

T

Teológia

BEKE MARGIT

*Néhány gondolat Scitovszky János pécsi püspökségéről
(1838–1849)*

KOCSIS IMRE

Az antiochiai incidens (Gal 2, 11–14) és a szinodalitás kérdése

KORONKAI ZOLTÁN

Hans Urs von Balthasar teológiai hagiográfiája

KRÁNITZ MIHÁLY

Szinodalitás és ökumenizmus

– Az egyház megújulása a keresztyén egységkeresésben

KUMINETZ GÉZA

*A katolikus egyház és a földi javak – jogtörténeti és kánonjogi
megfontolások*

– Avagy mit jelent a szegények szegény egyháza?

NOVÁK ISTVÁN

A keresztyén–iszlám dialógus kérdése a szekularizált paradigmában

PERENDY LÁSZLÓ

A Miatyánk szerepe és jelentősége az ókori egyház életében

– Az Úr imádságának kifejtése Tertullianus, Órigenész és Cyprianus műveiben

PUSKÁS ATTILA

„Egy szinodális Egyházért”

– Megfontolások az Egyház szinodális útjáról

SZUROMI SZABOLCS ANZELM

*A zsolozsma egyedülálló szerepe a megszentelt életállapot
megvalósításában*



Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
LVI. évfolyam, 2022. 1–2.

LAPTULAJDONOS
A PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM
HITTUDOMÁNYI KARA

FŐSZERKESZTŐ
LAURINYEZC MIHÁLY

FŐSZERKESZTŐ-HELYETTES
KRÁNITZ MIHÁLY

SZERKESZTŐSÉGI TITKÁR
PERENDY LÁSZLÓ

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG
RÓZSA HUBA
KUMINETZ GÉZA
ROKAY ZOLTÁN

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

HELMUTH PREE
(Ludwig-Maximilians Universität, München)

LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER
(Universität Wien)

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

FELELŐS KIADÓ
PUSKÁS ATTILA
DÉKÁN

A FELÜGYELŐBIZOTTSÁG TAGJAI
FODOR GYÖRGY
GÁJER LÁSZLÓ
GÁRDONYI MÁTÉ
KOC SIS IMRE
KRÁNITZ MIHÁLY
PERENDY LÁSZLÓ
SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.Praem.
VINCZE KRISZTIÁN

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

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

FELELŐS KIADÓ
RÓZSA HUBA ALELNÖK

FELELŐS KIADÓVEZETŐ
FARKAS OLIVÉR IGAZGATÓ

TIPOGRÁFIA
KOCZKA ETELKA KRISZTINA

ÁRA: 1800 FT
5 EUR / 6 USD

NYOMDAI MUNKÁLATOK
MEGA-GALAXIS KFT., BUDAPEST

TARTALOM

■ TANULMÁNYOK 1–113

- **BEKE MARGIT:** Néhány gondolat Scitovszky János pécsi püspökségéről (1838–1849) **1–6**
- **KOC SIS IMRE:** Az antiochiai incidens (Gal 2,11–14) és a szinodalitás kérdése **7–20**
- **KORONKAI ZOLTÁN:** Hans Urs von Balthasar teológiai hagiográfiája **21–28**
- **KRÁNITZ MIHÁLY:** Szinodalitás és ökumenizmus – Az egyház megújulása a keresztény egységkeresésben **29–38**
- **KUMINETZ GÉZA:** A katolikus egyház és a földi javak – jogbölcseleti és kánonjogi megfontolások (Avagy mit jelent a szegények szegény egyháza?) **39–54**
- **NOVÁK ISTVÁN:** A keresztény–iszlám dialógus kérdése a szekularizált paradigmában **55–67**
- **PERENDY LÁSZLÓ:** A *Miatyánk* szerepe és jelentősége az ókori egyház életében
Az Úr imádságának kifejtése Tertullianus, Órigenész és Cyprianus műveiben **68–83**
- **PUSKÁS ATTILA:** „Egy szinodális Egyházért” – Megfontolások az Egyház szinodális útjáról **84–104**
- **SZUROMI SZABOLCS ANZELM:** A szolozsma egyedülálló szerepe a megszentelt életállapot megvalósításában **105–113**

■ KÖNYVSZEMLE 114–125

- MIÑAMBRES, JESÚS – EJEH, BENEDICT – PUIG, FERNANDO (a cura di.): *Studio di diritto del governo e dell'organizzazione della Chiesa in onore di Mons. Juan Ignacio Arrieta, I–II.* (*Szuromi Szabolcs Anzelm*) **114–117**
- METZGER, MARCEL (ed.): *L'Église dans l'Empire romain. Le culte, II: Les célébrations* (*Szuromi Szabolcs Anzelm*) **117–119**
- ACHACOSO, JONAS: *El procedimiento administrativo general en la Iglesia. Normas y estándares canónicos* (*Szuromi Szabolcs Anzelm*) **119–121**
- ROKAY ZOLTÁN: *Antik etika (Gájer László)* **121–122**
- MARTON JÓZSEF: „A Püspök”. *Tanulmányok Márton Áronról (Gárdonyi Máté)* **122–123**
- KOC SIS IMRE: *Bevezetés az Újszövetség könyveibe. Kortörténet és irodalom (Szent István Kézikönyvek 18.) (Nyúl Viktor)* **123–125**

■ HÍREK, AKTUALITÁSOK 126–128

Néhány gondolat Scitovszky János pécsi püspökségéről (1838–1849)*

„Hős vitéz, kedves pásztor”-nak titulálták a bécsi Pázmáneum intézetében nevelkedő pécsi seminaristák Scitovszky Jánost pécsi püspöki székébe való beiktatáskor.¹

Scitovszky János életébe három püspökség is belefért. Mindháromban jelentős alkotásokat hagyott maga után. Építkezéseivel, a szerzetesek pártolásával, a szentek ereklyéinek tiszteletével és szerzésével, a nevelés és oktatás, valamint a tudomány felkarolásával püspöki székhelyein mindenütt kitűnt. Elsősorban a Pécsi Egyházmegye kerül középpontba, de néhány életrajzi adatát mégis fel kell elevenítenünk.

A primás 1785. november 1-jén Bélán született falusi tanító gyermekeként indult el és fényes egyházi pályát futott be, amíg a magyar katolikus egyház első főpapi székébe emelkedett, majd bíbornokságával az egyház hercege lett. A rozsnói és nagyszombati tanulmányok végeztével 1808-ban Gabriel Severolli bécsi nuncius szentelte pappá Jászón, a premontreiek templomában.² Ez után három püspöki város határozta meg életét: Rozsnyó, Pécs és Esztergom. Rozsnyóra 1827. augusztus 19-én nevezte ki püspökké a király, a pápa ezt 1828. január 28-án megerősítette, és március 25-én szentelte püspökké Rozsnyón Lajcsák Ferenc nagyváradi latin szertartású püspök.

Tíz év múlva 1838. november 22-én nevezte ki a király pécsi püspökké, amelyet a pápa 1839. február 18-án erősített meg. Itt is jó tíz évet töltött, amikor a szabadságharc idején, 1849. július 21-én Ferenc József kinevezte esztergomi érsekké, amit a pápa szeptember 28-án erősített meg. De ugyanezen év november 23-án, a világsi fegyverletétel és az október 6-i kivégzések után pécsi apostoli adminisztrátori kinevezést kapott, amely 1852. január 6-ig tartott. Tehát egyidejűleg kormányozta a két egyházmegyét. 1853.

* Ez az előadás 2019. július 16-án hangzott el a Szent György Lovagrend XXVI. Nyári Egyetemén Pécsen „*Miles heros, pastor amicus*”. *Néhány gondolat Scitovszky Jánosról* címmel.

¹ *Öröm-dal méltóságos és főtisztelendő nagy-kéri Scitovszky János úrnak, pécsi megyés püspök... tiszteletére, püspöki székébe díszes beiktatása alkalmával, örülő szívvel szentelve, a Pázmán Intézet buzgó-érzetű pécsi nevelőkéitől.* Írta NIKL Sándor – UDVARDY József. Bécsben, Benko Antal betűivel [1839] oldalszám nélkül.

² Scitovszky János (Béla, Abaúj vm., 1785. nov. 1. – Esztergom, 1866. okt. 19.) bíboros, hercegprimás, érsek. Nagyszombati teológiai tanulmányai után 1809. nov. 5-én Jászón szentelték pappá. 1824-ben rozsnói kanonok, magyar nemes, nagykéri előnévvel. 1827-ben rozsnói megyéspüspök. 1838. nov. 19-én pécsi megyéspüspök. 1849. júl. 21-én a király kinevezte esztergomi érsekké, amit a Szentszék megerősített. 1853. márc. 7-én bíboros. Vö. CSÉFALVAY, P., *Scitovszky IX. János*, in *Esztergomi érsekek 1001–2003* (szerk. BEKE, M.), Szent István Társulat, Budapest 2003, 370–375.

március 7-én bíbornoki méltóságra emelkedett. Címtemploma a Jeruzsálemi Szent Kereszt bazilika, amely Krisztus ereklyéit őrzi, nem véletlenül az ereklyék iránti tiszteletből.³

Mi fért bele a pécsi püspöki kinevezésétől ebbe az időszakába? Rozsnyón már volt alkalmunk látni a székesegyházi templomban Szent Nétus ereklyéjét, amelyet Rómából szerzett.

A pécsi széket a szentírásfordító tudós, Szepesy Ignác halála után kapta meg, tehát illő volt a tudós főpásztor nyomdokán haladni.

Pécsi püspöki kinevezésekor a Bécsben tanuló pécsi egyházmegyes pazmanita kispapok kronosztikkonnal ellátott verssel köszöntötték új főpásztorukat.

A címlapon ez áll az „alkalmával” után:

ÖRÜLŐ SZIVVEL SZENTELVE,
A PÁZMÁN INTÉZET BUZGÓ-ÉRZETŰ PÉCSI NEVENDÉKEITŐL.

A számokat összeadva beiktatásának éve (1839) jön ki.

E versből néhány gondolatot idézve:

Főpásztort nyert Scitovszkyban

„Pannoni Janusnak ős székhelye Pécs – mi öröm nap
Kél ma föled! Mi dicső ünnepnek léssz ma tanúja! –

Nagy, kicsiny, ifjú, öreg: mind tódul Atyja elébe;
A díszes egyházok tornyáról zúgnak alá szép
Hang vegyületben az ércszívű s érczöblű harangok,
S visszaütödvé egekbe emelt Mecsek ormai által

Hol hajdan Klimók, hol Pannoni Janusok álltak
Ott áll már Scitovszky, oltárnak, trónusnak, hazának őrei
hazajöttek örömeiben részesülni”⁴

Természetesen több költemény is megjelent, de ezek közül csupán ez csillogtatja meg különös jártasságát a versírásban.

Tehát híres elődök nyomdokaiba lépett Scitovszky János. Az itt felsorolt személyeknek kötődésük volt Esztergomhoz. Janus Pannonius Vitéz János esztergomi érsek (1465–1472) unokaöccse volt.⁵ Vitéz könyvtára példa lehetett Mátyás királynak is. Az Esztergom várbeli építkezését hirdeti a Vitéz studio. Janus Pannonius⁶ Váradon tanult, és Vitéz

³ CSÉFALVAY, P., *Scitovszky IX. János*, 373.

⁴ *Öröm-dal*.

⁵ Vitéz János (Zredna, 1408 k. – Esztergom, 1472. aug. 11.) esztergomi érsek. Nagyvárad püspöksége után lépett 1465-ben az esztergomi érseki székbe. Várad tudós köre követte, és építkezéseit folytatta Esztergomban is. A pozsonyi Academia Istropolitana megalapítója. Híres könyvtára szétszóródott. Vö. HEGEDŰS, A., *Vitéz IV. János*, in Eé, 208–214.

⁶ Janus Pannonius, Csezmiczei/Cenige János (Csezmicze, 1434. aug. 29. – Medvevár, 1472. márc. 27.) pécsi püspök 1459-től. Magyar költő, anyja Vitéz Borbála, Vitéz János érsek testvére. Nagyváradon tanult, a magyar humanizmus megteremtője. Európa-szerte ismert költő. A pécsi dóm altemplomában 1991-ben lelték meg maradványait, és 2008. okt. 21-én temették újra.

János váradi püspöksége idejében megfordult udvarában. Később Janus pécsi püspök (1459–1472) lett. Ismeretes, hogy a még Nagyszombatban tartózkodó esztergomi főkáptalan tagja volt Klimó György⁷ esztergomi kanonok, aki a törökök pusztítása után az Esztergomban megmaradt Porta speciosáról készített festményt, amely töredékében is gyönyörű, és csupán sejteti a pompás esztergomi bazilika nagyszerűségét. Klimó pécsi püspök (1751–1777) lett, és nevezetes könyvtárát is vitte magával, aminek emlékét ma a róla elnevezett könyvtár őrzi. Janus Pannonius az altemplomban van eltemetve, Klimó püspököt pedig a bazilika Corpus Christi kápolnájában helyezték nyugalomra.

Scitovszky püspök először megismerkedett az egyházmegyéjével: *canonica visitatiót* tartott minden plébánián. Feljegyezték róla, hogy püspöksége alatt öt templomot és hat iskolát épített. Székvárosában a kiművelt emberfő eszméjének gondolatával magára váltalta a tanítóképző kiadásait.

Ekkori tevékenységéből a legfontosabbnak tartják a Nőnevelő Intézet létrehozását, amelyet a Notre Dame kanonissza nővérek gondozására bízott. Igen érdekes ez a XIX. század eleje, amikor a jozefinizmus szellemiségéből ébredve felismerték a nőnevelés fontosságát a társadalomban, és több szerzetesrend is foglalkozott a nőkkel. Igaz, hogy az egyházban a szerzetesrendek már a korábbi századokban is felkarolták a nőnevelést. Scitovszky János még Pozsonyban ismerkedett meg a kanonissza renddel, és az ottani rendházból kért nővéreket. Számukra a püspök megvette a székesegyházzal szemben lévő telket, hogy ott építse fel a rendházat és a nevelőintézetet. Ennek a ma leánykollégiumként működő épületnek az alapjait még Scitovszky János püspöksége alatt rakták le, de teljesen csak 1851-ben lett kész, amikor már esztergomi érsek, de pécsi adminisztrátor is volt. A 12 nővér 1851. július 6-án vonult be ünnepélyes keretek között a megépült kolostorba. Még könyomat is maradt fenn az 1851-es első vizsgájukról, amelyen a prímás is megjelent.⁸ Ekkor 230 növendéket tanítottak a nővérek. Hogy mennyire szívügye volt Scitovszkynak ez az intézet, az is bizonyítja, hogy az 1859-es, aranymisés emléklapján is látható az épület.⁹

A területén élő hívek számára magyar, német, horvát nyelvű Szentírást adott ki, tehát elődje, Szepesy Ignác munkáját folytatta.¹⁰

Székesegyháza ékesítésére is igen nagy gondja volt. Az ókeresztény alapokra épült dómban a hajópilléreknél lévő oltárokat márványra cserélte. Leopold Kupelwieser, Johann Ender és Peter Geiger bécsi művészek, valamint a magyar Zichy Mihály és Boros János festőművészekkel új oltárképeket festetett.¹¹ Sajnos, ezek az 1881-es átalakításnak áldozataivá váltak. Tovább emelte a dóm rangját, hogy sikerült az első pécsi püspök, Mór boldoggá avatását elérnie.¹² Az 1849. október 6-i kivégzések után, az októberi negyedik vasárnapon a püspöki palotából Szent Mór festményét számos személy jelenlétében

⁷ Klimó György (Lopassó, 1710. ápr. 4. – Pécs, 1777. máj. 2.) pécsi püspök. Nagyszombatban tanult. 1740-ben pozsonyi, 1741-ben esztergomi kanonok. 1751-ben kinevezett pécsi püspök, székét a következő évben foglalta el. 1755-ben megkapta az érseki pallium viselési jogát. 15 ezer kötetnyi könyvtára volt.

⁸ PUSKELY, M., *Kétezer év szerzetessége*, I–II. Dinasztia Kiadó, Budapest 1998, 806–807.

⁹ Megjelenés előtt BEKE, M., *Scitovszky János hercegprímás, esztergomi érsek aranymiséje 1859-ben*.

¹⁰ FEDELES, T. – POHÁNKA, É., *Pécsi püspökség*, in *Magyar Katolikus Lexikon* X., 768–771.

¹¹ VARGHA, D., *Pécsi székesegyház*, in *Magyar Katolikus Lexikon* X., 771–786. 775.

¹² *Szent Mór Emlékkönyv* (szerk. VARGHA, D.), Pécs 1936, különösen SZENTKIRÁLYI, I., *Maurus nyilvános tisztelete részletei a szentté avatáshoz szükséges dokumentációk összegyűjtései*, 93–170.; GÁLOS, L., *A Szent Mór kultusz életbeléptetése*, 173–216.

vitte át és a székesegyház templomában helyezte el. Szent Mór ünnepének nyolcada alatt esti ájtatosságot rendelt, amelyet még 1866-ban is megtartottak.¹³

Vörösmarty Mihály költőnk szerint „Hírhedett zenésze a világnak”¹⁴ Liszt Ferenc.¹⁵ A püspöknek vele való ismeretsége is érdekes. Bizonyos, hogy a zeneszerző barát Scitovszky pécsi püspöksége idején gyakori vendég volt a püspöki palotában. Azt írták, hogy 1846-ban Liszt Ferenc ismét Magyarországra tért barátja, Augusz Antal¹⁶ meghívására.¹⁷ Október 13-án Szekszárdra utazott, ahol 35. születésnapját ünnepelte.¹⁸

E városba Pécsről 14 tagú küldöttség érkezett, hogy meghívja városukba a zeneszerzőt, akik között volt Witt János a székesegyház hegedűse és a vokál quartett tagjai: Schmidt Péter a székesegyház orgonistája, Rodenich Imre a későbbi városi tanácsos, a negyedik tag Karlitzky Agoston csellista. Witt, Schmidt és Rodenich alapította meg 1847-ben a Pécsi Dalárdát.¹⁹ Erről az eseményről Horváth Lázár a *Honderú*²⁰ című lapban számolt be.

Október 24-én „Estvére, Nádasdra, a pécsi püspök őméltósága kastélyába rándult Liszt, ahol a zongorakirályt Pécsről eléje utazó dalnokok által elő-adott négyes-énekkel üdvözölték és pompás vacsorával fogadták”. Liszt Ferencnek arról panaszkodtak a pécsi zenészek, hogy Pestről nem kapnak magyar dalokat. Liszt ott helyben komponált egy kvartettet, amelyhez alapul Horváth Lázár Garay János költőnek *A patakhoz* című költeményét választotta. A kvartett tagjai ezt azonnal betanulták és előadták. A pécsi zeneegylet tagjai azonban ellopták a partitúrát.²¹ *A patakcsa* kéziratát később Schmidt Péter küldte el az *Apolló* című folyóiratnak, de ez elveszett és csak a másodpéldány maradt meg. Nádasdról október 25-én négyesfogattal utazott Liszt Ferenc Pécsre, ahol Scitovszky püspök a palotájában szállást adott neki és pompás ebéddel várta.²² Liszt Ferenc Majláth György Baranya megye adminisztrátora²³ és Scitovszky János pécsi püspök

¹³ *A nagy pap és nagy hazafi példányképe. Halotti beszéd, melyet főmagasságú és főtisztelendő Nagykéri Scitovszky Keresztelő János esztergami érseknek... 1866. évi november 27-én az esztergami érseki főegyházában tartott, gyászi ünnepsége alkalmával mondott VIRÁG Mihály a bold. Szűzről czimzett béli apát, pécsi székesegyházi kanonok, tolnai főesperes, a pécsi hittani kar igazgatója, zsinati vizsgáló s hittudor. Pécsen nyomtatta a Lyceum könyvnyomdában 1866, 12.*

¹⁴ VÖRÖSMARTY, M., *Liszt Ferenchez* (1840).

¹⁵ Liszt Ferenc (Doborján, Sopron vm. 1811. okt. 22. – Bayreuth, No. 1886. júl. 11.) zeneszerző. Nyolcéves korától koncertezett, majd operáját is bemutatták. 1856-ban megírta a Hermína-kápolna szentelésére első miséjét. Majd felvették a ferences harmadrendbe. 1855-ben komponálta az *Esztergomi misét* az 1856-ban történő bazilika felszentelésére. 1865-ben felvette a papi kisebb rendeket. IX. Piusz pápa meglátogatta őt. 1867-ben megírta a *Koronázási misét*. Az 1875-ben megnyílt budapesti Zeneakadémia alapító elnöke. VÖ. ECKHARDT, M., *Liszt Ferenc*, in *Magyar Katolikus Lexikon* VII., 886–892.

¹⁶ Augusz Antal Imre (Szekszárd, 1807 febr. 10. – Szekszárd 1878. szept. 9.) színházvezető, mecénás, a Szent István-rend vitéze. 1826-ban Tolna megye aljegyzője, majd Szekszárdon működött. 1839-től barátságban volt Liszt Ferencel. 1843-tól Tolna megye alispánja, majd főispán lett. 1850-ben a Szent István-rend vitéze és báró lett. 1852-ben a budai helytartósági osztály alelnöke. 1854-ben a Krisztus-rend vitéze.

¹⁷ CSEKEY, I., *Liszt Ferenc Baranyában*, Pécs 1956.

¹⁸ Uo. 9.

¹⁹ Uo. 5.

²⁰ *Honderú* 4. évf. (1846/2), 396.

²¹ *Honderú* 4. évf. (1846/2), 396–397. KASZAP-ASZTALOS Emese: *A művészet entusiastája: Petrichevich Horváth Lázár. Egy pályakép kultúratudományos perspektívái*. Doktori (PhD-) értekezés. 2018. 46.

²² CSEKEY, I., *Liszt Ferenc Baranyában*, 9.; *Honderú* 4. évf. (1846/2), 318.

²³ A reformkor idején a vármegyékben, amikor a főispánság hivatalból méltósággá alakult, a főispánok tisztességét adminisztrátorok viselték. Ez lényegében felforgatta a rendi alkotmányt. .

iránti tiszteletét leróva hangversennyel készült.²⁴ Az október 25-i ebéd alkalmával Augusz Antal tolnai alispán köszöntötte Scitovszky Jánost, mint a művészetek és tudományok ismert pártfogóját. A *Honderű* szerkesztője, Petrichevich Horváth Lázár párhuzamba állította Scitovszkyt, a vendéglátót, és Liszt Ferencet mint vendéget. Ebéd után a püspök zongorához ült, ahol néhány akkordot lejátszott, amelyet Liszt folytatott. Liszt magával hozott zongoráját pedig a püspök „magához váltá emléküil.”²⁵ Délután a művész hét darabból álló hangversenyt adott, ahol Batthyány és Erdődy is jelen volt. Ezen a hangversenyen jelen lévő Batthyány nevű személyben Lajost kell keresnünk. Ugyanis Batthyány Lajos és Liszt Ferenc már baráti kapcsolatban álltak. Ezen a hangversenyen nem csupán Lajos, hanem Perczel Mór is jelen volt – Némety Mária kutatása szerint.²⁶ Ismeretes, hogy ez a Batthyány Lajos az 1848–49-es forradalom és szabadságharc első miniszterelnöke, majd mártírja lett. Még 1846-ban vagyunk, október 25-én, amikor estére Majláth György hívta meg Liszt Ferencet, ahol pipaszó mellett gyönyörködhetnek a zenei előadásban. Másnap Liszt koncertet adott a Hattyú fogadóban jótékony céllal. Október 27-én, a harmadik napon a pécsi bazilikát látogatta meg, ahol a 48 regiszteres orgonán $\frac{3}{4}$ órán át játszott. Ekkori látogatásai kapcsán jegyezte meg a *Honderű*: „Liszt méltán nevezi magát Magyarország első cigányának”.²⁷ Az ebéd szintén a püspök asztalánál történt, amikor a búcsúnál megígérte Liszt Ferenc a püspöknek, hogy a székesegyháza restaurálása után a felszentelésre misét komponál, amelyet ingyen ajánl fel. Azonban a restaurálás elhúzódott, Scitovszky püspököt pedig a legnagyobb és legjelentősebb, prímási székbe emelték, Esztergomba.²⁸

Nemcsak a kvartett partitúrája volt kalandos, hanem a Liszt Ferencről megváltott zongora is. A püspök a zongorát a Notre Dame-nővéreknek ajándékozta. Majd, amikor az iskolát a II. világháború után elvették a nővérektől, és Leöwey Klára Leánygimnázium lett, a tornateremben találták meg a Bösendorfer zongorát, amelyet a cég 1846-ban készített.²⁹

Mindezek fényében érthető, hogy amikor 1856. augusztus 31-én sor került az esztergomi bazilika felszentelésére, akkor Liszt Ferenc *Missa Solennis zur Einweihung der Basilika in Gran* című, 1855-ben komponált szentmiséjét maga a művész vezényelte.³⁰ Igaz, hogy nem az ünnepi főasztalhoz hívták meg ebédre.

Még Scitovszky püspöksége idejére esett, hogy a szekszárdi Garay Alajos köszöntötte 1847-ben Scitovszky főpáztort névnapján e sorokkal:

„Az égi boltnak csillag szőnyegén
Magas neved a hon derült egén
Az ünnepelt dicsők közt fenragyog
S enyészhetetlenül ragyogni fog.”³¹

²⁴ CSÉFALVAY, P., *Scitovszky IX. János*, 371.

²⁵ *Honderű* 4. évf. (1846/2), 397.

²⁶ NÉMETY M., *Egy történelmi barátság – Batthyány Lajos és Liszt Ferenc*. Vö. <https://www.vaol.hu/hetvege/egy-tortenelmi-baratsag-batthyany-lajos-es-liszt-ferenc-1219694/>. (A kutatás ideje: 2019. jún. 15.)

²⁷ *Honderű* 4. évf. (1846/2), 436.

²⁸ CSEKEY, I., *Liszt Ferenc Baranyában*, 15.; *Honderű* 4. évf. (1846/2), 396.

²⁹ CSEKEY, I., *Liszt Ferenc Baranyában*, 19.

³⁰ CSÉFALVAY, P., *Scitovszky IX. János*, 373.

³¹ GARAY, A., *Üdvözlét nagyméltóságú és főtisztelendő Nagy-kéri Scitovszky Ker. János úrnak, pécsi püspök... magas névünnepeére*, Pécs 1847.

1859. november 6-án Scitovszky János székvárosában, Esztergomban ünnepelte pappá szentelésének 50. évfordulóját, vagyis aranymiséjét.³² De nemcsak itt, hanem előző püspökségében, Pécsen is ünnepeltek. Az általa alapított Notre Dame apácatemplomban tartottak szentmisét a tiszteletére. A zene a már ismert Schmidt Péter vezényelte alatt hangzott fel.³³

A pécsiek jelen voltak nem csupán az 1859-es aranymisén, hanem az 1866-os temetésnél is. A nagy prímás ugyanis 1866. október 19-én elhunyt.³⁴ ¾ 8 órakor az esztergomi bazilika nagy harangja hirdette, és a gyászlobogó tudatta, hogy az egyházi rend ékessége, az emberi nem barátja, az ügyefogyottak támasza, a nagy Scitovszky nincs többé³⁵ – így szónokolt Virág Mihály pécsi kanonok,³⁶ akit az esztergomi főkáptalan hívott meg a gyászistentiszteletre. Virág szónoki pátosszal megenmlítette, hogy nagy hálával tartozik az elhunyt iránt.³⁷ „Nem tudjátok, hogy fejedelem, nagy fejedelem esett el Izraelben”³⁸ – kezdte beszédét a szónok. Majd némi vidámságot vitt elmélyült beszédébe. Ugyanis a főpap minden érdemét nem sorolhatja fel, mert ő az emlékezőtehetségéből és az időből, a hallgatók pedig a türelemből fogynának ki. A személyes adatok felsorolása után rátért a pécsi évekre. Megjegyezte, hogy a pécsi tanítóképzőt ő tartotta fenn, ő fizette a tanárokat és tizenkét szegény ifjút élelemmel, pénzzel támogatott.³⁹ Virág fennkölt szónoklata megcsillogtatta filozófiai, bibliai jártasságát is, hiszen Tacitusra, Senecára, Szent Jeromosra is hivatkozott. Végül megállapította, hogy „a magyar főpapok koszorújának fényes gyöngye”⁴⁰ elhunyt.

³² ZALKA, J., *Magyarország primásának arany-áldozata* 1859. november 6-án. Emmich Gusztáv, Pest MDCCCLIX [1859.]

³³ Fordításban hős katona, kedves (baráti) pásztor.

³⁴ CSÉFALVAY, P., *Scitovszky IX. János*, 375.

³⁵ VIRÁG, M., *A nagy pap és nagy hazafi példányképe*, Pécs 1866.

³⁶ Virág Mihály (Taszár, Somogy vm. 1806. jan. 3. – Pécs, 1867. aug. 19.) pécsi kanonok. 1829. jan. 6-án szentelték pappá. Pécsvaradon káplán, 1831-ben. Pécsen teológiai tanár, egyháztörténetet és kánonjogot tanított. 1835-ben könyvtáros, 1841. júl. 2-től paksi plébános 1850-ben Kővágó-Szóllóson. 1851-től pécsi kanonok és a szeminárium rektora. 1860-tól bolyi apát, majd tolnai főesperes, a pécsi hittani kar igazgatója.

³⁷ VIRÁG, M., *A nagy pap és nagy hazafi példányképe*, 4.

³⁸ 2Sám 3,38

³⁹ VIRÁG, M., *A nagy pap és nagy hazafi példányképe*, 26., *Pesti Hirnök* (1866), 241. sz.

⁴⁰ VIRÁG, M., *A nagy pap és nagy hazafi példányképe*, 30.

Az antiochiai incidens (Gal 2,11–14) és a szinodalitás kérdése

Ferenc pápa kezdeményezésének következtében a Katolikus Egyházban a figyelem középpontjába került a szinodalitás fogalma. A Szentatya 2021 őszén olyan szinodális folyamatot indított el, amelyben a katolikusok készek meghallgatni egymást, mérlegelik az emberiség törekvését és vágyait, s így tudatosítják hitbeli összetartozásukat és közös küldetésüket. Ennek a folyamatnak a lezárása a 2023 őszén Rómában tartandó püspöki szinódus lesz. A szinodális folyamatot nyilván komoly teológiai reflexió előzte meg és kíséri. Jó példa erre a Nemzetközi Teológiai Bizottság 2018-ban közreadott dokumentuma: *Szinodalitás az Egyház életében és küldetésében*.¹ Magától értetődő, hogy a dokumentum bibliai megalapozással kezdődik, amely általánosabb jellegű hivatkozások után a jeruzsálemi apostoli zsinatra összpontosít. Többek között hangsúlyozza, hogy a zsinatot olyan szinodális eseménynek lehet tekinteni, amelyet a későbbi századok során „az egyház által tartott szinódusok paradigmaticus alakjaként” értelmeznek.² Az ApCsel 15-ben leírtak rövid bemutatását követően az alábbi végkövetkeztetés olvasható:

„A vélemények kezdeti különbözősége és az élénk viták – a Szentlélekre való kölcsönös odahallgatásban, az Isten cselekvésének tanúsítása és az egyes vélemények megosztása révén – arra a megegyezésre és egyetértésre (ὁμοθυμαδόν, vö. ApCsel 15,25) irányulnak, amely az egyház evangelizációs küldetését szolgáló közös megkülönböztetés gyümölcse.”³

Nem kétséges, hogy ez a megállapítás találóan tárja elénk az ApCsel 15 alapüzenetét, a Gal 2,1–10-ben leírtakra viszont csak részben vonatkoztatható, mivel ez utóbbi szakaszban egyértelműen kifejezésre jut, hogy a megegyezésnek ellenzői is voltak (vö. 2,4). Sőt a feszültség a későbbiekben is fennmaradt, és maguk között a főapostolok, Péter

¹ A dokumentumnak még nincs hivatalos magyar fordítása. A Vatikán honlapján több nyugati nyelven is elérhető. Mi az olasz változatot vettük alapul: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_it.html Ugyanakkor szem előtt tartottuk a német fordítást is, amelyet nyomtatott formában is konzultálhattunk. Ez olyan gyűjteményes kötetben található, amely a szinodalitás kérdésével foglalkozik. Vö. *Synodalität in der katholischen Kirche. Die Studie der Internationalen Theologischen Kommission im Diskurs* (szerk. Graulich, M. – Rahner, J.), Freiburg – Basel – Wien 2020, 318–388.

² COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La sinodalità nella vita e missione della Chiesa*, 20.

³ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La sinodalità*, 21.

és Pál között is komoly konfliktust eredményezett. Ez az ún. antiochiai incidens, amelyről a Gal 2,11–14-ben olvasunk. Feltehetjük a kérdést, vajon ez a nézeteltérés, illetve a róla szóló beszámoló milyen tanúsággal szolgál a szinodális folyamatra vonatkozólag. A kérdéssel azért is érdemes foglalkozni, mert a konfliktus értelmezése mindig komoly kihívást jelentett a szentírás-magyarázók részére, sőt egyházellenes személyek már az ókorban felfigyeltek rá, és érviül használták a keresztények elleni polémiáikban.⁴ Azt is megfontolhatjuk, hogy a szinódus, szinodalitás szavak a görög *σύνδοχος* főnévből származnak, amelynek alapjelentése: közös út, együtthaladás. A közös haladás során – a krisztuskövetők útján is – előfordulhatnak és sajnos elő is fordulnak feszültségek és összetűzések. De hogyan értékelendő az a tény, hogy ilyen ellentét a legtekintélyesebb apostolok között is kialakult, akiket Krisztus pásztorokká (vö. 1Pt 5,1) és gondnokokká (1Kor 4,1), vagyis irányadó személyekké rendelt az egyházban?

1. AZ ANTIOCHIAI KONFLIKTUSRÓL SZÓLÓ BESZÁMOLÓ (GAL 2,11–14) SZÖVEGE, KONTEXTUSA, CÉLJA ÉS SAJÁTÓSÁGAI

¹¹Amikor azonban Kéfás Antióchiába jött, nyíltan szembeszálltam vele, mert méltó volt a feddésre. ¹²Mielőtt ugyanis Jakabtól odaérkeztek volna néhányan, mindig együtt étkezett a pogány származásúakkal; de amikor azok odaérkeztek, visszavonult, és különvált tőlük, mert félt a körülmetéltektől. ¹³Képmutatását követte a többi zsidó is, úgyhogy Barnabást is belevitték a képmutatásba. ¹⁴De amikor láttam, hogy nem járnak egyenesen az evangélium igazsága szerint, mindnyájuk előtt azt mondtam Kéfásnak: „Ha te zsidó létedre a pogányok módjára élsz és nem zsidó módon, hogyan kényszerítheted a pogány származásúakat, hogy zsidó módon éljenek?”

A szakasz előtt (2,1–10) a jeruzsálemi apostoli zsinatról van. Pál két szempontot hangsúlyoz: a pogányok körülmetélését követelő „hamis testvéreknek” semmiféle engedményt sem tett (2,4–5); a „tekintélyesek” (Jakab, Kéfás és János) jóváhagyták azt a missziót és missziós gyakorlatot, amelyet Pál a nem-zsidók között folytatott (2,6–10). Sikerült tehát megegyezni abban, hogy a pogányokat nem kell kényszeríteni a körülmetélésre. Emellett a missziós terület egyfajta felosztására is sor került: Péter és társai a körülmetéltek, Pál és társai a körülmetéletlenek között folytatnak térítő tevékenységet. Persze ezt a felosztást nem szabad mereven felfogni. Az *Apostolok Cselekedetei* és a páli levelek jól mutatják, hogy Péter a pogányok között is hirdette az igét, Pál pedig a zsidókat is igyekezett megszólítani (vö. ApCsel 10,1–11,18; 15,7–9; illetve ApCsel 13,5.14.43; 17,1–17; 18,5–6; 1Kor 9,20).

Figyelemre méltó, hogy – a 2,7–8 kivételével – Pál következetesen a sémi *Κηφᾶς* (Kéfás) nevet használja, s nem a görög *Πέτρος* formát. Ezzel bizonyára apostoltársának kiemelkedő pozícióját és tekintélyét kívánja tudatosítani.⁵

⁴ Ezek közé tartozott például Kelszosz és Porphiriosz. Vö. ÓRIGENÉSZ, *Contra Celsum* 5,64; SZENT JEROMOS, *Comm. in Gal. I* (Előszó).

⁵ Az arám főnév eredeti formája: *Kéfa*. Jelentését, illetve jelentőségét illetően vö. Kocsis, I., *Péter alakja és szolgálata az Újszövetség tanúságtételében*, in Uő, *Az üdvösség igéje. Újszövetségi tanulmányok*, Budapest 2013, 191–207.

A Péterrel való nézeteltérésről Pál nem a hengegés, vagyis nem saját bátorságának bizonyítása céljából ír, hanem azért, mert az antiochiai incidenst fontos szempontnak tekinti a levél olvasói felé történő érvelésében. Az irat megírásának háttérben ugyanis a Galáciában élő keresztények ingadozása áll. A pogány-keresztény galaták között megjelentek olyan zsidó-keresztény igehirdetők, akik a körülmételést és a mózesi törvény betartását szorgalmazták, mert ezeket a keresztény lét szükségszerű összetevőinek tartották. A galaták nyitottak voltak erre a pálitól eltérő igehirdetésre, és készek mutatkoztak a júdaisták által támasztott követelmények elfogadására.⁶ Lényegében hasonló helyzetben voltak, mint Péter Antiochiában, aki először eltekintett a mózesi törvény étkezésre vonatkozó előírásaitól – tehát törvénytől mentesen élt –, később viszont „Jakab embereinek” (törvénytisztelő zsidó-keresztények) megérkezése után megszakitotta a pogány-keresztényekkel való asztalközösséget.⁷ Ugyanakkor ezzel a tettevel maga is zavartkeltővé vált, mert bizonytalanná tette az Antiochiában élő pogány-keresztényeket.

A rövid szakasz tartalmát illetően több kérdés is felmerül, amelyek megválaszolásában nincs teljes egység a biblikusok között: Miért jött Péter Antiochiába? – Milyen jellegű volt a zsidó-keresztények és a pogány-keresztények közös étkezése, amelyen „Jakab embereinek” megérkezése előtt Péter is minden fenntartás nélkül részt vett? – Milyen kapcsolatban álltak a Jeruzsálemből érkező zavartkeltők Jakabbal?

