabb kori nyugati felértékelésében (VIDRÁNYI 1998: 360–375).

A Nyugatnak a múltból kialakított képe szempontjából Órigenészt nemcsak az tűnteti ki, hogy a korai egyház legnagyobb írásmagyarázója, hanem az is, hogy filozófiailag is képzett teológusként volt jelentős hatása, és első között gondolta végig mérvadóan a világidő, a *saeculum* és az egyház (innen kezdve mindig normatív értelemben vett) viszonyát. Ezért választhatta tehát jogosan Ratzinger Órigenészt a görög hagyomány képviselőjének.

A probléma

Ratzinger írásának témája a nemzetek (tehát fontos, hogy többes számban) és az egyház (egyes számban) teológiai viszonya. Ezt a kérdést kevesen vizsgálták kellő mélységben a legújabb kor teológusai közül, amit magyarázhat a probléma súlya, és hogy a felmerülő lehetséges következmények riasztólag hatnak (újabbban: TUGÈNE 2001).

Ratzinger a hatvanas éveket megelőző irodalomból egyik legkedvesebb szerzőjének, Erik Petersonnak két nagy jelentőségű írására támaszkodik. Az első a *Der Monotheismus als politisches Problem* (PETERSON 1935), míg a második egy rövid, de annál jelentősebb tanulmánya, a *Das Problem des Nationalismus im alten Christentum* (PETERSON 1959). Harmadikként fontos forrása egy alig ismert alapvető munka, amelyet az Angliába emigrált Arnold Ehrhardt bocsátott

közre: *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin* (EHRHARDT 1959). Végül pedig ebbe a sorba illeszkedik hivatkozása Martin Buber 1954-es írására is (BUBER 1954).

Peterson a 20. századi teológusok közül a legmélyebben gondolta át a kereszténység széles értelemben vett politikai jelenségét, és ő adta egyúttal briliáns teológiai cáfolatát Carl Schmitt politikai teológiájának is (GERÉBY 2008).

Habár Peterson híres *Monotheismus* könyve szintén főleg Órigenész és Ágoston politikai elemzésére fókuszál (de persze másokra is, mint Euszebioszra, akit Ratzinger éppen csak megemlít), Ratzinger könyvének alapgondolatát Peterson nacionalizmustanulmánya ihlette, ami a jegyzetek alapján világosan kiolvasható. Persze Peterson egyháztörténész-patrológusként elsősorban történeti és filológiai feltárást végez, miközben implicit módon sugallja a történeti anyag teológiai következményeit is. Ratzingernél ez éppen fordítva áll, hiszen ő elsősorban teológus, miközben természetesen a történeti háttérrel is professzionálisan ismeri.

Ratzinger tehát teológusi szemmel használja fel Peterson és Ehrhardt hatalmas anyagot mozgó és mélyreható elemzéseit, de – teljesen érthetően – az egyház magas rangú képviselőjeként a következtetéseket óvatosan vonja le. Ennek fő okát abban látom, hogy a római katolikus egyház vezető teológusaként tudatában van annak, hogy az egyház (nemcsak a római, hanem lényegében minden keresztény felekezet is) az újkor kezdete óta birkózik a nemzeti önállóságot nemzeti egyházakkal megerősíteni törekvő nacionalizmussal. Az angol, a német, a lengyel, az ír, a gallikán és más nemzeti egyházi törekvések régóta feszítik az „egy egyetemes egyháznak” a nikaiai–konstantinápolyi hitvallásba foglalt gondolatát. A szekuláris politika szempontjából a konfliktus világos: az egyház mint a társadalmakat mélyen befolyásoló vallási intézmény nemzetek feletti lojalitási igénye ellentmond a nemzeti önállóság hirdetésének. Az egyház saját küldetésének lényege viszont éppen az, hogy „egyetemes” intézmény, ami a sok tagot egyetlen – ne feledjük, intézményes – testben fogja össze (1Kor 12,12–20).

Ratzinger óvatosan, történeti köntösben, az első keresztény évszázadok két mérvadó teológusára, Órigenészre és Ágostonra támaszkodva fejti ki, hogy mit gondolt a nép voltról, a népek szerepéről és az egyházzal a korai kereszténység teológiája szerint. Eközben közvetett módon az újkori nacionalizmus problémáját is érintette.

Ehhez azonban több fontos momentumot előre tisztázni szükséges. Tudvalevő, hogy a kereszténység a hellenisztikus világban születik meg, és pedig

gyakorlatilag egy időben a római principátussal. Róma ekkor már a birodalmi gondolat igézetében él, és Nagy Sándor örökségét viszi tovább és alapozza meg így a küldetését.

A „birodalom” fogalma Nagy Sándor mítosszá növekedett alakjával fonódik össze. „Világbíró” Alexandroszt, a kozmokratort az egész lakott világ (görögül az „*oikoumené*”) mitikus urának és ekképp a világuralom szimbolikus megtestesítőjének tekintette Róma éppúgy, mint a zsidóság, a kereszténység vagy az iszlám. Ennek a mitikus Nagy Sándor-képnek csak távoli háttere a birodalmat létrehozó hadvezér tényleges történeti alakja.

Az antik politikai világfogalom, az oikoumené ideális politikai egységként tételeződik a hellenisztikus gondolkodásban, és Alexandrosz ennek a politikai és kulturális értelemben vett „világegységnek” a létrehozójaként nőtt mesze túl a történeti személyiségen. Róma világuralmi küldetése természetesen egy normatív, ha tetszik, idealizált önkép volt. Emlékeztetnék itt arra, hogy a Lukács-evangélium a Nativitást ennek az oikoumenének a békéjével, kontrétan a római *pax Augustának* a békéjével kapcsolja össze.