Péter Antiochiába való érkezése lehetett alkalmi látogatás: az *Apostolok Cselekedetei* tanúsítja, hogy a jeruzsálemi és az antiochiai közösségek képviselői gyakran felkeresték egymást (vö. ApCsel 11,19–27; 14,26; 15,1–3. 22.30). Ám az a lehetőség sem kizárt, hogy Antiochia közbeeső állomás volt, ahonnan Péter egy idő után továbbment egy másik helyre.⁸

A szakaszban említett lakoma lehetett magáncélú meghívást követő étkezés vagy pedig liturgikus cselekmény, vagyis Eucharisztia.⁹ Mivel az 1Kor 11,17–34 jól tanúsítja, hogy az eucharisztikus ünneplések szorosan kapcsolódtak a tágabb értelemben vett étkezésekhez, joggal gondolhatunk arra, hogy a szóban forgó összeütközés is ilyen „hivatalos” összejövetel folyamán történt. Egy teljesen magáncélú étkezésnél nem lett volna annyira feltűnő Péternek és társainak elkülönülése és Pál szembeszállása sem kapott volna nagy nyilvánosságot.¹⁰

⁶ A levél címzettjeiről és megírás körülményeiről bevezetéstani könyvünkben olvasható bővebb információ: KOCSIS, I., *Bevezetés az Újszövetség könyveibe*, Budapest 2019, 473–475 és 478–480.

⁷ „Jakab emberei” és a Galáciában fellépő agitátorok közötti párhuzamra hívja fel a figyelmet LONGENECKER, R. N., *Galatians* (WBC 41), Nashville 1990, 73 és MARTYN, J. L., *Galatians* (AB 33A), New Haven 1997, 230. Ugyanakkor Longenecker úgy látja, hogy az antiochiai incidens elmondásával Pál a jeruzsálemi apostoloktól, főleg Pétertől való függetlenségét akarta még nyomatékosabbá tenni: uo. 71. Hasonlóan vélekedik BÖRSE, U., *Der Brief an die Galater* (NTD), Regensburg 1984, 101.

⁸ Paul Gaechter úgy véli, hogy Péter Róma felé tartott. Azért ment Antiochiába, mert onnan könnyebben tudott egy Rómába induló hajóra szállni. Vö. GAECHTER, P., *Petrus und seine Zeit. Neutestamentliche Studien*, Innsbruck–Wien–München 1958, 228–229. Egyesek egészen sajátos okot feltételeznek Péter Antiochiába való érkezése háttérben. Udo Börse szerint Péter menekülni kényszerült Jeruzsálemből (vö. ApCsel 12,17). James Louis Martyn felveti azt a lehetőséget, hogy Péter a jeruzsálemi keresztények javára történő gyűjtés eredményét szándékozott elvinni. Vö. BÖRSE, U., *Der Brief an die Galater*, 108; MARTYN, J. L., *Galatians*, 231.

⁹ A kérdést eldöntetlenül hagyja MUSSNER, F., *Der Galaterbrief* (HThKNT IX), Freiburg–Basel–Wien 1974, 138; BETZ, H. D., *Der Galaterbrief*, München 1988, 202; LONGENECKER, R. N., *Galatians*, 73.

¹⁰ Hasonlóan vélekedik SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater* (KEK VII), Göttingen 1971⁵ (1949), 83; BONNARD, P., *L'épître de Saint Paul aux Galates* (CNT IX), Neuchâtel 1972² (1953), 50; BÖRSE, U., *Der Brief an*

A 12. vers elejének görög szövege – $\pi\rho\delta\ \tau\omicron\upsilon\ \gamma\alpha\rho\ \epsilon\lambda\theta\epsilon\iota\nu\ \tau\iota\nu\alpha\varsigma\ \acute{\alpha}\pi\omicron\ \text{Ἰακώβου}$ – kétféleképpen is értelmezhető, attól függően, hogy az $\epsilon\lambda\theta\epsilon\iota\nu$ főnévi igenevet az $\acute{\alpha}\pi\omicron\ \text{Ἰακώβου}$ vagy a $\tau\iota\nu\alpha\varsigma$ kifejezésekhez kapcsoljuk: „mielőtt jöttek Jakabtól egyesek” – „mielőtt jöttek egyesek Jakabtól”.¹¹ Az első lehetőség szerint a szóban forgó személyek közvetlenül Jakabtól, vagyis az ő megbízásából, vizitáció céljából érkeztek. A második lehetőség szerint a zavartkeltőket nem kifejezetten Jakab küldte, csupán az ő köréhez tartoztak.¹²

A fordítási bizonytalanság ellenére nyilvánvaló, hogy Jakab mint a jeruzsálemi közösség vezetője különleges tekintéllyel bírt, és „Jakab emberei” az ő tekintélyére hivatkozva léptek fel, és azt követelték, hogy minden zsidó-keresztény, beleértve Pétert és Barnabást is, törvénytisztelő és törvényteljesítő magatartást tanúsítson: tartsa be a kultikus és tisztasági előírásokat, és különüljön el a pogány-keresztényektől. A Jakabhoz tartozó emberek tehát nem azonosak a Gal 2,4-ben említett „hamis testvérekkel”, vagyis a júdaistákkal. Ez utóbbiak a pogányságból megtérteket a körülmetélés révén a mózesi törvény alá kívánták rendelni. Ellenben az Antiochiában fellépő agitátorok elismerték a pogány-keresztények törvénytől való mentességét, de a zsidó-keresztényektől szigorúan megkövetelték a törvény betartását. Így lényegében élesen elkülönítették a zsidóságból és a pogányságból származó krisztushívőket.

Az antiochiai konfliktus hátterében voltaképp az apostoli zsinat döntésének eltérő értelmezése áll. Pál, Barnabás és az antiochiai keresztények abban a meggyőződésben éltek, hogy Krisztus egyházában a Krisztusba vetett hit és az iránta való elkötelezettség a döntő, s ezért a mózesi törvény nem tekinthető többé üdvösség szempontjából meghatározó tényezőnek. Azok, akiket a közös hit és elkötelezettség összeköt, minden külső korlátozás nélkül egybegyűlhetnek, közösen étkezhetnek és ünnepelhetnek. Amikor Péter Antiochiába érkezett, nehézség nélkül magáévá tette ezt a szemléletet. A Jakab köréhez tartozó emberek ellenben a jeruzsálemi megállapodás szűkebb értelmezését képviselték. Abból a tényből, hogy Péter a körülmetéltek között, Pál a körülmetéletlenek között tevékenykedett, olyan következtetést vontak le, hogy a körülmetéltek krisztushívőként is alá vannak vetve a törvénynek, a körülmetéletlenek ellenben nincsenek kötelezve a mózesi előírások betartására. Ezek a személyek határozottan követelték Pétertől, hogy a jeruzsálemi határozat értelmében viselkedjék a körülmetéltek apostolaként, és különüljön el a pogány-keresztényektől. Péter hagyta magát meggyőzni, ami kiváltotta Pál határozott fellépését.

Mielőtt a szembeszállásról és annak hatásáról bővebben szólnánk, hasznosnak tűnik röviden áttekinteni nézeteltérésről szóló szakasz értelmezéstörténetét.

die Galater, 103; MARTYN, J. L., *Galatians*, 232; BECKER, J. – LUZ, U., *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser* (NTD 8/1), Göttingen 1998, 39.

¹¹ A görög szövegben az ún. *accusativus cum infinitivo* nyelvtani szerkezet áll előtűnk.

¹² A szentírás-magyarázók többsége szerint Jakab által megbízott küldöttségről van szó. Vö. SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater*, 83; MUSSNER, F., *Der Galaterbrief*, 139; BÖRSE, U., *Der Brief an die Galater*, 102; BETZ, H. D., *Der Galaterbrief*, 203; LONGENECKER, R. N., *Galatians*, 73; MARTYN, J. L., *Galatians*, 233. Visszafogottabb álláspontot képvisel, és a kérdést eldöntetlenül hagyja BECKER, J. – LUZ, U., *Die Briefe an die Galater*, 39; VANHOYE, A., *La lettera ai Galati*, Milano 2000, 65.

2. AZ ANTIOCHIAI INCIDENSRŐL SZÓLÓ BESZÁMOLÓ ÉRTELMEZÉSTÖRTÉNETE¹³

Tertullianus a *De praescriptione haereticorum* címet viselő művében szembeszáll Markionnal, illetve azokkal, akik éppen a Gal 2,11–14-re hivatkozva azt állították, hogy „Pál az evangéliumnak más formáját vezette be, mint amit előtte Péter és a többiek hirdettek” (23,4).¹⁴ Tertullianus szerint Pál és Péter konfliktusából semmi ilyenfajta következtetés nem vonható le: „Egyébként ha Péter szemrehányást kapott azért, mert együtt élt a pogányokkal, később pedig bizonyos személyekre való tekintettel elkülönült tőlük (vö. Gal 2,11kk), akkor itt nyilván magatartásbeli hibáról van szó, nem a prédikáció hiányosságáról” (23,7).¹⁵ Érdekes, hogy az egyházatya később némileg védelmébe veszi Pétert: „Például Péter is szemrehányást tehetett volna Pálnak, mert tiltotta a körülmetélést, de Timóteust maga metélte körül (vö. ApCsel 16,1–3)” (24,2).¹⁶ Egy másik apologetikus művében (*Adversus Marcionem* I,20) pedig Tertullianus Pálnak neofita túlbuzgóságot tulajdonít.¹⁷

Alexandrai Kelemen úgy véli, hogy a Gal 2,11-ben említett Kéfás nem azonos Péter apostollal, hanem egy másik ugyanazon nevű személy, aki a Lukács-evangéliumban említett 70 tanítvány egyike volt.¹⁸

Órigenész szerint a Gal 2,11–14 szövegét a levél előző szakasza alapján kell értelmezni, amelyben Péter a körülmetéltek, Pál pedig a körülmetéletlenek misszionáriusaként van bemutatva. Azzal, hogy Péter Antiochiában feladta a pogány-keresztényekkel való asztalközösséget, zsidómisszionárius helyzetének megfelelően járt el: nem akart a zsidó-keresztények körében zavart kelteni. Amikor Pál a zsidó törvénytől való szabadság védelmében fellépett, saját pogánymisszionárius helyzetéből kiindulva a pogány-keresztények védelmében cselekedett. Am mind Péter törvényhez való ragaszkodása, mind Pál apostoltársának tett feddése csupán látszatkeltés, színlelés volt.¹⁹

Aranyszájú Szent János értelmezésében a két apostol Antiochiában egyfajta színlelt harcot folytatott egymással a nézők üdve érdekében. Péter tudatosan vállalta a feddést, hogy Pálnak lehetősége legyen a júdaistákat jóra inteni. Pál Péternek tett szemrehányása valójában nem a főapostolnak szólt, hanem a júdaistáknak.²⁰

¹³ Az ókorban, középkorban és a reformáció idején napvilágot látott fontosabb magyarázatokat illetően az alábbi művekre támaszkodunk: MUSSNER, F., *Der Galaterbrief*, 146–167; FÜRST, A., *Augustins Briefwechsel mit Hieronymus*, Münster 1999, 2–80; BASCHERA, L. *Fehlverhalten oder Irrtum in der Lehre? Die Deutung des 'Apostelstreites' (Gal 2,11–14) und dessen Ursache bei Heinrich Bullinger und Martin Luther*, in *Auslegung und Hermeneutik der Bibel in der Reformationszeit* (szerk. Christ-von Wedel, C. – Grosse, S.), Berlin, 2017, 243–263; MITCHELL, M. M., *Peter's 'Hypocrisy' and Paul's: Two 'Hypocrites' at the Foundation of Earliest Christianity?*, in *NTS* 58 (2012), 213–234.

¹⁴ A magyar fordítás forrása: *Tertullianus művei* (Ókeresztény írók 12) (szerk. Vanyó, L.), Budapest 1986, 435. Uo. 436.

¹⁶ Uo.

¹⁷ Uo. 510.

¹⁸ Erről ad hírt a jelentős egyháztörténész, CEZÁREAI EUSZÉBIOSZ, *Egyháztörténet* I 12,2. Ez a könyv is elérhető magyar fordításban az Ókeresztény írók sorozat 4. köteteként.

¹⁹ Órigenész nézetéről Szent Jeromos tudósít a 112. levelében, amelyből azt is megtudjuk, hogy az egyházatya először a *Stromata* 10. kötetében ír az antiochiai incidensről (Ep. 112,6). Ezenfelül Órigenész a Gal 2, 11–14 szövegét a galata-levélhez írt kommentárában is magyarázta (Ep. 112,4). Vö. MUSSNER, F., *Der Galaterbrief*, 149–150; FÜRST, A., *Augustins Briefwechsel*, 5.

²⁰ *Hom. Gal. 2,1*. Vö. MUSSNER, F., *Der Galaterbrief*, 150; FÜRST, A., *Augustins Briefwechsel*, 7; MITCHELL, M. M., *Peter's 'Hypocrisy' and Paul's*, 221–234.

Szent Ciprián arra hivatkozva, hogy Péter kész volt elfogadni Pál feddését, a főapostolt a türelem és az egyetértésre való készség példaképének tekinti. Péter magatartása arra figyelmeztet, hogy nem szabad makacsul ragaszkodni saját álláspontunkhoz, hanem késznek kell lennünk elfogadni mindazt, amit testvéreink és kollégáink észszerűen és jogszerűen előadnak.²¹

Ambrosiaster a galata-levélhez írt kommentárjában először azt hangsúlyozza, hogy a törvény és az evangélium kapcsolatát illetően Péter és Pál között alapvető egyetértés volt a júdaistákkal szemben. Ám Antiochiában feszültség támadt köztük, mert Péter magatartása zavart keltett a pogány-keresztények körében, akik nem tudták többé, mi is a helyes és követendő.²²

Szent Jeromost nyugati egyházatyaként tartjuk számon, ám az antiochiai incidenst illetően a keleti teológusok (Origenész, Aranyszájú Szent János) irányvonalát követi.²³ Ez a tény nyilván a hosszas palesztinai tartózkodásával magyarázandó. Jeromos szerint Pál eljárását nem szabad valódi szembenállásnak tekinteni, hiszen ugyanazon a címen ő maga is vétkesnek lenne tekinthető: Kenkererában lenyíratta a haját (ApCsel 18,18), Jeruzsálemben fogadalmat tett és tisztulási szertartást végzett (ApCsel 21,26), az egyik térítő útján Timóteust körülmetéltette (ApCsel 16,3), és mezítlábas processziókon vett részt.²⁴

„Ha saját maga... tett olyan dolgokat, amelyek ellenkeztek az evangélium szabadságával, azért, hogy ne botránkoztassa a zsidókat: akkor milyen tekintély és milyen orcátlanság alapján merészelné felróni Péternek – aki a körülmetélés apostola – azt, aminek elkövetésével ő maga a pogányok apostolaként vádolható?”²⁵

Figyelemre méltó, hogy Jeromos arra a nézetre is reflektál, miszerint a Gal 2,11–14-ben említett Kéfás nem azonos Péter apostollal. Az egyházatya határozottan elutasítja ezt a feltevést. Nem ismerünk más Kéfást Péteren kívül. Az evangéliumokban és a páli levelekben mindkét név szerepel: néha a sémi Kéfás, néha a görög Petrosz. Maga a galata-levél mond ellen a kifogásolt magyarázatnak, hiszen az apostoli zsinatról szóló szakaszban Kéfás Jakabbal és Jánossal együtt nyer említést (Gal 2,9).²⁶

Jeromos magyarázatával szemben Szent Ágoston határozott ellenvetéseket tett.²⁷ Ágoston szerint a színlelés a hazugsággal azonos, s ezért elvetendő. Ha abból indulnánk ki, hogy a Biblia teret ad a hazugságnak és a csalásnak, akkor semmit sem tarthatnánk

²¹ Ep. 71,3. Vö. MUSSNER, F., *Der Galaterbrief*, 151.

²² *Comm. in Gal. 2,11–14*. Vö. MUSSNER, F., *Der Galaterbrief*, 152; FÜRST, A., *Augustins Briefwechsel*, 9.

²³ Jeromos álláspontját illetően mindenekelőtt a Galata-levélhez írt kommentárja az irányadó. Az itt kifejtett nézetét, melyet Ágoston határozottan kifogásolt, a hippói püspököknek írt válaszlevelében (Ep. 112) igyekszik megvédeni és igazolni. Vö. MUSSNER, F., *Der Galaterbrief*, 152–153; FÜRST, A., *Augustins Briefwechsel*, 26; MITCHELL, M. M., *Peter's 'Hypocrisy' and Paul's*, 221.

²⁴ *Comm. in Gal. I 2,11–13*. A mezítlábas processziókról szóló megjegyzés nem az Újszövetségből származik.

²⁵ „Si itaque ipse... fecit aliqua quae contraria essent Evangelii libertati ne scandalizaret Iudaeos: qua auctoritate, qua fronte audet hoc Petro reprehendere, qui circumcisionis apostolus erat, quod ipse apostolus gentium arguitur commississe?” Uo. Saját fordítás, amelynek forrása: PL 26, 407.

²⁶ Uo.

²⁷ Ezek az ellenvetések a Jeromosnak írt leveleiben (Ep. 28; 40; 82) találhatók. Az antiochiai incidensről Ágoston egyéb műveiben is nyilatkozik: a galata-levélhez írt kommentár; *De mendatio*; *De agone christiano*. Vö. MUSSNER, F., *Der Galaterbrief*, 153; FÜRST, A., *Augustins Briefwechsel*, 46.

megbízhatónak a szent iratokban.²⁸ Ágoston valódi konfliktusnak tekinti az antiochiai esetet. Ambrosiasterhez hasonlóan ő is jogosnak ítéli Pál fellépését, mert Péter Antiochiában tanúsított magatartása tényleg reprehensibilis, azaz feddésre méltó volt.²⁹ Ugyanakkor dicséretes az az alázat, amellyel Péter a szemrehányást elfogadta.³⁰

Aquinói Szent Tamás szerint Péter nem emberi vagy evilági félelemtől (*timore humano, sive mundano*), hanem szeretetből fakadó félelemtől (*timore caritatis*) vezérelve cselekedett, hogy ne botránkoztassa a zsidó-keresztényeket. Eljárása mégsem mondható helyesnek, mert az igazságtól nem lehet eltérni a botránkoztatástól való félelem miatt. Pál szemrehányása jogos volt, mert Péter magatartása veszélyt jelentett az evangélium igazságára vonatkozólag (*periculum evangelicae veritatis*). Péter ezenfelül azt az intést is figyelmen kívül hagyta, amelyet az ApCsel 10,15 szerint magától Istentől kapott.³¹

Luther Márton kezdetben „csupán” Péter magatartását minősítette súlyos bűnnek (*peccatum mortale*), később azonban kifejezetten hitbeli tévedéssel (*errare*) vádolta a főapostolt.³² A galata-levellet kommentálva többek között ezeket írja:

„Péter főapostol Isten igéjétől eltávolodva élt és tanított, tehát tévelygett.”

„Péter ezzel a tettevel nemcsak a tanítás tisztaságát sértette meg, hanem a hit igazságát és a keresztény igazságosságot is.”³³

Persze nem feledhetjük, hogy Luther értelmezését erőteljesen meghatározta a pápával és a pápasággal való szembenállása: ha Péter egykor tévedett, a pápa is tévedhet.³⁴

A reformációt követően a Gal 2,11–14 értelmezését nagyban meghatározta a felekezeti hovatarozás.³⁵ A protestánsok általában keményebben, a katolikusok enyhébben ítélték meg Péter magatartását. Ez a különbség esetenként még a modern kor szerzőinél is megmutatkozik. A református Pierre Bonnard szerint Péter félelme jól mutatja: az apostol nem volt annak tudatában, hogy ő az egész egyház vitathatatlan feje lenne.³⁶ A katolikus Paul Gaechter ellenben a Gal 2,11–14-ben leírtakat felindult vádnak (*erregte Anklage*) tekinti, és úgy látja: a képmutatás vádja Péter és a többiek felé inkább Pált illetően

²⁸ Ep. 28,3; Ep. 40,3; Ep. 82,21.

²⁹ Ep. 40,4.

³⁰ „*Laus itaque iustae libertatis in Paulo et sanctae humilitatis in Petro*”. Ep. 82,22. Idézi MUSSNER, F., *Galaterbrief*, 153.

³¹ *Com. Gal.* 395–397. Az ismertetés alapja: MUSSNER, F., *Der Galaterbrief*, 154.

³² Vö. Uo. 155.

³³ „*Petrus, Apostolorum summus, vivebat et docebat extra verbum Dei, ergo errabat.*” „*Petrus hoc suo facto non solum offendit puritatem doctrinae, sed etiam veritatem fidei et iustitiae Christianae*”. Az idézeteket az alábbi művekből vettem: MUSSNER, F., *Der Galaterbrief*, 155; BASCHERA, L. *Fehlverhalten*, 254 (53. lábjegyzet). Luthertől egyébként két galata-levellhez írt kommentár is ránk maradt: az egyik 1519-ből, a másik 1535-ből. Mindkét idézet a második kommentárból való, amelyet a reformátor egyik tanítványa, Georg Rörer tett közzé. Vö. BASCHERA, L. *Fehlverhalten*, 253.

³⁴ Megjegyzendő, hogy nem mindegyik reformátor osztotta Luther kemény álláspontját. *Heinrich Bullinger* például az 1535-ben megjelent kommentárjában lényegében Ágoston felfogását képviseli: Péter magatartása vétkes volt, de nem járt együtt tanbeli tévedéssel. Vö. uo. 258.

³⁵ Joachim Gnilka egyik kollégájának mondatát idézi: „Mondd meg, hogyan értelmezted az antiochiai esetet, és én megmondom, milyen keresztény vagy.” GNILKA, J., *Péter szolgálata – Az újszövetségi megalapozás*, in *Hatalom és karizma*. Szegedi Biblikus Konferencia 2000 (szerk. Benyik, Gy.), Szeged 2003, 29–38, 33. Vö. még Uő, *Petrus und Rom. Das Petrusbild in den ersten zwei Jahrhunderten*, Freiburg–Basel–Wien 2002, 102.

³⁶ BONNARD, P., *L'épître de Saint Paul aux Galates*, 50.

kompromittáló. Pál annyira belebonyolódott előfeltételeibe, hogy képtelen volt belátni: Isten gondviselése nemcsak szigorú logika alapján vezeti az emberek életét, hanem pszichológiai törvényeknek is helyet ad. Gaechter is utal arra, hogy az *Apostolok Cselekedetei* szerint esetenként maga Pál sem riadt vissza attól, hogy zsidó kultikus cselekményeket végezzen.³⁷

Az utóbbi évtizedekben ez a felekezeti eltérés már nemigen jellemző. Több katolikus szerző is világosan kimondta, hogy Péter félelemből fakadó magatartása joggal kifogásolható és elítélendő volt. Udo Börse például így fogalmaz: „A gyávaság és képmutatás vádjá alól nem lehet Kéfiást felmenteni.”³⁸ A német szerző ugyanakkor megjegyzi: egy átfogóbb értékelés csak akkor lenne igazán lehetséges, ha Pál közölte volna, hogy Péter, illetve Jakab emberei milyen okból kifolyólag érkeztek Antiochiába.³⁹ Franz Mußner úgy látja, hogy Péter vétke Pál szemében nem pusztán a félelemben és a képmutatásban áll, hanem a teológiai következetlenségben, valamint abban, hogy Péter sajátos magatartása a helyi közösség egységét veszélyeztette. A német exegéta egyébként Péternek a szóban forgó szövegben bemutatott félelmét a személyes karakterére vezeti vissza, hiszen egyfajta bizonytalanság az evangéliumok szerint is jellemző volt rá.⁴⁰

Ugyanakkor a protestáns kutatók közül többen is fontosnak tartják annak figyelembevételét, hogy a leírtak kizárólag Pál nézőpontját tükrözik,⁴¹ míg Péter érveiről nincsenek közvetlen értesüléseink. Az amerikai Richard N. Longenecker és a német Jürgen Becker a 13. versben említett „körülmetéletlenek” (τοὺς ἐκ περιτομῆς) kifejezést nem zsidó-keresztényekre, hanem olyan jeruzsálemi zsidókra vonatkoztatja, akikre nacionalista-zelóta gondolkodás volt jellemző. Miattuk került a jeruzsálemi keresztény közösség egyre nehezebb helyzetbe. Péter és társai ennek a tényállásnak a tudatában cselekedtek: nem akarták jeruzsálemi testvéreik helyzetét tovább nehezíteni.⁴² Hasonlóan vélekedik Martin Hengel: engedékenységgel Péter, Barnabás és a többiek feltehetőleg az üldözések miatt egyre nehezebb helyzetbe kerülő jeruzsálemi zsidó-keresztény közösség, valamint a missziós területek egyházai közötti veszélyeztetett egység megmentését tartották szem előtt, s így magatartásuk a testvéri szeretet kifejezése akart lenni.⁴³

³⁷ GAECHTER, P., *Petrus und seine Zeit*, 214 és 249.

³⁸ BÖRSE, U., *Der Brief an die Galater*, 107.

³⁹ Uo.

⁴⁰ MUSSNER, F., *Der Galaterbrief*, 137 és 142.

⁴¹ Ezt a szempontot már Heinrich Schlier is hangsúlyozta kommentárjában (bár csak lábjegyzetben), amelynek 1. kiadása 1949-ben jelent meg. Vö. SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater*, 87 (2. lábjegyzet). A galata-levéelhez írt kommentár megjelenése idején Schlier még evangélikus volt, később azonban katolizált.

⁴² Vö. LONGENECKER, R. N., *Galatians*, 79; BECKER, J. – LUZ, U., *Die Briefe an die Galater*, 40. A zelóta mozgalomnak a Júdeában élő zsidó-keresztényekre gyakorolt hatását már az 1970-es évek elején hangsúlyozta Robert Jewett, de csak a galaták között zavart keltő személyek kilétét igyekezett ezen háttér alapján feltárni. Vö. JEWETT, R., *The Agitators and the Galatian Congregation*, in *NTS* 17 (1971), 198–212. Jewett az antiochiai incidenssel nem hozta összefüggésbe felvetését. Más kutatók, többek között az imént említett kommentárkészítők viszont a Péter és Pál közötti konfliktus mögött is ezt a nacionalista hatást látják.

⁴³ Vö. HENGEL, M., *Der unterschätze Petrus*, Tübingen 2006, 97–98. Ez a fajta megközelítés persze katolikus exegéták műveiben is megfigyelhető. Vö. VANHOYE, A., *La lettera ai Galati*, 66–67; GNILKA, J., *Petrus und Rom*, 105.

3. EXEGETIKAI MEGFONTOLÁSOK A KONFLIKTUST ILLETŐEN

3.1. Pál szembeszállásának jogosultsága

Afelől, hogy az antiochiai incidens valódi konfliktus volt Péter és Pál között, manapság nincs komoly kétség a bibliatudósok között. Már a szakasz szóhasználata komoly összetűzést sugall. Pál ugyanis olyan igéket alkalmaz, amelyek gyakran harci cselekményekről szóló szövegekben voltak használatosak: ἀντίστημι szembeszállni (11. v.), illetve ὑποστέλλω visszavonulni (12. v.). A katonai szóhasználatban ὑποστέλλω olyan manővert jelöl, amelyben egy harcban álló egység biztonságos helyre vonul vissza.⁴⁴ Pál értelmezésében Péter és társai visszavonulása valójában támadás volt, amellyel szembe kellett szállnia.

Mindazonáltal felmerül a kérdés, vajon Pálnak joga volt-e a szembeszállásra, hiszen az *Apostolok Cselekedetei* szerint esetenként ő is engedékeny volt a zsidó vallásgyakorlatok tekintetében. Az értelmezéstörténet jól mutatja, hogy erre a tényre gyakran hivatkoztak a Pétert védelmükbe vevő magyarázók. Mindenképp szükséges tehát kitérni arra, hogyan is értelmezendők Pál „júdaizáló” tettei.

Az exegéták között vita tárgya, vajon az *Apostolok Cselekedeteinek* szóban forgó beszámolóit történetileg hitelesek-e vagy sem. A kétely főleg Pálnak a Kenkreában való „nyiratkozását” (ApCsel 18,18) és Timóteus körülméltetését (ApCsel 16,3) érinti. A haj levágatása a nazireusi fogadalom része lehet, ám ezt a fogadalmat a jeruzsálemi templomban kellett teljesíteni (vö. Szám 6,13–20). Ezért igaza lehet Jürgen Roloffnak, aki úgy véli: Lukács, akinek nagyon laza ismeretei voltak a zsidó kultikus rendről, itt félreérthette forrásának egyik megjegyzését.⁴⁵ A Timóteus körülméltetésére való utalás megítélése már nehezebb feladat. Jürgen Roloff ez esetben úgy látja, hogy egy megkeresztelt illetőnek utólagos körülméltetése a keresztség relativizálását jelentené, s ezért összeegyeztethetetlen lenne Pálnak a keresztségről szóló tanításával.⁴⁶ Ezzel szemben Gerhard Schneider joggal jegyzi meg, hogy az ApCsel 16,3-ban nyíltan ki van mondva: Pál gyakorlati, lelkipásztori megfontolásból, a környék zsidóira (διὰ τοὺς Ἰουδαίους τοὺς ὄντας ἐν τοῖς τόποις ἐκεῖνοις) való tekintettel kezdeményezte a körülméltelést.⁴⁷ Az eljárás egyébként összhangba hozható Pálnak az 1Kor 9,20-ban olvasható kijelentésével: „A zsidóknak olyan lettem, mint zsidó, hogy megnyerjem a zsidókat; a törvény alatt levőknek, mintha a törvény alatt volnék – bár én magam nem vagyok a törvény alatt –, hogy a törvény alatt levőket megnyerjem.”⁴⁸ Ezt az alapelvet szem előtt tartva annak sincs nehézsége, hogy a Pál jeruzsálemi fogadalmáról szóló beszámoló (ApCsel 21,26) hitelességét elfogadjuk.

⁴⁴ Vö. RENGSTORF, K. H., art. ὑποστέλλω, in *ThWNTVII* (1964), 598–599; BETZ, H. D., *Der Galaterbrief*, 204 (448. lábjegyzet). A κατὰ πρόσωπον kifejezés is használatos volt katonai kontextusban. Vö. MUSSNER, F., *Der Galaterbrief*, 137 (15. lábjegyzet).

⁴⁵ ROLOFF, J., *Die Apostelgeschichte* (NTD 5), Göttingen 1988, 276.

⁴⁶ Uo. 240. Az ApCsel 16,3-ban leírtak történeti hitelességét szintén kétségbe vonja HAENCHEN, E., *Die Apostelgeschichte* (KEK III), Göttingen 1977, 463–465.

⁴⁷ SCHNEIDER, G., *Die Apostelgeschichte II* (HThKNT V/2), Freiburg–Basel–Wien, 1982, 200. Hasonlóan vélekedik FITZMYER, J. A., *The Acts of the Apostles* (AB 31), New York 1998, 575–576.

⁴⁸ Erre az alapelvre hivatkozva Daniel Marguerat kijelenti, hogy Timóteus körülméltetését illetően nem lát semmi ellentétet Pál és Lukács között: MARGUERAT, D., *Les Actes des Apôtres II* (CNT Vb), Genève, 2015, 116.

Továbbá azt sem feledhetjük, hogy az apostol csak zsidók között mutatkozott késznek arra, hogy alkalmazkodjék a zsidó szokásokhoz. Ám az antiochiai közösségben pogány-keresztények is jelen voltak, akik között a zsidó rituális gyakorlatnak való bármiféle engedmény nagy zavart okozott volna. Ezért tartotta Pál szükségesnek, hogy a mózesi törvénytől való szabadság alapigazságát védelmezze.

Bár esetenként Pétert tanbeli tévedés vádjával illették, a magyarázók többsége szerint a főapostol a következetlen magatartása miatt volt feddésre méltó. Pál ugyanis semmilyen formában sem állítja, hogy Péter helytelenül tanított s ezért „tévedésben” lett volna. Pál kizárólag Péter eljárását kifogásolja: azzal, hogy elkülönült a pogány-keresztényektől, képmutató módon viselkedett, mert saját teológiai meggyőződése ellen cselekedett.

Mindazonáltal a magunk részéről igazat adunk azoknak a kutatóknak, akik szerint Péter apostolt komoly indokok vezették, amikor megszakította az asztalközösséget a pogány-keresztényekkel. Mivel a jeruzsálemi keresztény közösségre egyre nagyobb nyomás nehezedett a Krisztust el nem fogadó zsidóság részéről, nem kívánta, hogy ez a nyomás külső okok, nevezetesen az Antochiában élő zsidó-keresztények törvénnyel ellentétes magatartása miatt tovább növekedjék. Egyébként – miként fentebb szó volt róla – már Aquinói Szent Tamás is a szeretet megnyilvánulását látta Péter és társai magatartásában. Bár lehetséges, hogy Pál nem értette meg teljesen Péter motivációját és némileg egyoldalúan ítélte meg apostoltársa eljárását, kemény fellépése mégsem mondható alaptalannak. Ő ugyanis a keresztény tanításnak azt az alapüzenetét látta veszélyben, miszerint az üdvösséget Krisztustól nyerjük el a belé vetett hit révén. A zsidó-keresztények elkülönülése azt a benyomást kelthette a pogányságból megtértekben, hogy az ő életükből, a mózesi törvény figyelmen kívül hagyása miatt, valami lényeges hiányzik. Pál Péterhez intézett figyelmeztetése éppen ezt tudatosítja: „Ha te zsidó létedre a pogányok módjára élsz és nem zsidó módon, hogyan kényszerítheted a pogány származásúakat, hogy zsidó módon éljenek?” (Gal 2,14). Persze Péternek nem azt volt a szándéka, hogy a pogány-keresztényeket zsidó életmódra kényszerítse, ám magatartása mégis lehetőséget adott arra, hogy abból a mózesi törvény abszolút érvényességére következtessenek. Szent Tamás szóhasználatával élve az „evangélium igazsága” (*veritas evangelii*) került veszélybe. Még egyszer hangsúlyozzuk: Péter nem tagadta ezt az igazságot, viszont magatartása helytelen tanbeli következtetésre vezethetett.

Nem hagyható figyelmen kívül, hogy az antiochiai esetről nem egyedül Péter volt a „vétkes”. Barnabás és a többi zsidó-keresztény is elkülönült pogány-keresztény testvéreitől. Barnabás elpártolása, a kettejük közötti személyes, baráti kapcsolat miatt,⁴⁹ valószínűleg jobban fájt Pálnak, mint Péter „képmutatása”. Ám Pál mégis Péterre összpontosít, és őt figyelmezteti, mert a kiemelkedően magas pozíciója miatt Péter magatartása nagyon nagy befolyással bírt.

A nézeteltérés higgadt kiértékelése miatt szükségesnek tartjuk annak figyelembevételét is, hogy a levélben Pál és Péter egyéb találkozásairól is szó esik a 1,11–2,10 szövegegyeségekben. Ennek tartalma egyértelműen óva int attól, hogy Pálban eleve valamiféle ellenlábast, protestáló személyt lássunk. Az 1,17–20-ban Pál arról ír, hogy az életét radikálisan megváltoztató damaszkuszi élmény után három évre Arábiába vonult el, majd utána Jeruzsálembe ment, és pedig azzal a céllal, hogy találkozzék Péterrel. Pál nem a Tizenkettő körével, illetve a jeruzsálemi vezetőkkel akar megismerkedni, hanem Péter-

⁴⁹ E kapcsolatot illetően vö. Kocsis, I., *Bevezetés az Újszövetség könyveibe*, 389.

rel. Hogy a jeruzsálemi látogatás során Jakabbal, az Úr testvérével is találkozott, azt csak mellékesen említi (1,19). Érdekes az igékre is figyelni: Jakabot csak „látta” (εἶδον), Pétert ellenben „megismerni” (ιστορησαι) akarta és „nála maradt” (ἐπέμεινα). A Péternél tett kéthetes látogatás bizonyára nemcsak személyes ismerkedés volt, hanem lehetőséget adott a kölcsönös tapasztalatcserére, s arra, hogy Pál Jézus életét illetően közvetlen információkat szerezzen.⁵⁰

Az apostoli zsinatról szóló beszámoló elején Pál a Jeruzsálemba történő második felmenetele céljaként egyértelműen a jeruzsálemi vezetőkkel való egyeztetést nevezi meg: „Kinyilatkoztatástól indítva mentem föl, és megtárgyaltam velük az evangéliumot, amelyet a nemzetek közt hirdetek, azokkal külön is, akik tekintélyesek voltak, nehogy hiábavaló legyen, ahogy futok vagy ahogy futottam” (Gal 2,2). Tehát Antiochiában az a Pál válik szembenállóvá, aki alapvetően tiszteletet tanúsított Péter iránt, kész volt tőle tanulni és a lényegi kérdéseket illetően vele egyeztetni. Ez a tény fontos következtetést tesz lehetővé: minden kritika és figyelmeztetés egy-egy egyházi előljáró felé akkor hiteles, ha azt a tisztelet, befogadó készség és az egyeztetésre való törekvés előzi meg és kíséri. Hogy Pál az antiochiai konfliktust követően is tiszteletet tanúsított Péter iránt, azt jól tanúsítják levelei (Gal; 1Kor), amelyek több évvel a nézeteltérés után keletkeztek.⁵¹

3.2. Az antiochiai incidens kimenetele

Arról, hogy milyen eredménnyel járt Pál határozott fellépése, nem történik említés a vizsgált szövegben. Ciprián, Ágoston és sokan mások magától értetődőnek tartották, hogy Péter azonnal belátta eljárása helytelen voltát, s alázatosan igazat adott apostoltársának.⁵² Ma ellenben jó néhány kutató vélekedik úgy, hogy Pál alulmaradt a vitában, s ennek következtében véglegesen szakított az antiochiai közösséggel.⁵³ A Gal 2,11–14 szövege alapján egyik álláspont sem mondható biztosnak. A Pál „vereségét” képviselők arra hivatkoznak, hogy az apostol semmiképp sem hallgatta volna el, ha feddése eredményes lett volna, és Péter tényleg azonnal megváltoztatta volna magatartását. Am nem feledhetjük, hogy az antiochiai konfliktusról szóló szakaszt nem tekinthetjük minden részletre kiterjedő beszámolóknak. Pál tudatosan arra a mondatra összpontosít, amely a 14. versben található, és amelynek tartalmát a folytatás, vagyis a 15–21. versek bontakoztatják ki. Az apostol tehát úgy ír az antiochiai incidensről, hogy ahhoz egy hosszabb teológiai reflexiót kapcsol. Ennél fogva nem a konfliktus végkimenetére fókuszál, hanem

⁵⁰ Vö. BÖRSE, U., *Der Brief an die Galater*, 66; LONGENECKER, R. N., *Galatians*, 38; MURPHY-O'CONNOR, J., *Paul. A Critical Life*, Oxford–New York 1997, 90–91; HENGEL, M., *Der unterschätze Petrus*, 144. Visszafogottabban nyilatkozik MUSSNER, F., *Der Galaterbrief*, 95; GNILKA, J., *Petrus und Rom*, 85.

⁵¹ Péter és Pál kapcsolatát a mi álláspontunkhoz képest feszültebbnek látja Rainer Dillmann, ám azt ő is határozottan kijelenti, hogy a lényegben, az evangélium hirdetésében szorosan kötődtek egymáshoz. Vö. DILLMANN, R., *Begegnungen voller Spannung. Beobachtungen zum Mit- und Gegeneinander von Petrus und Paulus im Neuen Testament*, in *StudNTUmwelt* 33 (2007), 25–39, 39.

⁵² A mai exegéták közül így gondolja többek között Balla Péter: „Talán Pál figyelmessége, hogy nem szégyení meg Pétert azzal, hogy külön leírja a péteri bocsánatkérés végkifejletét.” BALLA, P., *Pál apostol levele a Galáciabeliekhez*, Budapest 2009, 112.

⁵³ Vö. MUSSNER, F., *Der Galaterbrief*, 186–187; BETZ, H. D., *Der Galaterbrief*, 197; MARTYN, J. L., *Galatians*, 230; MURPHY-O'CONNOR, J., *Paul. A Critical Life*, 158.

arra, ami az incidensből teológiai szempontból következik.⁵⁴ A szöveg tehát szerintünk nem zárja ki egy kedvező végkimenetel lehetőségét. Egyébként, ha az antiochiai nézeteltérés Pál teljes kudarcához vezetett volna, „taktikailag” nem lett volna célszerű hivatkozni rá a galatákkal szembeni érvelésben.⁵⁵

Ugyanakkor azt sem szükségszerű feltételezni, hogy Péter és társai azonnal visszakoztak. Valószínűbb, hogy a helyzet csak egy bizonyos idő eltelte után normalizálódott. A konfliktust követően a zsidó-keresztények és a pogány-keresztények különálló csoportot alkottak, legalábbis az étkezések és a liturgikus összejövetelek tekintetében. Ám a Krisztusba vetett közös hit miatt ezt nem lehetett „normális” állapotnak tekinteni. Szükségessé vált az apostoli zsinaton létrejött megegyezés további, gyakorlati jellegű pontosítása arra vonatkozólag, hogyan is tartható fel a zsidóságból, illetve a pogányságból megtért keresztények közötti teljes egység, amely magától értetődően a közös Eucharisziát és a közös étkezést is magában foglalja. A kutatók többsége szerint az ún. „apostoli dekrétum”, amelyet az ApCsel 15,23–29 tartalmaz, éppen az antiochiai incidens hatására keletkezett egy újabb egyeztetés során.⁵⁶ A dekrétum a pogányságból megtértektől azt kéri, hogy a zsidókra való tekintettel tartózkodjanak a bálványáldozati hústól, a vértől, a fojtott állatoktól és a törvénytelen házasságtól. Nem kétséges, hogy a zsidó-keresztények és a pogány-keresztények együttélésének a szabályozásáról van itt szó.

Az a tény, hogy az *Apostolok Cselekedeteiben* Lukács nem tesz említést az antiochiai incidensről, és hogy az „apostoli dekrétumot” a jeruzsálemi zsinat döntéseként adja elő, komoly kérdéseket vet fel az exegéták számára. Témánk szempontjából nem tartjuk szükségszerűnek, hogy ezekkel a kérdésekkel behatóan foglalkozzunk.⁵⁷ Mindenesetre úgy tűnik, hogy Lukács számára nem a részletek, hanem a végeredmény a fontos. Egyébként az apostoli zsinat leírása (ApCsel 15,1–22) is sajátos: Pál nagyon a háttérben marad. Itt Péter és Jakab beszéde áll a középpontban, utána pedig „az apostolok és a presbiterek” hoznak döntést. Lukács tehát azt tudatosítja, hogy a jeruzsálemi vezetők fenntartás nélkül elfogadták és támogatták mindazt a missziós tevékenységet, amelyet Pál a pogányok között folytatott. Arról, hogy a jeruzsálemi és az antiochiai közösség kapcsolata csak hosszabb folyamat során rendeződött, Lukács vagy nem tudott vagy nem tulajdonított neki jelentőséget.

⁵⁴ Heinrich Schlier megjegyzi, hogy Pál hallgatásából nem lehet következtetéseket levonni az incidens kimenetelét illetően. Vö. SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater*, 104. Hasonlóan vélekedik BECKER, J. – LUZ, U., *Die Briefe an die Galater*, 38; VANHOYE, A., *La lettera at Galati*, 68.

⁵⁵ LONGENECKER, R. N., *Galatians*, 80 úgy véli, hogy amikor Pál megírta a galata-levelet, az antiochiai közösség inkább Péter oldalán állt, semmint Pálén, bár később egyértelmű változás következett be Pál megítélését illetően. Mi ellenben azon a nézeten vagyunk, hogy a levél megírásának idején az antiochiai helyzet már nagyrészt rendeződött.

⁵⁶ Így véli SCHNEIDER, G., *Die Apostelgeschichte*, 177; ROLOFF, J., *Die Apostelgeschichte*, 227; FITZMYER, J. A., *The Acts of the Apostles*, 553; MARGUERAT, D., *Les Actes des Apôtres*, 90. A téma bővebb kifejtéséhez vö. STROBEL, A., *Das Aposteldekret als Folge des antiochenischen Streites*, in *Kontinuität und Einheit* (Festschrift für F. Mussner), Freiburg 1981, 81–104; WEHNERT, J., *Die Reinheit des christlichen Gottesvolkes aus Juden und Heiden. Studien zum historischen und theologischen Hintergrund des sogenannten Aposteldekrets*, Göttingen 1997.

⁵⁷ Egyes kutatók szerint a Gal 2,1–10-ben leírt esemény nem azonos az ApCsel 15-ben bemutatott apostoli zsinattal, hanem jóval korábban, és pedig az ApCsel 11,27–30-ban említett jeruzsálemi látogatás során történt. Ezt a nézetet képviseli például LONGENECKER, R. N., *Galatians*, LXXX–LXXXIII; BALLA, P., *Pál apostol levele a Galáciabeliekhez*, 88–90. A nézet kritikus kiértékeléséhez és egyéb feltevésekhez vö. KOC SIS, I., *Bevezetés az Újszövetség könyveibe*, 375–376.

Nem kétséges, hogy Péternek a pogány-keresztényektől való elkülönülése csak időleges eljárás volt.⁵⁸ Joggal feltételezhetjük, hogy mindent megtett az asztalközösséget is magában foglaló egység helyreállítása érdekében, s talán az apostoli dekrétum létrejöttében is szerepet játszott.⁵⁹ Emellett saját missziós tevékenységének tapasztalata is segítette őt annak mind teljesebb tudatosításában, hogy ő az egyetemes, zsidó-keresztényekből és pogány-keresztényekből álló egyház egészéért felelős. Csakis így magyarázható az a tény, hogy leveleiben, amelyek az antiochiai incidens után keletkeztek, Pál elismerően ír Péterről. Ugyancsak figyelemre méltó, hogy a Péter nevében ránk maradt „katolikus” levelekben a főapostol úgy jelenik meg, mint aki nagy gonddal figyel a többségben pogány-keresztényekből álló közösségek gondjait és határozott útmutatást ad számukra. Mindazonáltal nem feledhetjük, hogy a levelek péteri eredetét illetően a biblikusok körében komoly kételyek állnak fel. A másodikat a szaktudósok szinte egyhangúlag pszeudonim műnek tartják, vagyis olyan írásnak, amely Péter halála után, az ő tekintélyének igénybevételével keletkezett. A biblikusok nagyobb része az első Péter-levélről is hasonló állít, bár szép számmal vannak olyanok is, akik a levelet a Péter halála előtti időből származtatják, persze azzal a megkötéssel, hogy a megfogalmazást az irat végén említett Szilvánusz készítette.⁶⁰ Mindazonáltal afelől nincs kétség, hogy a levelekben tükröződő péteri örökséghez szervesen hozzátartozik az egyetemes szemlélet: a pogányságból megtértek teljes jogú tagjai a messiási közösségnek, s így mint „választott nép, királyi papság, szent nemzet” arra hivatottak, hogy annak dicsőségét hirdessék, aki őket „a sötétségből csodálatos világosságára” hívta meg (1Pt 2,9).

Figyelemre méltó, hogy a 2. Péter-levéltben kifejezett hivatkozás található Pálra és a páli levelekre:

„A mi Urunk hosszútűrését tekintsetek üdvösségnek, amint a mi szeretett testvéreink, Pál is megírta nektek a neki adott bölcsesség szerint minden levelében, amelyekben ezekről szól. Bizonyos dolgok nehezen érthetők bennük, melyeket a tudatlanok és állhatatlanok kiforgatják, mint ahogy a többi Írásokat is, a saját vesztükre” (3,15–16).

Először a Péter és Pál közötti egység – testvéri kapcsolat és közös tanítás – kap hangsúlyt, majd a levelekkel kapcsolatban fogalmazódik meg egy figyelmeztetés. A 2. Péter-levél szerzője elismeri a páli iratok értékét, hiszen ezek az Írásokkal (nyilván az Ószövetség könyveivel) egyenrangú művekként vannak bemutatva,⁶¹ ugyanakkor óva int azok helytelen használatától: a páli levelek némely kijelentése nehezen érthető, s ezeket sajnos többen önkényesen magyarázzák, és saját hamis tanításuk alátámasztására használják. Nyilvánvaló tehát, hogy Pál személyét és örökségét nem szabad teljesen önálló, az egyház egészétől elkülönülő entitásnak tekinteni. Miként Pál a fontosabb kérdésekben szükségesnek tartotta az egyeztetést Péterrel és más vezetőkkel, éppúgy szükséges, hogy

⁵⁸ Jürgen Becker valószínűsíti, hogy Péter az apostoli dekrétum szellemében újra gondolta a pogány-keresztényekhez való viszonyát. Joachim Gnilka pedig biztosra veszi, hogy a Péter és Pál közötti törés nem volt tartós. Vö. BECKER, J., *Paulus. Der Apostel der Völker*, Tübingen 1998³, 107; GNILKA, J., *Petrus und Rom*, 106.

⁵⁹ Így gondolja PESCH, R., *Die biblischen Grundlagen des Primats*, Freiburg 2001, 102.

⁶⁰ A kérdés bővebb kifejtéséhez vö. Kocsis, I., *Bevezetés az Újszövetség könyveibe*, 587–589 és 603–604.

⁶¹ A 3,16-ban a szerző Pál „minden levelét” említi. Nem kétséges, hogy a páli levelek egyfajta gyűjteményre történik itt utalás, bár abban nem lehetünk biztosak, hogy ez a gyűjtemény a keresztény kánonba bekevert 13 levél mindegyikét tartalmazta.

a leveleinek magyarázata az apostoli hagyomány egészének fényében történjék. Annak megállapítása, hogy a páli levelek néhány helye nehezen érthető, nyilván nem nevezhető kritikának, ám azt jól tudatosítja, hogy esetenként a páli hagyomány is pontosításra és kiegészítésre szorul.⁶²

KONKLÚZIÓ: AZ ANTIOCHIAI INCIDENS ÉS A SZINODÁLIS FOLYAMAT

Az antiochiai konfliktusról szóló szakasz mindenekelőtt azt tudatosítja számunkra, hogy a keresztények közös útján, vagyis a szinodális folyamatban Krisztus igazságát (illetve Krisztust mint igazságot vö. Jn 14,6) kell legfőbb irányadó mércének tekinteni. Semmiféle időleges érdek vagy semmiféle társadalmi elvárás nem jogosíthat fel arra, hogy magatartásunkat ne ehhez a legfőbb mércéhez igazítsuk. Ugyanakkor előfordulhatnak olyan összetett kihívások, amelyekre csakis hosszabb mérlegelés, közös gondolkodás és nézetek ütköztetése által tudunk az evangélium szelleméhez igazodó hiteles választ adni.

Az antiochiai konfliktusról szóló szakasz – az Újszövetség egészében szemlélve – azt is nyilvánvalóvá teszi, hogy a keresztények közös útján, a szinodális folyamatban nemcsak lehetséges, hanem szükséges is a testvéri figyelmeztetés és helyreigazítás. Ennek nemcsak az érvényre juttatására, hanem az elfogadására is késznek kell lennie minden egyháztagnak (legyen bármilyen pozícióban). Ha valaki úgy látná, hogy neki nincs szüksége korrekcióra, a tökéletesség állapotában tetszelegne. Am éppen Pál apostol figyelmeztet arra, hogy ilyen öntetszeglésbe nem szabad esni (vö. Fil 3,12). A „tökéletesség” mint közös cél áll előttiünk, s annak elérésében a testvéri feddés eszközt is fel kell használni. Ugyanakkor, miként már jeleztük, minden korrekciónak a tisztelet és együttműködési szándék szellemében kell történnie.

Az Újszövetség világosan tudunkra adja, hogy Péter és Pál egyaránt meghatározó szerepet töltött be Isten üdvözítő tervében és az egyház kezdeti kibontakozásában, ám egyiküket sem célszerű abszolutizálni. Szükséges volt, hogy Antiochiában Pál figyelmeztesse Pétert a következtelen magatartása miatt. Ám éppúgy szükséges volt, hogy Péter szellemi örököse figyelmeztesse az önmagukat Pál örököseinek tartókat arra, hogy a páli leveleket az egyetemes egyház tradíciójának megfelelően kell értelmezni. Ahogy nem megfelelő a péteri tekintély olyan túlértékelése, amely eleve kizárja a kritika lehetőségét, éppúgy nem megfelelő a Pálra és a páli levelekre való egyoldalú hivatkozás a péteri tekintély bármiféle kétségbe vonása céljából.

⁶² Ilyen pontosítás figyelhető meg a Jak 2,14–26-ban is. Vö. Kocsis, I., *Bevezetés az Újszövetség könyveibe*, 575–576.

Hans Urs von Balthasar teológiai hagiográfiája

Hans Urs von Balthasar az 1950-ben megjelent *Therese von Lisieux, Geschichte einer Sendung* című könyvének¹ bevezetőjében vetette fel egy kifejezetten teológiai szemléletű hagiográfia szükségességét és megfogalmazott néhány szempontot e módszer mibenlétéről. A svájci teológus Lisieux-i Szent Terézről írt e tanulmányát a teológiai fenomenológia egy kísérletének tekintette.² Balthasar az élete vége felé megjelenő *Unser Auftrag* című művében kiemeli,³ hogy ez a könyv nem születhetett volna meg Adrienne von Speyer küldetéstéológiája nélkül. Előfeltétele volt továbbá Adrienne intenzív, ugyanakkor kritikus odafordulása a szentekhez⁴ és hangsúlyváltása, amelynek során a fókusza küldetések pszichológiájáról a küldetések teológiája felé fordult. Mint látni fogjuk ezen aspektusok mélyen áthatják Balthasar megközelítését.

A szakirodalomban bőven találunk forrásokat, amelyek Balthasar és a szentek kapcsolatával foglalkoznak,⁵ de ezek a teológiai fenomenológia és a teológiai hagiográfia kérdését többnyire nem vagy csak érintőlegesen tárgyalják.⁶ Az említett mű bevezetőjén kívül terjedelmesebben és szisztematikus módon maga Balthasar sem foglalkozott e módszer kérdéseivel. Jelen tanulmányunk célja, hogy valamelyest hozzájáruljunk e hiány pótlásához azzal, hogy rendszerező igénnyel reflektálunk Hans Urs von Balthasar a szentek életét feldolgozó módszerére.

¹ BALTHASAR, H. U., *Therese von Lisieux, Geschichte einer Sendung*, Henger, Köln 1950, a könyv később egy másik hosszabb tanulmánnyal kiegészülve, más címmel jelent meg újra: *Schwester im Geist, Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon*, Johannes, Einsiedeln 1970.

² Vö. BALTHASAR, *Schwester*, 34.

³ Vö. BALTHASAR, H. U., *Unser Auftrag, Bericht und Entwurf*, Johannes, Einsiedeln 1984, 83.

⁴ SPEYER, A., *Das Allerheiligenbuch*, Johannes, Einsiedeln 2018.

⁵ SICARI, A., *Hans Urs von Balthasar: Theology and Holiness*, in *Hans Urs von Balthasar, His life and work*, SCHINDLER, D. (ed.), *Communio books*, Ignatius, San Francisco 1991, 121–132; DIMECH, P., *The grounding of the authority of the saints: a study in Hans Urs von Balthasar's theology of the saints* (doktori disszertáció), Durham University, 2015, SULLIVAN, P. A., *Saints as the 'Living Gospel': von Balthasar's revealers of the revealer, Rahner's mediators of mediator*, in *Heythrop Journal* 55 (2014/2) 270–285; HARRISON, V. S., *Personal Identity and Integration: Von Balthasar's Phenomenology Of Human Holiness*, in *Heythrop Journal* 40 (1999/4), 424–437; HARRISON, V. S., *Holiness, theology and philosophy: von Balthasar's construal of their relationship and its development*, in *Philosophy and Theology* 12 (2000/1), 53–78; KLEIN, C., *The strange witness of the saints: Hans Urs von Balthasar's embodied theology of mission* (MA-tézis), University of Dayton, Dayton, Ohio 2017, ŠTRUKELJ, A., *Teologia e Santità' a Partire da Hans Urs Balthasar*, San Paolo, Milano 2010.

⁶ A legtöbbet talán David Moss ír róla: MOSS, D., *The Saints*, in *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, OAKES, E. T., SJ – MOSS, D. (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 2004, 79–92.

BALTHASAR ÉS A SZENTEK

A szentek tanúságtétele egészen különleges helyet foglal el Balthasar életművében,⁷ hiszen ahogy fogalmaz: „Krisztus evangéliumának igazságát nem száraz tankönyvek (tartalmazzanak bár csupa kétségbevonhatatlan igazságot) fejezik ki pontosan a világ számára, hanem a Krisztus Szentlelkétől megragadott szentek egzisztenciája. (Jn 13,35).”⁸ Számára ezért a szentek valósága nem valami perifériális jámborsághoz tartozik, hanem a teológia egyik igen lényeges forrása (*locus theologicus*).⁹ Balthasar életműve igen gazdag a szentekről írt tanulmányokban, szövegválogatásokban és fordításokban. Szent Iréneusz, Nüsszai Szent Gergely, Szent Maximosz, Aquinói Szent Tamás, Liseuix-i Szent Teréz, Szent Anzelm, Szent Bazil, és még hosszan lehetne sorolni az egyháztörténelem nagyjait, akikről hosszabban is írt. Loyolai Szent Ignác gondolatai pedig egészen mélyen formálták látásmódját és teológiáját. Balthasar az életszentség és teológia kapcsolatát az immár klasszikusnak számító, először 1948-ban megjelent, *Teologie und Heiligkeit* című¹⁰ esszéjében fejtette ki.

Az egyháztörténelemre visszatekintve Balthasar kritikusan jegyzi meg,¹¹ hogy a 13. századtól szétválás figyelhető meg a teológia és az életszentség között. Az első évezredben a nagy teológusok szinte mind nagy szentek is voltak egyben, lelkipásztorok, akik egész életüket arra szentelték, hogy Isten népének továbbadják Krisztus titkát. Személyes életük és tanításuk szoros egységet alkotott, éltek, amit tanítottak. Ekkor még nem volt éles határ a dogmatika és a lelkiség között. Később viszont az életszentség és a teológia szétvált. Egyre ritkább lett a szent teológus. A teológia pedig túllontúl racionalistává vált. A kritikai alapelv megjelent a teológiában, de mintegy kívülről, nem a hit belső dinamikájából. A térdeplő teológia helyébe az asztali és akadémiai teológia lépett, a lelki írók pedig egyre inkább eltávolodtak a teológiától. Léteztek ugyan nagy szentek, mint Avilai Szent Teréz, de tanításuk, életük tapasztalata nem jelent meg a dogmatika számára. A szentek tapasztalatának meghallgatása tehát elmaradt. A teológia így elszegényedett és részekre szakadt. A dogmatika és a spiritualitás párhuzamos utakon haladtak. Mindez Balthasar szerint azzal járt, hogy a dogmatika szárazzá vált, olyanná, mint egy hús nélküli csontváz, ugyanakkor pedig a jámborságokban elvesző spiritualitás mintha a csontváz tartását nélkülöző amorfi hústömegé vált volna. Szétvált az elmélet és a gyakorlat.¹²

⁷ Erről bővebben lásd DIMECH, P., *The grounding of the authority of the saints*, 3–30.

⁸ BALTHASAR, H. U., *A discsőség félfénylése, Teológiai esztétika*, I. kötet, *Az alak szemlése*, Sík Sándor, Budapest 2004, 462.

⁹ Vö. PUSKÁS, A., *Tapasztalat és teológia*, in *Ars longa vita brevis. A hetvenéves Rokay Zoltán köszöntése*, VINCZE, K. (szerk.), Szent István Társulat, Budapest, 177–203, különösen 192–197; PUSKÁS, A., *A hitbeli tapasztalat értelmezésének súlypontjai Hans Urs von Balthasar teológiai esztétikájában*, in *Hit, tapasztalat, hittapasztalat: Takácsné Kovásházi Zelmának tanítványai, kollegái és beszélgetőtársai, kik nélküle meglepően sokan járnának másfelé*, BÉRES, T. (szerk.), Evangélikus Hittudományi Egyetem, Budapest, 2017, 43–58.

¹⁰ Később a *Verbum Caro* kötetben jelent meg, Johannes, Einsiedeln 1960, 195–225.

¹¹ Vö. *Verbum Caro*, 201–209, *Schwestern*, 22.

¹² Ezekben a szempontokban mára nagyfokú konszenzus alakult ki a katolikus teológusok között lásd PUSKÁS, A., *Tapasztalat és teológia*, 177–178.

A MODERN HAGIOGRÁFIÁK BALTHASARI KRITIKÁJA

Balthasar kritikusan tekint a modern hagiográfiákra, úgy látja, hogy a modern szent életrajzok gyakran túl jámborak, giccsesek és szegények az igazi hittartalomban.¹³ Másrészt legtöbbször egyfajta individualista aszkétika–misztika megnyilvánulásainak látja őket, amelyek nem fordítanak kellő figyelmet a személy kapcsolati és egyházi vonatkozásaira. A szent életét önmagában tekintik, mintha az csupán egyéni hősi teljesítmény volna, de hiányzik annak számbavétele, hogy milyen üzenetet hordoz az életmű az Egyház számára.

Egy további balthasari kritika szerint a szentek életéről írók sokszor, mint a tökéletesség, vagy az erény teológia illusztrálásaként mutatják be az adott szentet, mintha feltételeznék, hogy minden tekintetben, és mindig ugyanolyan hősi fokon gyakorolta volna az összes erényt, mintha életének minden aspektusa egyformán tökéletes kellene, hogy legyen. Balthasar megjegyzi, hogy különböző típusú szentek léteznek, akik egészen eltérő utakat jártak be, és eltérő módon éltek meg az éltszentséget is. Életük különböző vonatkozásaiban eltérő módon jutottak el a teljességre. Megjegyzi továbbá, hogy a szenteknek is megmaradhatnak bizonyos gyengeségeik, sőt talán alkalmanként bűneik is, hiszen ők is valóságos emberek maradtak.

A modern tudományos fejlődés magával hozta a történeti kritikai és a pszichológiai megközelítések elterjedését a hagiográfiákban is. E módszerek értékének elismerése mellett Balthasar arra hívja fel a figyelmet, hogy ezekben minden a történelmi, illetve a pszichés tényezőkre vezethető vissza és minden ebben a kontextusban kap értelmezést. Hiányzik az érzékenység a természetfelettire, az Istentől jövő küldetésre, amely pedig bizonyos hivatásoknál döntő szempont. Ezek a módszerek nem tudják igazán megmutatni az Istentől jövő vonatkozásokat. Ezért is tartja Balthasar szükségesnek egy új, teológiai hagiográfia kidolgozását. Milyen elemei vannak e teológiai hagiográfiának? Ennek megalapozásaképp időzzünk még el a *Teologie und Heiligkeit* tanulmány néhány további lényeges megállapításánál.

ÚJ EGYSÉG FELÉ: „TÉRDEPLŐ TEOLÓGIA”

Balthasar szerint¹⁴ a szentek élete a megélt teológia, egzisztenciális istentapasztalat, ugyanakkor a teológia sem művelhető másképp, mint „térdeplő” módon. A svájci teológus szerint a kinyilatkoztatás valóságával szemben nem létezhet távolságot tartó tudományos objektivitás. Ahhoz, hogy a kinyilatkoztatást meg tudja érteni az ember a befogadás megfelelő hozzáállására van szükség. A teológia tárgya végső soron az Isten Misztériuma, e Misztérium befogadásának feltétele az alázatos, imádó jelenlét. Balthasar szerint az ima az egyedüli megfelelő hozzáállás a Misztérium előtt, és a megismerésnek sosem szabad eltávolodnia az imádságos magatartástól. Imádkozó, azaz térdeplő teológiára van szükség – hangsúlyozza. A szentek ezt a magatartást éltek meg. Befogadták és éltek a Misztériumot ezért az ő egész életük az Istent kereső teológus számára is fontos. Másrészt Balthasar nem kevesebbet fogalmaz meg, mint hogy ahhoz, hogy valaki valóban jó teológus

¹³ Vö. *Schwester*, 23, 27, 32, 33, 34.

¹⁴ Vö. *Verbum Caro*, 209–225.

legyen, a szentek hozzáállására kell törekednie. A teológia számára tehát fontos a szentek élete, de csak a szentségre törekvő ember tud igazán teológus lenni.

Mindeközben Balthasar hangsúlyozza, hogy a szentek nem pusztán önmagukban fontosak, hanem mindig Krisztus misztériumából adódóan, hiszen Krisztus titka tárul fel az életükben. Noha az objektív kinyilatkoztatás az utolsó apostol halálával lezárult, az Úr teológiai egzisztenciájának jelenvalóvá válása a hívők, különösen a szentek életében tovább folytatódik. A szentek életében ragyog fel Krisztus életének misztériuma, ők az „élő evangélium.”¹⁵ Krisztus és Egyháza 2000 év óta folyamatos, élő párbeszédben áll egymással. Balthasar egész teológiájára jellemző a Krisztus központúság, ezért mondja, hogy a dogmatika középpontja legyen az, ami a kinyilatkoztatás középpontja: Jézus Krisztus személye, aki Isten végleges kinyilatkoztatása. Sosem lehet Krisztustól eltávolodva, Krisztusból kilépve megérteni az Ő titkát, csak benne maradván. A szentek egzisztenciális tapasztalata a példa erre. Az igazi teológia, a szentek teológiája, akik egy pillanatra sem hagyták el a középpontot, Krisztust. A gondolkodás számukra mindig a hit valóságán belül és a hit szolgálatában történt. A szentek a hit engedelmességében éltek.

Balthasarnál azonban a szentek közössége túlmutat a kanonizált szentek világán. Ahogy Pauline Dimech fogalmaz¹⁶ Balthasarnál megkülönböztethetjük a szűk értelemben és egy tág értelemben vett *communio sanctorum*-ot. A Krisztus köré rajzolható koncentrikus körök legbelseje a szűken értelmezett szentek közössége, a Krisztussal mélyen egyesült embereké. Ennél tágabb kör az Egyház köre, amelyet körül ölel a legtágabb értelemben vett szentek közössége, amely az egész emberiség felé nyitott. Balthasar nemcsak kanonizált szentekről írt, nem csak teológusokkal, misztikusokkal folytatott párbeszédet, hanem egészen különböző korok filozófusaival, művészeivel, költőivel. Ahogy barátja Henri de Lubac SJ írta róla:¹⁷ korának talán legműveltebb embereként az ókor klasszikusaitól kezdve, az európai irodalom nagyjain át, a metafizikai tapasztalat és a vallástörténet kiemelkedő szereplőit is tanulmányozva, a kortárs ember sokszínű keresését kutatva volt képes katolikus szimfóniát teremteni. Teológiája kiváló illusztrációja a Szent Ignác-i jelmondatnak: „Megtalálni Istent mindenben.”¹⁸

Balthasar egy vallomásában így fogalmaz: „Saját teológiámat úgy tekintem, mint Keresztelő János ujját, amely rámutat a Krisztusban kapott kinyilatkoztatás teljességére: ez pedig befogadásának hihetetlen teljességében az Egyház történetében bontakozott ki, mindenekelőtt a szentek elmékedéseiben. Meg kell mondanom, hogy a teológusok között igazában csak a szentek érdekelnek (...) vagy az olyan alakok, amelyek a szentséget sugározzák.”¹⁹ Balthasar a krisztusi középpontból indul ki, eminens módon foglalkozik azokkal, akiket keresztül ez a fény a legtisztábban sugárzik, ugyanakkor meglátja a fényt azokban is, akik távolabb állnak ugyan a középpontból, mégis felcsillan bennük ugyanazon világosság. Most pedig térjünk rá arra, hogy miképp fejtí ki Balthasar a teológiai hagiográfia elemeit.

¹⁵ Schwestern, 21.

¹⁶ Vö. DIMECH, P., *The grounding of the authority of the saints*, 12.

¹⁷ Vö. LUBAC, H., *A Witness of Christ in the Church: Hans Urs von Balthasar*, in SCHINDLER D. (ed.), *Hans Urs von Balthasar, His life and work*, Communio books, Ignatius, San Francisco 1991, 271–288.

¹⁸ Ehhez a kérdéshez lásd még: YEAGO, D. S., *Literature in the Drama of Nature and Grace: Hans Urs von Balthasar's paradigm for a theology of culture*, in *Renascence* 48 (1996/2), 95–109.

¹⁹ SZABÓ, F. (szerk.), *Hans Urs von Balthasar. Válogatás a teológus műveiből*, Róma 1989, 79.

KÖZÉPPONTBAN A KÜLDETÉS

A balthasari megközelítés legfontosabb eleme a küldetésteológiai alap. A svájci teológus szerint arra van szükség, hogy a szent életére mindig, mint Istentől jövő küldetésre tekintsiünk, és mint ilyet próbáljuk megérteni,²⁰ olyan küldetésre, amelyet Isten ad az Egyház szolgálatára. A küldetés vizsgálatában Balthasar számára egyaránt hangsúlyos az Istentől való eredet és a közösségi vonatkozás. Szerinte Istennek minden keresztényről van egy ideája, egy szeretetből fakadó terve (*Liebesplan*), amely ugyanakkor kijelöl egy helyet a közösségben, az Egyházban is.

Itt kell röviden kitérniünk Balthasar küldetésteológiájának ismertetésére.²¹ Balthasar – erősen János evangélista látásmódját követve – Krisztus életét úgy szemléli, mint az Atya küldöttének életét, aki mint személy és küldetés teljesen azonos. Krisztus azért lesz emberré, hogy az egész emberiséget, sőt az egész világmindenséget visszavezesse az Atyához. Krisztus egy emberben, Máriában kapott tökéletes befogadást és így Mária a tökéletes emberi válasz megvalósítója és örök példaképe. A keresztény ember Krisztus küldetésében kap részt. Balthasar szerint mindenkinek egészen személyes küldetése van és e küldetés betöltésének mértéke szerint válik valaki teológiai értelemben személlyé. A küldetések különbözőek lehetnek, mégis lényegük mélyén mindegyik Krisztus formájú. A küldetések egymással is kapcsolatban vannak, mindegyik valamilyen formában a közösség, az Egyház és a világ szolgálatára van, kölcsönösen függnék egymástól és kiélegetik egymást.

Visszatérve a szent küldetésének felismeréséhez. Balthasar szerint ez azt is jelenti, hogy nem elég csak a megvalósult küldetésre tekinteni, hanem mélyebbre kell nézni, az „Istenben nyugvó ideált” is keresni kell. A megvalósult küldetés ugyanis mindig tökéletlen, hiányos – ezért amennyire csak lehetséges a tiszta küldetést kell törekedni kiemelni. Balthasar szerint a szentekben mindenek előtt a küldetésük az, ami tökéletes.

Másrészt a szentéletű ember életének közösségi dimenziója is lényegi, hiszen minden Istentől jövő küldetés a közösség szolgálatáról szól, sosem csupán individuális esemény.²² Balthasar szerint minden nagy szent esetében a legfontosabb a küldetése, az az új karizma, amelyet Isten az Egyháznak ad a Szentlélek által. A személy, aki a küldetést kapja csak szolgál, nem ő számít igazán, hanem a tanúság, a hivatal, amit kapott. A szentek maguk is hangsúlyozzák, hogy mennyire nem felelnek meg a küldetésüknek – Balthasar szerint ezt a megállapítást komolyan kellene vennünk tőlük. Ami fontos náluk nem csupán a hősiesség teljesítményük, hanem az eltökélt engedelmesség, ahogy beledták magukat a küldetés szolgálatába. Egész egzisztenciájukat e küldetés fényében kell tekinteni.²³ Azt kell felszínre hozni, amit ők felszínre akartak hozni, ahogy Krisztus titkát és a Szentírást kifejtették. Árnyékban kell hagynunk, amit ők árnyékban akartak hagyni:

²⁰ Vö. *Schwester*, 21–23, sokatmondó, hogy Balthasar Lisieux-i Szent Terézről szóló könyvének – amelynek bevezetőjében található a teológiai hagiográfia szükségességének kifejtése – eredeti címe: *Geschichte einer Sendung*, azaz *Egy küldetés története*.

²¹ Bővebben: PUSKÁS, A., *Megismertük és hittük a szeretetet, Metszetek Hans Urs von Balthasar szeretetteológiájából*, Szent István Társulat, Budapest 2012, 133–148; SECOMB, M., *Responding to the call of God: How Mission Makes the Person for Hans Urs von Balthasar*, in *The Way* 54 (2015/3), 79–92, GÖBBELER, H. P., *Existenz als Sendung: zum Verständnis der Nachfolge Christi in der Theologie Hans Urs von Balthasars: unter besonderer Berücksichtigung der „Gestalt“ des Priestertums und von Ehe und Familie*. EOS-Verlag, St. Ottilien 1997, SZABÓ, D., *Személy és küldetés Hans Urs von Balthasar teológiai antropológiájában*, in *Sapientiana*, 2021/1, 22–40.

²² Vö. *Schwester*, 16–17.

²³ Vö. uo. 22–23.

szegényes személyiségüket. Azért kell fáradoznunk, hogy életszentségükön keresztül megértsük Isten üzenetét az Egyháznak, törekedni megkülönböztetni az ő szent küldetésüket és annak a töredékes megvalósulását.

TERMÉSZETFELETTI FENOMENOLÓGIA

Mindebből következik, hogy egy teológiai szemléletű módszerre van szükség,²⁴ amely azt keresi, ami felülről való, ami természetfeletti. Balthasar szerint a küldetés nem olvasható ki csupán a pszichológiai vagy személyes történeti részletekből. A szent ember cselekvésének mozgatórugói túlmutatnak ezeken, nem magyarázhatók pusztán ilyen kategóriákkal. Teológiai tekintetre van tehát szükség, amely érzékeny arra a cselekvésre, amelyet Isten végez a lélekben, amely fel tudja ismerni miként vezet Isten belülről az embert. A pszichológia tudományának fejlődése Balthasar szerint még inkább arra hív, hogy a tudomány eredményeit használva egy teológiai szemléletű hagiográfiát fejlesszünk ki, keresve Isten kegyelmi hatásait a lélek mélyén. A szentek pszichológiájának teológiai jellegű kutatására van szükség. Balthasar a domonkos P. M. Philipont idézi, aki szerint „minden komoly hagiográfiához szükséges hogy finom érzékünk legyen a teológiához.”²⁵

Az isteni kegyelem viszonyát az emberi természethez Balthasar itt úgy magyarázza, hogy Isten számít az egyén talentumaira, természetére, de szabadon áll hozzájuk, mint a festő, aki a vázlatára a színeket szabadon viszi fel. Nem tudjuk előre megmondani, hogy a festő milyen színeket fog választani. Nem lehet az ember pusztán természetére tekintve megjósolni, hogy mi Isten kegyelemteli szándéka vele.²⁶

Balthasar természetfeletti fenomenológiáról beszél. Számára igen fontos a fenomenológiai megközelítés, amelynek lényege, hogy igyekszik felfüggeszteni az előítéletet és a jelenség – esetünkben egy szent egzisztenciája – egészét igyekszik engedni megszólalni. Az ítéletmentes szemlélődés magatartását részesíti előnyben a valóságot feldaraboló kritikai analízissel szemben. Egyfajta intuícióval igyekszik megragadni a jelenség középpontját, lényegét. Nem az absztrakció, sem a következtetések útját járja, hanem az intuitív lényeg látását.²⁷

Hangsúlyozza, hogy a szentek életét kutatva az életrajzi történeti források, a pszichológiai megfigyelések, az anekdoták, az élet konkrétsága továbbra is fontosak, nem szabad elvonatkoztatni tőlük. Belőlük áll össze a jelenség konkrét alakja, amelyből a szemlélő tekintet számára kirajzolódik a lényeg, ami jelen esetben a természetfeletti küldetés. Az Istentől jövő küldetés pedig egy konkrét életben, cselekvésekben, szenvedésben testesül meg. Balthasar szerint amennyire csak emberileg lehetséges a személy lényegéhez (*Wesen, Gestalt*) kell eljutnunk. Nem absztrakt fogalmak sorozatáról van szó, sem az egészen személyes vonatkozások eltűnéséről, hanem a konkrét érzékelhető valóságból kell leolvasni azt, ami megérthető (*intelligibile in sensibili*).²⁸

²⁴ Vö. uo. 30–31.

²⁵ Uo. 31.

²⁶ Vö. uo. 17.

²⁷ Balthasar fenomenológiai módszeréről lásd Puskás, A. *Megismertük és hittük a szeretetet*, 28, 31.

²⁸ Vö. *Schwester*, 23.