A Római Birodalom bizonyos értelemben „pluralista” volt, abban a pontosított formában, hogy a gigantikus birodalom valláspolitikája valóban megengedően, sőt befogadóan viszonyult a helyi vallási hagyományokhoz. Minden nép követhette a saját vallási hagyományait, természetesen addig a határig, amíg az a Birodalom normatív eszméjével nem szegült szembe. A népek önállóságát vallási hagyományaik egésze jelentette, ami az egyes városállamok, illetve népcsoportok saját belső törvényekkel körülírt szokásjoga volt. Ez volt az antik „politikai teológia”, ami lényegében a város vallási szokásjogát jelentette, ideértve a kultikus hagyományok jogilag szabályozott rendjét (FUSTEL DE COULANGES 2003: 206–346). Ezek a helyi törvények, a *nomoi* (*νόμοι*), a polgárjoggal járó kötelezettségeket is meghatározták. Egy polgárnak a városához, illetve népéhez való tartozását, magyarul lojalitását e törvények és szokások betartása igazolta. A város vallása tehát a politikai egységet biztosító védőisteneknek vagy védőisteneknek a kultuszát jelentette. A szokások megtartása biztosította a városhoz tartozó égi hatalom jóindulatát. Ugyanakkor a szokások megsértése a védőistenek megsértését is jelentette, ami a város pusztulásához vezethetett. Ezt a viszonyt, az istenekkel való békét, a *pax deorum*ot minden állampolgárnak kötelessége volt tiszteletben tartani. Mint a Szókratész elleni per esete, sok más hasonló esettel együtt mutatja, hogy az államrendet garantáló helyi teológiai rend megsértése az egész közösséget veszélyeztette, és ezért főbenjáró bűnnek számított.

A Római Birodalom egyszerre gondolkodott abban, hogy a természet szempontjából az emberiség egységes (ez a korban legerősebb filozófiai irányzat, a sztoa alapvető álláspontja), másrészt adottnak vette a szokásjogok, azaz a helyi politikai alakulatok eredendő különbözőségét (RATZINGER 1971: 13–20). Ezt a kettősséget a hellenisztikus világ elhelyezte egy olyan kozmikus képben, amelyben az isteni világ rendje analogikusan legitimálta a világidő, a *saeculum* ideális politikai berendezkedését. Ez az ideális rend a monarchia, az egyeduralkodó volt. Ahogy egy isten uralkodik az ezerféle istenségek, daimónok és égi hatalmak csúcsán, úgy egy uralkodó kell hogy uralkodjék az emberiség sokszínű világán, az ezerféle népből álló oikoumené egészén is (PETERSON 1935). Ezt a borzasztóan erős eszmét Arisztotelész *Metafizikájának* 12. könyvétől kezdve a pszeudo-arisztotelészi *A Világrendről (De mundo)* és más késő antik szerzők sokasága képviselte. Számtalanszor hangzik el a homéroszi hivatkozás: „nem jó a sokfejűség, egy legyen a király” (ARISZTOTELÉSZ, *Metafizika* 1075b35–76a4).

Ennek a hellenisztikus teológiának az a sajátossága, hogy az egyetlen legfelsőbb istent együttesen tartja fenn a népek sokféle szokásjogának legitimálásával. A hellenisztikus teológiában a hierarchia csúcsán álló istenség csak uralkodik, de nem vesz részt a kaotikus alsó világ dolgaiban, nem igazgat, azaz nem gyakorol gondviselést, éppen úgy, mint később majd egy alkotmányos monarcha („*Le Roi règne mais ne gouverne pas*”, Adolphe Thiers jogi aforizmájában, 1830). Ahogy Platón írja az Államban: „Az istenség nem felelős” (PLATÓN, Állam 617e5). Az isteni monarcha a sokszínű, soknépű világot, a helyi világok viszontagságos dolgainak intézését kormányzókra, helytartókra, illetve gondnokokra hagyja. (A gondolat eredetije valószínűleg Platónnak a *Timaios* című dialógusában, az ott szereplő „fiatal istenek” alakjában keresendő.) Ezek lesznek a világon belüli („*enkozmosz*”) istenek, státusukat tekintve leginkább daimónok. Ők lesznek a városok és a népek védőistenei, géniuszai. Magyarul a Róma által átvett hellenisztikus felfogásban egyszerre van a világnak monarchikus struktúrája és legitim sokistenhitű sokfélesége.

Ez az isteni világ még abban a formájában is, ahol a hierarchikus istenpiramis csúcsán egy legfelső istenség uralkodik, megfelel annak, hogy a világot a népek, a városállamok sokasága alkotja, amit egyetlen birodalmi uralkodó fog egységbe. Az egység pedig a béke előfeltétele. Fontos, hogy ez a világrendből levezethető, természettől való adottság. Mint láttuk, a politikai egységekre védőisteneik viselnek gondot, ők a rájuk bízott városok sorsának intézői, akikkel a kapcsolatot a hagyományok ápolása tartja fenn. Ez a már említett *pax deorum*, amelyet Rómában az Augustus által alapított békeoltár, az *Ara Pacis Augustae* szimbolizál.

Ezért hivatkozik majd Kelszosz, a birodalmi gondolat filozófusa Pindarosra, amikor az egyetemességre törő keresztényekkel szemben érvel: „A szokás a király mindenben” (Νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς Pindaros, frg.169a1).

A fenti hellenisztikus birodalom és világbéke gondolattal ugyanis tökéletesen ellentétes a zsidó-keresztény népfogalom. De miben gondolkodott másképp a népekről a hellenizált zsidóság környezetéből származó korai kereszténység? Az alapvető különbség a kereszténységnek a nemzetfogalomhoz kapcsolódó *teológiai* viszonyából érthető meg. Ez a megkülönböztető sajátosság lesz Ratzinger könyvének lényege.

A kereszténység a kezdetek kezdetétől a népfogalom ószövetségi megfogalmazásából indul ki, amely a népek létét nem magától értetődő természetes adottságnak, még csak nem is „a társadalmi lét formájának”, még kevésbé szabad egyének társadalmi szerződésének tekintette. A herderi „kultúrnemzet” fogalmi világa csak a Biblián kívül lehetséges, ott, ahol – mint láttuk – az a dolgok alapvető rendje, hogy különböző népek vannak, amelyek – mint Théba alapító története mutatja – „sárkányfog-veteményként” a helyi földből kelnek ki. Ezt a származtatást persze már Platón is hasznos, bár szép hazugságnak tartotta, és ironizál az „édes anyaföld” mítoszában, amelynek egyesek még a szíve lüktetését is hallani vélik – arra utalva, hogy az „édes anyaföld” korántsem ártatlan kifejezés, hanem eszmei alap a népek történetében (PLATÓN, Menexénosz 237e–238a, illetve Timaios 24c–d).