Balthasar szerint ez a módszer nehezen leírható egységet igényel, ami egyszerre foglalja magában a szeretetet és a kritikát, a közelséget és a távolságot, az együttérzést és az elvonatkoztatást. Megállapítja, hogy a nagy művészekhez hasonlóan szenteknél még a legtávolabbi perspektívák is néhány döntő strukturális elemre vezethetők vissza. Ezek a lelkük konkrét szintézisében hasonló szerepet töltenek be, mint a tudományokban az alaprincípiumok. Ha valaki megragadta őket, akkor megszerezte a kulcsot az észszhez.²⁹

Az a már említett balthasari követelmény, hogy a teológusnak magának is törekednie kell az életszentségre, igaz a szentek életrajzával foglalkozó kutatóra is. Ez a módszer ugyanis feltételezi a hitet. Csak a hit által fedezhető fel a kegyelmi cselekvés a lélekben. Balthasar szerint ahhoz, hogy megértsük a szentek lelkében mi történt, Isten tekintetével kell szemlélni őket.³⁰ Az Istentől kapott küldetés kiolvasásához egy belső közelítés szükséges az isteni nézőponthoz. A kutatónak magának is törekednie kell arra, hogy a szentség életében részesedjen. Azaz nem csak hívó kell, hogy legyen, hanem hasonlóan a vizsgált szent életéhez törekednie kell a saját küldetését megvalósítani. Mondhatjuk, hogy egyfajta konnaturalitást kell megvalósítani az adott szent életével, hiszen csak a hasonló érti a hasonlót belülről. Saját egzisztenciáját is mint Isten és az Egyház szolgálatát kell felfogni és megélni, különben képtelen lesz igazán felfedezni azt a természetfeletti mélységet, és az Egyháznak szóló üzenetet, ami a szent életében jelen van.³¹

Hogyan néz ki Balthasar módszere a gyakorlatban? Balthasar Szent Terézről írt tanulmányának első része a „Lényeg” címet viseli, amelyben a fiatal kármelita küldetésének néhány olyan alapidimenzióját foglalja össze, amit központinak talál. Áttekinti, hogy Isten igéjének milyen aspektusai voltak jelentősek Teréz életében, a Szentírás mely gondolatai hatottak rá jobban. Szól az árnyékokról is, amelyek szerinte veszélyeztették a küldetés megvalósulásának tisztaságát. A második rész az életutat tekinti át. Alaposan elemzi a gyermekkort és a családi hátteret, a hittel való kapcsolatukat. Reflektál a családnak, mint egyházi modell kérdéseire valamint Teréz szerzetesi hivatásának születésére és kibontakozására. Tárgyalja, hogy miképp viszonyult a szerzetesi élet objektív normájához a regulához, miképp töltötte be a rábízott novícia mesternői hivatalt és végül Teréz küldetésének egyházi vonatkozásait. A harmadik rész Szent Teréz tanítását elemzi.

Ha a kötetre kicsit távolabbról tekintünk rá, akkor felismerhetünk egy párhuzamot Balthasar nagy műveivel.³² Az első rész, mintha az isteni dicsőség felragyogását – az isteni szépség keresését megvalósító *Herrlichkeit* útját követné, a második rész az Istentől jövő küldetés dramatikus kibontakozását írta le (*Theodramatik*)–, különösen is a *Christlicher Stand*³³ kategóriái szerint. Az utolsó rész pedig a szent által közvetített isteni igazságot bontja ki (*Theologik*).

²⁹ Vö. uo. 32.

³⁰ Vö. uo. 32 és 23.

³¹ Vö. uo. 22.

³² Erről részletesen lásd SZABÓ, F., *Hans Urs von Balthasar*, 24–59.

³³ BALTHASAR, H. U., *Christlicher Stand*, Johannes, Einsiedeln 1977.

ÖSSZEFOGLALÁS

Balthasar egyes kritikusi szerint³⁴ a svájci teológus szentekről szóló olvasata inkább intuitív és karizmatikus, mintsem módszeres és tudományos. Az vitathatatlan, hogy a szentekkel való intenzív foglalkozás hozzájárult Balthasar teológiájának gazdagságához, életszerűségéhez, a kreativitás forrása volt számára.³⁵ Hans Urs von Balthasar felhívja figyelmünket a szentek fontosságára, akik által Krisztus fényének ragyogása lett érzékelhető a történelmünkben. A svájci teológus módszere valóban túlmutat a történeti kritikai vagy a pszichológiai alapú hagiográfiák világán. A szentekre vonatkozó meglátásait nem lehet pusztán a történeti adatokra visszavezetni. Mindezeket felhasználja, de a lényeglátó tekintet valóban intuitív vonásokat tartalmaz. Balthasar szemlélete radikális kihívás elé állítja a szentek életével foglalkozni akaró kutatót, arra hívja, hogy maga is az életszentségre és ezzel Balthasar szerint lényegi kapcsolatban álló szolgálatra törekedjen: azaz maga is az Egyház embere legyen. Az Isten Misztériuma előtt térdeplő és az Egyházat szolgáló hozzáállás az, amit a szentek éltek és aki helyesen akarja megérteni őket, annak ugyanebbe a magatartásba kell belépnie.

Balthasar utat mutat abban, hogy a szentek életét teológiai szempontból, mint Istentől jövő és az Egyház szolgálatában kibontakozó küldetést tekintsük és dolgozzuk föl, különböztessük meg a lényeges és a lényegtelen egy élethivatásban, fedezzük fel a történelmünkben Isten drámai cselekvését és a mának szóló üzenetét. Talán nem tévedünk, amikor úgy foglaljuk össze Balthasar teológiai hagiográfia kísérletének három fejezetét, mint a hivatás lényegének keresése, az élethivatás dramatikus kibontakozása és az egzisztencia aktualitása.

Az elmúlt évtizedekben hazánkban számos boldoggá avatási eljárás indult el és az elmúlt viharos évszázad sok hiteles tanújának életútját is elkezdték feldolgozni. Balthasar nyomán kérdezhetjük, hogy ezeknek az életeknek vajon mi a teológiai jelentősége, mit és hogyan cselekedett Isten általuk az Egyház és a magyar nép javára, mit üzen ma az életükkel Isten számunkra? Érdemes lenne egy életutat Balthasar módszere alapján feldolgozni, ami hozzájárulást jelenthetne nem csak a szentek irodalmához hanem a magyar teológiai gondolkodáshoz is. Persze mindezek előtt még adósak vagyunk egy precízebben megfogalmazott módszertannal, amely tisztázza, hogy miképpen fogalmazhatók meg a teológiai hagiográfia gyakorlati lépései.

³⁴ HELLER, K., *Religiöse Erfahrung und Glaube bei Therese von Lisieux: Eine Auseinandersetzung mit der Interpretation Balthasars*, in *Münchener Theologische Zeitschrift* 53 (2002), 251-264.

³⁵ Vö. DIMECH, P., *The grounding of the authority of the saints*, 19-20.

1. AZ ÖSEGYHÁZ SZINODÁLIS EGYSÉGE

Jézus egységvágya az utolsó vacsorán hangzott el: „*Legyenek mindnyájan egy!*” (Jn 17,21). Egész életművével először családjá, majd környezete, aztán a Tizenkettő, de valójában egész Izrael egységének a megteremtését kívánta elérni. Személyében egyesül az emberi és az isteni elem, amikor Gábor főangyal kijelenti Máriának: „*Fiad nagy lesz, és a Magaságbeli Fiának fogják hívni*” (Lk 1,32). A megtestesüléssel így létrejön egy titokzatos egység az ég és a föld, Isten és az ember között. Ezzel lehetőséget kap az emberiség, hogy az Isten által elgondolt tervet megvalósítsa, mert „*Krisztus hasonló lett az emberekhez, külsejét tekintve olyan lett, mint egy ember*” (Fil 2,7). Földi kibontakozása során pedig szüleit, de valószínűleg más rokonait is emlékezteti arra, hogy „*nekem Atyám dolgaiban kell fáradoznom*” (Lk 2,49). Környezetének egységvágyát már abban is megvalósítja, hogy az otthona felől érdeklődő Keresztelő János tanítványaihoz így szól: „*Jöjjetek, nézzétek meg!*” (Jn 1,39). És tudjuk, hogy a tanítványok aznap nála maradtak.

Az egységbe gyűjtés különleges pillanata volt annak a tizenkét férfinak a kiválasztása, „*akiket apostoloknak nevezett, hogy vele legyenek*” (Mk 3,14). A tizenkettes szám nyílt utalás a tizenkét törzsrre, egy nép és egy nemzet egységére, mely jelképe az egész emberiség egységének. Jézus megváltó áldozatát már az evangélium úgy értelmezi, hogy Jézus meghal a népért, de „*azért is, hogy Isten szétszóródott gyermekeit egybegyűjtse*” (Jn 11,52).

Ezt a szándékát Jeruzsálemre utalva maga Jézus is kifejezi: „*Hányszor akartam egybegyűjteni gyermekeidet, ahogy a tyúk szárnya alá gyűjti csibéit, de te nem akartad*” (Lk 14,34). A közösség összetartására Jézus az utolsó vacsorán az eucharisztia mellett egy nagy jelet ad, ez pedig a lábmosás cselekedete a tanítványok felé (Jn 13,4–5). Jézus megalázkodásával – amint erről később a filippi levél tesz tanúságot, hogy „*küüresítette magát*” (Fil 2,7) –, és az ezáltal kinyilvánított szeretetével a közösség olyan összefogó erejét közvetíti, mely évszázadokra, s tulajdonképpen a világ végéig biztosítja az egyház „szinodális” összetartását.

Az Újszövetség az egyház létrehozó okaként a tizenkét apostolt teszi meg, ami már önmagában is egy egység, adottság és minta a jövő egyháza számára. Ez a tulajdonság lesz megfogható az egyre növekvő egyházban, azoknak „*akik állhatatosan kitarítottak az apostolok tanításában és közösségében, a kenyértörésben és az imádságban*” (ApCsel 2,42). Ez lehet az az ideális szinodális állapot, mely Ferenc pápa mai szinodális útjára is rávilá-

gít.¹ Az ősegyház közösségi tapasztalata volt, hogy „egy szívvel-lélekkel mindennap összegyűltek a templomban. A kenyeret házaknál törték meg, s örömmel és egyszerű szívvel vették magukhoz az ételt. Dicsőítették az Istent, és az egész nép szerette őket. Az Úr pedig naponként növelte az üdvözültek számát olyanokat, akik hagyták, hogy megmentsék őket (ApCsel 2,46–47).

Ez az élmény olyannyira élő volt az ősegyházban, hogy a belülről sugárzó egység a számbeli növekedésben is megnyilvánult.² Később, amikor Szamária is elfogadta az evangéliumot (ApCsel 4,4–8), és ezután a hívők az üldözés következtében szétszóródtak, „eljutottak egészen Föníciáig, Ciprusig és Antióchiáig, az evangéliumot azonban csak a zsidóknak hirdették. De akadt köztük ciprusi és cirenei férfi is, s ezek Antióchiába eljutva a görögökkel is szóba álltak: hirdették nekik az Úr Jézust. Velük volt az Úr segítsége: sokan hívők lettek, és megtértek az Úrhoz” (ApCsel 11,19–21), így a pogányok felé is elterjedt az evangélium. A nagyszámú megtérések titka egyszerűen a „szinodalitásnak” nevezhető közösségi megújulásban áll. Az ősegyház első nagy szinodális eseménye pedig az úgynevezett jeruzsálemi zsinatra vezethető vissza (ApCsel 15,6–29), mely teljességgel megfelel a Ferenc pápa által megjelölt három tulajdonságnak: közösség, részvétel és küldetés.³

A Jeruzsálemben kitört keresztényüldözést követően a hívek „elszéledtek Júdea és Szamária tájékára” (ApCsel 8,1). A keresztények tehát elmenekültek, de az apostolok Jeruzsálemben maradtak. Talán ez a tény is hozzásegítette az egyházat, hogy „rendezze sorait, őrizze meg az apostoloktól kapott tanítást és a közösségi élet szabályát. Minden keresztény csoport ennél fogva egyfajta szinodális közösség is volt, mivel rendszeresen kellett egyeztetni akár a kapcsolatok megőrzéséről vagy az új helyzetnek való megnyúlásról. Ezek az események jelen vannak az *Apostolok Cselekedeteiben*, ahonnan az első keresztények életéről tájékozódhatunk.

A hithez való ragaszkodást csak megerősítette a keresztényekkel szemben fellépett üldözés: „Saul csak úgy tájtékozott az egyház ellen, sorra járta a házakat, elhurcolta a férfiakat és a nőket, és börtönbe vetette őket” (ApCsel 8,3). Bármennyire is nehéz ez az időszak, a bátor tanúságtétel olyan szilárd alapot eredményezett, amelyre évszázadok keresztény közösségei építkezhetnek. Fel is idézhatték magukban Jézus jövődölését: „Kizárnak beneteket a zsinagógákból, s elfjön az óra, amikor az, aki megöl titeket, azt hiszi, hogy szolgálatot tesz vele az Istennek” (Jn 16,2).

¹ Vö. FERENC pápa, *Evangélium gaudium* (2013), 1. „Az evangélium öröme betölti azok szívét és egész életét, akik találkoznak Jézussal. Akik engedik, hogy üdvözítse őket, azok megszabadulnak a bűntől, a szomorúságtól, a belső ürességtől és az elszigetelődéstől. Jézus Krisztussal mindig megszületik és újjászületik az öröm. Ebben a buzdításban a keresztény hívekhez szeretnék fordulni, hogy meghívjam őket egy olyan új evangelizáló korszakra, amelyet ez az öröm jellemez, és irányt mutassak az Egyház útjának a következő évekre” (Szent István Társulat, Budapest 2014, 5).

² ApCsel 2,41: pünkösd napján „mintegy háromezer lélek megtért”; ApCsel 2,47: „az Úr naponként vezetett hozzájuk olyanokat, akik hagyták, hogy megmentsék őket”; ApCsel 4,4: „sokan hívők lettek, úgyhogy a férfihívők száma mintegy ötezerre szaporodott”; ApCsel 5,14: „a hívők – férfiak és nők – egyre nagyobb számban csatlakoztak az Úrhoz”; ApCsel 6,7: „Az Úr szava terjedt, úgyhogy a tanítványok száma igen megnőtt Jeruzsálemben, még a papok közül is tömegesen hódoltak a hitnek”; „Az Isten szava egyre szélesebb körben terjedt”; ApCsel 12,24: „Az Isten szava egyre szélesebb körben terjedt”.

³ Ferenc pápa 2021. október 9-én a szinodust megnyitó beszédében egyszerre jelent meg a keresztény egység és a közösségi egyház gondolata: „Éljük meg azzal az imával ezt a szinodust, amellyel Jézus fordult az Atyához övéi érdekében: „hogy mindnyájan egyek legyenek” (Jn 17,21). Erre vagyunk hivatottak: az egységre, a szeretetközösségre, a testvériségre, ami abból születik, hogy érezzük Isten szeretetének egyesítő ölelését.” Vö. <https://www.magyarkurir.hu/ferenc-papa/szeretetkozosseg-reszvetel-kuldetes-ferenc-papa-szinodust-bevezeto-imadsagon> (a kutatás ideje: 2022. május 5.)

A szétszóródás azonban eredményeket is hozott az újabb és újabb közösségek megalapításában. Ilyen volt a számáriaiak megtérése, akikhez Fülöp diakónus jutott el (vö. ApCsel 4,8.12). A diakónus személye a belső egyházi rendet képviselte, így az igehirdetés a közös úton járás „szinodális” tapasztalatát eredményezte. Az egyházhoz való teljes csatlakozás pedig akkor történt, amikor Jeruzsálemből Péter és János apostol megérkezett, és közvetítették számukra a Szentlélek ajándékát (ApCsel 8,14–17). Ez valójában tökéletes mintája egy helyi egyház megszületésének. Mind a számáriaiaknak, mind az apostoloknak eltöltötte szívét az öröm (ApCsel 8,8.14). Ez volt a számáriaiak pünkösdje.⁴ Fülöp diakónus további működését szintén a Szentlélek vezette Isten igéjének megértésében.⁵ Az első keresztények életének vizsgálata során Saul megtéréssel kapcsolatban találkozunk az *út* (*hodosz*) említésével, melyet a keresztények követnek, akiket kezdetben „az út követőinek” neveztek.⁶

A kereszténység tehát elindult ezen a sajátos úton, ahol apostolok és hívők együtt haladnak (*szünodosz*). A közös út élményéből a megtérések által születnek közösségek, ahol az osztozás, a liturgikus élet és egymás szolgálata építi fel magát az egyházat. Később pedig innen fakad a misszió és ebből az ősegyházi mintából táplálkozhat a ma egyháza is, ahogyan ezt Ferenc pápa az *Evangelii gaudium* apostoli buzdításában megállapítja: „Az evangelizáció az Egyház feladata. De az evangelizálás alapja jóval több egy szervezett és hierarchikus intézménynél, mert elsősorban egy Isten felé úton lévő nép. Ennek a misztériuma kétségtelenül a Szentháromságban gyökerezik, de megvan a maga történeti konkrétsága egy zarándok és evangelizáló népben, mely mindig felülmúl minden, mégoly szükséges intézményes megnyilvánulást.”⁷

Az első keresztény közösség életében nagy esemény volt Saul megtérése (ApCsel 9,1–30). Ő csak egyike volt az egyházat alkotó megtérőknek, de alakja példaértékű, mert az egyház igehirdető tevékenységének a célja, hogy elvezesse az embereket a megtérés által Krisztushoz. Az első pünkösdkor a Pétert hallgató emberek kérdezik: „Mit tegyünk hát emberek, testvérek?” Mire Péter kijelenti: „Tartsatok bűnbánatot, és keresztelkedjék meg mindegyiktek Jézus Krisztus nevében, bűneitek bocsánatára. Így megkapjátok a Szentlélek ajándékát” (ApCsel 2,37–38). És tudjuk, hogy aznap mintegy háromezer ember megtért (ApCsel 2,41). A közösség összetartozásához azonban mint folyamathoz így hozzátartozik a megtérés lelkiülete, mely egyben tartja a közösség tagjait, s ezáltal hiteles lesz a kifelé megnyilvánuló tanúságtétele. Az alázat szelleme egy olyan jelleget biztosít az egyháznak, mellyel „a népeket kultúrájukkal együtt bekapcsolja saját közösségébe” – vallja Ferenc pápa.⁸

Az ősegyház szinodális elemeit fedezhetjük fel az ún. jeruzsálemi zsinaton, ahol nagyobb teret kap a meghallgatás egy felmerült kérdés megoldásakor. A pogányok befogadásának lehetőségénél Péter apostol nem véletlenül hivatkozik a Szentlélekre, akit elnyerhetnek azok is, akik formálisan még nem tartoznak az egyházhoz.⁹

⁴ A szinodusi tapasztalat arra az egybegyűjtött közösségre vonatkozik, mely Isten igéjének fényében, a Szentlélek meghallgatása során figyel önmagára. Vö. INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, *Synodality in the Life and Mission of the Church* (2018), in https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_en.html. (A kutatás ideje: 2022. április 28.)

⁵ Vö. Az etiópiai tiszt megtérése (ApCsel 8,26–40).

⁶ Vö. ApCsel 9,2; 19,9.23; 22,4; 24,14.22. Ez természetesen Jézusra vonatkozik, aki önmagát úgy mutatta be, mint aki „az út, az igazság és az élet” (Jn 14,6).

⁷ FERENC pápa, *Evangelii gaudium* (2013), 111, Szent István Társulat, Budapest 2014, 67.

⁸ FERENC pápa, *Evangelii gaudium*, 116.

⁹ Vö. ApCsel 15,6–29.

2. ANTISZINODALITÁS ÉS AZ EGYSÉG ELLENI BŰNÖK

Jézusnak az egységre felszólító szavait nem minden esetben kísérte a feltétlen elfogadás, mert „az emberi adottságokkal” mindig számolni kellett. Ezt Jézus is nagyon jól tudta, és „nem szorult rá, hogy bárki is felvilágosítsa az emberről, tudta, mi lakik az emberben”.¹⁰

Az apostolok közösségének egységéért is áldozatot kellett hozni, és még a feltámasztás után is voltak, akik kételkedtek (Lk 24,41). Pál apostol missziós útjai során is volt nézeteltérés (ApCsel 15,37–40). Valószínű, hogy Péter és Pál apostol vértanúsága is egy belső közösségi vita következménye, amint erről Római Szent Kelemen ír a korintusiakhoz írt levelében.¹¹ A *Jelenések könyve* a tanúja annak a sok helytelen viselkedésnek, amely megnyilvánult a különböző egyházakban a keresztények részéről.¹² Nem véletlen, hogy az első egyházi törvényeket is a visszas esetek miatt kellett hozni.¹³

Maga az egyházfogalom (*ekklészia*) az összehívottak gyülekezetére, egységére utal. Ugyanakkor az egyháztörténelemben a hitletéteményért, a hit tisztaságáért és a hit teljes továbbadásáért állandó küzdelem folyik (gnosztikusok, ariánusok, montanisták stb.). Önálló csoportosulások hivatkoztak a krisztusi örökségre, és a nagy egyháztól eltérően fejtették ki az üdvösségről szóló tanítást. Hitehagyók, szakadárok, eretnekek minden korban voltak, s ezzel a mindenkori igehirdetőnek számolnia kellett.¹⁴ A helyi közösségekben és a nagy egyházban létrejövő szakadások az egység ellen hatottak. Nem mindig lehet egyetlen emberre vagy csoportra rámutatni az egység hiány miatt, mert kísértésként ez mindenkit fenyeget. A közösség megosztása alapjaiban veszélyezteti a hitről való tanúságtételt.

3. A KERESZTÉNY EGYSÉGRE TÖREKVÉS SZINODÁLIS JELLEMZŐI

Bár a széthúzás szelleme és az önámítás gőgje szüntelen veszélyforrásként mindig ott leselkedett az egyházat alkotó Krisztus-követők körül, de nagyon sok igyekezet is volt a sebek gyógyítására éppen a Ferenc pápa által megjelölt módon, amely a félreértések tisztázására elegendő időt hagy, és megbeszélési lehetőségeket ad. Ilyen volt a Lyoni (1274) és a Firenzei Zsinat (1439), de ide sorolható a Trienti Zsinat is (1545–1563), mely az egyház hitének és teológiai egységének az érdekében jött össze. A tanítóhivatal magartatása az évszázadok során a másként hívőkkel, másként gondolkodókkal szemben inkább az elítélés volt. Egy hosszabb érlelődési folyamatra volt szüksége a Rómához hű keresztényeknek, hogy felismerjék az egységre vezető utat, és azon meg is maradjanak. A szinodális jelleg megnyilvánulása csodálatos módon a szentek életében és az általuk létrehozott közösségekben (domonkosok, ferencesek) volt felismerhető.

¹⁰ Jn 2,25.

¹¹ „A lázongás és az irigykedés miatt a legnagyobb és legigazibb oszlopok szenvedtek üldözést, és egészen a halálig küzdeniük kellett.” Vö. Római Szent Kelemen levele a korintusiakhoz, in *Apostoli atyák*, Ókeresztény Írók 1, Szent István Társulat, Budapest 2018, 112.

¹² Jel 2–3. Levél az efezusi, a szmirnai, a pergamoni, a tiatirai, a szárdeszi, a filadelfiai és a laodiceai egyháznak.

¹³ ERDŐ, P., *Az ókori egyházfegyelem emlékei I–IV. század* (Ókori keresztény írók 2.), Szent István Társulat, Budapest 2018.

¹⁴ Az igehirdetés nehézségeiről gyakorlati útmutatást találunk az újszövetségben a Timóteushoz írt levelekben (1Tim 6,1–19; 2Tim 3,1–9).

A XVI. század során, mely az új világ megismerésének páratlan élményét adta, egyúttal elvezetett az egység hiányának fájdalmas belátására is. A Trienti Zsinat (1545–1563) személyek nevének említése nélkül, az új, protestáns tanítást kifogásolta. Ezzel már bizonyos szempontból érvényesült a szinodális módszer, jóllehet éppen védekező céllal, ami a korábbi kiválásoknak és szembenállásoknak volt köszönhető. A katolikus tanítás viszont megerősödött, ami az egyházon belüli és kezdeti evangelizációként volt értelmezhető. Ugyanakkor az egyéni és közösségi megnyilatkozásokban a másik elítélése, fenyegetése, sőt kiátkozása ment végbe, így az átfogó és elvárható szinodalitás nem érvényesült. A tanulságok azonban levonhatóak voltak, és a Trienti Zsinat atyái bűnbánatot tartottak, sőt mi több, önkritikát gyakoroltak. A szakadást azonban nem lehetett meg nem történeté tenni.

Az új, gyarmati országokba nemcsak katolikus, hanem protestáns misszionáriusok is mentek. Ez azt is jelentette, hogy aki előbb ért oda az európaiak által még nem ismert területre, annak volt lehetősége az evangélium hirdetésére. Jól tudjuk, hogy ez nem mindig volt feszültségektől mentes. A megszállt területeken nemcsak a világi hatalmak ütköztek meg egymással, hanem sajnálatos módon az egyházak is. Egyfajta versenyfutás indult a térítésekben. És mégis, ennek a belátása vezette el főképp a protestánsokat az ellentmondások tisztázására. Nekik köszönhető, hogy a keresztény egység gondolata sürgetőleg megjelent, és bár voltak korábbi próbálkozások katolikus részről is, de azok nem jutottak el olyan fázisba, hogy a teljes hierarchiát mozgásba hozták volna az egység érdekében.

A missziókban tapasztalható feszültség tárgyalásztalhoz vitte a protestáns egyházakat, melyek átérték a megosztottság botrányát. Ezáltal egyfajta szinodális utat jártak a felmerülő gondok megbeszélésére és az egység iránti szellem ébren tartására. Az egység képviselőitől egyik kiemelkedő egyénisége volt az angol misszionárius és baptista tiszteletes, William Carey (1761–1834), akit a modern missziók atyjának és az ökumenizmus előfutárának tartanak. Egy önálló kötetben (*Vizsgálat a keresztények kötelességéről a pogányok megtérését illetően*)¹⁵ teológiai fogalmazta meg a misszió lényegét, és gyakorlati szempontokat is adott a misszionáriusok munkájához. Művét missziós szinodalitásként is felfoghatjuk, amelyet három pillérre épített fel: keresztény felelősség, az anyagi javak helyes felhasználása és a tájékozódás.

Carey terve volt még 1805-ben egy missziós világkonferencia összehívása. A kölcsönös teológiai és a lelkipásztori megértés céljából javasolta a Keresztény Felekezetek Általános Társaságának megalapítását. Bár a tervei nem valósultak meg, de a gondolat, hogy valami történjen ezen a területen, továbbra is fennmaradt.¹⁶

A XIX. század során a protestáns missziók növekedése látványos fejlődésnek indult, és ezzel együtt a vágy is a Krisztus által elgondolt egység iránt. Egyúttal egy őszinte vágy született meg, hogy azok a keresztények együtt imádkozzanak, akik átérték a megosztottságot. Így jött létre 1846-ban Londonban az evangéliumi szövetség (*Evangelical Alliance*, 1921-től *World's Evangelical Alliance*), amely tudatosan épített ki nemzetközi

¹⁵ CAREY, W., *An Enquiry into the Obligations of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathens*, Leicester 1791. Carey 1793-ban lett misszionárius Indiában, ahol missziós társaságot is alapított, és többek között szanszkrit nyelven is kiadta az Újszövetséget.

¹⁶ Carey gyakran használta fel az Iz 54,2–3-at, melyet a helyzetre lebontva így magyarázott: „Várj nagy dolgokat Istentől, vállalj nagy dolgokat Istenért!” („Expect great things from God. Attempt great things for God!”) Vö. <https://www.wmcarey.edu/carey/expect/>. (A kutatás ideje: 2022. május 4.)

és egyházi kapcsolatokat is.¹⁷ Angliában ezután 1857-ben társaság jött létre a keresztények egységének előmozdítására (*Association for the Promotion of the Unity of Christendom*).¹⁸

A hivatalos protestáns egyházak egységvágya mellett a társadalommal való párbeszéd igénye is fellépett, főleg fiatal munkavállalók részéről. A világban való egységes megjelenésük szándéka még inkább indokolta a széthúzás és a szakadás megszüntetését. Bátor kezdeményezésükre jött létre 1844-ban a Fiala Férfiak Keresztény Egyesülete (*Young Men's Christian Association, YMCA*). Világszervezetük 1878-ban alakult meg.¹⁹ Céljuk a kereskedelemben dolgozó férfiak lelki gondozása volt bibliaórák, valamint családi és társadalmi imatálalkozók szervezésével. Első világkonferenciájukat 1853-ben Párizsban tartották. Testvérszervezetként hasonló céllal ennek mintájára 1855-ben Mary Kinnaird (1816–1888) és Emma Robarts (†1877) hozta létre a Fiala Nők Keresztény Egyesületét (*Young Women's Christian Association, YWCA*) fiatal nők és lányok támogatására, az ipari forradalom idején. A világszervezetük 1894-ben alakult meg.²⁰ A két társaságból szerveződött 1895-ben a Keresztény Diákok Világszövetsége (*World Student Christian Federation, WSCF*), a későbbi béke Nobel-díjas John Mott vezetésével.²¹

4. A SZINODALITÁS MINT EVANGÉLIUMI MÓDSZER A LÁTHATÓ EGYSÉG ELÉRÉSÉRE

Az ökumenizmus kezdetét az 1910-ben Edinburgh-ben tartott nemzetközi protestáns missziós konferenciára (*World Missionary Conference*) lehet visszavezetni, amely már önmagában is egy szinodális jellegű tanácskozás volt. A protestáns missziós kérdések megoldására jöttek össze különböző egyházi szervezetek képviselői, katolikusok és ortodoxok kivételével. A páratlan esemény meghatározó lett az egész egyház jövője szempontjából. Alapvetően az anglikán és a protestáns missziós társaságok munkájának összehangolására érkeztek a skót városba, és azonnal érezhető volt az együttműködés szándéka, valamint a közös megoldások elérése. Érdemes megjegyezni, hogy Ferenc pápa szintén a megbeszélés fontosságát hangsúlyozza, amikor kijelenti, hogy „*pontosan a szinodalitás útja az, amit Isten vár a harmadik évezred egyházától!*”²²

Az edinburgh-i konferencia a missziós társaságok megbeszéléséről szólt, mely egyet jelentett az egység megtalálásával. A konferencia előkészítését nyolc bizottság két éven át intézte. A résztvevők túlnyomórészt az anglikán és az amerikai egyházakból kerültek ki. 1215 küldött gyűlt össze a Skót Egyesült Szabadegyház nagytermében a tíznapos konferenciára (1910. június 14–23 között). A várost is megmozgatta az esemény,

¹⁷ Erről lásd: <https://worldea.org/who-we-are/our-history/>. (A kutatás ideje: 2022. május 4.)

¹⁸ Alapítója Ambrose Lisle March Phillips de Lisle (1809–1878), akinek az elgondolása az anglikán, a római katolikus és az ortodox keresztények közötti párbeszéd megvalósítása volt.

¹⁹ Az első YMCA-szervezetet még Sir George Williams (1821–1905) alapította Londonban, 1844-ben tizenegy fiatallal. Vö. <https://www.ymca.int/>

²⁰ Vö. <https://www.worldywca.org/> A szervezet kezdetben „Ima-unió” (Prayer Union) néven is szerepelt.

²¹ John Mott álma az volt, hogy az YMCA és az YWCA egyesülésével egy önálló és saját vezetésű ökumenikus diákmozgalmat alapítson. Tagjai a második világháború után a korábban szembenálló nemzetek megbékélését segítették. Mott legismertebb műve: *The Evangelization of the World in this Generation*, Student Volunteer Movement for Foreign Missions, New York 1900. A könyv címe a missziók jelmondata lett: „*A világ evangélizálása ebben nemzedékben!*”

²² PAPE FRANÇOIS, *Marcher ensemble: Discours pour le 50e anniversaire de l'institution du synode des évêques* (2015), Salvator, Paris 2019, 11.

mindennap nyilvános felolvasások voltak, és közéleti személyiségek fogadták a konferencia küldötteit. Az amerikai John Raleigh Mott (1865–1955) és John Houldsworth Oldham (1874–1969) voltak a főszervezők.

A missziós megegyezés egyik gyümölcse arra irányult, hogy elkerüljük a konfliktusokat a protestáns missziók és a római katolikus vagy ortodox egyházak által már evangelizált országok között. Küldöttek jöttek Észak-Amerikából, Európából, Dél-Afrikából és Ausztriából is. Korábban ezer kitöltött kérdőívet tanulmányoztak át a bizottságok, amit a helyszínen megvitattak.²³ A kínai küldött, Cheng Ching Yi (1881–1939) egy egységes, független kínai keresztény egyházzért szólalt fel. Ennek során a keresztények közötti együttműködést az oktatás és az evangelizáció területén fogalmazta meg.²⁴

Edinburgh mintát adott a szinodális párbeszédből és így a mozgalmi ökumenizmus kezdőpontja lett, mivel ezt követően alakult meg két egységkereső irányzat: a *Faith and Order* teológiai és a *Life and Work* gyakorlati ökumenikus mozgalom. Ezek az önálló szervezetek az edinburgh-i szinodális tapasztalatokból kiindulva saját konferenciáikon hasonló módszert alkalmaztak a kérdések felvetése, az együtt gondolkodás és a megbeszélés területén.

A két immár ökumenikusan és szinodálisan működő szervezetből vagyis a protestánsok közötti kölcsönös együttműködésből született meg 1948-ban, Amszterdamban az Egyházak Világtanácsa (*World Council of Churches*). A katolikus egyház ekkor még nem volt kész egy intézményszintű párbeszéd felvételére. Különböző utakon – bár csak elszórtan, de mégis élő módon –, valami elkezdődött az egység Lelkének ösztönzésére. Az Edinbourgh-t követő évtizedekben a megbeszélések, az együtt gondolkodás és legfőképpen a közös imádság jelentették a katolikus egységtörekvés hajtóerejét (malines-i megbeszélések, a chevetogne-i bencés-ortodox közösség, Paul Couturier lelki ökumenizmusa és Yves Congar *Megosztott keresztények* című műve, valamint néhány kisebb ökumenikus jellegű közösség Franciaországban és Németországban).²⁵

5. II. VATIKÁNI ZSINAT – A SZINODALITÁS NAGY JELE

A protestáns egységkeresés nem maradt visszhang nélkül katolikus területen. Am a katolikus egyház készségében és szóhasználatában még nem jutott el az elismerés szintjéhez, ahhoz, amit majd 1964-ben az *Unitatis redintegratio* zsinati határozat kimond, hogy „a történelem Ura, bőségesebben, mint valaha, árasztani kezdte napjainkban az egymástól különböző keresztényekre az önbírálat és az egység utáni vágyakozás kegyelmét. E kegyelem a világon

²³ A nyolc nagy téma valójában felöleli a keresztény egység főbb kérdéseit: 1. az evangélium továbbadása a nem keresztény világban; 2. az egyház a missziós területen; 3. a keresztény nevelés; 4. a misszió üzenete a nem keresztény vallások felé; 5. a misszionáriusok felkészítése; 6. a missziók otthoni központja; 7. missziók és kormányok; 8. együttműködés és az egység előmozdítása. Ezen a ponton hasonló megfontolások születtek a II. Vatikáni Zsinatot követően, ahol a missziók esetében az inkulturáció fogalma került előtérbe. Ennek megvalósítását pedig csakis szinodális módon lehet elsajátítani. Vö. ODINET, F., *Synodalité et inculturation*, in *Nouvelle Revue Théologique* 144 (avril-juin 2022), 233.

²⁴ Vö. <https://museeprotestant.org/en/notice/la-conference-missionnaire-mondiale-edimbourg-1910/>. (A kutatás ideje: 2022. május 5.)

²⁵ Még a zsinat előtt Lyonban Pierre Michalon (1911–2004) szulpiciánus atya 1954-ben megalapította a Keresztény Egység Ökumenikus Központot Pierre Gerlier bíboros pártfogásával, a németországi Paderbornban pedig 1957-ben Franz Jäger püspök támogatásával megalakult a Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik.

nagyon sok mindenkit megmozgatott, és a Szentlélek kegyelmének ihletésére még különvált testvéreink között is napról napra szélesebb körben mozgalom kezdődött a keresztények egységének helyreállításáért. Ez az egységmozgalom, más szóval ökumenikus mozgalom”.²⁶ Ez volt az a kijelentés és megfogalmazás, mely teljességgel megváltoztatta a katolikus egyház gondolkodását az addig csak „protestánsnak” vélt egységtörekvéseiről.

Az 1950-es évekre azonban már megérlelődött bizonyos elfogadás és értékelés mindazon irányban, amelyet a protestáns egyházi közösségek már egy évszázada gyakoroltak. A nem katolikus keresztények közötti együttműködésnek, a vitás kérdések megbeszélésének, egymás elképzelései meghallgatásának, a tényleges személyes összejövetelnek és a közös döntéseknek meglett az eredménye, mert legalábbis egy „minimum hitvallással” azok, – „akik a Szentháromság Istent hívják segítségül, és Jézust vallják Úrnak és Megváltónak”,²⁷ – szorosabbra vonták kapcsolataikat, s ezáltal az egység nagy jelét mutatták fel. Edinburgh (1910), a *Faith and Order* és a *Life and Work* konferenciái és Amsterdam (1948) után végül a legnagyobb létszámú keresztény közösség, a római katolikus egyház átvette a kezdeményezést ökumenikus területen.

A zsinati *Unitatis redintegratio* dekrétum korszakhatárt jelentett. Ez egyrészt a korábbi protestáns ökumenikus mozgalmak, másrészt a katolikus egységtörekvések gyümölcse is. Az „attörést”, vagyis a Szentlélek konkrét hatását XXIII. János pápa személyében fedezhetjük fel, akit 1958. október 28-án választottak pápává. Benne a gondviselés már előkészítette a római katolikus egyház ökumenikus nyitását. Ő nem XI. Piusz *Mortalium animos* (1928) kezdetű enciklikájának szellemében közeledett a protestánsokhoz és az ortodoxokhoz, mely felszólította a „szakadárokat”, hogy térjenek vissza az igaz egyházba, hanem a Jó Pásztor hangján igyekezett minden keresztényt megszólítani és testvéreknek tekinteni.²⁸

A II. Vatikáni Zsinat meghirdetésétől (1959. január 25.) a Keresztény Egységtitkárság megeremtésén (1960. június 5.) át egészen az ökumenikus határozat megjelenéséig (1964. november 21.) öt év telt el, melynek során immár nem egyetlen személy döntésével, hanem tulajdonképpen szinodális módon teológiai szakértők, az ökumenizmusban már jártas tanácsadók és püspökök megfogalmazták a mintegy hatvan évvel ezelőtt megjelent határozat mindmáig érvényes szövegét, amellyel „széles és sokat ígérő ajtó tárult fel” (1Kor 16,9), s egy korábban soha nem látott lehetőséget nyitott meg a látható egység előtt.²⁹

Míg fél év századdal korábban az *Egyházi törvénykönyv* megtiltotta a katolikusoknak, hogy részt vegyenek ökumenikus rendezvényeken, addig az új dokumentum kifejtette, hogy a zsinat „Krisztus minden tanítványa közötti egység helyreállításának vágyá-

²⁶ *Unitatis redintegratio*, 1. (Bevezetés), in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, Szent István Társulat, Budapest 2000, 251.

²⁷ Vö. *Unitatis redintegratio*, 1.

²⁸ XXIII. János pápa páratlan egyéniségéről lásd: MELLONI, A., *Papa Giovanni. Un cristiano e il suo concilio*, Einaudi, Torino 2009; ZAMBON, M., *Vescovo e pastore. Angelo Giuseppe Roncalli delegato apostolico in Turchia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013. Ez utóbbi kötet XXIII. János pápának a népekkel és kultúrákkal való kapcsolatát mutatja be különböző diplomáciai helyszínein.

²⁹ A zsinati ökumenikus határozatról lásd: KRÁNITZ, M. – HAFENSCHER, K., *Unitatis redintegratio. Határozat az ökumenizmusról (1964)*, in KRÁNITZ, M. (szerk.), *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai 40 év távlatából, 1962–2002. A zsinati dokumentumok áttekintése és megalósulása*, Szent István Társulat, Budapest 2002, 153–159.

tól indítva minden katolikus hívő elé akarja tárni azokat az eszközöket, utakat és módokat, melyekkel erre az isteni meghívásra és kegyelemre válaszolhatnak”.³⁰

A II. Vatikáni Zsinat szinodális működését az is jellemezte, hogy nagy számban vettek részt nem katolikus megfigyelők az üléseken.³¹ A mély változást az is igazolja, hogy a zsinati üzenet a protestáns egységkeresés korábbi szinodális módszereit ajánlja: „Különvált testvéreink lelkiületét meg kell ismerni, aminek elengedhetetlen feltétele az igazsághoz ragaszkodó és jóakarató tanulmányozás. Megfelelően fölkeszűlt katolikusok jobban ismerjék meg testvéreik sajátos tanítását és történetét, lelki életét és istentiszteletét, vallásuk lélektanát és kultúráját. E megismeréshez nagy segítséget jelentenek a főleg teológiai kérdéseket megtárgyaló találkozók, melyeken egyenrangú felek vesznek részt és tárgyalnak egymással.”³²

6. A KERESZTÉNY EGYSÉG SZINODÁLIS SZABÁLYAI NAPJAINKIG

A II. Vatikáni Zsinat *Unitatis redintegratio* kezdetű, már teológiailag is formabontó ökumenikus határozatában megjelennek a katolikus egységgel kapcsolatos alapelvek. Ismerve és felhasználva az Egyházak Világtanácsának korábbi dokumentumait, a zsinat megfogalmazza saját ökumenikus szabályrendszerét. Talán nem véletlen, hogy a *Lumen gentium* kezdetű, az egyházzól szóló dogmatikai konstitúciót is az ökumenikus dekrétummal egy napon fogadták el, mert míg az egyik kimondta, mi is a Jézus Krisztus által alapított egyház önmagában, addig a másik az egységkeresés szempontjából határozta meg az ökumenizmus katolikus alapelveit más egyházakkal és egyházi közösségekkel összefüggésben.³³

Az egyház kifejti azt a korábban még el nem képzelhető magatartást, amely az ökumenizmushoz való hozzáállásra vonatkozik, melynek része, hogy kerüljük el a sértő szavakat, a kapcsolat legyen élő párbeszéd, és tegyünk mindent helyes önkritikával és bűnbánattal. A dokumentum a XX. század protestáns egységkeresésének módszereit nemcsak lejegyezte, hanem „szinodális módon” gyakorolta is. A katolikusoknak ökumenikus munkájukban legyen szívügyük a különvált testvérekkel való törődés, imádkozásnak értük, tájékoztassák őket egyházunk ügyeiről, tegyék meg feléjük az első lépéseket.³⁴

A zsinaton a katolikus elköteleződés az egységtörékvés irányában nemcsak egy fellángoló érzelem vagy egyházipolitikai döntés volt, hanem egy végérvényes elhatározás, melyet II. János Pál pápa az *Ut unum sint* kezdetű ökumenikus körlevelében (1995) is megerősített: „A katolikus Egyház a II. Vatikáni Zsinattal visszafordíthatatlanul elkötelezte magát arra, hogy az ökumenizmus útját járja, az Úr Lelkének szavára figyelve, aki megtanítja őt

³⁰ *Unitatis redintegratio*, 1. Az 1917-es Egyházi törvénykönyv (*Codex Iuris Canonici*) 1258. kánonja így rendelkezett: „Szigorúan tilos katolikusoknak jelen lenni bármilyen nem katolikus vallási szertartáson vagy részt venni abban.” Vö. O'MALLEY, J. W., *Mi történt a II. Vatikáni Zsinaton?*, Jezsuita Kiadó, Budapest 2015, 121.

³¹ A férfi (protestáns és ortodox) megfigyelők mellett 23 nő is részt vett a zsinaton. Vö. VALERIO, A. *Madri del concilio. Ventitré donne al Vaticano II*, Carocci-Sfere, Roma 2012.

³² *Unitatis redintegratio*, 9. A zsinat külön is utal a protestáns missziókban elért tapasztalatok befogadására: „A missziókban a többi kereszténnyel egy területen dolgozó katolikusoknak is, különösen manapság, ismerniük kell azokat a kérdéseket és gyümölcsöket, amelyek az ökumenikus mozgalomból származnak apostoli működésükben.”

³³ *Unitatis redintegratio*, 2–4. , in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, Szent István Társulat, Budapest 2000, 252–257.

³⁴ Vö. *Unitatis redintegratio*, 4.

érteni az »idők jeleit«.»³⁵ A szent életű pápa nyilvános bűnbánatot tart,³⁶ és nevéen nevezi a korábbi antiszinodális megnyilvánulásokat, mert az egyház érzi „a múltból örökölt ősi értetlenségek, a kölcsönös félreértések és előítéletek súlyát. A helyzetet gyakran súlyosbítja a tehetetlenség, a közömbösség és a kölcsönös megismerés hiánya”.³⁷

Mintegy ökumenikus hitvallásként a körlevél kinyilvánítja a most már szinodális elvet: „Krisztus összes tanítványával együtt a katolikus Egyház is Isten tervére alapozza az egység ökumenikus elkötelezettségét. Ugyanis az Egyház nem zárkózik magába, hanem állandóan nyitott a misszióra és az ökumenizmusra, mert azért küldetett a világba, hogy hirdesse és tanúsítsa, valósítsa meg és terjessze a közösség misztériumát: összegyűjteni mindent és mindenkit Krisztusban; hogy mindenki számára »az egység jele« legyen”.³⁸

A II. Vatikáni Zsinatot követően három ökumenikus direktórium is napvilágot látott (1967/1970, 1993, 2020). Az I. Ökumenikus Direktórium két részből áll, és két külön évben is jelent meg. Az első egyrésztől pontosította az ökumenizmus általános teendőit és lelkipásztori instrukciókat adott, másrésztől pedig az ökumenizmus fontosságát hangsúlyozta a felsőoktatási intézményekben.³⁹ A II. Vatikáni Zsinat után eltelt mintegy harminc évet követően a Keresztények Egységét Előmozdító Pápai Tanács megjelentette a II. Ökumenikus Direktóriumot, mely nagy teret szentelt az ökumenikus képzésnek a katolikus egyházban.⁴⁰

Végül legutóbb (2020) a pápai tanács *A püspök és a keresztények egysége. Ökumenikus Vademecum* címmel kiadta a harmadik direktóriumot, amelyben még nagyobb hangsúlyt tesz a katolikus egyház ökumenikus kapcsolataira más keresztényekkel. Itt az együttműködés kulcsszava a párbeszéd, melynek szinodális gyakorlata már a katolikus egyház tapasztalata. Ez pedig a szeretet párbeszéde, az igazság párbeszéde és az élet párbeszéde.⁴¹

2022-ben az ökumenikus kapcsolatokra is érvényesen Ferenc pápa a Hivatások 59. világnapján a II. Vatikáni Zsinat szellemében üzenetben fogalmazta meg a minden keresztényre érvényes „szinodális” magatartást, mely megnyílik minden ember és a környezet felé: „Az isteni szikrát, mely ott lakozik minden férfi és nő szívében, ki kell bontakoztatnunk életünk során, hozzájárulva egy olyan emberiség növekedéséhez, amelyet szeretet és egymás elfogadása jellemez. Arra kaptunk meghívást, hogy egymás őrzői legyünk, hogy az egyetértés és az egymással való osztozás kötelékeit építsük, hogy gyógyítsuk a teremtett világ sebeit”.⁴²

³⁵ II. JÁNOS PÁL pápa, *Hogy egyek legyenek* (enciklika, 1995), Szent István Társulat, Budapest 1996, 7.

³⁶ *Ut unum sint*, 2.

³⁷ *Ut unum sint*, 2.

³⁸ *Ut unum sint*, 5.

³⁹ *Ökumenikus Direktórium* (1967/1970), Szent István Társulat, Budapest 1983.

⁴⁰ *Vö. II. Ökumenikus Direktórium. Az ökumenizmus elveinek és szabályainak alkalmazásáról*, Szent István Társulat, Budapest 1996.

⁴¹ A KERESZTÉNY EGYSÉGET ELŐMOZDÍTÓ PÁPAI TANÁCS, *A püspök és a keresztények egysége. Ökumenikus Vademecum*, Szent István Társulat, Budapest 2021.

⁴² *Vö.* <https://www.vaticannews.va/hu/papa/news/2022-05/papa-uzenet-hivatas-vilagnap-emberi-csalad-epites-kozos-feladat.html> (a kutatás ideje: 2022. május 9.)

A katolikus egyház és a földi javak – jogbölcséleti és kánonjogi megfontolások

AVAGY MIT JELENT A SZEGÉNYEK SZEGÉNY EGYHÁZA?

1. BEVEZETÉS

Az emberi élet szükségszerű mátrixa a teremtett valóság egésze. Szintén szükségszerű, de ugyancsak nem kényszerű feltétele az emberi életnek a földi javak rendeltetésszerű, vagyis felelősségteljes használata, megmunkálása. Az emberi – egyéni és közösségi – élet kibontakoztatását jelentő használatot biztosítja a javak birtoklásának, sőt, az igazságos tulajdonlásának joga és kötelessége.

Az egyéni emberi élet kibontakoztatását szolgálják továbbá sajátos javaikkal a család, a nemzet, az állam (benne a különböző intézményekkel) és a vallás (egyház). Nélkülük az egyén életútja még a földi javak bősége mellett sem érhet célba. Ezeknek is, mint sajátos entitásoknak joguk és kötelességük a földi javak rendeltetésszerű használata, amit a vonatkozó tulajdonjog biztosít számukra. A tulajdonlás tehát nem hatalmi, nem nyomásgyakorlási, nem kizsákmányolási eszköz, vagyis nem cél, hanem eszköz.¹ A kapitalista szellem, s vele a plutokrácia és a krematiztika ellenben annak tekinti.

Rövid tanulmányunkban – főleg Horváth Sándor OP víziójára támaszkodva – előbb körüljárjuk a földi javak rendeltetésére és helyes tulajdonviszonyaira, majd ennek applikációira vonatkozó keresztény ihletésű jogbölcsélet meglátásait, majd rámutatunk arra, hogy ezek a belátások miként érvényesülnek az egyházi vagyonyjog előírásaiban.

Téziseink az alábbiak:

1. A magán- és közös tulajdon fő funkciója a javak rendeltetésszerű használatának, a munkának biztosítása egyén, család, nép és állam számára egyaránt.

2. A szegénység nem nincstelenség, hanem mindazon javak tényleges rendelkezésre állását, használatát jelentik, melyek biztosítják az ember számára a *bonum virtutis*. A szegénység fogalma tehát tágasabb, mint az ún. létminimum.

3. A természetes személy helyesen értelmezett joga (és kötelessége) a földi javak használatához (megmunkálásához), tulajdonlásához adja modelljét a világi és az egyházi erkölcsi- és jogi személyek hasonló jogának és kötelezettségének.

¹ Ennek részleteiről lásd: Sós, A., *Szabadság és gazdaság*, Budapest 1991.

2. A KATOLIKUS EGYHÁZ ÉS A FÖLDI JAVAK – JOGBÖLCSELETI MEGFONTOLÁSOK

2.1. A földi javak és rendeltetésük

Mi emberek ahhoz, hogy az életünket tisztessen leélhessük (azaz megtaláljuk életünk értelmét, életállapotunkat, hivatásunkat és mindezt hűségesen is szolgáljuk),² bizonyos anyagi és szellemi javak megszerzésére, előállítására és ennek nyomán használatára, illetve másokkal való megosztásukra szorulunk (Sőt, mindeközben valódi emberi kapcsolatokra is szert kell tennünk!).³

Borbély Kamill OSB nyomán öt nagy csoportját különböztethetjük meg azoknak a javaknak, melyek birtoklására, használatára, szolgálatára minden embernek el kell jutnia. Vannak először is 1. az anyagi javak, melyek szükségesek és hasznosak az emberi élet (egyén és faj) fenntartásához. 2. Majd magának az életnek, az emberi életnek is, mint alapértéknek is megvannak a sajátos javai. Ennek kifejeződése a testi és pszichikai egészség, melyre minden normális ember természetes módon törekszik. 3. A személyiség értékei, melyek a kifejlődött ember szellemi tulajdonságainak összességét jelentik. Az érett személyiség ugyanis tudatában van a maga testi, lelki és szellemi erőinek, készségeinek. Különbséget tud tenni értékes és értéktelen cselekvés között, és szabadon választja közülük a jót, amiért felelősséget érez. Ez a felelősségvállalás adja az embernek az önállóság (de nem a függetlenség) tudatát és a szabadság érzetét, vagyis az emberi méltóságot. 4. Az emberi közösségek (család, nemzet, állam, egyház) előállítják, hordozzák és továbbadják (hagyományozzák) az ún. kulturális értékeket. Ezek nemcsak lehetővé teszik az emberi személyiség kibontakoztatását, hanem olyan szellemi értékeket is hordoznak, amiket az egyes ember maga sem létrehozni, sem pedig teljesen birtokolni nem tud (nyelv, tudomány, művészet, jog, vallás stb.). Végül 5. az abszolút jó értéke. Az előbb említett négy értékcsoporthoz nem tudja mindenestül kielégíteni az ember vágyakozását, igényeit, mivel a Végtelenre, a Teremtőre vágyik. Ez lenne a vallási érték, mely az értékek csúcán áll, hiszen az emberi élet értelmének megalapozójaként és beteljesítőjeként mutatkozik. Természetesen, az öt értékcsoporthoz egyszerre igyekszik érvényesülni az emberi életben, de az emberi életvezetés vezérének a legfőbb értéknek kell lennie, ennek kell(ene) áthatnia a többi érték helyére és rendeltetésére vonatkozó értékítéletünket is. Ezért a felsorolás egyúttal értékhierarchiát is jelez.⁴

Minden cselekedetünk a Teremtő alkotta természetes erkölcs, illetve természetjog normája alá esik: az anyagi javak használata, az élet fenntartása, az emberi személyiség kibontakoztatása és a kulturális javak művelése egyaránt. Az emberi tevékenység csak akkor válik emberivé (etikussá, humánussá),⁵ ha az alacsonyabb rendű szolgálja a magasabbat, s ha az alacsonyabb rendűt azért valósítjuk meg, hogy létrejöhessen a legmagasabb rendű cél, vagyis az Isten szolgálata is. Ebben a modellben ugyancsak feladatként, küzdelemként jelenik meg az értékhierarchia helyes megismerése, birtokba vétele és érvé-

² A hivatás fogalmáról bővebben lásd: NOSZLOPI, L., *Megmentő és felemelő szeretet (A mai tudomány a szeretetről)*, Budapest 1975, 77–84. és SZALAY, M., *Bevezetés a hivatás filozófiájába*, Budapest 2015.

³ Megjegyezzük, hogy az anyagi javainknak másokkal történő megosztása egyfajta szegényedést, míg szellemi javaink hasonló megosztása bizonyos gazdagodást jelent.

⁴ Vö. BORBÉLY, K., *A keresztény életalakítás elmélete*. Pannonhalma 2009, 57–59.

⁵ Megjegyezzük, hogy emberi élet csak a humánium tartományában lehetséges; így akár a prehumán, akár a poszthumán állapot egyaránt embertelen, abnormis állapot.

nyesítése.⁶ Más szóval kiüzdés, a felismert legmagasabb rendű normának, s vele az értékek hierarchiájának való tudatos alárendelődés (engedelmesség!) révén tanuljuk meg helyesen használni a szabadságunkat.

A földi javak használata továbbá minden embert megillet, mivel egyazon méltóság birtokosai vagyunk. Ám a szükséges és elégséges használat (és az ezt biztosítani hivatott tulajdon) dolgában a méltányos különbözőség elvét kell érvényesíteniünk, mivel az emberek, bár egyenlő méltóságúak, ám különböző talentumúak és szorgalmúak, illetve eltérő társadalmi körülmények közé születve különböző értékrendek mentén szocializálódtak, illetve torzult, határesetben ki sem alakult érték tudatuk. Ezért a javak használatában (megmunkálásában), tulajdonlásában nem lehet aritmetikus az egyenlőség.

2.2. A földi javak (és tulajdonlásuk) szükségessége

A földi (anyagi, szellemi és spirituális) javakra tehát az embernek szüksége van. E javak minden ember számára rendeltettek,⁷ egyenesen a Teremtő rendelkezett így, ez olvasható ki a Teremtés könyvéből. A keresztény világfelfogás szerint ugyanis egyedül a Teremtő a teremtés igazi és teljes értékű birtokosa (tulajdonosa), aki arányosan részelteti a teremtés javaiból teremtményeit.

E javak azonban nem állnak sem készen, sem rögtön felhasználható módon az ember rendelkezésére még akkor sem, ha a hagyomány és a társadalmi szokások egyfajta készletüket, mint afféle tőkét halmozzák fel azokat. Az embernek meg kell munkálnia mind a teremtett dolgokat, mind pedig önmagát – az említett tőke ezt a megmunkálást segíti akár javak célzott rendelkezésre bocsátásával, akár a megmunkálás eszközeinek biztosításával. Midőn az ember a javakat helyesen munkálja, önmagát is fejleszti, s midőn önmagát műveli a teremtés gazdagításán is fáradozik. A javak használata tehát azzal a kötelezettséggel társul, hogy meg kell munkálnia a számára szükséges javakat. A javak pusztá tulajdonlása tehát munkára kötelezi az embert, s a tulajdonban a korábbi tulajdonosok erőfeszítései is virtuálisan ott vannak, a korábbi jó és rossz döntések hatásaival együtt. Ma a munka fogalmát ismét ki kell tágítanunk, egyrészt hosszszerszűrében és keresztmetszetében egyaránt látnunk kell. A múltbéli munkálkodás édes és/vagy keserű gyümölcseivel tisztában kell lenniünk, illetve a munka fogalmát ki kell terjesztenünk minden emberi ténykedésre (vagyis az erkölcsileg beszámítható mindenféle cselekvésre). Így (minősített) munka a tanulás, a belső harc (aszkézis), a személyiség humanizálása, a sport, az ima, a szemlélődés.

A javak használatában és tulajdonlásában az *analogatum princeps* az emberi személy, pontosabban a *bonum virtutis*ra (személyi érettségre, hivatása megtalálására és betöltésére) eljutott emberi személy. Ennek a személynek birtokolnia kell tehát mindazokat a javakat, melyek szükségesek és elégségesek a *bonum virtutis* fenntartásához és fejlesztéséhez. Ez gyakorlatilag a nyomor és a luxus kizárását jelenti.

Hogy az ember a javakat rendeltetésszerűen, békésen és felelősségteljesen használhassa, nemcsak birtoklásukra, de tulajdonlásukra is szüksége van. A tulajdonjog fogalmát

⁶ A mai pszichológia igen pozitív értelmet, személyiségfejlesztő jelleget tulajdonít e fogalomnak, s megkiüzdésnek nevezi. Vö. HORVÁTH-SZABÓ, K., *Vallás és emberi magatartás*, Piliscsaba 2007, 31–61.

⁷ A földi javak egyetemes rendeltetéséről bővebben lásd: LIO, E., *Morale e beni terreni. La destinazione universale dei beni terreni nella Gaudium et spes e in alcune fonti*, Roma 1976.

okaiban szemlélve – Horváth Sándor nyomán – így határozzuk meg: A tulajdonjog 1. *távoli hatóoka*, amely a földi javak megosztását javasolja, s amelynek erejében a konkrét megosztások végrehajtásra kerülnek, az általános emberi jog, a *ius gentium*. 2. *Közelebbi hatóoka* az emberi tevékenység értelmében vett munka, amely alkalmas a természet fölötti uralom megszerzésére. Mint ahogyan a *ius gentium* ereje a földi javak minden megosztásában közreműködik és ahogy azokban virtuálisan benne foglaltatik, úgy működik közre az első munka ereje is minden további konkrét rendelkezésre bocsátásnál, mint ahogyan a későbbi tulajdonosok használati jogában is bennfoglaltatik. 3. A tulajdonjog *alánya* az egyes személy, illetve minden más olyan társadalmi egység, amely az egyes emberek birtokjogának elismerésén alapszik. 4. *A tárgya* maga a tulajdon, vagyis egy földi jószág, amely munka által került megszerzésre. Ez az alávetettség egy relációja, mely egy dolog megmunkálójára, mint urára és jogos kezelőjére utal, másokat pedig e tevékenységből kizár. 5. *A formai oka a relatio dominii*, azaz a rendelkezés és kezelés jogosultsága más egyenjogú személyek kizárásával. 6. A tulajdonjog *cél-okai* egybeesnek a használati jog, vagyis a *ius utendi* cél-okaival.⁸

A szükséges és elégséges javakhoz jutás kulcsa a tulajdon fogalmának helyes meghatározása, illetve az, hogy ebbe beletartozik az egyes társadalmakban az egészséges tulajdonszerkezet alkotása és fenntartása is, családi, nemzeti, állami és államok feletti dimenzióban egyaránt, mivel a tulajdonjog az alapjogok alapjoga. Ugyanakkor hozzá kell tennünk, hogy ma már az egyébként igazságos tulajdonelosztás is további feltételeket implikál, nevezetesen a rendeltetésszerű és takarékos (mértékletes) használatot. Az az ember tulajdonoljon tehát, aki képes és kész erre. A többiek kapjanak munkát, illetve kapják meg a javaknak azt a minimumát, ami képessé teszi őket ember voltukkal járó kötelmeik teljesítésére.

Csányi Vilmos, a neves etológus nemrég úgy fogalmazott, hogy ma már nem kell mindenkinek dolgoznia, hiszen a gépek elvégzik a fásasztó munkát az ember helyett. Ám ez a kijelentés csak a gyári, az ún. termelő munkára vonatkozóan lehet igaz. Az ember óhatatlanul munkálkodó, tevékenykedő lény, akinek Konrad Lorenz szerint kezét és eszét használnia kell; ennek tartós hiányában elsorvad a személyiség, s előjön az irracionális, romboló agresszió. Mindenekelőtt a személyisége, jelleme fejlesztésén kell állandóan dolgoznia, ami sok nehézséggel, különféle ismételt megküzdésekkel jár. Ez a belátás a munka fogalmát kitágítja, hiszen ha egy ember testi- és lelki egészsége megőrzése érdekében sportol, szelleme pallérozása végett tanul, vagy csak az élete értelmét keresve szemlélődik (próbál figyelni arra az eseményre, tapasztalatra, mely ráébreszti hitvitására), hallatlan komoly munkát végez; olyat, ami a társadalmi közjónak is elsőrendű szolgálat.

Ugyancsak rendelkeznie kell a földi javak sajátos mennyiségével és minőségével a családnak, a nemzetnek, az államnak, s benne fontos szervezeteinek, intézményeinek, társulásainak is. Ezért nemcsak az egyes embernek kell a szociális megterheltségű tulajdont és vele a munkát biztosítani, hanem minden természetes és a közjót szolgáló mesterséges intézmények, társulások, szervezetek számára is.

⁸ Vö. HORVÁTH, A., *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin*, Graz 1929, 163–164.

2.3. A földi javak kezelése

A földi javak helyes kezelését és így a tulajdonjog kellő érvényesítését – amint említettük már – a *bonum virtutis*ra eljutott emberben találhatjuk meg. Más szavakkal, milyennek kell lennie a jó tulajdonosnak, mint vagyonkezelőnek, s e helyes megítélés, szemlélet birtokában a jó törvényhozónak?

Rögtön kérdezhetjük azt is, hogy mi tartozik a *bonum virtutis*hoz? A tisztas élet, a munka és vele a hivatás megtalálása és betöltésének valós reménye. Más szavakkal a lét-fenntartás javait, illetve mindazokat a javakat jelenti, melyek az embert kultúremberré tehetik, vagyis igenelnie kell mindazokat a javakat, melyek személyes szükségleteit elégitik ki. Ebbe a munka végzése, a család eltartása, bizonyos a jövőbeli váratlan kiadások fedezését jelentő tartalék képzése, továbbá az élet ártatlan örömeit jelentő javak egyaránt beletartoznak, sőt, a felesleg képzésére is jutnia kell a tulajdonát képező javaiból.⁹

Másként fogalmazva – továbbra is Horváth Sándor OP meglátásait hozva – az embernek legalább négy címen kell javakat birtokolnia, tulajdonolnia. 1. Az ember minde- nekelőtt saját sorsának, saját általános műveltségének és fejlődésének princípiuma. Ezért nem szabad az államban feloldódnia, mivel személyes célja van, amit a nagyobb társadal- mi alakulatoknak el kell ismerniük. Mindaz tehát, ami a földi javakból ahhoz szükséges, hogy mint az emberi társadalom hasznos tagja (a közjó munkása), mint az örökkévalóság felé zárandókló létezhessen, személyes létszükségleteihez tartozik, azokra törekedhet és meg is tarthatja azokat anélkül, hogy bármely módon a szeretetet, az igazságosságot és mások figyelembevételét megsértené. Az ember aztán 2. utódainak is princípiuma. Mindaz tehát, ami ahhoz szükséges, hogy jövőjüket biztosítsa, szintén életszükségletei- hez tartozik. Az ember azonban 3. teremtett princípium is, aki számtalan kapoccsal kötődik Istenhez, szüleihez és a hazájához. Az ebből eredő köteleességeknek az igazságosság normái szerint nem képes ugyan megfelelni, de mindazt, ami hatalmában áll, kegyelettel (*pietas*) meg kell tennie, hogy Isten, a haza és a család céljainak megvalósítását elősegítse. Ezért tud a földi javaknak arra a mértékére törekedni és azt életszükségletként megőriz- nie, ami a kultusz fedezéséhez, a haza és a szülők fenntartásához szükséges. Az ember végül 4. az általános jónak és azon keresztül embertársai jólétének is princípiuma. Fi- gyelemének ki kell terjednie azokra is, akiknek a vagyon kezeléséhez nincs meg a képes- ségük vagy a szerencsájük. Az általános emberi jót főleg ötleteivel, szellemi munkájával fogja elősegíteni. Ezért megvan a joga arra, hogy azokat a földi javakat, amelyek ötletei- nek megvalósításához tartoznak, személyes létszükségletei közé számítsa. Embertársa javát azáltal tudja majd elősegíteni, hogy lehetővé teszi számára a *ius utendit*, a munka jogának gyakorlását. Ezen oknál fogva – a keresztény álláspont szerint – egyáltalán nincs kizárva, hogy valaki, aki erre alkalmasságot és szociális érzéket érez magában, nagy va- gyont szeretne és ennek fenntartását és fejlesztését ezért létszükségletei közé számítsa. Ha a nagy vagyon a felebarátnak emberhez méltó munka- és életlehetőséget kínál, s ezzel őt megfelelő kis vagyonhoz segíti hozzá, úgy nagy szociális jótettet hajt végre. Hogy a kereszténység a kapitalista nagy vagyont elítéli, annak nem a pusztá nagy vagyon az oka, hanem az, hogy a kapitalizmus nem társadalmi célt tart a szemé előtt, illetve em- beri kapcsolatait nem a jólét lehetővé tételében, hanem piaci terület megteremtésében, a nyereség teremtésében határozza meg, és ezzel éppen a kis vagyon felvirágzásának, egy erős polgári középosztály feltörekvésének legnagyobb akadályát képezi. A kereszténység

⁹ Uo. 212–216.

tehát ennek következtében nagy játékteret hagy mindenkinek, képességei szerint és saját hatékonysága keretén belül, hogy az ember szerzési, tulajdonlási kedvét elősegítse. A fentiekből az derül ki tehát, hogy csak azt kell leadásra köteles fölöslegnek tekinteni, ami a nevezett létszükségleteket meghaladja. Sőt, a tulajdonjogra vonatkozó keresztény vízió szerint olyan helyzet is előállhat egy társadalomban, hogy nincsenek szegények, nincsenek vagyontalanok és munkanélküliek. Ebben az esetben hiányzik a tulajdon megterhelésének alapja a fölöslegre vonatkozóan. Ha ilyenek nincsenek, a munkajog keretében minden elintézhető, úgy a tulajdon további megterhelése alaptalan és tárgytalan. Ameddig azonban ilyenek léteznek, természetjogi szempontból tekintetbe kell venni azokat. Tehát a felesleg a természet jogán a rászorultakat illeti meg, tehát hatékonyan a rendelkezésükre kell bocsátani.¹⁰

Miután már ismerjük az ember lét- és személyes, illetve egyéni és társadalmi szükségleteinek elveit, a továbbiakban arra a kérdésre keressük a választ, hogy miképp lehet helyes ítéletet alkotni az életszínvonal (a szükséges és elégséges birtoklás és tulajdon) meghatározásával és a javak okos kezelésének kérdésével kapcsolatban. Az első erény, amit Horváth Sándor OP említ, az a kellő önmérséklet készsége. Az életszínvonal helyes megítélésére vonatkozóan okos ítéletet csak az a tulajdonos tud hozni és realizálni, aki – a Biblia nyelvén szólva – igaz emberré lett; aki az emberi élet minden valós követelményével és eshetőségével komolyan számolt.¹¹

A kellő önmérséklethez mindenekelőtt a vagyon rendeltetésére, használatára vonatkozó helyes becslésre (*recta aestimatio*) van szükség. Am ehhez a tiszta látáshoz és annak nagyvonalú végrehajtásához az ítélet hozójának meg kell szabadulnia az érzéki-affektív élet rendetlen hajlamaitól, mivel ezek erőteljesen elhomályosítják az értelmet és eltérítik az akarat kellő működését. E tisztulás lényegi részét képezi továbbá az is, hogy az ideológiai hatásoktól és a médiumok okozta manipulációtól való mentességre is eljusson az ember. E tisztult látás és tettekre való készség a *liberalitas*ban, vagyis a felebaráti nagylelkűségben, melegszívűségben nyilvánkozik meg, melyben nincs már a földi javak iránt semmiféle rendetlen ragaszkodás.¹²

Amennyiben ez a tisztulás elmarad, vagy súlyos hiányosságban szenved, úgy téves lesz a vagyon (a tulajdon és rendeltetésének) megítélése, akár gyűjtésére, akár felhasználására, akár a kormányzati hatalom gyakorlására vonatkozóan egyaránt. Így jutunk el a) a kapzsisághoz (*avaritia*, a szerzési vágy mértéktelensége ez), b) a fősvénységhez (*sordes*, a javak irracionális birtoklása ez, ami megvonja a szükségét szenvedőktől is a javak rendelkezésre bocsátását) és c) a tékozláshoz (*prodigalitas*), mely a szerzett és/vagy birtokolt javak könnyelmű feléléséhez, környezetpusztító használatához vezet, nyomában az eladósodással, az elszegényedéssel, a bioszféra mérgezésével. A társadalmi igazságtalanságot, vagyis a földi javak tényleges használatából a sokaság bűnös kizárását (és így az emberhez méltó élettől való gyakorlati megfosztást) leginkább az emberi kapzsiság és a fősvénység akadályozza. Ezek azok az embert keményszívűvé tevő bűnös készségek (*vicia*), melyeket a kapitalizmus szelleme tudatosan táplál, sőt, egyenesen istenít.¹³ E viciumok miatt nem teremtenek a tehetősek munkahelyeket, s nem adják le szociális célokra feleslegüket, illetve nem törődnek a környezeti károkkal sem. E viciumok – mint a mértéktelenség

¹⁰ Uo. 216–218.

¹¹ Uo. 218–219.

¹² Uo. 219–220.

¹³ Uo. 220.

sajátos formái – az igazságosság egyéb fajait is sértik. A *iustitia commutativát* lopás és rablás révén; a *iustitia distributivát* az idegen jólét akadályozásával (a javak visszatartásával); a *iustitia legalist* a mérték meghamisításával, a másokat illető javak megtagadásával, elvonásával, megszerzésével, vagyis a jogpozitivizmusra, mint egyedül érvényes jogi látásmódra támaszkodva igazságtalan törvények hozásával és kíméletlen érvényesítésével. Így a közteherviselés egyensúlya bomlik fel.¹⁴ Ilyen körülmények között egyre igazságtalannabbá válnak a tulajdonviszonyok, az emberek farkasaivá lesznek egymásnak; nyomában az önzés, a gyilkos verseny, a bizalmatlanság.¹⁵

Az egyén, s az egyes társadalmi csoportok, intézmények vezetői egyaránt mentesek legyenek tehát az *avaritia* viciumától mind *per excessum*, mind *per defectum*, vagyis ne legyenek se fősvények, se kapzsjak, se tékozlók. Ezek a viciumok az igazságos társadalmi viszonyok, és az emberi sors alakulásának nagy megrontói; békétlenségek, háborúk, vagyis a pusztító agresszió szítói. Horváth Sándor OP a következő javaslatot teszi e világprobléma orvoslására: „Ha tehát tisztességes életszínvonalat akarunk minden ember számára biztosítani, úgy egy olyan társadalmat kell felnevelnünk, melynek tagjai helyesen ítéelkeznek a földi vagyon céljáról, szívük pedig szabaddá vált minden rendetlen ragaszkodástól. Ez a helyes ítélet és a szív igazolt hajlama pedig abban áll, hogy nem az ember

¹⁴ Uo. 224. 2. jegyzet.

¹⁵ Megjegyezzük, hogy nem ez a törekvés felel meg az ember valódi természetének. Christian Felber megállítása szerint nem igaz (tudományosan nem igazolt) az, hogy a profitorientált verseny a legjobb ösztönzője az emberi élet fejlesztésének. Sőt, ez a vérrre menő vetélkedés inkább sírásója egyénnek és társadalomnak egyaránt, mivel a nyereségre és a pénz gyarapítására ösztönöz, illetve a fogyasztás örületébe kergeti az embert. Gyökere az önzés és a végtelékig hajszolt verseny, mint a hatékonyság fő ösztönzői. Nyomában a bizalmatlanság, a félelem, amely rombolja az emberi szabadságot, tisztánlátást. Helyette, s ezt igazolják a mai kutatások, az együttműködés az emberi élet leghumánusabb és legnagyobb mozgató ereje. Ennek pedig „az az oka, hogy az együttműködés *másképp* ösztönöz, mint a verseny. Azt senki sem vitatja, hogy a verseny ösztönzőleg hat, ezt a kapitalista piacgazdaság is bebizonyította; de kevésbé ösztönöz, mert máshogyan teszi. Ellenben az együttműködés sikeres kapcsolatokkal, elismeréssel, megbecsüléssel, közös célok meghatározásával és azok elérésével ösztönöz. Ez az együttműködés definíciója. A verseny definíciója ezzel szemben: a célok elérése egymást kizárva. Csak akkor lehetek sikeres, ha valaki más sikertelen. A verseny elsősorban a félelelmen keresztül ösztönöz. Éppen ezért a félelem egy széles körben elterjedt jelenség a kapitalista piacgazdaságban: félünk, hogy elveszítjük a munkánkat, a jövedelmünket, a státuszunkat, a társadalmi elismertségünket és a hovatartozásunkat. A szűkös javakért folyó versenyben sok a vesztes, a legtöbben pedig félnek attól, hogy maguk is vesztesé válnak. A verseny egyfajta örömet is adhat, a győzelem örömet, hogy valamiben jobbak vagyunk, mint mások. A verseny ösztönző hatásának egy másik komponense is van. Míg a félelem hátulról előre űzi a szereplőket, addig előlről egyfajta vágy vonzza őket. De milyen vágy? A győzelem iránti vágy: a vágy, hogy jobbak legyünk másoknál. Pszichológiai szempontból ez egy igen problematikus ösztönző. Az ugyanis nem lehet cselekvésünk célja, hogy jobbak legyünk másoknál, a cél sokkal inkább az kell, hogy legyen, hogy jól végezzük dolgunkat, mégpedig azért, mert értelmesnek látjuk a feladatunkat, örömiünket leljük a teljesítésében. Ebből kellene önértékelésünket táplálnunk. Aki az önértékelését onnan szerzi, hogy jobb másoknál, az rá van utalva arra, hogy mások rosszabbak legyenek nála. Pszichológiailag itt kóros narcizmussal van dolgunk: beteg dolog az, ha attól érezzük jobban magunkat, hogy mások rosszabbak. Az egészséges önértékelés azokból a tevékenységekből építkezik, amelyeket örömmel végzünk, mert szabadon választottuk és értelmét látjuk. Ha arra összpontosítunk, hogy önmagunk legyünk, ahelyett, hogy jobbak akarnánk lenni másoknál, akkor senki nem szenved kárt, nincsenek vesztesek. A célkitűzés a lényeg. Azzal nincs semmilyen probléma, ha a tevékenységünk mellékes következményeként jobbak vagyunk másoknál, anélkül, hogy ez lett volna a célunk. Ilyen esetben ugyanis nem fogunk a jobb teljesítményünknek jelentőséget tulajdonítani, nem győzelemként értelmezzük – segítünk a másoknak. [...] A legjobb teljesítmény nem abból adódik, hogy van kivel versenyezni, hanem abból, hogy az embert lenyűgözi valami, feltöltődik és kiteljesedik általa, teljes mértékben átadja magát a feladatnak és feloldódik benne. Ehhez nincs szükség versenyre”. Vö. FELBER, Chr., *A közjó gazdasága. Egy fenntartható gazdasági modell*, Pallas Athéné Kiadó, Budapest 2020, 22–23.

van a földi javakért, hanem ezek vannak az emberért, és hogy minden ember azok egyenjogú hasznélvezője és használatukat a *bonum virtutis* érdekében valóban meg kell engedni”.¹⁶

A javakkal való helyes bánásmód további sajátos erénye a *magnificentia*, vagyis a nagy művek alkotásának vágya és készsége (nevezik ezt a pompa szeretetének is). Ez nem keverendő össze a luxussal, ám okosan kell bánni még a bőségesen rendelkezésre álló javakkal is; olyankor áldozunk ilyen célokra, ha a társadalomban nincs nyomor. Mivel előbb kenyeret kell az embereknek adni, s csak utána van ideje az emlékművek építésének.