Ezzel szemben a biblikus gondolkodás számára a népek születése az Isten-ember viszonyról szóló üdvtörténet egy meghatározó eseményének következménye. A kezdeti egység ugyanis valahol megtörik, hiszen eredetileg minden ember az összülőkötől, illetve Noé három fiának családjaitól származik. Minden ember egy vérből ered (ApCsel 17,26), mi több, az emberiség valaha egy nemzetséget alkotott és egy nyelvet beszélt (Ter 11,1).

A döntő esemény Bábel története. Ekkor születnek meg a *népek*. Figyeljük meg, mit mondanak a Sineár síkságán tornyot építő lázadók: „És mondanak: Jeretek, építsünk magunknak várost és tornyot, melynek teteje az eget érje, és szerezzünk magunknak nevet, hogy el ne széledjünk az egész földnek színén.” (Ter 11,4) Ez az a pillanat, amikor az Úr közbeavatkozik. „Nosza szálljunk alá, és zavarjuk ott össze a nyelvüket, hogy meg ne értsék egymás beszédét” (Ter 11,7). A többes számot az intertestamentális irodalom, a rabbinikus és a patrisztikus hagyomány egyaránt úgy értelmezte, hogy Isten az angyalaival, egészen pontosan hetven angyallal szállt alá. E hetven angyal azt a feladatot kapta Istentől, hogy zavarják össze az embereket azzal, hogy mintegy részekre felbontva az emberiséget,

ezeket az elkülönülő csoportokat külön-külön nyelvekre tanítsák. Az angyalok szimbolikus hetvenes száma a középkor végéig élő hagyomány szerint a világ *összes népét* jelenti.

Fontos Ratzinger számára, éppúgy, mint az egész kora keresztény hagyomány számára, hogy a nyelvek kialakulása a bábeli nagyravágyás *büntetése*. Noé leszármazottai még nem alkottak népeket a Bábel utáni értelemben: egyetlen nyelvet beszéltek, és tökéletesen értették egymást (Ter 11,9). *Egymás meg nem értése*, a nemzeti hagyományok elkülönbözése lesz a büntetés maga.

A Biblia számos helyen utal erre a pillanatra, például a Második Törvénykönyv egy kiemelkedően fontos versében, Mózes énekében. Ezt mondja a Septuaginta (LXX) szerint: „Mikor a Fölséges elosztá a nemzeteket, mikor elkülönzé Ádám fiait, akkor állapítá meg a népek határait *Isten angyalainak száma szerint*” (MTörv 32,8). Ezt a verset a modern fordításokban hiába keressük, mert a Vulgata, illetve a mai héber szöveg így hangzik: „Mikor a Felséges örökséget osztott a népeknek; mikor szétválasztá az ember fiait: megszabta a népek határait, *Izráel fiainak száma szerint*.” Az LXX szövegvariánsa azonban nem áll egyedül. Jézus, Sirák fia erre a variánsra utal: „Minden nemzetnek rendelt (Isten) kormányzót; de Izráel nyilvánosan az Isten része lőn” (Jézus Sirák 17,14 és 17, 17 LXX). Így ismeri a helyet továbbá a parabiblikus irodalom jelentős része, a palesztinai targum, Philón, vagy az apostoli kor és az apologeták iratai éppúgy, mint Órigenész és a későbbi görög atyák.

Bábel története azonban itt még nem ér véget. A parabiblikus irodalom kiegészíti az eseményeket. Eszerint az Úr próbára tette az immár saját nyelvüket beszélő népeket. Követségbe küldte hozzájuk Mihály arkangyalt, akinek meg kellett kérdeznie őket, hogy kit fognak imádni. A népek azonban Nimród vezetésével annyira megőrülnek annak, hogy az angyalok megtanították nekik a nyelvüket, hogy az angyalok imádatát választják (PETERSON 1959). Amikor azonban Nimród és a többi nép az angyalt választja, akkor súlyos következményekkel járó teológiai döntést hoztak. A lázadás az identitás kialakításának igényéből fakad, de eredménye egy teremtmény, a népanyal imádata a Teremtő helyett. Nimród szimbolikus döntése a pogányság, a bálványimádás lényege: elfordulás a Teremtőtől idegen istenek, azaz az angyalok imádása kedvéért. Az angyalok azonban *teremtmények*, és teremtmény imádása, azaz a bálványimádás a legnagyobb bűn az egyedüli Szenttel szemben. Bábel után egyedül Ábrahám dönt helyesen, aki Teremtőjét akarja imádni. Ahogy a Ratzinger által is hivatkozott Martin Buber fogalmaz, Isten választott népe valójában nem „nemzet”, hiszen

Ábrahám utódjaiként ez az egyetlen nép, amelyik nem esett a „nemzetvölt” fogságába (RATZINGER 1971: 44; BUBER 1952).

Ezért lesz az egyes népeknek angyala, míg Izráel „az Úrnak az ő része neki kimért öröksége” (MTörv 32,9). Az Úr „öröksége” a „szent nép”, a „királyi pap-ság”. Ez a három gondolat kapcsolódik össze Péter első levelében, amely a Kivonulás könyvét idézi (Kiv 19,6; 1Pt 2,9–10). A keresztények számára az Egyház lesz az Úr öröksége, amint azt Aranyszájú Szent János liturgiájának kétszer is megismételt fordulata mondja a liturgia elején és végén, idézve a Második Törvénykönyvet: „Urunk, Istenünk, üdvözítsd a Te népedet és áldd meg a Te örökségedet!”

A biblikus-parabiblikus gondolat lényege, hogy a népeknek és az embereknek saját felelősségük van, és sorsukat az Úrhoz való viszonyuk dönti el. A történelem Ura és Bírája Isten, de a népeken múlik a Hozzá való viszonyuk.