A kapzsiságtól, a fősვნénységtől, a tékozlástól, a pompa túlzó szeretetétől való mentesség adják az életszínvonalra vonatkozó okos ítélet negatív előfeltételeit. Ezekről mentesnek kell lennie az ítélet meghozójának és érvényesítőjének (igaz ez törvényhozóra, bíróra és a törvény végrehajtójára, követőjére egyaránt).

A továbbiakban a pozitív feltételeket fogalmazza meg szerzőnk. A tulajdonra vonatkozóan „a helyes szemléletmódnak abból a meggyőződésből kell kiindulnia, hogy a földi javak elosztásakor nem lehetséges abszolút egyenlőség. A meglegedettség azzal, amit az embernek a gondviselés, a saját ügyessége, a szerencse stb. birtokolni enged, nem csupán a földi boldogságnak, hanem a javak minden erényes kezelésének is alapja. Semmi sem zavarja annyira a higgadtságot és az ítélőképességet, mint a határtalan vágyak, amelyek Aquinói szerint sehol sem annyira könnyen lehetségesek és csábítók, mint éppen a földi tulajdon esetében. Ebből az okból kifolyólag nem tartjuk elégségesnek a szociális nyomor felszámolására tett kísérleteket, mert a felkínált javításokkal nem tudják megadni magát a meglegedettséget. Ezért a jelszó a »vissza az elégedett Krisztushoz« kell legyen, mert csak az elégedett sokaság válhat a társadalom dolgos tagjává. Máskülönben hamarosan felcserélődnek a szerepek, és azok lesznek embertársaik leggonoszabb elnyomói, akik az ő segítségükkel jutottak birtokhoz. A javak kezelésére vonatkozóan a tulajdonosnak Szent Tamás azon alapelvét kell magáévá tennie, hogy tulajdonképpen nem a felhalmozás, hanem a használat jellemzi a jó, az erényes kezelőt. [...] Ugyanígy nagyobb erényes erőre van szüksége az embernek ahhoz, hogy a földi javakat elsősorban mások számára, s ne egyedül a saját maga számára használja. Az erényes kezelő ezért a földi javak iránti törekvésében, az azok iránti fáradozásaiban a *bonum virtutis*-t egészen Szent Tamás értelmében fogja interpretálni, »ut per eas corpus sustentemus et aliis subveniamus«. A vagyon természetes rendeltetése, hogy fenntartsa magát, megmaradjon, és az embertársaknak lehetőleg minél nagyobb hasznot hozzon. Ezért az, aki ezt az alapelvet nem csupán külsőleg ismeri, hanem felvette össz-szintézisébe, aki ezt élő és mozgató erővé alakította, csak az lehet a javaknak jó intézője, így nagy áldás lesz a társadalom számára”.¹⁷

Ez az a pozitív alap, amelyre „az életszínvonalról szóló prudenciális ítélet felépül. Az életszínvonal alatt Szent Tamás kétféle dolgot ért: 1. a létszükségletet és 2. az életkomfortot. Az első alatt összefoglalható minden, ami nélkül az ember és családja nem tudja magát fenntartani. Itt Tamás azokra a létszükségletekre gondol, amelyek egy személy korviszonyai szerint, tehát egy, bizonyos családi és társadalmi kötelezettséggel megterhelt embernek szűkösen szükséges ahhoz, hogy minden kötelességének eleget tudjon tenni. Ez tehát az a minimum, amely egy ember számára szükséges, hogy a bo-

¹⁶ HORVATH, A., *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin*, 223.

¹⁷ Uo. 232–233.

num virtutis iránti törekvés alapját birtokolhassa. A második azokat az állapotbeli kényelmeket jelenti, amelyre az embernek szintén joga van, mint munkájának és szorgalmának gyümölcse. Ez nem kell, hogy az életszínvonal maximuma legyen, hanem csak olyan foka, amely által az ember az élet ártatlan örömeit is élvezni tudja. Az életkomfort [...] nem állapotra, még csak nem is az egyes emberre vonatkozik szilárd, megváltoztathatatlan előírásokkal, hanem az erényesség határai között több fokban is lehet gyakorolni. Ami egy állapotra vagy egy személyre vonatkozó helyes közepet alkot, csak a korviszonyok, a helyi szokások, különösképpen pedig az általános jólét alapján lehet meghatározni. Mindkettő helyes mértékét az okosság adja meg, amely kiegészítő részei és erői segítségével konkrét ítéletet eredményez: ez a fennálló körülmények között és minden erénykötelezettségem megfontolása után szükséges számomra, hogy élhessek, mégpedig az állapotomnak megfelelően élhessek”.¹⁸

Az életszínvonalra és a jó vagyonkezelésre vonatkozó okosság lényegének megvilágítása után szerzőnk részletezi az okosság integráns részeinek, így az emlékezetnek (tapasztalatnak), az értelemnek (a gazdasági érzéknek), a tanulékonyiságnak, a találékonyiságnak, az előrelátásnak, a körültekintésnek és az elővigyázatosságnak a szerepét témánk vonatkozásában.

A tulajdonnal és kezelésével kapcsolatos végső szentenciája Horváthnak a következő: „A gazdagság nem a legfőbb földi jó, és a szegénység nem a legnagyobb rossz. A legnagyobb rossz az elégedetlen lelkiület, a soha ki nem elégíthető bírvágy és a szerzési szenvedély, a legnagyobb földi boldogság pedig a szabad szívben rejlik, amely csak az erények kedvéért keresi a földi javakat, és azok kezelésében a teljes erényes fejlődési lehetőségnek csak egy részét látja”.¹⁹

Jogbölcseleti megfontolásainkat azzal zárjuk, hogy egyénnek, minden társadalmi autoritásnak, de leginkább az államnak és az egyháznak a feladata annak meghatározása, hogy mi a javak használatára és tulajdonlására vonatkozó helyes eszme, s ennek kellő érvényesítése az egész társadalomban. Az állam ezt főleg a közjó konkretizálásával (az igazságos társadalmi viszonyok építésével és fenntartásával), míg az egyház elsősorban az (államra, tulajdonra, családra, az ember rendeltetésére, hivatására vonatkozó) helyes eszmék deklarálásával, illetve személyiségfejlesztéssel, a *bonum virtutis*hoz vezető megküzdéshez szükséges természetes és kegyelmi eszközök felajánlásával szolgálja.

3. A KATOLIKUS EGYHÁZ ÉS A FÖLDI JAVAK – KÁNONJOGI MEGFONTOLÁSOK

3.1. Az egyház és küldetése

Krisztus az emberiség javára, a lelkek üdvössége végett egy saját alkotmányos társaságot, vagyis egyházat alapított, melybe minden embert meghívott. Az egyház, midőn hirdeti az Evangéliumot – összekötve az embert, a családokat, a népeket Istennel, rávilágítva így az ember önmagával, embertársával, a kozmosszal és a Teremtővel való helyes kapcsolatának alapvető fontosságára –, páratlan módon fejleszti az emberi személyiséget,²⁰ neme-

¹⁸ Uo. 234–235.

¹⁹ Uo. 240.

²⁰ Vö. SZALAY, M., *Bevezetés a hivatás filozófiájába*, 29–46.

síti a nemzeteket. A krisztusi ember ugyanis érzelmileg kiegyensúlyozott, fejlett erkölcsi és a vallási tudatú ember. Más szóval Krisztus – egyháza közvetítésével – a *bonum virtutis* kiművelését végzi, s e nélkül nincs józan ítélőképesség, nincs közjó, nincs társadalmi igazságosság, nincs arányos tulajdonszerkezet, nincs békesség sem a szívekben, sem a családokban, sem a népek, sem az államok között.

Mi módon teszi ezt az egyház? Egyrészt részesedve Krisztus hármias, vagyis próféta, papi és királyi küldetéséből, kormányzati hatalmát Krisztus nevében gyakorolva részleteti híveit is e hármias-egy feladatból. Midőn embereket, népeket szerez Krisztusnak, alapstruktúráját és működését valamiképp részegyházakba sokszorozza (*portio populi Dei*). Céljai ugyanakkor, midőn kovászoként keleszti az emberek, népek kultúrájának tésztaját, óhatatlanul differenciálódnak, intézményesednek. Másrészt teszi ezt lelki és szellemi kincseinek, vagyis az Evangéliumnak a közvetítésével, melyet főleg az istentisztelet méltó végzésének biztosításával, a klérus és a többi szolgálattevő küldetésükre való alapos felkészítésével és tisztos ellátásával, az apostoli tevékenység végzésével, a szegények iránti segítő szeretet cselekedeteinek gyakorlásával ér el.²¹ Ezek megvalósításához földi – anyagi és szellemi, spirituális – javak egyaránt szükségesek. Röviden építi Isten országát; vagyis nemzetek- és természetfeletti egységbe rendezi az embereket, a népeket. E célok megvalósítása földi javak használata és birtoklása, illetve tulajdonlása nélkül lehetetlen. Ugyanakkor nem lép az egyház az állam helyébe, tiszteletben tartja annak sajátos illetékességét.

Ennek a Krisztus alapította minden népet, nemzetet tömörítő országnak – Horváth Sándor OP nyomán – az alábbi sajátosságai vannak: „1. *Nem teljes theokratia*, mivel első és legfőbb célja a lélek üdvössége, a földi célokat pedig az államra bízza, bár ezek rendezéséhez is lenne joga. Végso céljaiban és rendezettségében azonban theokratikus királyság, mert arra törekszik, hogy Isten legyen minden mindenkiben. Ezért már földi formájában is megvan benne a theokratia ereje, amennyiben megkívánja, hogy a földi célok érvényesítésénél is tekintetbe jöjjenek Isten törvényei és szempontjai. 2. *Anthropokratikus* királyságnak nevezhetnők azért, mivel hordozója, alanya Krisztus embersége. 3. *Nem választott királyság*, mert Krisztus személyi alkotásánál fogva, minden emberi elismeréstől függetlenül király. 4. *Öröklési jogú*, mert az Ige hozományá gyanánt nyerte Krisztus a népek és az egész mindenség fölötti hatalmat és uralmat. 5. *Monarchikus*, mivel az egész hatalom osztatlanul egy ember kezében van. 6. *Absolut* királyság, mert a) minden megszorítás nélküli teljhatalma van a teremtmények fölött, b) mert céljait és eszközeit nem az emberek határozzák meg, hanem a legfőbb törvényhozó Isten és Krisztus. De mivel ezek az ember természetének megfelelően és sokkal bölcsebben vannak meghatározva, mint azt az emberek tehetnék, azért az *alkotmányos uralom* (monarchia temperata) minden előnyét felöleli, anélkül, hogy a konstitucionális kormányforma gyöngéinek, a hatalom megosztásának helyet engedne. 7. *Nem nemzeti*, mert kiterjedésében korlátokat nem ismer. 8. *Nem nemzetközi*, mert tiszteli az emberek hovatartozási kötelemeit. 9. *Nemzetfölötti*, mivel oly közösségben egyesíti az embereket, melyben az igazi testvériség fűzi össze őket, tisztítja meg túlzott igényeik uralmától”.²²

²¹ Vö. 1254. k. 2§.

²² Vö. HORVÁTH, S., *Krisztus királysága*, Budapest 1927, 128–129.

3.2. Az Egyház földi javakra vonatkozó tanítása

A földi javak előállítására, használatára és igazságos elosztására a katolikus egyház társadalmi tanítása ad eligazítást,²³ vagyis erkölcsi ítéletet alkot a javakról és használatukról, megfogalmazza a tulajdonról, a közjóról, a kisebb társadalmi alakulatokról, a társadalmi tekintélyekről, illetve az államról szóló helyes eszmét. Azt állítja, hogy minden embernek, minden természetes közösségnek, a közjót szolgáló szervezetnek legyenek meg a szükséges és elégséges földi javai, hogy céljukhoz érhessenek. Így nem keletkezhet túlhatalom, vagyis olyan tartósan igazságtalan nyomásgyakorlási, hatalmi helyzet, mely mások – egyesek, népek, államok – leigázásához, rabságban tartásához vezet.

Ezeket a meglátásokat viszi bele az egyház a maga saját jogalkotásába is, illetve a földi javakat csak annyiban használja, amennyiben küldetését és annak hitelességét azok szolgálják. A továbbiakban látni fogjuk, hogy ez nem a nincstelenség vállalását jelenti. S nem is a pusztá lét fenntartását, hanem az egyház prosperálását, e növekedéshez szükséges földi javak rendelkezésre állását jelenti.

3.3. A földi javak egyházi használatára vonatkozó kánoni jogalkotás

Amint mondtuk, a javak tulajdonlásának és kellő használatuknak *princeps analogatuma* a természetes személy. Ennek mintájára képeződnek le – a vagyonnal kapcsolatos teendők dolgában is – az erkölcsi és a jogi személyek is, olyan célok szolgálatában állva, melyek meghaladják az egyesek erőit.

A katolikus egyház sokféleképp cselekszik. Cselekszik a hívei tanúságtétele révén, cselekszik identitását megjelenítő és sajátos küldetését szolgáló szervezetei, intézményei útján.

A katolikus Egyház és legfőbb szerve az Apostoli Szentszék erkölcsi személyek, melyek minden állami és egyéb világi hatóságtól függetlenül teljes jogképességgel rendelkeznek a földi javak szerzésére, birtoklására, használatára és elidegenítésére vonatkozóan,²⁴ vagyis teljes tulajdonosi jogaik vannak, illetve e felhatalmazottságából részesítik az egyház hivatalos és magán jogi személyeit. E felhatalmazottságának határait csakis a maga sajátos céljai jelzik, jelölik ki. Annyi földi javakra van tehát szüksége, amit megvalósítandó céljai megkívánnak (Ennek megítélése jelentősen függ a társadalmi-történelmi kontextustól). Ezeknek az entitásoknak tehát hasonló módon kell birtokolniuk, használniuk a földi javakat, mint a természetes személyeknek.

A világi krisztushívőkre, mint állampolgárookra anyagi javaik tekintetében elsősorban az állami törvények (a természetjog és a *jus gentium*) előírásai vonatkoznak. Ennek előírásai szerint szerezhetnek tulajdont, s kezelhetik javaikat. Az egyház jogrendje szerint kötelesek támogatni az egyházat is (az állam és a társadalmi közjó támogatásával együtt) önkéntes és kért adományaikkal, illetve szükség esetén adók formájában.²⁵ A klerikusok esetében fontos, hogy az anyagi javak birtoklása, tulajdonlása során fokozottan ügyeljenek a szegénységre (ami nem hajléktalanság, nem is a pusztá létfenntartás, hanem a papi

²³ E tanítás ma már önálló és kötelező tantárgy a hittudományi karokon és a papnevelő intézetekben.

²⁴ Vö. 1254. k. 1§.

²⁵ Vö. 222. k., 1261. k., 1262. k., 1266. k.

bonum virtutis biztosításához szükséges és elégséges javakat jelenti).²⁶ A részleges jog előírhat a papi tulajdonra, sajátosan a végrendelkezésre vonatkozóan sajátos szabályokat, pl. amit papi szolgálatukkal szereztek, azt egyházi célra kötelesek hagyni. A szerzetesek lemondanak a saját tulajdonról, csak az intézmény által tulajdonolt javak használata illeti meg őket. Az egyház tagjainak, mint természetes személyeknek tehát teljes vagyoni jogi képességük van, amit az állam jogának is el kell ismernie. E javaikat saját maguk és családjuk, hazájuk, államuk fenntartására kell használniuk, nem kizárva ebből vallásuk támogatását sem. Javaiknak van bizonyos vallási vonatkozása, ám javaik magánjavak. A vallás mint vallás jogi szempontból inkább jogi személynek minősül, s mint ilyen szervei, vezetői révén cselekszik.

Ezért a kánonjog csakis a hivatalos egyházi jogi személyek anyagi javait tekinti egyházi javaknak, vagyis az egyháznak, mint egyháznak az anyagi javainak, mivel ezek azok a sajátos szerveződések, intézmények, amelyekkel, amelyekben és amelyek által a katolikus egyház, mint sajátos szervezet tevékenykedik, céljait realizálja.

Az anyagi javakra vonatkozó egyházi törvényhozás sajátos hierarchiát alkot tehát; minél magasabb fokon áll e hierarchiában az adott entitás, annál erőteljesebben és átfogóbban vonatkoznak rá az egyházi vagyoni jog előírásai. A hierarchia alulról építkezve az alábbi: krisztushívők: világiak, klerikusok, szerzetesek, jogi személyiség nélküli, illetve jogi személyiséggel rendelkező magántársulások, hivatalos jogi személyek, Szentszék, egyetemes egyház.²⁷

A hatályos jog szerint a fő szerzési módok az alábbiak: a hívek önkéntes adományai, illetve a kért támogatások, nem zárva ki az adóztatás jogát, ám ez a mai hatályos jogban kiegészítő jellegű. Ugyancsak a szerzéssel kapcsolatos az állami egyház–finanszírozás kérdése. Mivel a vallásszabadság alapvető emberi jog, s az állam adófizetői a keresztény polgárok is, e címen is joguk van az arányos juttatásokhoz.²⁸ Másik jogcím lehet az, hogy a vallás a kultúra centrális része, ezért a társadalmi közjó lényegét alkotja, ezért fenntartása, fejlesztése nem lehet csak a vallásos emberek, illetve a vallási vezetés dolga, hanem a társadalomnak és az államnak is támogatnia kell.

Az egyházi jogi személynek is a természetes személy modelljének megfelelő, ahhoz hasonló mennyiségű és minőségű javakra van szüksége, hogy sajátos céljait megvalósíthassa. Lássuk ezt kicsit részletesebben! Mielőtt létesítenék, alapítanak, meg kell lennie mindazoknak a földi javaknak, melyek működése és céljai minimális (azaz gyümölcsöző) megvalósítására szükségesek és elégségesek.²⁹ A javaknak ezt a mennyiségét és minőségét hivatott továbbá szavatolni az állandó vagyon (*patrimonium stabile*),³⁰ illetve ennek a vagyonnak a kifejezett és tételes kijelölése (*legitima assignatio*), illetve megváltoztatása, ami, mint rendkívüli vagyonkezelési intézkedés (*actus administrativus extraordinarius*), az illetékes felsőbb hatóság jóváhagyásával történhet (*consensus explicitus praevia*).³¹ Joga van továbbá a jogi személynek olyan javak birtoklására és használatára is, melyek gyarapodását, fejlődését szolgálják. Ennek az előteremtését és biztosítását szolgálja a nagyobb jelen-

²⁶ Vö. 282. k., 285. k.

²⁷ Ennek részleteiről lásd: KUMINETZ, G., *Az anyagi javak hierarchiája a hatályos egyházi jog tükrében*, in *Kánonjog* 1 (1999), 69–78.

²⁸ Ennek részleteiről lásd: KUMINETZ, G., *A katolikus Egyház és az állam kapcsolata, különös tekintettel az egyház–finanszírozás elveire*, in *Kánonjog* 17 (2015), 4–58.

²⁹ Vö. 114. k. 3§.

³⁰ Vö. 1285. k.

³¹ Vö. 1291. k.

tőségű (*maioris momenti*), illetve a már említett rendkívüli vagyonkezelési intézkedés.³² Továbbá az olyan intézkedés (és sajátos jogi szabályozása), mely a jogi személy vagyoni helyzetének a rosszabbodásának kockázatát jelenti.³³ Ezek az intézkedések is az illetékes felsőbb hatóság jóváhagyására szorulnak. A törvényhozó ezzel biztosítja azt, hogy jogi személyei prosperálhassanak, biztosítva számukra a földi javaknak azt a mennyiségét és minőségét, amit a természetes személyek esetében életkomfortnak, jólétnek nevezhetünk. Sőt, nem tilos az egyházi jogi személyek számára a felesleg képzése sem, azzal a feltétellel, hogy ezt alkalmasint jótékony célokra kell fordítaniuk. Ide sorolhatók azok a kánoni előírások is, melyek a javak megosztását kérik, írják elő. A megosztás, vagyis a javak adományozása, segélyek folyósítása feltételezik a felesleget (*bona superflua*). E megosztásra vonatkoznak a rászoruló egyházi és világi intézmények, a szegények,³⁴ a Szent- szék számára történő adományozásokra vonatkozó kánonok,³⁵ illetve az adózások lehetőségét biztosító előírások (ezek is feltételezik a felesleget). Továbbá az az általános előírás, hogy a gazdagabb egyházmegyék, szerzetesközösségek törődjenek a szegényekkel.³⁶ Joga van továbbá az egyházi jogi személynek is mindazon javakra, melyek nemcsak állandó és gyarapodó működését biztosítják, de olyan tartalékokat képeznek – s ezért csak szükség esetén mobilizálhatók –, ha valamilyen nagy szükség áll be (humanitárius katasztrófa, az intézményben keletkező károk (pl. tűzvész) stb.). Ugyancsak joga és kötelessége a hivatalos egyházi jogi személynek, hogy alkalmazottjainak tisztességes díjazást biztosítson.³⁷ Az egyházi vagyonkezelők kötelessége, hogy a rájuk bízott javakat a jó családapa gondosságával, vagyis felelősségteljesen, ésszerűen, szakszerűen, nagylelkűen kezeljék.³⁸

Bár a (hivatalos) jogi személy jelleg sajátos stabilitást jelent, vagyis mindaddig, amíg fontos feladatot lát el az egyházban, a működését (s nem a vegetálását!) biztosítani kell. Am előfordulhat, hogy már nem szolgálja hatékonyan az egyház céljait, vagy valami okból működésének anyagi és/vagy személyi feltételei már nem állnak rendelkezésre, így meg kell szüntetni részben vagy egészben. Ilyen esetben az illetékes felettes hatóság dönt javainak elidegenítéséről, illetve a jogi személy megszüntetéséről, tulajdonának hovatartozásáról.³⁹

E jogalkotásból is egyértelműen kitűnik, hogy az egyház anyagi javainak, közelebbről a hivatalos egyházi jogi személyek javainak mennyisége és minősége a tartós és gyümölcsöző működést, illetve az egészséges bővülés lehetőségeit szolgálják, s nem lépnek túl a tágran értelmezett szegénység keretein. Illetve, ahol bőség van, ott a megosztás kötelessége lép érvénybe. Jótékonykodni a nincsből nem lehet, csakis a bőségből.

³² Vö. 1277. k.

³³ Vö. 1295. k.

³⁴ Vö. 640. k., 1285. k.

³⁵ Vö. 1271. k.

³⁶ Vö. 640. k.

³⁷ Vö. 1286. k.

³⁸ Vö. 1284. k.

³⁹ Vö. 120–123. kk., illetve 197–199. kk., valamint 1268–1270. és 1290–1298. kk.

4. BEFEJEZÉS

4.1. A keresztény jogbölcselet mérlege

A tulajdonról alkotott helyes felfogás és az annak megfelelő jog alkotja a társadalmi kérdés velejét, hiszen a történelem végeredményben a tulajdonért, illetve a tulajdon ellen vívott nézetek, mozgalmak, háborúk története. Ez a jog és helyes érvényesítése tehát az alapjogok alapjoga.⁴⁰ A katolikus egyház tanítása hordozza a tulajdonnal kapcsolatos helyes eszmét, illetve a tanítását megfogadó ember kiműveli magában a *bonum virtutist*, mivel ennek birtoklása nélkül a legnemesebb tulajdoneszmét sem lehet megvalósítani sem egyénileg, sem társadalmilag.

A *bonum virtutis* más szavakkal a személyiség érettsége, ami az érzelmi kiegyensúlyozottságon, illetve az erkölcsi és a vallási tudat érettségén, és e három egymást kölcsönösen átjáró, támogató valóságán alapszik.⁴¹ Ennek az állapotnak a kiküzdésére és megőrzésére, illetve hivatása betöltésére kap az egyén hathatós segítséget a különböző társadalmi, különösen is a vallási autoritások jótékony – hol fegyelmező, hol inspiráló – jelenléte révén.⁴²

A magántulajdonban levő javak mennyiségét és minőségét tekintve azt mondhatjuk, hogy e javaknak van egy természetjogilag elidegeníthetetlen része, ami feltétlenül a tulajdonost illeti. Mire terjed ki ez? Ennek a létminimumnak, vagyis a személyileg szükségesnek a meghatározásában támpontot ad nekünk, ha a javak ínségének vagy bőségének fokozatait körvonalazzuk. Különbséget kell tennünk először is a nyomor és a szegénység között. Nyomornak azt az állapotot nevezzük, amikor az egyénnek vagy a családjának csak annyi javai vannak, amelyek a pusztá életfenntartásra, vagyis a tengődésre elégségesek, s fennáll az éhség, a lakhatás hiányának a veszélye. A szegénység fogalma már a javak olyan mennyiségét jelzi, amikor a létminimumon felül a személyileg szükséges is épp megvan egyén és család számára egyaránt. Tehát egy ilyen tulajdonosnak voltaképp még nincs feleslege. Márpedig bizonyos jólét (és jóllét) híján nem fejlődhetnek ki az emberben az erkölcsi erények.⁴³ Van továbbá a szükségesnek még egy harmadik faja is, amit feltételesen szükségesnek nevezhetünk, s ezen a javaknak olyan méltányos többletét értjük, amely nélkül „az egyén nem élhetne a foglalkozásához és kötelezettségeihez illő módon, s nem munkálhatná társadalmi emelkedését, márpedig az egyénnek utóbbi törekvése tartja mozgásban a folytonos haladás irányában az egész civilizációt”.⁴⁴ Azok a személyek, akiknek ez a feltételesen szükséges is megadatott, azok lennének a jómódban élők. Akiknek pedig e szükség feletti a vagyonuk, azok a gazdagok.

A társadalmi emelkedés vágyát két forrás táplálja: „Az egyik a mohóság, irigység, hiúság vagy a hír és dicsőség szomjazása, a másik azonban a személyiség teremtő kifejlesztése a közjó szolgálatában. A feltétlenül szükséges mindenegyes ember elemi szük-

⁴⁰ Erre korabeli és mai szerzők egyaránt rámutatnak. Vö. MIHELICS, V., *Katolikus tanítás a tulajdonjogról*, Budapest 1946–1947, 1.; LENKOVICS, B., *A dologi jog vázlatja*, Budapest 1998, 61. LENKOVICS, B., *Ember és tulajdon. Rendszerváltó gondolatok*, Budapest–Pécs 2013, 181.

⁴¹ Vö. SZENTMÁRTONI, M., *A személyi érettség felé*, in *Teológiai vázlatok II.* (szerk. ALSZEGHY, Z. – NAGY, F. – SZABÓ, F. – WEISSMAHR, B.), Budapest 1983, 109.

⁴² Megjegyezzük, hogy ezek az autoritások degenerálódhatnak is, s ilyen esetben téveszméket, destruktív viselkedési modelleket, bálványokat propagálnak, megnehezítve, szinte ellehetetlenítve így a józan tájékozódást. Nemcsak fegyelmezetlené, hanem egyenesen fegyelem nélkülivé torzítva a személyiséget.

⁴³ Vö. MIHELICS V., *Világproblémák és a katolicizmus*, Budapest 1934, 193.

⁴⁴ Vö. MIHELICS, V., *Katolikus tanítás a tulajdonjogról*, Budapest 1946–1947, 24.

ségeinek felel meg, a feltételesen szükséges viszont az egyén szoros értelemben vett személyi adottságainak, hajlamainak és képességeinek”.⁴⁵ Ez a kijelentés ugyanakkor nem jelentheti a luxus igazolását, hanem felhívás a teremtő szegénység eszményének ápolására. Ennek az eszménynek a megvalósítása egyben harcot is követel annak két ellensége, a bőség és a nyomor ellen.

A javak elosztása mozdítsa tehát elő az egyesek és a társadalom sajátos alakulatainak közös jólétét. A feleslegnek tehát mindenképp szociális célokat kell szolgálnia, s ezért az „erényes embernek ezen az alapon nemcsak szabad, hanem olykor kötelessége is felesleget szereznie, illetve feleslegre törekednie. Az, akinek szociális érzéke van és a helyes gazdálkodásra alkalmasságot érez magában, céljául tűzheti ki a nagy vagyont. Ha ugyanis a nagy vagyon emberhez méltó munka- és életfeltételeket nyújt a többi embernek, akkor szociális jótéteményt képvisel s ebben az esetben a tulajdonos a maga vagyonának fejlesztését életszükségei közé számíthatja”.⁴⁶

A felesleget is a szegénységhez hasonlóan érthetjük szorosan és tágan. Szoros értelemben csak a gazdagok feleslegét értjük rajta, míg tágan értve a feltételesen szükséges javakat is hozzá tartozónak kell tekintenünk.

Önmagában az igazságos tulajdonszerkezet tényleges kiépítése sem adja meg a tartós társadalmi és népek közötti békét.⁴⁷ Ehhez kell a polgárok, szegények és gazdagok lelkében kiépült, kiérlelt *bonum virtutis* is.

A javak rendeltetésszerű használatára, igazságos elosztására, a megfelelő tulajdonviszonyok megalkotására és fenntartására a szakmai kompetencia megszerzésével együtt végeredményben csak az érzelmi élet viharaitól (a sokféle érzelmi vágy, a hatalom- és bírvágy démonától) megtisztult, a helyes világnézeti állásfoglalás kivívására eljutott ember képes. Az ilyen ember a javakkal kapcsolatban hallatlan önkorlátozásra képes, alkalmas a földi javak valóban felelős, szabad, nagyvonalú kezelésére, szükség esetén pedig készséggel vállalja a szoros értelemben vett szegénységet is, hisz a javakkal kapcsolatos helyes látás és készség, illetve Krisztus lelkének birtoklása gazdaggá tette őt.

4.2. A kánonjog tudományának mérlege

A katolikus egyház tanítása és jogrendje a földi javakkal kapcsolatban hallatlanul árnyalt, kiegyensúlyozott. Egyrészt biztosítja a szükséges és elégséges személyes tulajdont, másrészt annak szociális megterheltségét hangsúlyozva a felesleg hatékony megosztását írja elő.

Amint az egyénnek is szükséges a kellő tulajdon, hogy célját elérhesse (*bonum virtutis*), illetve, hogy szellemének lenyomatát hagyja a Teremtő szándéka szerint a teremtett javakon), hasonlóan az egyháznak is, mint az üdvösség szervének rendelkeznie kell céljai hatékony megvalósításához kellő mennyiségű és minőségű földi javakkal. Éspedig azért, hogy rányomhassa Krisztus pecsétjét a lelkekre, a társadalmakra és bennük a családokra, a nemzetekre, az államokra.

⁴⁵ Uo. 24.

⁴⁶ Vö. MIHELICS, V., *A tulajdonjog és Aquinói Szent Tamás*, in *Magyar Szemle* 10 (1930), 46.

⁴⁷ Ez nagy vonalakban adott országban a sok kis- és középvállalkozót, a kevés nagyvállalkozót, illetve a struktúrákban – alapvető élelmiszerek, egészségügy, oktatás, vallás – a kellő állami kontroll érvényesítését jelenti (államon a természetjogi alapon építkező államot értjük. Vö. TURGONYI, Z., *Természetjogállam*, Budapest 2021.).

Az egyháznak – alapítójához hasonlóan – alapvetően szegénynek kell lennie, melynek megítélése magára az egyházi hatóságra tartozik. Ám e szegénység, mint láttuk fentebb, nem nincstelenség, még csak nem is a pusztta lét biztonsága, hanem magában foglalja mindazoknak a javaknak a meglétét, melyek az Egyháznak, mint erkölcsi személynak, és benne természetes, illetve jogi személyeinek fejlődését, gyümölcsöző munkáját és azok helyesen értett élvezetét biztosítják. Nem tilos felesleg képzése sem, amit nagylelkűen, a segítő szeretet megnyilvánulásaként a rászorulóakra, a szegényekre kell fordítani.

A kánoni törvényhozás egyrészt egységes minden egyházi vagyona vonatkozóan (ezt az egységet tovább árnyalja a különböző államok saját törvényhozásához való alkalmazkodása – afféle *unitas multiplex* ez is), másrészt tág teret ad a *communio et communicatio bonorum* elvének.⁴⁸ Vagyis nemcsak a természetes, hanem a jogi személyek is képesek megszteni felesleges javaikat a rászoruló entitásokkal.

A szegények szegény egyháza tehát nem a nincstelenség, hanem a tulajdonukban levő javakat szolgálmasan, a közjó és az Isten országa építéséért munkáló nagylelkű emberek, intézmények organikus egésze

Mindennek megvalósításához az egyházi törvényhozónak, bírónak és a kánonok végrehajtóinak, valamint az összes krisztushívőnek egyaránt – a vagyonnal, joggal kapcsolatos szakmai jártassággal együtt – el kell jutniuk a már sokszor hangsúlyozott *bonum virtutis*, vagyis a személyi érettség állapotába, ami egyszerre kivívandó és megtartandó cél, illetve eszköze is a javakkal kapcsolatos helyes látásnak, cselekvésnek. Csakis így tudnak mind az egyház vezetői, mind pedig a tagjai hitelesen tanúságot tenni Krisztusról; más szavakkal így lesznek képesek *non solum sentire, sed etiam consentire cum Ecclesia*.

⁴⁸ Erről bővebben lásd: KUMINETZ, G., *De communionem et communicationem bonorum in Ecclesia*, in *Studia Wesprimensia* 1(1999/1) 42–49.

A keresztény–iszlám dialógus kérdése a szekularizált paradigmában

BEVEZETÉS

A mai nyugati szekularizált világgép több szempontból nehezíti az iszlámmal való találkozást és a vele való értelmes párbeszédet. A vallások ugyanis vallásokkal tudnak párbeszédbe elegendni, hiszen van legalább egy közös kiinduló pont, ez pedig Isten léte.¹ A szekularizált világ, még akkor is, ha teista nézőpontba helyezi magát, az Istent kizárja a közös figyelem munkájából. A vallások egy olyan ambivalens helyzetbe kerülnek, amelynek során egyszerre kell egymással és a világgal párbeszédben lenni; az egyikre, vagyis a másik vallással való dialógusra nyílik ugyan lehetőség, de ez korlátok közé van szorítva. A másikra, a világgal való dialógusra azonban milyen lehetősége nyílik egy valóságnak? Tud-e a mai Európa olyan párbeszédet folytatni, ahol a szekularizált világ megérti a szekularizáció útjára nem lépő iszlám vallást?

1. AZ ISZLÁM PARADIGMA

Az iszlám gondolkodásmód egészen más utakat mutat, mint a katolikus zsinati párbeszédre törekvő megoldás. A szekularizált világot csak addig tudja használni, amíg arra saját érdekében szüksége van. Az állam léte, leszámítva néhány szegényes kísérletet, éppen attól függ, hogy nem kérdés az iszlám hívő, vagyis a vallásos ember számára, hogy nemcsak helye van a vallásnak az államban, hanem annak szellemisége adja az állam és a jó élet alapjait. Ez tehát az a pont ahol egyelőre legalábbis úgy tűnik nem tudunk mit kezdeni az *iszlám–keresztény–állam* hármas felosztással. Az iszlám szerint létezik az állam, amely iszlám vagy az is lehetne; és létezik a nem iszlám közösség, amely vagy helyet kap, vagy nem az iszlám gondolkodásmódban.

Ha például Európa újra közös erővel deklarálná a vallás, a keresztény vallások erejét és hinne is benne, akkor máris egy vallásos dimenzió keresné párját és vitapartnerét az iszlám vallásban.²

¹ Vö. NS 1. (Nyilatkozat az egyház és a nem keresztény vallások kapcsolatáról), in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai* (szerk. DIÓS, I.), Szent István Társulat, Budapest 2007.

² A párbeszéd azért sem könnyű, mert ahogy a kereszténység, úgy az iszlám sem egységes. Vö. *Salafismus, Auf der Suchen der wahren Islam* (szerk. SAID, B. T. – FOUAD, H.), Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2014. E műben számtalan tanulmányt találunk a szalafizmusról és annak németországi helyzetéről.

2. AZ ISZLÁM ÉS A SZEKULARIZÁLT ÁLLAM³

Az iszlám az utóbbi idők legnagyobb érdeklődésre számot tartó vallása. Az európai vallás-szabadságról szóló gondolkodást véleményünk szerint alapjában borítja fel az iszlám európai újszerű megjelenése, főként a radikalizmus, illetve fanatizmus, valamint a terrorizmus. A migráció teológiája és annak többek között német nyelvterületen a teológiai gondolkodást erősen befolyásoló szerepe szintén fontos témaköre lett a vallásközi párbeszédnek az utóbbi években.⁴

Elsőként ki kell térni arra, bár evidensnek tűnik, hogy nem maga a vallás, az iszlám az, ami szélsőséges, hanem azok a gondolkodásmódok, amelyek kihasználják és elferdítik a vallás tanítását. Természetesen minden vallásban található olyan gondolat, tanítás, amely fundamentalista módon értelmezve akár negatív irányba is viheti a vallás tanítását, de nem ezt kell feltételeznünk elsősorban, hanem abból az előfeltevésből kell kiindulni a párbeszéd előkészítése során, hogy azt keressük, ami kapocs lehet a vallások között.⁵ A másik, amire viszont figyelniünk kell, az nem más, mint az iszlám államszerű képződményének megjelenése.⁶

Kérdésként tehetjük fel, vajon hová vezet az a németországi helyzet, amikor például az oktatásban az integráció modellje már nem tudja kezelni a különböző országból jött gyermekek és a helyiek közötti konfliktust, sőt nem tudja kezelni a keresztény, illetve vallástalan réteg és az iszlám hitet vallók közötti kapcsolatot.⁷ Szintén ide tartozik, hogy vajon milyen lehetősége van az európai államoknak arra, hogy az iszlám vallás napi vallásgyakorlatához, életmódjához, felfogásához kapcsolódó problémákat megoldja, vagy legalábbis kezelje.

Az iszlám esetében a szekularizmus értelmezése éppen a dialógus alapjait rendezi. A szekularizmus képe, még akkor is, ha teista ábrázatot vesz fel, ateistává válik. Megállapítható, hogy a mai modernnek nevezett szekularizmus sok esetben azt állítja, hogy az *Isten nem bizonyítható*, illetve *Isten nincs* fogalmak közé egyenlőségjel tehető. Az iszlám világ, annak két koordinátája, az állam és a vallás azonban ellenkező. Isten egzisztál, még

³ Érdemes a keresztény–zsidó metszsvonalról is gondolkodnunk e helyen. A zsidó vallás szorosan összefügg a zsidó állam létével. Ez azonban nem akadály annak, hogy az 1947-ben újra létrejött zsidó állam állam-berendezkedésében ne biztosítson jogokat a többi vallásnak. Izrael óriási értéke abban is rejlik, hogy a három nagy monoteista vallás közös szülőföldje, illetve számos olyan hely található ott, amely mindhárom monoteista vallás közös gyökere. Arra kell rámutatnunk, hogy a zsidó állam mindig is törekedett a vallási függetlenségének és állami létének megőrzésére. Vagyis összefüggött a közösségi élet két területe, a vallás és az állam. Az egyház kifejezés is mutat bizonyos zsidó gyökereket. Az egyház azt jelenti, hogy összegyűlnek az egyfajta hitelt vallók, és szervezeten élnek meg, amiben hisznek. Ám a zsidó állam éppen azért tudott megszületni, mert az állam a vallásnak köszönhette létét, annak alapját. De vajon kellett-e állami elismerés az egyház létehez? Válaszunk nem, hiszen a kettő mintegy együtt keletkezett. Ma nem arról van szó Izraelben, hogy az állam berendezkedésében a zsidó vallás mint szervezet szerepet játszik, de arra gondolhatunk, hogy a vallási erő ma is meghatározó a zsidó állam életében.

⁴ Vö. TAMEZ, E., *Flucht und Neuanfang, Die bewegendsten Migrationsgeschichten der Bibel* (ford. Herrlinger, C.; eredeti cím: *Historias de Migrantes en la Biblia*), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2016.

⁵ Vö. NAPOLEONI, L., *Az iszlamista főnix*, HVG, Budapest 2015; KOLTAY, A., *A vallások, az állam és a szólás szabadsága*, Századvég, Budapest 2016; KRÁNTZ, M., *Hidak a vallások felé*, Szent István Társulat, Budapest 2014.

⁶ Vö. WEISS, M. – HASSAN, H., *Az iszlám állam. A terror hadserege belülről*, HVG, Budapest 2015.

⁷ Vö. *Kirche und Islam im Dialog, Europäische Länder im Vergleich* (szerk. HÜNSELER, P. – DI NOIA, S.), Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2010; RENZ, A. – LEIMGRUBER, S., *Lernprozess Christen Muslime*, LIT-Verlag, Münster 2002; BRUCKERMANN, J. F. – JUNG, K., *Islamismus in der Schule, Handlungsoptionen für Pädagoginnen und Pädagogen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2017.

akkor is, ha annak létét a hitetlenek tagadják, vagy ha nem is tagadják, de létezését nem tartják elsőrendűnek; hiszen a szekularizáció éppen abban nyilvánul meg Európában, hogy a keresztény teológiai modul helyét átvette egy szekularizált államelmélet és ebben a térben szükséges elhelyezni az iszlám istenkép evidenciáját és a dialógus kérdését.

Vegyük észre tehát, hogy azok az alapjogok, amelyekről mi európaiak beszélünk, nem olyan jellegű értékek egy iszlám hívó számára, mint nekünk. Sajátos a saría⁸ világa, amelyet mi, európaiak nehezen tudunk megérteni. A *vallásszabadság* mint jog például az iszlámban nem úgy jelenik meg, mint ahogy azt a szekularizált világ elképzei, hanem elsősorban a térítést foglalja magában, vagyis szabadság az iszlámhoz. A *véleménynyilvánítás* szabadságjogába nem fér bele a vallás kigúnyolása, a vallási jelképek vagy éppen Mohamed próféta gúnyos ábrázolása. A *gondolatszabadság* nem jelenti azt, hogy bármit lehet gondolni, hanem a vallás és a hit által jelenhetnek meg a gondolataink, ezeket uralni kell egy hívó muszlimnak. A *lelkiismereti szabadság* is sajátos az iszlámban: a vallás előírja az erkölcsi cselekvést, amely nemcsak a vallásgyakorlásban, hanem az élet minden területén megjelenik, uralja az egész életet. A szekularizáció éppen ezért sem érték az iszlám számára, hiszen az féltés a vallási dimenziót.

Bár van vallásfejlődés az iszlámban, nem hangoztatják a vallás és az állam szétválasztását, nem hangsúlyozzák a magánélet és vallás egyéni jogait, hanem minden a közösségért van, amely elsősorban az iszlám családban, másodsorban az iszlám közösségben valósítható meg. Ennek alapján egy olyan ambivalenciát lehet felfedezni a nyugati gondolkodásmód és az iszlám tanítás között, amelynek kutatása létfontosságú a vallások szempontjából.⁹ A szekularizált iszlám mint olyan nem létezik, ellentétben a szekularizált világban elhelyezkedő kereszténységgel.

3. AZ ISZLÁM MONOTEIZMUSA

Tudjuk, hogy a vallások szilárd tanrendszere nem teszi lehetővé a hitigazságok megvalósítását, ugyanakkor a hithez szükséges az egyénre szabott utak kialakítása. Érdemes figyelembe venni, hogy a Korán is türelmet tanúsított más vallási hagyományokkal szemben, legalábbis erről való bizonyítékokat több helyen is olvashatunk.¹⁰ Mohamed hite szerint nem új, mindenki mást kizáró vallást teremtett,¹¹ mert szerinte minden helyes úton járó hit Istentől ered.¹²

A IX. századtól kezdődően azonban az iszlám kultuszát egyedüli igaz hitként kezdték terjeszteni. A szekularizmus meghirdette a mindenható és egyetlen boldogító állam eszméjét. Az iszlám ezzel szemben az egyetlen Isten létezésén keresztül éri el a hit erejét

⁸ Vö. SALAMON, A. – MUNIE, A. F., *Saría, Allah törvénye. Az iszlám jog különös világa*, Presscon Kiadó, Budapest 2003.

⁹ Nem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy létezik a vallások paradigmáinak egy olyan része, amelyet fundamentalistának nevezünk. Ez a fundamentalizmus erősen jelen van a híradásokban a mai európai társadalmakban, vagyis sokat hallunk az iszlám radikalizmusról. A helyes megértésben segít: WIPPERMANN, W., *Fundamentalismus, Radikale Strömungen in den Weltreligionen*, Herder, Freiburg im Breisgau 2013.

¹⁰ Erről lásd például: SCHRÖTER, H., *Das Gesetz Allahs, Menschenrechte, Geschlecht, Islam und Christentum*, Helmer, Königstein/Taunus 2007; SCHRÖTER, H., *Mohammeds deutsche Töchter. Bildungsprozesse, Hindernisse, Hintergründe*, Helmer, Königstein 2002.

¹¹ Vö. ABDULLAH, M. S., *Islam für das Gespräch mit Christentum*, P. Verl., Altenberge 1988.

¹² Vö. GELLNER, E., *Cohesion and Identity, The Maghreb from Ibn Khaldun to Emile Durkheim*, in *Muslim Society, Cambridge Studies*, in *Social Anthropology* 32, Cambridge University Press, Cambridge 1985, 86–98.

és a hívő értelmét. Az iszlám és keresztény paradigma nem összehasonlítható, bár tehetiünk rá bizonyos teológia és elméleti kísérletet. Az a tény, hogy az iszlám története a monoteista-teista képen alapul mindenképpen előnye a vallásnak szemben az európai kereszténységgel, ahol az „isten–nincs” eszméje erőteljesen félretolta a teista képet.

Az egyik kutató így fogalmaz: „A nézettel, mely szerint Allahot nem lehet lefordítani, összeköthető az az elképzelés is – mint ahogy Malajzia példája is mutatja –, hogy az az Isten, akiben a muszlimok hisznek, nem a zsidók és keresztények Istene. Ennek van egy megfelelője a keresztényeknél – nem csak fundamentalista jellegű –, akik ragaszkodnak ahhoz, hogy csak az iszlámmal összefüggésben lenne szabad Allahról beszélni mint a muszlimok Istenéről, melytől különbözik a keresztény Isten. Ennek ellentmond a Korán, mert kritizálja a zsidókat és a keresztényeket, akik úgy vélik, hogy a muszlimoktól eltérően ők egy másik Istenben hisznek. A Korán abból indul ki, hogy mindhárom vallásban egy és ugyanazon Istenről van szó: *'A mi Istenünk [ilāh] és a ti Istenetek [ilāh] egy'* (Q 29,46). Amikor a keresztények a görögben az egy és egyedül igaz Istent *Théosz*nak nevezik, a németben *Gott*nak, az angolban *God*nak vagy a franciában *Dieu*-nek, akkor mindannyian az ég és föld egyetlen teremtőjére gondolnak, aki a halottakat feltámasztja. A jelzőknek a kereszténységben is az az értelme és funkciója, hogy a lehetséges többértelműségeket kizárják annak pontos meghatározása révén, hogy kiről van szó ennek az istennek az esetében.”¹³

Fontos tehát, hogy a három vallás legalább abban a minimumban megállapodjon, hogy egy az Isten és ugyanazt keresi mind a három vallás, akit a világ nem vallási paradigmában gondolkodó része elutasít sok esetben.¹⁴ Éppen emiatt nem szabad elhallgatni azt, hogy az igazi béke akkor tud megkezdődni a társadalomban, ha képesek vagyunk önmagunkban békét teremteni,¹⁵ hiszen ez lesz az előfeltétele a mindenki békéjének.¹⁶

¹³ Vö. SCHWÖBEL, C. – ZAIDAN, A., *Der eine und einzige Gott*, in HEINE, S. – ÖZSOY, Ö. – SCHWÖBEL, C. – TAKIM, A., *Christen und Muslime im Gespräch*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2014, 57. (fordítás tőlünk)

¹⁴ A vallások közötti kapcsolat arról szól, hogy egymást megismerve alakítjuk a párbeszédet. A vallások szilárd tanítással és liturgiával, valamint életformával rendelkeznek, ami nincs meg a szekularizált világban. Sajak könyve éppen ezért viseli a kippa, kehely és Korán szavakat címében, mert egy vallások közötti párbeszédnek a lényege, a tradíció közös ünneplése. Lásd SAJAK, C. P., *Kippa, Kelch, Koran, Interreligiöses Lernen mit Zeugnissen der Weltreligionen*, Kösel Verlag, München 2010.

¹⁵ Maga a Korán is hangoztatja Isten számtalan tulajdonságát, amely a társadalmi békében segíthet. Vö. *Die 99 Namen Gottes* (szerk. KHAMEHI, Z.), Patmos Verlag, Düsseldorf 2008., KHORCHIDE, M., *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*, Herder, Freiburg im Breisgau 2012.

¹⁶ A béke fogalma, amely héberül a *salom* kifejezéssel, arabul a *salem* szóval adható vissza, nemcsak gyökeiben lehet azonos, hanem jelentésében is annak kell lenni. Jézus is olyan békefogalmat álmódott, amely éppen az egész világra kiterjed, és ami nem szavakban, hanem elsősorban a lényegében lesz azonos. Az, hogy a béke szó etimológiailag a két nyelvben közös gyökereken nyugszik, nagyon szép nyelvészeti feladatot kínál, és nyelvészeti öröm ennek felfedezése. Azonban az, hogy ezeknek az azonos jelentésű szavaknak mi van a mélyében, az már abból a szempontból örömteli felfedezés, hogy miként visz közelebb bennünket egymáshoz, és ezen keresztül a világbékének tartóssá válásához.

4. SZEMPONTOK A BÉKE FOGALMÁHOZ

Hans Küng munkásságában¹⁷ évtizedeket szentelt a vallásbéke és a világbéke fogalma magyarázatának. Munkáiban külön fontos terület lett a békére törekvő ökumenizmus kérdése. Az idő részben igazolta állításait, melyek szerint a világbékét csak a vallások békéjével lehet elhozni.¹⁸

A vallásbéke és a világbéke ugyanis megítélésünk szerint összefügghet, de nem szabad azt képzelni, hogy a világbéke csak a vallások megegyezésén múlik. Az iszlám és a kereszténység vonatkozásában meglátásunk a következő: számos esetben mindkét vallásban azt látjuk, hogy az összetűzések a legritkább esetben voltak valóban vallási eredetűek. Gondoljunk arra, hogy a kereszténység első évtizedeiben a római császárság imperialista, elnyomó hatalma nem igazán foglalkozott volna a kereszténységgel, legfeljebb egy új szektának tekintették volna, de mivel a kereszténység tanrendszerében társadalmi és politikai kérdések is megjelentek, ezért az uralkodónak már kötelező volt beavatkoznia.

Gondoljunk az első századok zsinatai körül lezajlott eseményekre! Az a tény, hogy vallási kérdések jelentek meg a zsinatokon, még nem jelenti azt, hogy a vallási alap mellett ne lett volna az összetűzések háttérében politikai és gazdasági indíttatás.

Ne feledkezzünk meg az investitúraharc történelmi magyarázatáról sem! Nem kell senkinek sem igazolni azt, hogy ez esetben is arról van szó, hogy bizonyos vallási kérdéseket bevonnak a politika leplével, és így a kérdést, bár vallásiként jelenik meg, valójában hatalmi törekvések indokolják.

Az iszlám történetéből emeljük ki a VIII–IX. századi terjeszkedés problémáját!¹⁹ Imperialista törekvések jelentek meg itt, akárcsak később, az európai terjeszkedés során. Vagy a bennünket, magyarokat is hosszú időn keresztül érintő török elnyomás kérdését nem elsősorban vallási kérdésként kell kezelni, hanem sokkal inkább hódító, terjeszkedő, világhatalmi jelenségnek, amely nem sokban különbözött a szovjet imperializmustól vagy az amerikai hegemoniára való törekvéstől. Hogy ezek háttérében is van mindig ideológia, ez természetes, hiszen az ember ideológia nélkül – legyen az bármilyen egyszerű is – képtelen hasonló cselekedetre. A vallások értelmezése csak olyan diagramon történhet, amely magába foglalja annak a vágyát, hogy a vallásos hit erősödésével növekedjen a világbéke.²⁰

¹⁷ Vö. KÜNG, H., *A katolikus egyház rövid története*, Európa, Budapest 2005; KÜNG, H., *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, Piper, München 2004; KÜNG, H., *Párbeszéd az iszlámról*, Palatinus, Budapest 1998; KÜNG, H., *Projekt Weltethos*, Piper Verlag, München 1990.

¹⁸ Vö. *Aufbruch ins Morgenland. Weltreligion Islam: Geschichte, Kultur, Gesellschaft* (szerk. DADELSEN, B.), Verlag Zabert Sand-manne, Gütersloh 2009.

¹⁹ Vö. BLACHERE, R., *La Probleme de Mohamet, Essai de biographie critique de fondateur de l'Islam*, Paris 1952, 15–34.

²⁰ Ahogy a vallások a szekularizált világban egymással kapcsolatba kerülnek, számos, korábban már vázolt kérdés merül fel. Nyugaton például a mecsetek építése és azok elhelyezkedése a vallási paradigmában, ahol még talán a kereszténység dominál. Vö. LAUTERBACH, B. – LOTTERMOSER, S., *Fremdkörper Moschee? Zum Umgang mit islamischen Kulturimporten in westeuropäischen Großstädten*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009.

5. A KORÁN BÉKEFOGALMA

Corrado la Martire egy rövid tanulmányában²¹ vázolja azokat a kihívásokat, amelyek az iszlám előtt megjelentek vagy pedig meg fognak jelenni a modern korban. Beszél többek között az individualizmusról, az iszlámnak a politikához való viszonyáról, valamint a Koránról. A kiindulópont, Sa'īd Našīd, könyve: *La modernità e il Corano* (Modernitás és a Korán). E tanulmányban is a Korán és a vele kapcsolatos individualizmus és béke fogalma többször visszatér, mint lehetőség közös gyökereink megtalálására.

A béke, amelyet a hívő ember lelkében akar megtalálni, és amely sem Mohamedtől, sem Jézustól nem állt távol, eredményezi azt, hogy a tanrendszerek a kívülállók számára is megérthetőek lesznek. Ma már nem kétséges, hogy a vallások nem töltenek be minden mást kizáró helyet a népek történetében, főleg Európában. Éppen ezért megkérdőjeleződik a vallás eddig ismert és elfogadott értékrendszere. A felvilágosodásig a vallások elfogadott és értékes helyet töltöttek be az emberek életében. A vallások minden nap megjelentek és elfogadott, nem megkérdőjelezhető szerepet játszottak az emberek életében. Ma a vallás más aspektusban szerepel a közember felfogásában. Az iszlám békéről való tanításának megértésekor ezt is látni kell. Ugyanis mi, keresztények hajlamosak vagyunk olykor másként dimenzionálni a vallásnak az iszlám világban betöltött szerepét és erejét. Holott éppen annak a különbsége, ami e két vallás és a saját világa kapcsolatában felmutatható, jelenti a béke fogalmának külön utakon való megközelítését.²²

Azt kell látnunk, hogy a kereszténynek nevezett Európa ma már sem vallásában, sem kultúrájában, sem törvénykezésében nem követi a keresztény elveket adekvát módon. Hiszen a felvilágosodás vallási pluralizmusa megszüntette a kereszténység hegemoniáját, a világ technikai forradalma pedig a vallások szerepét is átértékelte. Megjelentek „vallási pótlékok”, úgy, mint McDonald's, Coca Cola, pláza stb. Mindezek az okok ma a kereszténynek nevezett világban közönyösséget és közömbösséget váltanak ki. Ez pedig visszahat a vallásközi párbeszédre, a vallások közötti béke megvalósulására is. Hiszen milyen alapokon nyugszik a mi párbeszédünk, békeigényünk? Nem olyanon, amit már mi sem fogadunk el teljesen, amiben már mi sem hiszünk, illetve nem úgy hiszünk? Ha ezt a kérdést átgondoljuk, látni fogjuk, hogy amikor békét várunk, akkor annak indoklása csorbát szenvedhet, hiszen a szekularizmus óriási hatása ezt érte el.

Ezzel szemben a mai iszlám világban a Korán elvei és a prófétai hagyományok élnek, legalábbis erre utaló jeleket láthatunk.²³ Voltak kísérletek iszlám részről is, hogy egy sajátos „vallási szekularizmust” vezessenek be. Ennek példájául említsük meg Ludwig Ammann népszerű, *Cola und Koran*²⁴ című művének gondolatait. A szerző e művében beszámol egy érdekes történetről, mely szerint ramadán idején iszlám hívők boltjában

²¹ Vö. LA MARTIRE, C., *Il Corano e le sfide della modernità*, in *Nuova Secondaria*, XXXV (2018/5), 41–45. (Vö. https://www.academia.edu/36814746/Il_Corano_e_le_sfide_della_modernità; (a kutatás ideje: 2020. május 12.)

²² Többek között Wimmer és Leimgruber könyve keresi a bibliai és koráni összefüggéseket a párbeszéd miatt. Vö. WIMMER, S. J. – LEIMGRUBER, S., *Von Adam bis Muhammad, Bibel und Koran im Vergleich mit einem Geleitwort von Isa Güzel*, Verlag Katholischen Bibelwerk GmbH, Stuttgart 2005.

²³ Nem azt állítjuk, hogy az iszlám világ vallásosabb, mint a keresztény világ, de azt látni kell, hogy amíg az európai ember fejében nem foglal el már előkelő helyet a vallási paradigma, addig az iszlám világban erősödik a szekularizmus ellenére is annak az igénye, hogy a vallás társadalmi jelenség legyen.

²⁴ Vö. AMMANN, L., *Cola und Koran. Das Wagnis einer islamischen Renaissance*, Verlag Herder, Freiburg 2004.

megjelent egy új termék, a Mecca-Cola.²⁵ A szerző maga is meglepődik ezen: kóla iszlám termékként, még ha nem is Coca, hanem Mecca-Cola.

Ezt az esetet úgy is értelmezhetjük, hogy magán az iszlámon belül is létezik ma olyan irányzat, amelyik úgy akarja Mohamed tanait megvallani, hogy közben egyfajta vallási szekularizációt visz végbe. A szerző hivatkozik könyvében Benjamin R. Barbers kultúrkritikusra, akinek munkája *Jihad vs. McWorld* címmel jelent meg, és később német nyelven *Coca Cola und Heiliger Krieg* címmel is kiadták.²⁶ Mindkét cím arra utal, amit Ammann is megfogalmaz művében. Két kultúra, a globalizált világ egykori keresztény értékeken nyugvó nyugatinak nevezett kultúrhalmaza kerül szembe az egyfajta iszlám kultúrát hangoztató másik világgal.

A híres tudós, Georges C. Anawati az iszlám számos jelentését így állapítja meg: „Az iszlám kifejezés olyan dolgokat jelöl, amelyek szerves és elválaszthatatlan módon kapcsolódnak egymáshoz: egy vallást a maga dogmaival és életmódjával, egy társadalmi rendet – vagyis életszenléletet és életmódot – és végül egy kultúrát és civilizációt.”²⁷

A vallási béke megteremtése ugyanis csak egy lépcső, a következő a kulturális béke összehangolása lesz.²⁸ Most a kérdés az, amit Ammann is fejteget, hogy ha ilyen nagy sikere van a Mecca-Colának, akkor lehet, hogy ezen a szinten egy kulturális győzelmet aratott a nyugat? Meglátásunk szerint nem csak erről van szó. A XX. század világában ugyanis végbement egy olyan forradalom, amelyet az eddigi forradalmak el sem tudtak képzelni.

A világháló megjelenése és elterjedése magában hordozza a békétlenség lehetőségét, ugyanakkor esélyt adhat a kulturális párbeszéd megkezdésére is. Az internet miatt egyre több tradicionális iszlám országban jut el a nyugatinak nevezett kultúra az egyszerű emberek tudatához. Ezért a nyugati világ kólabálványa egyszerűen már-már istenpótlékként megjelenve, az iszlám világban is elhozta annak a vágyát, hogy nekik is legyen ehhez hasonló élményük. Ez feltétlenül a nyugat sikere. Azonban az, hogy egy új terméket dobtak piacra, azt jelzi, hogy nem volt teljes a letámadás kulturális fronton sem. Nem teljes, hiszen saját termék jött létre. Vagyis a győzelem látszólagos. A szekularizált világban az iszlám ugyan elfogad bizonyos új paradigmaelemeket, de nem az egész szekuláris paradigmát. Éppen ebben rejlik a fő erőssége. Mindent annak rendelnek alá, hogy a szekularizált európai társadalomban betöltsék azt az űrt, amelyet a szekularizált, Istentől kötelezően megfosztott emberek átélnek.

A nyugati világ Szent II. János Pál pápa által a halál kultúrájának elnevezett világkép nem eléggé vonzó az iszlám világ számára. Éppen az internet segítségével vagy a média által látják, hogy a sokszor utánozni akart nyugat megannyi problémával küzd, amit nem tud megoldani. Ezért aztán nem lennének meglepve, ha a Mecca-Cola után egyre több olyan termék jelenne meg a piacon, amit a nyugattól tanultak el az iszlám világ tagjai, de már saját csomagolásban adják tovább. Ezek után nem merész ugrás arra gondolni, hogy ez a csomagolás és termék kapcsolat a vallási-szellemi termékekre és annak tálalására

²⁵ Uo. 9.

²⁶ Uo.

²⁷ ANAWATTI, G. C., *Zur Geschichte der Begegnung von Christentum und Islam, in Islam*, Uni. Ottawa 2006, 11. (fordítás tőlünk)

²⁸ Azonban ennek lehet veszélye is, amint arról Wulff beszél könyvében. A demokrácia segítségével erősödik a vallások között ellentét. Vö. WULFF, S. P., *Islamismus – eine Gefahr für unsere Demokratie*, Fachhochschule für Verwaltung und Rechtspflege, FB 3., Berlin 2005.

is vonatkozik véleményünk szerint, és ezt sem érdemes a párbeszéd során figyelmen kívül hagyni.

Ugyanis láthatják a muzulmánok, hogy lehet úgy átvenni bizonyos nyugati értékeket, hogy azáltal a vallási érték ne csorbuljon. És a lényeg itt található: nyugati országok elegáns autóival járó iszlám hitű vállalatvezetői nem szégyellik, hogy napi ötszöri imájukat vagy éppen böjtjüket megtartsák. Ez a vallás és az iszlám kultúra győzelme a nyugati szekularizált, vallástalanná vált világ felett. Éppen ezért a vallási eltérésekből tanulva vallási békét kell teremteni, a kulturális eltérésekből tanulva civilizációk közötti megbékélést kialakítani, és mindezt politikai–jogi–gazdasági területen is ki kell terjeszteni a béke vonatkozásában.

6. A VALLÁSI MEGÉRTÉS DIMENZIÓJA

A két vallás között csak akkor lehet párbeszéd, ha tudjuk mi a célja. A cél az, hogy előmozdítsuk a párbeszédet a vallások között, ennek a szekularizált világnak a léte és a béke megvalósulása is ezt követeli. De a cél ismerete önmagában még semmit sem jelent. Hiába tudjuk ugyanis a cél létezését, hiába sejtjük, hogy mi is vár bennünket a dialógus végén, pontosabban, azt ismerjük, hogy mi lenne a számunkra jó befejezés, ez még kevés lesz. Tisztázni kell ugyanis, hogy amit mondunk, amivel célunkat akarjuk elérni, azt vajon milyen nyelven fogalmazzuk meg.

„Az a törekvés, hogy más vallásokat a szent irataik alapján történetileg–irodalmilag megértsünk, egy hozzájárulás a saját vallásos identitás megértéséhez a mások identitásának elismerése által. Ez elsőként igaz a három monoteista vallásra, a zsidóságra, kereszténységre és az iszlámra. Összehasonlítva az ateizmussal és a többi világvallással, több dolog köti őket össze, mint amennyi szétválasztja őket: az egy Istenbe vetett hit, aki mellett nem létezhet más Isten (Kiv 20,3; Iz 45,5–7, 46,9), aki a teremtésben, a történelemben és az ígében kinyilvánította magát – különösen is az egyes ember és a közösség jól sikerült életéhez adott útmutatásban –, és aki élete végén az embert ítéletben felelőségre vonja a tetteiért (menny és pokol az emberi szabadság ára).”²⁹

Amikor például az angol nyelv igeidőit tanulják a diákok, akkor egy jó példa segíthet a legalább tizenkét angol igeidő megértéséhez. Ha a különböző igeidőket tanítjuk, akkor úgy lehet a legjobban megérteni az adott igeidők szerepét, ha utalunk egy filmfelvevő kamerára. Az egyes igeidők ugyanis sajátos szemléletmódot testesítenek meg. Ugyanazt a történést, eseményt úgy lehet a leginkább a valósághoz hűen leírni, ha látjuk, milyen aspektusból fogalmazzuk meg. Ez azt jelenti, hogy minden történést más látószögből³⁰ nézünk, és más látószögből kell megértenünk. Csak az a nyelvtanuló tud igazán belehelyezkedni a cselekvés–történet eseményébe, aki képes ezt megtanulni. Lehet valaki nagyon jó nyelvtanból bármelyik nyelven, ha nem ismeri, pontosabban nem tudja alkalmazni az adott igeidőt, akkor nem lesz tökéletes a nyelvtudása. A nyelvekben rejlő lehetőség, az igeidők megértése azért fontos, mert ha egy mai történetben ilyen nagy jelentősége van ennek, akkor mennyivel inkább párbeszédünk mondanivalóját illetően, amikor letűnt korokban keletkezett könyvek, illetve vallások állnak előttünk.

²⁹ Vö. FRANKEMÖLLE, H., *Väter im Glauben? Abraham/Ibrahim in Tora, Neuen Testament und Koran*, Herder, Freiburg im Breisgau, 2016, 486. (fordítás tőlünk)

³⁰ Egy film jeleneteit is más és más kameraállásból felvéve, egészen eltérő mondanivalót állapíthatunk meg.

Kérdés, hogy a dialógus során ugyanazon a nyelven beszélünk-e. Hiszen nemcsak a tényleges, nyelvbeli eltérés okoz nehézséget, hanem ettől is nehezebb a megértés azért, mert a két vallás időben hat évszázados különbséggel keletkezett. Amikor Mohamed vallását megalapítja, a kereszténység már túl van megannyi zsinaton, küzdelmen, és túl van az államvallássá³¹ válás útján. Mohamed már két nagy monoteista vallást is ismerhetett, használt is belőlük sok olyan fontos tanítást, amely nélkül nem épülhetett volna fel az iszlám közösség hite. A kamera, amellyel utazunk az időben, vissza Jézushoz, és vissza Mohamedhez, nem lehet ugyanaz. Kell az egyforma mérce, de nem lehet teljesen azonos, hiszen a hatszáz év eltérés magáért beszél.

A párbeszéd előfeltétele tehát az, hogy rádöbbenjünk arra, hogy a két vallás nem egy időben, hanem eltérő idő eltérő környezetében keletkezett vallás. Ez azért fontos, mert ha két ember közötti kapcsolat akadályát abban látjuk sokszor, hogy nem egy generációhoz tartoznak, akkor mindenképpen fontos erre gondolnunk abban az esetben, amikor két vallás világában ugyanerről az eltérésről beszélünk. A párbeszéd során figyelembe kell tehát vennünk ezt a tényt, és a jobb megértés miatt át kell formálnunk kölcsönösen saját tanainkat ahhoz, hogy így megértés és helyesebben értés alakuljon ki.

Amikor a dialógusban éppen azért, mert két külön korból származó vallással van dolgunk, nem érünk el jelentős eredményt, akkor olyan segítséget kell kérnünk, amely segíthet bennünket e nehéz feladatban. A közvetítő szerepét a nyelvtanulásban egy jó nyelvtanár töltheti be, aki az adott idegen nyelvet és az anyanyelvet is jól beszéli. Csak ilyen ember teheti meg azt, hogy az értetlenség, a megértés homályából kihozza azokat, akik szeretnének végre érteni, cselekedni.³²

Jézus és Mohamed személyének tehát olyan szerepe van a keresztény–iszlám párbeszédben, amit nem lehet kisebbiteni a mai dialógusban.³³

³¹ 313-ban a milánói ediktum a vallásszabadságot hirdette ki; az állam vallási semlegessége is ekkor jelent meg. Majd 380-ban a thesszalóniki ediktum a keresztényeknek kötelezővé tette a nikaiai hitvallást. A *Cunctos populos* ediktumot Nagy Theodosius adta ki Thesszalónikiban, 380. február 28-án, betegsége és megkeresztelése előtt. Ez nemcsak programnyilatkozat, hanem normatív törvény volt. Az ediktum csak a birodalom keleti részén élő keresztényekre vonatkozott. A császár kötelezte keresztény alattvalóit a niceai hit követésére. Akik megtagadták ezt a hitvallást, megtiltotta nekik, hogy a templomot használják. Ezzel azonban még nem lett a kereszténység államvallás. 380-ban inkább csak megindult a kereszténység államvallássá válásának hosszú folyamata, melyben fontos lépések azok az V. század elején hozott rendeletek, melyek kizárják az állami hivatalokból a pogányokat, a zsidókat és az eretnekeket, végül 529-ben Iustinianus a pogányok számára kötelezővé teszi a keresztység felvételét. Vö. SÁRY, P., *Remarks on the Edict of Thessalonica of 380*, in *Perpauca Terrena Blande Honori Dedicare Gedenkschrift für Peter Blaho zum nicht erlebten 80. Geburtstag* (szerk. VLADÁR, V.), Trnavská Univerzita v Trnave, Právnická fakulta, 2019, 78.

³² Bauschke könyvében a koráni Jézus-kép ábrázolását teszi meg, kissé erőltetve a Jézus-szerepet a Korán tanításával összevetve. Nem érthetünk egyet azzal, hogy minden esetben a koráni ábrázolásra erőltetünk szempontokat. A mű egyébként sok értékes párhuzamot von Gnilkához hasonlóan a krisztusi kérdés a Koránban témakör bemutatása során. Vö. BAUSCHKE, M., *Der Sohn Marias. Jesus im Koran*, Lambert Schneider, WGB, Darmstadt 2013.

³³ Vö. AMIRPUR, K., *Den Islam neu denken, Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte*, Verlag C. H. Beck, München 2013; AMMANN, L. *Islam, Was Stimmt? Die wichtigsten Antworten*, Verlag Herder Freiburg im Breisgau 2007. A két mű bemutatja az iszlám helyes arcát és a dzsihad problémáját a nyugati világban.

7. KHOURY ÉS HILLARION ALAPVETÉSE E TÉMÁBAN

Khoury professzor³⁴ könyvéből szükséges a következő sorokat idézniük. „Zakzouk úr kijelentései nagyon erősen a keresztény teológia kijelentéseire emlékeztetnek engem – pontosabban szólva a katolikus egyház hivatalos dokumentumaira –, mégpedig azon kijelentésekre, amelyek a keresztények nem keresztényekhez való viszonyáról szólnak. Ha méltatjuk azt a körülményt, hogy a világ egyre inkább összeér és a távoli népek egyre közelebb kerülnek hozzánk, a keresztény egyházak a nem keresztény vallásokban próbálják kiemelni – legalábbis a II. Vatikáni Zsinat óta – nemcsak azt, ami elválasztja őket, hanem azt is, ami az emberekben és a vallásokban közös.”³⁵

A vallási párbeszéd zsinati fogalomrendszere arra irányítja a nem-keresztény teológusok figyelmét, hogyha felelősen akarnak gondolkodni, akkor azt kell keresni, ami a vallásokban közös és örök érték. A magunk részéről szeretnénk utalni Isten léte. Hiszen a vallásokban a három monoteista vallásban egy közös pont mindenképpen van. Egy Isten létezik, aki létezik. A szekularizáció ateizmusa, illetve az ateizmus szekularizációja tagadja Isten létezését, de legalábbis nem tulajdonít neki jelentőséget, az iszlám államelmélet és az iszlám sáría viszont mindent erre épít.

„A másokkal való találkozásban való alap beállítottságot az a törekvés inspirálja, hogy a másikat és az ő vallását komolyan vegyük. Mert a nem keresztény vallások egy forrás, melynél az emberek válaszokat keresnek az élet helyes és fontos kérdéseire. A II. Vatikáni Zsinat így fogalmazta meg ezeket a kérdéseket: „Mi az ember? Mi az életünk célja és értelme? Mi a jó és mi a bűn? Honnan ered a szenvedés és mi az értelme? Milyen út vezet az igazi boldogsághoz? Mi a halál, az ítélet és a halál utáni megtorlás? És végül pedig: Mi a létünk utolsó és kimondhatatlan titka, ahonnan jövünk és ahová tartunk?” (Nyilatkozat az egyház és a nem keresztény vallások kapcsolatáról, *Nostra aetate*, 1)³⁶

Az idézett zsinati dokumentumrészlet annak fontosságát mutatja, hogy a párbeszéd a másik vallására tekintsen úgy, mint ahol szintén értéket találhat. A legérdekesebb, hogy ezt meg lehet-e tenni a szekularizált világ és a vallások között. Véleményünk szerint a kimozdíthatatlan pontnak hit zéró függvénypontból el kell mozdulni valamerre. Figyelembe kell venni a világ és a benne élő vallások közös szerepét. Ha itt is keressük a közös pontokat és forrásként tekintünk egymásra akkor lehet párbeszéd.

„A vallások megpróbálnak ezekre a helyesen feltett kérdésekre helyes válaszokat adni és az emberek fontos céljailhoz az üdvösség eszközeit készenlétben tartani. A keresztényeknek sürgősen ajánlják, hogy törekedjenek betekintést nyerni az örökségükbe, nyelvükbe és szokásaikba, de mindenekelőtt abba az erkölcsi rendbe, melyeket vallásuk közvetít számukra, és azokba a vallásos előírásokba és elképzelésekbe, melyek életüket inspirálják és formálják.”³⁷ A szekularizáció el akarta venni az erkölcsből az Istent. Ha kivonjuk az összesből a valakit és csak a valami marad, akkor az már nem lesz élő.

³⁴ Adel Theodor Khoury (1930–) katolikus teológus, a kereszténység és az iszlám történésze. Teológiai tanulmányai után Khouryt 1953-ban szentelték pappá. Számos könyv és tanulmány szerzője a keresztény–iszlám párbeszéd területén.

³⁵ Vö. KHOURY, A. Th., *Kommen Muslime in den Himmel? Gelangen Christen in die Paradiese, Beiträge zum christlich-islamischen Dialog*, Echter, Würzburg 2007, 90. (fordítás tőlünk)

³⁶ Uo. 91.

³⁷ Uo.

Az élettelen szekularizmus és az élő vallások között kell vagy kellene értékes kapcsolatot teremteni, aminek lehetősége nem kizárt, amint elismerik az ateisták vagy a teista szekularizált közösség tagjai, hogy a matematika nyelvén egy művelet akkor értelmes, ha van megegyezés a művelet és a művelet tagjai esetében. Ha Istent kivonjuk, akkor nem marad az, ami a lényeg.

„A keresztényeknek semmit nem szabad visszautasítani abból, ami igazat és szépet más vallásokban felfedeznek, hanem el kell azt ismerniük, őrizniük és előmozdítaniuk kell azt. Ami közös a keresztény örökségben és a nem keresztény vallásokban, az kielégítő alapot szolgáltat egy nyitott dialógusra, egy „testvéri beszélgetésre” és egy elszánt közös munkálkodásra.”³⁸

Hilarion ortodox püspök a szekularizált világ szembenállását a katolicizmus politikai szerepére vezeti vissza, amivel csak részben érthetünk egyet: „A nyugat-európaiak számára, főleg a katolikus többségű országokban, a kereszténység szinonimájának első sorban a Katolikus Egyház számít, amely történelmében nem kevés sötét oldal található. A katolicizmus a középkorban majdnem teljesen totalitárius formát viselt, monopóliumra törekedve nem csak a hittanítás, hanem a társadalmi élet többi területén is. A nyugati egyház nemcsak a tudományt és a művészetet tartotta ideológiai ellenőrzése alatt, hanem beleavatkozott az állami ügyekbe és a katonai hadjáratok sorsába is, és aktívan részt vett a politikában. Mindezt a másként gondolkodók üldözése és a vallási kisebbségek elnyomása kísérte.”³⁹

A püspök véleménye tehát az, hogy a katolikus egyház korábbi társadalmi és más evilági szerepe, a hatalommal való kapcsolata is oka annak, hogy a világ a szekularizáció felé mozdult el és elutasít minden vallási-politikai összefonódást sok esetben.