Órigenész

A népekre vonatkozó két felfogás, a hellenisztikus és a keresztény gondolkodásmód vegytiszta formában csap össze a 2. századi „birodalmi teológus”, Kelszosz és a neki válaszoló keresztény Órigenész vitájában (RATZINGER 1971: 41–57).

Kelszosz igen jól ismerte a korai kereszténység alapvető tanításait. A második század végén írt vitáiratában azt a fontos kifogást emeli az új vallási irányzat ellen, hogy a minden népnek szóló üzenetük a helyi istenek elhagyását kívánja meg az ő istenük kedvéért. Ezzel kétségbe vonják a helyi hagyományok létjogosultságát. Márpedig a hagyományok sokfélesége, a vallási pluralizmus, mondanák ma, a világ alapvető szerkezetének következménye.

„(Az emberek) mindannyian tiszteletben tartják azt, ami atyáiktól rájuk hagyományozódott, legyen az olyan, amilyen. Úgy látszik, hogy ez a célszerű, s nem csupán azért, mert a felbukkanó kérdésekről mindenki másképp vélekedik, de ahhoz ragaszkodni kell, amit közösen határoztak el, hanem azért is, mert a jelek szerint a föld különböző részei kezdettől fogva más és más fennhatóság alá kerültek, meghatározott hatalmi övezetekre lettek osztva, és igazgatásuk ennek megfelelően történik. (...) Tehát nem jótalan, ha mindegyik nép a saját felfogásának megfelelő kultuszt gyakorolja.”²

² Órigenész, *Contra Celsum* V, 25. *Contre Celse* vol. III. ed. M. Borret (Paris: CERF, 1969), 75. SC 147.

Kelszosz az antik felfogás záróköveként Pindaroszt idézte fentebb: „a szokás (*nomosz*) a királya mindennek”. Kelszosz álláspontja szerint minden népnek a saját tradíciói szerint kell élnie. A népeket a szokásaikért nem érheti elvi bírálat. Ezért a fent említett hellenisztikus gondolat szerint a népeknek különféle „daimónjai”, vagy ahogy ő fogalmaz, „felügyelői” (azaz az adott néphez tartozó, azért felelős istenei) vannak, és minden népnek hozzájuk kell fordulnia.

Mind a zsidó, mind a keresztény teológiában vannak hasonló szerepet betöltő angyalok, de a döntő különbség e hatalmak szerepének értelmezésében áll. Ratzinger rámutat, hogy Órigenész a kereszténység álláspontját Bábel fent elemzett történetére alapozza. A Bábelnél vétkező népek az angyalaik felügyelete alá kerülnek, annál távolabbi pontjaira szóródnak szét a világnak, és annál szigorúbb lesz az angyaluk, minél több téglával és szuokkal járultak hozzá a bábeli torony felmagasításához. Mivel nép voltuk büntetés, mondja Órigenész, „nem érthetünk egyet Kelszossal abban, hogy az egyes régiókban a felügyelők jelenléte alatt kialakított szokások ezáltal mindjárt helyesek is.”³ Órigenész hosszan sorolja a korabeli néprajz alapján a különféle népek elfogadhatatlan, barbár szokásait az emberevéstől az incesztusig.

Krisztus az, aki jobb törvényt ad a népeknek, aki „kiszabadít minket e jelenvaló gonosz világból” (Gal 1,4), aki „nem e világnak, sem e világ veszendő fejedeleinek bölcsessége” szerint szól (1Kor 2,6). (Ebben az összefüggésben egészen különös értelmet kap Petőfi teológiaiilag reflektálatlan esküvése „a magyarok istenére”. Persze mi érdekelhette volna a liberális nacionalista Petőfit kevésbé?)

A fentiekből talán érthetővé válik az a különös, de a korai kereszténységben sokszor megtalálható gondolat, hogy összesen két nép van. Az egyik ugyanis ama egyetlen *nép*, amelyik helyesen döntött Ábrahám személyében. A másik nép pedig a *népek*, amelyek azért alkothatnak egyetlen népet, mert ők azok, akikkel az Úr *nem* kötött szövetséget.

E két, egymással ellentétben álló nép azonban új lehetőséget kap az egyház formájában. Ez a gondolat áll Pál apostol efezusiaknak írt levele mögött: „Ő (Krisztus) a mi békességünk, ki egyé tette *mind a két nemzetséget*, és lerontotta a közbevetett választófalat, az ellenségeskedést az ő testében, a parancsolatoknak tételekben való törvényét eltörölvén; hogy ama kettőt egy *új* emberré teremtsen ő magában, békességet szerezvén; és hogy megbékéltesse az Istennel *mind a kettőt* egy testben a keresztfa által (...) És eljövén, békességet hirdetett

³ Órigenész, *Contra Celsum* V, 32.

néktek, a távol valóknak és a közel valóknak. Mert általa van menetelünk *mindkettőnknek* egy lélekben (*»pneuma«*) az Atyához” (Ef 2,14–15).

Órigenész számára a kereszténység új hazáját Isten megtestesült Igéje, Krisztus alapította meg. Ez az új haza az Egyház (a normatív értelemben véve), ami (ebben Ágoston is egyet fog vele érteni) valójában eszkatologikus haza, mert ez az idők végén a földre leereszkedő égi Jeruzsálem lesz (Jel 21,2). A hazaszeretet tehát az égi Hazának, Isten országának a szeretetét jelenti, amit az egyház a világidőben képvisel, azaz reprezentál. (A kifejezésben a latin *„praesens”*, jelen idő húzódik meg.)

Órigenész értelmezését Ratzinger maga is „radikális forradalmi éthosznak” nevezte (RATZINGER 1971, 61). Órigenész világosan azt mondja, és Ratzinger is elismeri, hogy „a nemzetinek Krisztus után nincs legitimitása” (RATZINGER 1971, 57). A népangyaloknak Krisztus előtt még lehetett egyfajta kétértelmű szerepük, amennyiben egyfelől ugyan bálványimádásra csábították a népeket, másfelől számos tudást osztottak meg velük, megtanítva őket a különféle mesterségekre és tudományokra, mint például a filozófiára. Végső soron a feladatuk mégis okafogyottá vált a Krisztusban megjelenő isteni igazság fényében. Innentől kezdve a népangyalok szerepe csak a krisztusi tanítással való szembenállásra terjedhet ki, hiszen teremtményként állnak szemben az isteni igazsággal. Ők a világ „hercegei”, az e világ arkhónjai, és velük kell a népeknek megküzdeniük (Ef 6,12).

Mivel azonban a népvolt az üdvtörténeti múltból visszamaradó örökség, mindenekelőtt a nyelvek különbsége révén, a népek népként csatlakozhatnak az egyházhoz. Ezt a pünkösdi nyelvcsoda teszi lehetővé (ApCsel 2,2–13), ami visszaveszi Babel megosztottságát a Lélek közös szellemi nyelve révén. Ratzinger ezt a komplex helyzetet úgy foglalja össze, hogy Órigenész szerint „az egyház meg tudja őrizni az igaz patriotizmus egy bizonyos értékét” (RATZINGER 1971, 65–66).

Ágoston

Ágoston a másik tekintély, akire Ratzinger hivatkozik, különösen kései nagy művére, az *Isten városára* (De civitate Dei). Ágoston ebben a „nagy és nehéz munkában” lényegében felfedezi és kidolgozza a történelemteológiát (RATZINGER 1971: 86–87, 93–103). Hasonlóan vélekedik nagy Ágoston-tanulmányában Vidrányi Katalin is, aki szerint Ágostonhoz fűződik „a katolikus ekkleziológia

és történelemteológia megalapozása”, illetve hogy „ő az első, aki az embert valóban történelemben létező lényként interpretálja” (VIDRÁNYI 1998: 300). Ágoston ugyanis „az üdvtörténetet a valóságos történelemhez csatolja”, és ezáltal „kiszabadítja a lactantiusi és euszebioszi »politikai teológia« bilincseiből” (VIDRÁNYI 1998: 326). Habár Ágoston művéhez az indítékot Róma Alarik általi elfoglalását (410) követő keresztényellenes teológiai reakciók adták, az Isten városának alapgondolatai valójában régóta érlelődtek Ágostonban. A művet hosszú évekig írta, nagyobb részét jóval később, amikor már Róma elfoglalásának megrázkódtatása veszített jelentőségéből.

Ágoston valamelyest eltérő módon jut el hasonló célhoz, mint Órigenész. Ágoston számára az egyház Isten városát reprezentálja. A reprezentáció azt jelenti, hogy az eszkatologikus „Isten városát” már a világidő jelenjében elővételezi, még ha tökéletlen formában is. Isten városa egyrészt Isten jelenlétének Szentélye, amely összegyűjti a hozzá hűséges népet (a szenteket). Ez a város az Isten királysága. Ekként az Isten Városa azonos jelentésű Isten Országával. Ő a mennyei Jeruzsálem. Ezt hirdette Krisztus, és ennek előképe az üdvtörténetben Izráel, illetve a földi Jeruzsálem, Krisztus feltámadása után pedig az egyház.

Isten uralkodása felől a földi uralom, állam, királyság vagy bármilyen politikai berendezkedés új értelmet kap. Egyik sem előképe Isten Városának, mert a világidőbeli berendezkedések is az örökkévalóságot célozzák, és ekként a Mennyei Országának riválisai akarnak lenni. (Ezt fejezi ki az „örök Róma”, a „*Roma aeterna*” eszméje.) A Birodalomnak vagy bármely földi királyságnak a tisztségviselői, adminisztrátorai, bármilyen sikeresek is legyenek, a földi Babilon fogságában vannak.

Ágoston nyomán Ratzinger világosan megmutatja, hogy a kereszténység bonyolult, de határozott viszonyt feltételez az eszkatológia és a jelen idő között. Legfontosabb állítása az, hogy Isten eszkatologikus uralma felől nézve Ágoston elveti Róma politikai teológiáját, és a Birodalom ideáljától függetleníti a kereszténység küldetését.⁴

A kereszténység evilági formája az Egyház (ismét: a normatív értelemben vett egyház), küldetése pedig az eszkatologikus „mennyei országának” reprezentálása az evilágban. Ágoston a leghatározottabban szétválasztja Róma mint az evilági legitimációjú Birodalom politikai küldetését és történetét a kereszténység istenének gondviselésétől. Az Írások Teremtő Istene számára Rómának

⁴ Fő referenciái: Ágoston: Enarrationes in Psalmos 51, 4 PL 36:602; 61, 8 PL 36:735-6; DcD 15, 2. Lásd CRANZ 1972.

nincs kiemelt teológiai jelentősége. Az Írások nem emlékeznek meg valamely Rómának tett isteni ígéretről. Isten használja Rómát, mint minden más népet, mint az asszírokat, de csak ostorként, illetve hatalmának tanújelét adó eszközként. (Például ez a formula, „Attila az Isten ostora”, nem azt jelenti, hogy Attila Isten kiválasztottja lett volna, hanem azt, hogy őt használta fel Isten a büntetés eszközeként.) Ily módon lehet Augustus császár békéje is az isteni gondviselés műve, amennyiben ez tette lehetővé az apostolok hithirdető küldetését.

Ágoston sokat idézi Varrót, a Kr. e. 1. századi római enciklopédistát, akitől átveszi a hellenisztikus kor hármas osztatú teológiáját. A korban háromfajta teológiát különböztettek meg. Ezek a következők: a költői teológia („*theologia poietike, fabulosa, mythicon*”), a tudományos vagy filozófiai teológia („*theologia physike, naturalis*”) és a politikai teológia („*theologia politike, civilis*”) (PÉPIN 1956).

Közös e három hellenisztikus vallási formában, hogy egyike sem követeli meg az igazságot. A költői művek teológiáját csak a szerzői fantázia és az esztétikum, illetve a közönség igényei alakítják, mint Homérosznál vagy Arisztophanésznál. A „természetes teológia” voltaképpen a tudományos teológiát, mai szempontból a filozófiai teológiát jelenti, ami a premisszák alapján jut el következtetésekre. Itt az alapelvek, illetve az érvelések formái számítanak, és ez a kevesek privilégiuma, ezért nem jelentős a hatalom szempontjából. Ezekkel szemben a „civil” teológiának (eredete a „*polis*”, illetve a „*civitas*”), mint azt már láttuk, súlyos jelentősége van, ugyanis ezen a ponton kapcsolódik a politikához. Mint láttuk, ez a religio, azaz a város, különösképpen Róma prosperitásának biztosítója.

Ágoston látja, hogy a vallás Rómában állami intézmény – csakúgy, mint a hellenisztikus világ más politikai alakulataiban –, és a politikai berendezkedésnek van alárendelve. Róma legitimitásának mítosza és a kereszténység teológiájának ellentéte abban áll, amire Ágoston nyomán Ratzinger rámutat, hogy Róma számára a vallás szerepe instrumentális. Róma vallásai valójában intézmények az „állami abszolútum” szolgálatában. Ezzel szemben az igaz vallást nem valamely földi város alapítja meg, hanem éppen a vallás alapítja meg a mennyei várost (Augustinus 1979, VI, 4 és RATZINGER 2005: 75, 78. lj.).

Ágoston a földi „várost”, azaz a népek létét másképp értelmezi, mint Órigenész. Mint láttuk, Órigenész a népeket a népangyalok felforgató művének látja. Ágostonnál is van szerepük a démonoknak (azaz a bukott angyaloknak), de legalább akkora szerepe van az evilági hatalom vágyától vezérelt emberiségnek (RATZINGER 2005: 76–79). A „földi város” („*civitas terrena*”) egyes száma megtevesztő lehet, mert Ágoston ezzel a névvel valójában az „evilági várost”

vagy „államot” jelöli, az összes evilági városokat, a népek és államok sokaságát, azaz az Ágoston szerinti „városon” bármely evilági *államalakulat* értendő (RATZINGER 2005: 94). A sokféle hatalmi törekvésnek a verseny, a harc, a háború a közös jellemzője. A világi államalakulatoknak a sokasága elkerülhetetlenül egymás elleni harcokhoz vezet, és ezért a béke, ami a legnagyobb jó, az „evilági városok” között elérhetetlen (Augustinus De Civitate Dei XIX, 11 és 13). Az is fontos továbbá, hogy Ágoston szerint még a kereszténnyé lett Római Birodalom is evilági hatalmi forma, tehát az Isten Városa felől nézve esendő és esetleges evilági jelenség. „Elmúlik e világ alakja” (1Kor 7,31).

Akár az angyalok hatalma, akár a népek hatalmi mámora okán, de végül minden nép a különállásának akaratával fordul Isten ellen. Ratzinger itt talál rá Órigenész és Ágoston érintkező gondolatmenetére. Órigenész a népek sokféleségét és ekként az evilág harcait a népangyalok uralmával magyarázza, ami az egyház küldetésével, a nemzetitől a nemzetek feletti egyházba mint Isten népébe való megtéréssel ér véget.⁵ Ratzinger Ágoston álláspontját lényegében Órigenészével azonosnak tartja, azzal a különbséggel, hogy Ágoston nem metafizikai-teológiai magyarázatot keres, hanem szerinte a „földi várost” az önistenítés tartja igézetében. A népangyalok akarata egybeesik a népek önálló akaratával. Az angyalok éppen úgy, mint a népek, önmaguk felé fordulva az elkülönülést, az Isten népéből való kiválást választják (RATZINGER 1971, 46–47). A démonok kísértése is jelen van tehát, de a felelősség valójában a népeké. A démonok csak biztatják az emberiséget arra, hogy mintegy önmagukat felstilizálva istenítsék az identitásukat. A lázadó angyalok tehát valójában az emberiségnek az eredendő bűn által megromlott természetét használják ki. Ezzel a sokféleséggel állítja szembe a maga elgondolása szerint a kereszténység igazságát mind Órigenész, mind Ágoston. Krisztus a népeket a megromlott világhelyzetből hívja vissza. Ez egyedül neki sikerülhet, mert egyedül Istennek van hatalma az „e világ hatalmassága” felett (Jn 12,31; Róm 13,3).

⁵ „Wie dieser [Origenes] die religiöse Verabsolutierung des Nationalen als Werk der dämonischen Völkerengel und die übernationale Einheit der Christen als Befreiung aus dem Gefängnis des Völkischen verstanden hatte, so führt auch Augustinus das Politische im antiken Sinn, das heißt die Vergöttlichung der Polis auf die Kategorie des Dämonischen zurück und sieht im Christentum die Überwindung der dämonischen Macht der Politik, die die Wahrheit niedergehalten hatte.” RATZINGER 2005: 78.

Az Egyház

A népek történelme tehát Bábel eseményével veszi kezdetét. Létrejöttük Bábel büntetése. Ezt követi a pogányság megszületése, azaz a népangyalok imádata Órigenésznél vagy a megromlott emberi természet önistenítése Ágostonnál. Immár a paradicsomi törvényszegésen túl Istentől magától fordul el Nimród és a többi nép.

Órigenész számára a népek nem a véletlen szülöttei, hanem metafizikai-teológiai entitások (RATZINGER 1971, 50–51). Ágostonnál a népangyalok teológiáját az emberi természet teológiája, a teológiai antropológia váltja fel, ami az uralmi törekvés („*libido dominandi*”) következménye.

A pünkösdnél megszülető egyház az emberiségnek a Lélekből születő új egysége. A pünkösdöt a patrisztikus teológia mindig is a Bábel lezárásaként értette. Órigenész a latinul fennmaradt 35. és 36. Lukács-homiliákban azt a feladatot tűzi a keresztények elé, hogy kemény munkával szabaduljanak meg az „evilág hercegétől”, azaz a népangyaloktól. A második helyen hozzáteszi, hogy a népeknek Isten örökségének kellene alávetniük magukat, hogy Isten országának részévé váljanak (Órigenész 1899b). A létrejövő új egység Nüsszai Gergely (meghalt 395 körül) szerint azt jelenti, hogy a „nép” szót igazából már nem is lehet többes számban használni.⁶

Nyugaton Hrabanus Maurus, a 9. század első felének nagy karoling teológusa szerint „nem szabad, hogy különbség legyen a népek sokféleségében, mert egy az egyetlen egyház, amely az egész világon elterjedt”.⁷ Kortársa, Lyoni Agobardus pedig egyenesen úgy fogalmaz a keresztényekről, hogy „mindannyian újra egyesültek Istennel egy testben, és olyannyira egy testté váltak egy lélekben, hogy inkább Krisztusnak, mint krisztushívőknek neveztetethetnek”.⁸

A népvolt tehát az a büntetés, amelyből az ember megváltásra szorul. Az Isten egyetlen népébe való visszatérés csak a pogányságból, azaz a népvolt állapotából való kilépéssel kezdődhet el. Órigenész egy helyen arról beszél, hogy Krisztus eljövetelel megszűnik a népek angyalainak hatalma⁹ – habár a visszaesés

⁶ De hominis opificio PG 44: 185BD; Contra Eunomium 1, 3. 1, 74 ed. Jaeger.

⁷ „Differentia non debet esse in diversitate nationum quia una est ecclesia catholica per totum orbem diffusa.” Hrabanus Maurus Ep. ad Odogar, 829, MGH Ep. V. Fragm. 11. 520.

⁸ „Et omnes reconciliati sunt in uno corpore Deo, et in tantum unum corpus effecti in uno spiritu, ut Christus potius quam Christiani dicantur.” PL 104: 115.

⁹ Órigenész, *Contra Celsum* 7, 15, In Joh. 13, 50.

veszélye fönnmarad.¹⁰ A népvoltot legkésőbb az eszkhaton, a végítélet fogja felszámolni. Ezt jelenti a Jelenések könyvének himnusza: „És éneklének új éneket, mondván: méltó vagy, hogy elvedd a könyvet és megnyisd annak pecsétait: mert megöletted, és megváltottál minket Istennek a te véreddel, minden törzsből és nyelvből és népből és nemzetből” (Jel 5,9).

E teológiai helyzetből nyeri értelmét az Egyház fogalma. A Krisztus megváltó tette nyomán létrejövő egyház üdvtörténeti feladata, hogy közvetítse a pogányok számára az Isten által tett gesztust. Isten, az „egyedül emberszerető” szeretetéből és „névének dicsőségére” felkínálja az üdvösséget a pogányoknak a Krisztus áldozata nyomán megszülető egyháza formájában.

Az Egyház azonban nem azonos a korábbi népek egyikével sem. Ekként a két biblikus népből valójában három lesz: a Nép (Izráel), a Népek és az Egyház, amit a korai kereszténységben a harmadik népnek („*triton genosz*”) nevezték. Az „egyház”, az ecclesia új teremtés („*kainé ktiszisz, nova creatura*”, 2Kor 5,17, Gal 6,15) (GERÉBY 2019).

Az Apostolok Cselekedetei erre utal: „hogy a pogányok közül támasszon népet az ő nevének” (ApCsel 15,14). De Isten eme népe (Zsid 4,9; 11,25; 2Kor 6,16) nem leszármazás alapján alakul, hanem hívás alapján. Ezt jelenti a Rómaiaknak írt levél rejtélyes passzusa: „Hívom a nem én népemet én népemnek; és a nem szeretettet szeretettnek” (Róm 9,25), ami összehangzik Péter első levelével: „A kik hajdan nem nép voltatok, most pedig Isten népe vagytok; akik nem kegyelmezettek voltatok, most pedig kegyelmezettek vagytok” (1Pt 2,10).

Kereszténynek lenni tehát nem születési előjog.¹¹ A keresztény Krisztus egyetlen testének tagjává *válik*, a keresztségtől, tehát nem születéstől fogva az. Ez az új nép pedig természeténél fogva egyetlen és egyetemes lehet csak, hiszen a két másik népet egyesíti magában.

Mi következik ebből? Úgy tűnik, hogy a fenti gondolatok nem arra irányulnak, hogy a népek ténylegesen meg fognak szűnni népeknek lenni, bár az nyilvánvaló, hogy üdvtörténeti feladatukat végső soron úgy tölthetik csak be, ha népvoltukat feladva megtérnek Istenhez. Egyetértés volt azonban az egyházatyák között abban, hogy a teljes megszűnés csak az idők végén, az eszkhatonban

¹⁰ Órigenész, In Luc. hom. 35, vö. Hermász, Pastor 94 (9, 17).

¹¹ „A keresztény lesz, nem születik.” Tertullianus, *Apol.* 18, *De anima* 1, Augustinus, *De peccat. merit. et rem.* L.3, c.9.

történhet meg, amikor valóban minden nép, így a zsidók is felismerik Krisztust. A népvoltból való megtérés a Babel következményeként létrejött *különállásból*, a „nemzeti hagyományból” vált meg. A hetven nyelv megmarad, de leomlik mindaz, amiben Nimród reménykedett. Nimród azt hitte, hogy nyelve angyalának imádatával fog „nevet szerezni magának”, és majd ez menti meg attól, hogy „szétszóródna a föld színén”. Ez a terv azonban csak az Úr elleni lázadásra vitte. Az Egyház küldetése viszont azt mutatja meg, hogy Krisztus neve az, amely „minden név fölött áll” (Fil 2,9), és ez lesz az a név, amely akkor is megtartja Isten népét, ha az szétszóródva él az egész föld színén.

Ratzinger mind Órigenész, mind Ágoston elemzése kapcsán megerősíti, hogy a korai kereszténység üdvtörténeti szemlélete határozza meg a világ-időhöz, a saeculum politikai berendezkedéséhez való viszonyt. Órigenészt követve kimondja, hogy Krisztus feltámadása után a népek angyalainak csak az igazsággal szemben álló szerep juthat. A népek angyalai a Babel utáni, de a Megtestesülés előtti helyzet konzerválóiként Krisztus ellenségeivé válnak. „A nemzet-voltnak a Krisztus után nincs igazi legitimitása” („*Das Nationale nach Christus ohne echte Legitimität darsteht.*”) (RATZINGER 1971, 57).

Ratzinger ugyanakkor azt is mondja, hogy Órigenész és Ágoston fenti gondolatai nem azt állítják, hogy a népek már ma ténylegesen megszűnnek népeknek lenni, annak ellenére, hogy üdvtörténeti feladatukat végső soron úgy tölthetik csak be, ha nép voltak feladva megtérnek Isten egyetlen népébe. Egyetértés volt az egyházatyák között abban, hogy a teljes megszűnés csak az idők végén történhet meg, amikor valóban minden nép meghajlik Krisztus neve előtt (és nem a saját nevüket akarják) (Fil 2,10–11).

Ratzinger kétszer idézi az Efezusi levél második fejezetét (RATZINGER 1971, 31, 59). A teljes versek összefoglalják a kereszténység fentiek értelmében vett feladatát. „Mert nem vér és test ellen van nekünk tusakodásunk, hanem a fejedelemségek ellen, a hatalmasságok ellen, ez élet sötétségének világbírói ellen, a gonoszság lelkei ellen, melyek a magasságban vannak” (Ef 6,12). Pál apostol a népanyalokról és Ágoston démonjairól beszél.

A teológus Ratzinger világosan látja, hogy a kereszténység eredendő küldetése kerül veszélybe akkor, amikor a világi hatalom felé fordulás utat enged az identitásképző népvoltnak, és újra a népanyalok foglalják el az oltárokat.

Irodalomjegyzék

- Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria*. Ed. M. Hayduck, Berlin: Reimer, 1891, 25–30.
- Aristotelis (1957): *Metaphysica*. Werner Jaeger (szerk.). Oxford: Oxford University Press.
- Augustinus (1984): *Concerning the City of God Against the Pagans*. Ford. Bettenson, Henry. London: Penguin Classics.
- Augustinus (1979): *Der Gottesstaat. De civitate Dei. Ad fidem quartae editionis Teubnerianae quam anno MCMXXVIII-MCMXXXIX curaverunt Bernardus Dombart et Alphonsus Kalb. In deutscher Sprache von Carl Johann Perl*. Paderborn–München–Wien–Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Augustinus (1865): *Enarrationes in Psalmos. Patrologia Latina* (PL) 36.
- BOYANCÉ, Pierre (1955): Sur la théologie de Varron. *Revue des Études Anciennes*, 57(1–2), 57–84.
- BUBER, Martin (1952): Der Geist Israels und die Welt von Heute. In BUBER, Martin (szerk.): *An der Wende. Reden über das Judentum*. Köln–Olten: Jacob Hegner.
- CICERO, Marcus Tullius (1928): *De republica*. Ed. Clinton W. Keyes. Cambridge, Mass. – London: Harvard University Press.
- CRANZ, Edward F. (1972): De civitate Dei XV, 2 and Augustine’s Idea of the Christian Society. In MARK, R. A. (szerk.): *Augustine. A Collection of Critical Essays*. New York: Doubleday, 404–421.
- EHRHARDT, A. A. E. (1959): *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- FREDE, Michael (1999): Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity. In ATHANASSIADI, Polymnia – FREDE, Michael (szerk.): *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford: OUP, 41–68.
- FUSTEL DE COULANGE, Numa Denis (2003): *Az antik városállam*. Ford. Bartal Antal. Budapest: ELTE Eötvös.
- GERÉBY György (2004): A „párthus nyíllövés”. Erik Peterson Carl Schmitt politikai teológiájáról. In DÉNES Iván Zoltán (szerk.): *A szabadság értelme – az értelem szabadsága. Filozófiai és eszmetörténeti tanulmányok*. Budapest: Argumentum, 201–220.
- GERÉBY György (2008): Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt. *New German Critique*, 35(3), 7–33.
- GERÉBY György (2009): *Isten és birodalom. Politikai teológia*. Budapest: Akadémiai.

- GERÉBY György (2019): The angels of the nations. Is national Christianity possible? In BÁCS A. Tamás – BOLLÓK Ádám – VIDA Tivadar (szerk.): *Across the Mediterranean – Along the Nile. Studies in Egyptology, Nubiology and Late Antiquity Dedicated to László Török on the Occasion of His 75th Birthday*. Budapest: Akadémiai, 819–848.
- LIEBERG, Godo (1973): Die „theologia tripertita” in Forschung und Bezeugung. In TEMPORINI, Hildegard – HAASE, Wolfgang (szerk.): *Aufstieg und Niedergang der Römischen. Philosophie und Wissenschaften, Künste*. Berlin–Boston: De Gruyter, 63–115.
- MARTENS, Peter W. (2012): On the confusion of tongues and Origen’s allegory of the dispersion of nations. *The Studia Philonica Annual*, 24, 107–127.
- NICHTWEISS, Barbara – PETERSON, Erik (1994): *Neue Sicht auf Leben und Werk. Zweite Auflage*. Basel–Wien: Freiburg Herder.
- Órigenész (1862): *Homiliae in Lucan*. Paris: Migne. Patrologia Graeca (PG) 13, 1801–1902.
- Órigenész (1899a): *Werke I.1. Gegen Celsus I-IV*. Hrsg. P. Koetschau. Leipzig: J. C. Heinrichs.
- Órigenész (1899b): *Werke I.2. Gegen Celsus V-VIII*. Hrsg. P. Koetschau. Leipzig: J. C. Heinrichs.
- Órigenész (1976): *Origenes vier Bücher von den Prinzipien*. Hrsg. H. Görgemans, H. Karpp. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- PÉPIN, Jean (1956): ‘Théologie tripartite’ de Varron. Essai de reconstitution et recherche des sources. *Revue des Études Augustiniennes*, 2(3–4), 265–294.
- PETERSON, Erik (1959): Das Problem des Nationalismus im alten Christentum. In PETERSON, Erik (szerk.): *Frühkirche, Judentum und Gnosis*. Rome: Herder, 51–63.
- RATZINGER, Joseph (1954): *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*. München: Karl Zink.
- RATZINGER, Joseph (1959): *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*. München: Schnell und Steiner.
- RATZINGER, Joseph (1971): *Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter*. Salzburg–München: Anton Pustet.
- TUGÈNE, Georges (2001): *L’idée de nation chez Bède le Vénérable*. Paris: Institute d’Études Augustiniennes.
- VIDRÁNYI Katalin (1998): *Krisztológia és antropológia. Összegyűjtött tanulmányok*. Budapest: Osiris.