„A katolicizmus totális diktátuma elleni válaszként a nyugati kereszténység keretein belül megszületett az az erős katolicizmus–ellenes válaszreakció, amely a protestantizmus megjelenéséhez vezetett: mind a mai napig a protestáns teológia alapvető hajtóerejéül a katolicizmussal való polémia szolgál, és az a törekvés, hogy kivonja magát annak hatása alól. Egy másik válaszként megindult az a törekvés, hogy keresztényítlenítsék (pontosabban „dekatolizálják”) az európai világi kultúrát. Az európai filozófiai gondolat is szép lassan elvált a katolicizmustól és felszabadult annak hatása alól, lerakva a mai „poszt-keresztény” (helyesebb lenne azt mondani „poszt-katolikus”) humanizmus alapjait. Ezzel párhuzamosan bekövetkezett a Katolikus Egyház politikai hatalmának meggyengülése.”⁴⁰

A két szerző véleménye közül Khoury professzoré áll hozzánk közelebb, hiszen nem a felelősség keresése, áthárítása, hanem a vallásokban való közös szépség felfedezése ad segítséget a megtépzott Európában a párbeszédre.

Az iszlám világ egyébként szemléletében a közösséget állítja középpontba és ez a fő előnye a nyugati szekularizált kereszténységgel, illetve ateistákkal szemben. Ahogy La Martine írja: „Az individualizmus egyértelmű ellentmondásban áll az iszlám kollektivistá és holisztikus természetével szemben. Ezért a modernitás és az európai individua-

³⁸ Uo. 90–91.

³⁹ Vö. HILARION (Alfejev) bécsi és ausztriai püspök, *A kereszténység a harcos szekularizmus kihívása előtt*. Vö. <http://hungary.orthodoxia.org/konyvtar/teologia/hilarion-alfjejev-becsi-es-ausztriai-puspok-a-keresztenyseg-a-harcos-szekularizmus-kihivasa-elott/>; (a kutatás ideje: 2022. március 4.)

⁴⁰ Uo.

lizmus dialektikája bizonyos szempontból elidegenedést jelentett, mivel a modernitás arra kényszerítette a muszlimokat, hogy újra gondolják át a kultúra alapjait, hogy összekapcsolják azokat a valósággal, amely úgy tűnik, uralni és rombolni akarja az iszlám világot.”⁴¹

Az iszlám azt tanítja, hogy az emberiség egyetlen nagycsalád, amely felülmúlja a földi és a politikai akadályokat, és a különböző népcsoportok azonos esélyt kell, hogy kapjanak. Az iszlám erélyesen elutasítja a rasszizmus legcsekélyebb nyomait is, és az emberek közötti különbségtétel egyedüli alapjául az egyéni erkölcsi minőséget tekinti. Nem kisebb ebben a kérdésben a keresztények felelőssége sem, hiszen éppen a kereszténység bizonyos tanítását félreértelmezve és másként tanítva adtak alapot például az antiszemizmust valló tömegeknek. A szekularizmus azért tudott előretörni, mert a vallás a keresztény paradigma bizonyos módon lerázta magáról a jó és egyetlen Jó, az Isten bemutatását és az abból vett példákat. Ma sok esetben azt látjuk, hogy a szekularizmus és a vallások között van törésvonal és nem a monoteista vallások között, akkor nem állunk messze az igazságtól. Az ortodox püspök véleménye a következő: „Sok kérdésben a tradicionális értékek megőrzésekor szövetségeseink lehetnek más hagyományos vallások, többek között az iszlám és a judaizmus képviselői is. Mikor Franciaország bevezette a vallási szimbólumok tilalmát, ezen tilalom alá estek a „nagy s szembeötlő vallási attribútumok”, mint a hidzsab, a kipa, és a nagy méretű keresztény kereszt. Az elsősorban a muzulmánok ellen irányuló csapás mindhárom monoteista vallás képviselőit érintette. És nem véletlen, hogy Franciaország keresztény vezetői ebben az esetben közös fronton léptek fel a judaizmus és az iszlám képviselőivel. A vallások közötti dialógus kiszélesítése a történetekkel kapcsolatos problémakörrel, különösen aktuálisává vált.”⁴²

A párbeszéd gyakorlati megvalósulása egy folyamat. Ugyanakkor – és ebben egyetértünk Hilarionnal – ez egy olyan folyamat, amelyben mindenkinek és mindennek megvan a maga helye. Ebben a helyzetben azonban szükséges a célokért való vallási összefogás a szekularizált világban. Sok apró lépcsőfok vezet a célhoz, és itt már az egyes lépcsőfokok is bizonyos értelemben célként foghatóak fel, hiszen ezáltal már magában a folyamatban vagyunk. A párbeszéd szükségessége nem kérdéses, hiszen ha nincs párbeszéd, összegyűlik a feszültség, és ekkor történnek olyan események, amelyekről távol szeretnénk magunkat tartani. Az említett lépcsőfokokon való állás, mint a párbeszéd egy-egy állomása éppen ezért nem lebecsülendő, mert a kis előrelépések nélkül nem lehet egyre jobb eredményre számítani.

ÖSSZEGZÉS

E tanulmányban arra tettünk kísérletet, hogy felvázoljuk, néhány szempont alapján, hogy a dialógus és a szekularizált világ milyen lehetőséget nyújt a mai korszakban annak a megvalósításához, hogy a keresztény–iszlám metszéspontban eredményeket érjünk el.

Amikor a gyakorlat által létrehozott iszlám–keresztény párbeszéd példáit látjuk, akkor ne feledkezzünk meg arról, hogy csak azok a példák használhatóak fel, amelyek nem a szinkretizmus, nem a vallási megalkuvás, nem a „minden mindegy” elv alapján, ered-

⁴¹ Vö. LA MARTIRE, C., *Il Corano e le sfide della modernità*, 41.

⁴² Vö. HILARION, *A kereszténység a harcok szekularizmus kihívása előtt*. 39. lábjegyzet.

ményfüggő, sztahanovista módon akar bármit is elérni; hanem az a példa jó, ahol megőrizve eredetiségünket, megtartva hitünket jutunk előre.⁴³ Mi azokat a pozitív kezdeményezéseket fogadjuk el, amelyek hitünkkel összhangban állva viszik, vitték előre a dialógus sorsát.⁴⁴ Khoury professzor, Anawatti, La Martire és Hilarion egy-egy javaslata ebben segíthet minket, teológusokat is.

⁴³ Gondoljunk itt a hegeli *aufheben* szó filozófiai jelentésére: megszüntetve, megőrizve, felemelve elv sajátos jelentéssel bír. Ez a hármas jelentés élhet a párbeszéd gyakorlata folyamán is, amikor úgy akarunk párbeszédet folytatni, hogy benne először is megszüntetjük a régi, kölcsönös rossz beidegződéseket. Ezután, illetve eközben megőrizzük azt a hitet, amely a vallásunk ősrégi, szép tanítása. Mindez felemel bennünket az Egység–Istenéhez, hiszen az háromságban is megőrzött egysége erre a dialógusra bátorít minket.

⁴⁴ A párbeszéd helyes megértésében segít az alábbi két alapmű: *Wertedialog der Religionen* (szerk. FREISE, J. – KHORCHIDE, M.), Verlag Herder Freiburg im Breisgau 2014; GABRIEL, M., *Jesus und Mohammed, erstaunliche Unterschiede und überraschende Ähnlichkeiten*, Resch Verlag, Gräfelfing 2006.

A Miatyánk szerepe és jelentősége az ókori egyház életében

AZ ÚR IMÁDSÁGÁNAK KIFEJTÉSE

TERTULLIANUS, ÓRIGENÉSZ ÉS CYPRIANUS MŰVEIBEN

Az Úr imádsága, vagyis a Miatyánk két szinoptikus evangéliumban olvasható: Máté evangéliumában (6,9–13) és Lukácsnál (11,2–4). A két változat közötti különbségre már az ókorban magyarázatot kerestek (lásd Órigenész, *De oratione* 18,2–3 és Szent Ágoston, *Enchiridion* 30,116). A *Didakhé* című egyházi rendtartásban (8,2) a Máté-féle, vagyis a hosszabb variáns található, ami azt mutatja, hogy a liturgikus használatba ez a változat került, mégpedig igen korán.¹ A *Didakhé* 8. fejezete azt is előírja, hogy naponta háromszor kellett elmondani. A IV. század közepétől már számos szerző (Jeruzsálemi Szent Cirill, Szent Ambrus, Szent Ágoston, Szent Jeromos) számol be arról, hogy beépült az eucharisztia szertartásába. Ugyanakkor egyértelmű bizonyítékok vannak arra is, hogy már igen korán a keresztség szertartásának is részét képezte. Amint a későbbiekben látni fogjuk, Tertullianus és Cyprianus általunk vizsgált művei is erről tanúskodnak, Szent Ágoston pedig több beszédjében is említi, hogy keresztelési szertartásban a hitvallás elhangzása után következett a *redditio orationis dominicae* is, vagyis a katekumeneknek fel kellett mondaniuk nemcsak a hitvallás, hanem a Miatyánk szövegét is (*Serm.* 56,1,1; 57,1,1; 58,1,1; 59,1,1).²

Az ókeresztény szerzők általában a Máté-féle verziót fejtik ki, valószínűleg azért, mert ez került a liturgikus használatba. A magyarázatok számos műfaj segítségével szólítják meg a hallgatóságot. Tertullianus, Cyprianus és Iohannes Cassianus a keresztség előtt állókhoz, vagyis a katekumenekhoz szól, Mopszvesztiai Theodórosz, Chromatius, Ágoston, Aranyszavú Szent Péter és Arles-i Caesarius a frissen megkereszteltekhez, vagyis a neofitákhoz. Kifejezetten a Miatyánkról mondtak homíliákat és írtak terjedelmesebb traktátusokat többek között: Nüsszai Szent Gergely, Hitvalló Szent Maximosz és Venantius Fortunatus. Más szerzők esetében a Máté-evangéliumról írt kommentárok vagy homíliák részeként olvashatunk az Úr imájáról, például Aranyszájú Szent János, Szent Jeromos és Chromatius műveiben. Alexandriai Szent Cirill a Lukács-féle változatot elemzi a Lukács-evangéliumról írt kommentárjában és homíliáiban.

Alessandra Pollastri hívja fel a figyelmünket arra, hogy a megszólítástól (*Mi Atyánk*) kezdve az egyes kérések elemzésénél észlelhető az egyes szerzők sajátos érdeklődési köre, a köztük levő gazdag kapcsolattrendszer, illetve a saját közösségük aktuális helyzetének

¹ ALESSANDRA POLLASTRI, *Lord's Prayer (Our Father)*, in ANGELO DI BERARDINO (ed.), *Encyclopedia of Ancient Christianity*, Vol. Two (F–O), Downers Grove, Illinois 2014, 609–611.

² Uo. 610.

jellegzetességei. Tertullianus figyelme például Krisztus közeli eljövételére, a parúziára irányul (*De oratione*, 5), Cyprianus viszont hangsúlyozza az testvéri egység fontosságát a keresztények között, amit még a vértanúságnál is többre tart (*De dominica oratione*, 24.). A mennyei Atya megszólítása kapcsán némelyek kiemelik a keresztény testvérek istenfiúságát. Az első kérést elemezve hangsúlyozzák, hogy a keresztények szentté válása dicsőíti meg leginkább Isten nevét. Az ötödik kérést többen összevetik az adósokról szóló példabeszéddel (Mt 18,23 sköv.). A hatodik kérés kapcsán gyakran szembeállítják az ördögi kísértést a hívó hitének próbatételével. A legtöbb kommentátor az „ország” eljövételét a jövőbe helyezik, mások hangsúlyozzák Isten országának a már érzékelhető jelenléte és eljövendő beteljesülése közötti feszültséget. A negyedik kérdésben szereplő „kenyér” szót legtöbbször teljesen materiális értelemben értik (például Nüsszai Szent Gergely, Aranyszájú Szent János és Mopszvesztiai Theodórosz), mások az Eucharisztiaiban jelen lévő Krisztussal azonosítják (Jeruzsálemi Cirill, Ambrus, Johannes Cassianus, Aranyszavú Szent Péter, Venantius Fortunatus). Órigenész művében olvasható először az a vélemény, amelyet Szent Ágoston és Arles-i Caesarius is képvisel, hogy a „kenyér” szó Krisztusra mint az igazságra és Isten Szavára utal. Számos szerző (például Tertullianus, Cyprianus és Sedulius) mind a materiális, mind pedig a spirituális értelmezést elfogadják, egyesek azonban előnyben részesítik a materiális (például Alexandriai Cirill), ismét mások pedig (Jeromos, Chromatius és Hitvalló Maximosz) a spirituális.³

Az *Úr imádságának* kifejtése tehát már a nagyon korai időkben a katekumenek, illetve a neofiták oktatásának részét képezte. Tanulmányomban a három legkorábbi rendelkezésünkre álló ókeresztény írást fogom vizsgálni.⁴ E művek fontosságának jobb megértéséhez szükséges, hogy a címben említett három szerző életművét az egyes művek elemzése előtt röviden ismertessük.

Quintus Septimius Florens Tertullianus életének számos mozzanatáról kevés a forrásunk. Születésének és halálának éve nem ismert. Amit biztosan tudhatunk róla, hogy Észak-Afrika egyik legjelentősebb városában, Karthágóban született. *A kiváló férfiakról* című művének 53. fejezetében ezt írja róla Szent Jeromos:

Tertullianus presbiter, akit elsőként említünk Victor és Apollonius után a latinok közül, Africa provincia Karthágó városában prokonzuli centurio atyától származott. Indulatos és heves természetű ember, aki Severus császár és Antoninus Caracalla idejében alkotott leginkább, és számtalan kötetet írt, amelyeknek felsorolásától most eltekintünk, mivel többek számára ismertek. Láttam egy Concordia nevű itáliai városból származó öreg Pált, aki fiatalon még látta a boldog emlékezetű Cyprianusnak ekkor már igen előrehaladott korban levő jegyzőjét Rómában, aki Cyprianus szokásaként említette, hogy ő egyetlen napot sem mulasztott el anélkül,

³ Uo.

⁴ A *Miatyánkról* szóló mindhárom elemzendő mű Észak-Afrikában született. A latin nyelvű keresztény irodalom bölcsője volt ez a régió. A tanulmányban tárgyalt három traktátus közül kettő latin nyelvű: Tertullianusé és Cyprianusé. Rajtuk kívül még Hippo püspökének hasonló témájú műveit is ismerteti a következő francia nyelvű fordításgyűjtemény: *La prière en Afrique chrétienne. Tertullien, Cyprien, Augustin* (eds. HAMMAN, A.-G. – STEINER, M.), Desclée De Brouwer 1982. Ez a *Miatyánkról* szóló latin kommentárokból készült szöveggyűjtemény Ágoston négy olyan művéből is közöl szövegrészeket, amelyek az imádságról szólnak.

hogyan Tertullianustól valamit ne olvasott volna. Sűrűn szokta volt mondogatni: – „Add a mestert!” – és ezen természetesen Tertullianust értette.⁵

Jeromos e művének 24. fejezetében is szól róla, megemlítve, hogy Montanosz védelmében támadta Melitont, a kis-ázsiai Szardesz püspökét. Azt is meg kell jegyeznünk, hogy noha Jeromos presbiternek nevezi Tertullianust, azonban számos kutató kétségbe vonja, hogy valóban pappá lett volna szentelve. Szent Ágostontól (*Haer.* 86) vannak még információink Tertullianusról, aki beszámol arról, hogy a montanista mozgalomtól elszakadva külön szektát alapított, amelynek tagjait maga Ágoston vezette vissza az egyházba. Műveinek kronológiája alapján (amiben szintén sok bizonytalanság tapasztalható) megtérését 195-re vagy 197-re szokás datálni, halálának időpontját pedig általában nem sokkal 220 utánra. Jeromoson és Ágostonon kívül még Lerinumi Szent Vincétől (†435 k.) vannak információink Tertullianus életéről. Ezek alapján a következő életrajzot szokás rekonstruálni, bár bizonyos szerzők rámutatnak számos problémára ezzel kapcsolatban.

Pogány szülők gyermeke volt, aki tanulmányai befejeztében Rómában is járt, ahol ügyvédi gyakorlatot is folytatott. Nem tudjuk, hogy mi indította a keresztség felvételére. Ebben a döntésében bizonyára szerepet játszott a keresztény vértanúk helytállása is, amelynek tanúja volt. Egyik írása, amelynek címe *A palliumról*, arról tanúskodik, hogy ő is – amint évtizedekkel korábban Jusztinosz filozófus és mártír – szívesebben viselte a filozófusoknak ezt az öltözetét, mint a római polgárok tógáját, ezzel is kifejezve, hogy a kereszténységben találta meg az igazi bölcsességet. Amint nem ismerjük megtérésének körülményeit, ugyanúgy homályban marad, hogy valójában miért csatlakozott később a montanistákhoz. A szakadár csoport megszervezője a frigiai származású Montanosz volt (akit Jeromos is említett idézett művének 24. fejezetében). Ő eredetileg Kübelé istennő pogány papja volt, majd a kereszténységen belül a 170-es években sajátos próféciaíval keltett nagy feltűnést. A Szentlélek szócsövének tekintette önmagát. Nehezen érthető kinyilatkoztatásait két „prófétanő”, Priszka és Maximilla eksztatikus állapotban igyekezett tolmácsolni a hallgatóságának. A montanista mozgalom követői puritán erkölcsi elveket hirdettek, sajátos böjti gyakorlatot követtek, kritikusan léptek fel az egyházi hierarchiával szemben, és a világ végét, a mennyei Jeruzsálem leereszkedését közeli időpontra jósolták. Tertullianus írásaiban fokozatosan, 213 után jelennek meg a mozgalomra jellemző gondolatok és következik be a katolikus hierarchiával való szakítás. Ebből az időszakból származó műveinek fő témái a házasságról szóló megfontolások, az üldözések, a böjtölés sajátos formái és a prófétai elragadtatás.

Fennmaradt műveinek száma igen jelentős: az ő munkásságával szinte semmiből jön létre a latin nyelvű keresztény irodalom. Műveinek egyik jellegzetessége a tömörség, amely időnként nehezen követhetővé, sőt homályossá tette mondanivalóját. Kétségtelen azonban, hogy nagy szerepe volt a latin nyelvű teológia szókincsének megformálásában. Teológiai munkásságának további eredményei között meg kell említenünk szentháromságtani és krisztológiai meglátásait, amelyek később az egyház közkincsévé váltak és Nagy Szent Leó pápa Flavianosz konstantinápolyi pátriárkához címzett művének (*Tomus ad Flavianum*) közvetítésével nagymértékben alakították a Khalkédóni Egyetemes Zsinat (451) által megfogalmazott dogma szövegét.

⁵ EUSEBIUS HIERONYMUS PRESBITER, *A kiváló férfiakról*, in *Apostoli atyák* (Ókori Keresztény Írók, 1) (szerk. PERENDY, L.), Budapest 2018³, 23–89, 58–59.

A II. század utolsó éveiben, tehát nem sokkal megtérése után *A keresztségről* című művével egy időben született meg *De oratione* (*Az imádságról*) című rövid írása, amely a legelső fennmaradt kifejtése, magyarázata az *Úr imájának*, a *Miatyánk*nak.⁶ A mű latinul⁷ íródott, és mindössze 29 rövid fejezetből áll.⁸ A magyar fordítás terjedelme 19 oldal. Első része a *Miatyánk* egyes részeihez fűz magyarázatot, később pedig az imádkozás módjával kapcsolatban ad tanácsokat, utasításokat. Nagyon jelentős olyan szempontból is, hogy képet nyerhetünk belőle az ókeresztény kor imádkozási szokásairól.⁹ A *De oratione* valószínűleg katekumenek számára íródott. A mű egyik kifejezéséből, amelyben *nullius loci homónak* mondja önmagát a szerző, egyes patrológusok arra következtettek, hogy Tertullianus ekkor még semmiképpen nem lehetett presbiter. Azonban ez a kifejezés másképpen is értelmezhető: „semmilyen helyhez nem kötött ember”-t is jelenthet, vagyis akit nem köteleznek a helyi tradíciók.¹⁰

Számos idézettel¹¹ kívánom bemutatni a mű első részét, amely kifejezetten a *Miatyánk*ról szól. Az idézetek alapján képet nyerhetünk Tertullianus retorikai eszköztáráról, stílusának jellegzetességeiről, határozott karakteréről. A későbbi keresztény szerzőkre (mindenekelőtt Cyprianusra) mind a mű tartalma, mind pedig formai jellemzői nagy hatást fejtettek ki.

[Az Evangéliumban] a mi Urunk Jézus Krisztus Isten lelkének, Isten igéjének és Isten gondolatának bizonyult: léleknek, amelyben erőteljes volt, igének, amelyet tanított, gondolatnak, amellyel érkezett. Így tehát a Krisztustól rendelt imádság is három dologból áll: igéből, amelyben kimondjuk, lélekből, amelyből annyi ereje van és gondolatból, amellyel vállaljuk. (I. 2.)

Istentől való tanúbizonyossággal és hitünk érdemével kezdődik, mert hiszen így mondjuk: Atyánk, ki vagy a mennyekben. Istenhez küldjük így a kérésünket és elébe tárjuk hitünket, amelynek eredménye ez a megszólítás. [...] Az Úr is igen sok esetben mint atyát hirdette meg nekünk az Istent, sőt megparancsolta, hogy senki mást a földön atyának ne nevezünk, csak Őt, aki az égben is Atyánk (*Mt* 23,9) (II. 1–2.)

Nyilvánvaló azonban, hogy az Istent minden helyen és minden időben áldania illik valamennyi embernek, az ő jótéteményeinek kötelező emlékezete miatt. Az a kívánság is az áldás helyébe roppent a szánkról. Ámde mikor nem szent, vagy mikor nem szentelődik meg maga által az Isten neve, ha egyszer magamagából szentel

⁶ Magyar fordítása olvasható az *Ókeresztény Írók* című sorozat 12. kötetében, amely Tertullianus műveinek nagy részét tartalmazza: *Az imádságról* (ford. Városi, I.), in *Tertullianus művei* (Ókeresztény Írók, 12) (szerk. VANYÓ, L.), Budapest 1986, 187–205.

⁷ Tertullianus görög nyelven is írt műveket, de ezek nem maradtak fenn.

⁸ Origenésztől eltérően – aki lehozza a teljes szövegeket Mátétól és Lukácstól, Tertullianus folyamatos formában nem idézi a *Miatyánk* szövegét. Az egyes kérések ismertetésének azonban természetesen szerepelnek az adott mondatok. Ezek alapján a mű egyik fordítója, Sister Emily Joseph Daly ilyen formában állította össze a Tertullianus által kommentált verziót: „*Pater qui in caelis es, sanctificetur nomen tuum. Fiat voluntas tua in caelis et in terra. Veniat regnum tuum. Panem nostrum quotidianum da nobis hodie. Dimitte nobis debita nostra, [sicut] nos quoque remittimus debitoribus nostris. Ne nos inducas in temptationem, sed devehe nos a malo.*” (TERTULLIAN, *Disciplinary, Moral and Ascetical Works* (transl. ARBESMANN, R. – DALY, E. J. – QUAIN, E. A. (The Fathers of the Church, 40), Washington, D.C. 1959, reprint: 1977, 159.

⁹ Vö. MORESCHINI, C. – NORELLI, E., *Early Christian Greek and Latin Literature. A Literary History, Volume One: From Paul to the Age of Constantine*, Peabody/Massachusetts 2005, 342.

¹⁰ Vö. *Tertullianus művei*, 930.

¹¹ Az idézetek forrása: *Tertullianus művei*.

meg másokat? Körülveszik őt angyalai és nem szűnnek a dicsérettel: *szent, szent, szent!* (Iz 6,3; Jel 4,8) Ezért tehát mi is a földön, akik, ha emlékszünk rá, az angyalok társaságában kapunk jelölést, megtanuljuk az Isten mennyei dicséretét s jövőző dicsőségünk föladatát. (III. 2–3.)

[H]a mondjuk: legyen meg a te akaratod, már csak azért is jót kívánunk magunknak, mivel semmiféle rossz az Isten akaratában nincsen, bár talán kinek-kinek érdeme szerint valami mást idéz elő büntetés gyanánt. E kijelentéssel már most türelemre intjük magunkat. Maga Urunk, midőn szenvedése megvalósulásában a test gyöngeségét akarta immár tulajdon testében is megbizonyítani, így szól: „*Atyám! vedd el tőlem e poharat*”. Majd megemlékezve tanításáról: „*mindazonáltal ne az én akaratom legyen, hanem a tiéd.*” (Lk 22,42). (IV. 4–5.)

A „*Jöjjön el a te országod*” is arra irányul, amire a „*legyen meg a te akaratod*”: ti. bennünk. Mikor nem uralkodik az Isten, akinek a kezében ott van minden királynak a szíve? (Péld 21,1) Ámde bármit óhajtunk magunknak, várakozásunk óréa tapad és neki tulajdonítjuk, amit tőle várunk. (V. 1.)

Micsoda ízlésesen építette föl az isteni bölcsesség az imádság rendjét! Az égi dolgok, vagyis az Isten neve, az Isten akarata és az Isten országa után a földi szükségleteinkért való könyörgésnek is ad helyet. Hiszen azt is kijelentette az Úr: „*Keressétek először az Isten országát és akkor ezek mind hozzáadottnak nektek*” (Mt 6,33). Ámde szellemileg kell inkább értelmeznünk a kérést: „*mindennapi kenyerünket add meg nekünk ma!*” Krisztus a mi kenyerünk, mert Krisztus az élet és az élet kenyér. „*Én vagyok – szól – az élet kenyere*” (Jn 6,35). És kevésse előbb: „*Kenyer az élő Isten igéje, mely mennyből szállott alá*” (Jn 6,33). De meg azután az ő testét hisszük a kenyérben: „*Ez az én testem*” (Mt 26,26). Amikor tehát a mindennapi kenyeret kérjük, Krisztusban való maradandóságunkért esedezünk s azért is, hogy el ne szakadjunk az ő testétől. (VI. 1–2.)

[M]iután Isten bőkezűségét szemügyre vettük, irgalmáért is könyörögjünk. Mit használ ugyanis az eleség nekünk, ha a valóságban csak arra szolgál, mint a leölésre szánt bikának? Nagyon jól tudta az Úr, hogy egyedül ő van gonoszság nélkül. Tanít tehát e könyörgésre is: „*Bocsásd meg a mi vétkeinket*”. A bocsánatért való esedezés már megvallása a bűnnek, mert a bocsánatot kérő megvallja bűnét. (VII. 1)

Hogy ez annyira érthető imádság teljessé legyen, hozzáfűzi még: ne csupán a bűnök bocsánataért könyörögjünk, hanem ugyanakkor tökéletes távortartásukért is. „*Ne vígy minket a kísértésbe*”, vagyis: ne engedd, hogy félrevezessen minket a kísértő. Még a látszatát is kerülnünk annak, hogy az Úr kísért, mintha bizony nem ismerné az egyes emberek hitét, vagy éppen beleegyeznek az emberi bukásba. (VIII. 1–2.)

A *Miatyánk* részletes ismertetését ezzel a himnikus hangvételi magasztalással foglalja össze és zárja:

E néhány rövidre fogott szó mennyi prófétai, evangéliumi, apostoli kijelentésre, Urunk hány beszédére, parabolájára, parancsára tapint s ugyanakkor mily sok kötelességet idéz! Isten tisztelete van az Atya szóban, a hit bizonyossága a névben, engedelmességünk följánlása a akaratban, reménységünk megemlézése az országban, életünkért való könyörgés a kenyérben, adósságaink megvallása az elengedés kérésében, kísértéseink gondja a védelemért történő rimánkodásban. (IX. 1–2.)

A mű többi része az imádkozás megfelelő módjával, méltó körülményeivel foglalkozik. Az imádkozó embernek mentesnek kell lennie a haragtól és „a lélek minden rendetlen zavarától”. Nincs értelme megmosott kézzel, de piszkos lélekkel imádkozni. Határozottan kijelenti, hogy nem szabad kiabálni imádság közben (ekkor még talán a montanista szokásokat bírálja). Helytelenít egyéb szokásokat is, például hogy egyes hívek az ún. stációs böjtöt nem akarják az Eucharisztia vételével „megtörni”, és a böjti időszakban békecsókot sem adnak testvéreiknek, pedig Tertullianus szerint ez a szimbolikus gesztus az imádság pecsétje. A békecsók mellőzése véleménye szerint a keresztények testvéri szeretetének megfogyatkozását is jelenti. Hasznosnak tartja, hogy a nap bizonyos óráiban imádkozzanak: „azokra a közös órákra gondolok, amelyek a nap fő szakaszait jelzik, a harmadikra, a hatodikra és a kilencedikre, melyek még a Szentírásban is mint ünnepélyesebbek találhatók”. (XXV. 1.) Dicséri azokat, akiknek imádságaiban zsoltárok is benne foglaltatnak, amelyekre a többi jelenlévő válaszolhat. Az ő bekapcsolódásuk még inkább közösségi jelleget ad az imádságnak. Ezek a tanácsok, utasítások és elvárások is mutatják, hogy számára a *Miatyánk* imádkozása elsősorban közösségi aktus. Az *Úr imája* az ő művében tehát nem magánimádságként jelenik meg.

Tertullianusszal ellentétben, következő művünk szerzőjéről, Órigenésről nagyon sok életrajzi adatot tudunk. Egyiptomban, valószínűleg Alexandriában született, 185 tájékán. Az ő szülei keresztények voltak, akik gyermekkorától kezdve gondos keresztény nevelésben részesítették. Édesapja, Leónidasz tanítómesterként tevékenykedett és vértanúhalált szenvedett. Ez a Septimius Severus-féle üldözés idején, 202-ben történt. A nagy történetíró, Euszebiosz *Egyháztörténetének* VI. könyvének jelentős része foglalkozik Órigenész életével és munkásságával. Az apja halála utáni nehéz időszakról ezt írja Caesarea püspöke:

Amikor atyja vértanúhalállal befejezte életét, nem egészen tizenhét éves korában egyedül maradt anyjával és szám szerint hat kisebb testvérével. Miután atyja vagyont elkobozták a császári kincstár végrehajtói, hozzátartozóval együtt olyan helyzetbe került, hogy nélkülözték a létfenntartáshoz szükséges javakat [...]. Atyja vezette be a görögök tudományaiba, és az ő halála után is még nagyobb lelkesedéssel szentelte teljesen magát az irodalmi tanulmányok gyakorlásának, úgyhogy megfelelően fél is készült a grammatikai ismeretekre nem sokkal atyja halála után, így aztán ezeknek kötve le magát busásan meg tudta szerezni magának a szükséges dolgokat...¹²

A következő évtized intenzív oktatói munkával telt el. 205 tájékán úgy döntött, hogy a grammatikai ismeretek oktatását Héraklasz nevű tanítványára bizza, ő maga pedig a retorika, a filozófia és a *Szentírás* alapos tanulmányozása és a megszerzett ismeretek oktatására fordít nagyobb figyelmet. Iskolája iránt sokan érdeklődtek, mégpedig nemcsak keresztények, hanem pogányok, illetve katekumenek is. Híre eljutott a legmagasabb társadalmi körökig: Alexander Severus császár anyja, Julia Mamaea Antiokhiába hívatta, hogy meghallgassa tanítását. Rómába is elutazott, mégpedig azért, hogy a nagy hírű Hip-politosz prédikációiból tanuljon, mivel neki igen alapos ismeretei voltak az egyházi tradícióról. Számos esetben folytat nyilvános vitákat a gnosztikus mozgalom neves képviselőivel és meggyőzően érvel az egyik irányzat, a valentinianizmus követői ellen. En-

¹² Euszebiosz *Egyháztörténete* (ford. BAÁN, I.), Budapest 1983, 245.

nek eredményeként több valentiniánust nyert meg az apostoli egyház számára, köztük egy bizonyos Ambroszioszt, aki később mecénásként támogatja könyveinek kiadását.

Órigenész a Szentföldön is többször megfordul, ahol püspök barátai felkérlik – noha ekkor még nem volt presbiter –, hogy prédikáljon az ő híveiknek. Ennek hírére azonban Alexandria püspöke, Démétriosz megneheztel rá. Egy újabb szentföldi út alkalmával ráadásul pappá szentelik, ami miatt Démétriosz helytelenít és kiközösíti a helyi egyházból. A palesztinai egyházi vezetők azonban szívesen látják. A tengerparti Caesareában telepedik le a 230-as évek elején, és ott folytatja irodalmi munkásságát, illetve lelkipásztori tevékenységét, amelynek a Decius-féle üldözés vet véget. A császár rendeletének már 250 elején áldozatul esik Róma püspöke, számos egyházi vezető és hívő. Őt is börtönbe vetik, megkínözzák, aminek következtében valószínűleg 253-ban, Türosz városában halt meg.

A neves Alexandriai irodalmi hagyatéka óriási, annak ellenére, hogy a legtöbb műve megsemmisült az évszázadok során. Noha minden művét görögül írta, nagyon sok műve csak latin fordításban maradt fenn, az imádságról szóló azonban görög eredetiben olvasható.¹³ A mű címe *Peri eukhész*, vagyis ugyanaz, mint Tertullianusé (*De oratione*). Az egyik lényeges különbség köztük, hogy nem katekumeneknek, hanem ún. „haladóknak” íródott. A másik fontos különbségre Vanyó László, a magyar fordítás szerzője így hívja el a figyelmet: „A műből nem derül ki egyáltalán, hogy Órigenész például liturgikus imádságként magyarázná a Miatyánkot, inkább úgy beszél róla, mint a hívő ember legnagyobb mindennapi imájáról. Eucharisztikus utalások csak elvétve találhatók az írásban.”¹⁴ Ebben a művében Órigenész tehát elsősorban magánimádságként mutatja be az *Úr imáját*. A terjedelmes traktátus egyébként Ambrosziosznak, Órigenész mecénásának felkérésére íródott. Belső érvek alapján Pierre Nautin 234–35-re datálja ezt a művet, tehát valószínűleg mintegy három évtizeddel később született meg, mint Tertullianus írása. Egy XIV. századi cambridge-i kódexben maradt fenn, illetve részben egy XV. századi párizsi kéziratban.

Az egyik angol nyelvű fordítás szerzője, John J. O’Meara állapítja meg rövid bevezetőjében, hogy a mű nemcsak az imádságról szól, hanem maga is imádság, amelyen Órigenész tüzes lelkiülete sugárzik át.¹⁵ A bevezetésen és epilóguson kívül a mű három fő részre tagolódik: az első rész általánosságban szól az imádsággal kapcsolatos kérdésekről, a második magát a *Miatyánkot* tárgyalja, a harmadik pedig kiegészítéseket tartalmaz az imádsággal kapcsolatban. O’Meara megállapítja továbbá, hogy – mint általában – Órigenész itt is nagymértékben támaszkodik a *Szentírá*sra, sőt a traktátus vázát bibliai idézetek sokasága alkotja. O’Meara felhívja továbbá a figyelmünket arra, hogy a téma tárgyalásmódja nagyon hasonlít Tertullianuséra, sőt – G. F. Diercks és E. Evans munkáira hivatkozva – valószínűnek tartja, hogy a nagy Alexandriai ismerte Tertullianus művét. Megjegyzi továbbá, hogy Nüsszai Szent Gergely *De oratione* és Szent Ambrus *De sacramentis* című művei is hasonlóan tárgyalják a témát, tehát Órigenész az utókor legnevesebb teológusai számára is mintát jelentett.¹⁶

¹³ A mű fennmaradásában Teodoro H. Martín szerint jelentős szerepe volt annak, hogy az egyiptomi szerzetesek kedvelt olvasmánya volt: *Origenes, Escritos espirituales* (ed. MARTÍN, T. H.), Madrid 1999, xxxi.

¹⁴ *Órigenész az imádságról és a vértaniságról* (Ókeresztény Írók, 14) (szerk. és ford. VANYÓ, L.), Budapest, 1997, 13. Tertullianuséhoz képest egy jóval hosszabb műről van szó. A magyar fordítás terjedelme 123 oldal.

¹⁵ ORIGEN, *Prayer. Exhortation to Martyrdom*. Translated and annotated by John J. O’MEARA (Ancient Christian Writers, 19), New York, N.Y. – Ramsey, N.J. 1954, 8.

¹⁶ Uo. 9.

A bevezetőben Órigenész kijelenti, hogy nagyon nehéznek tartja ezt a témát, de bízik abban, hogy Isten kegyelmével erőt vehetünk a nehézségeken:

A legfontosabb dolgok túlságosan is emberfölöttiek, sőt, olyannyira meghaladják esendő természetünket, hogy értelmes, ámde halandó fajtánk képtelen felfogni őket. Isten akaratából azonban felfoghatóvá válnak az Ő bőséges és mérhetetlen kegyelmében, amelyet mindent felülmúló szeretetének szolgája, Jézus Krisztus által, a Lélek közreműködésével kiárasztott ránk, emberekre. (vö. Tit 3,5–6)¹⁷

A mű a bevezető rész után két főrésze és egy rövid függelékre tagolódik. Az első rész (amely a 3-tól a 17. fejezetig tart) terminológiai kérdések tisztázásával kezdődik. Az elnevezések kérdése a 3. és 4. fejezetben kerül elő. Az 5. fejezet eleje az ima céljával, a folytatása pedig Isten előrelátásával foglalkozik. A 6. és 7. fejezet a fatalista nézeteket cáfolja, amelyek tagadják az ima hasznosságát és eredményességét, megkérdőjelezve az ima értelmét. Ennek kapcsán – *A princípiumokról* című művének 3. fejezetéhez hasonlóan – a szerző a szabad akarat kérdését tárgyalja. Hangsúlyozza, hogy az imádság elengedhetetlen része a keresztény ember életének, de csak akkor van értelme, ha egy tiszta élet részét képezi, mivel az ilyen életforma teszi lehetővé, hogy az emberek Isten jelenlétében éljenek. Szükség van arra is, hogy eltávolodjunk a szenvedélyektől és a jelen világhoz kötődő dolgoktól. Ennek a tisztaságnak a birtokában az imádkozó bekapcsolódik Isten Igéjének imájába, aki a közbenjárónk az Atyánál. Azonban nem ő az egyetlen, aki együtt imádkozik azokkal, akik méltón imádkoznak, hanem az angyalok és az elhunytak lelkei is. Ilyen értelemben tehát közösségi imádság Órigenész értelmezésében a *Miatyánk*: egyfajta sajátos bekapcsolódás a „mennyei” liturgiába.

A 8–12. fejezetek az imádkozás lelki hasznának kérdését tárgyalják. Mint a korábbi részekben, ebben a szakaszban is számtalan bibliai példával szemlélteti mondanivalóját. Ez a rész Szent Pálnak azt az utasítását elemzi, amellyel az Apostol a szüntelen imádkozásra szólítja fel híveit (1Tesz 5,17):

„Szüntelenül” imádkozik az, aki a szükséges cselekedeteket imával köti össze és viszont, azaz imádságát illő tettekkel, amennyiben az erény cselekedeteit, valamint a parancsok teljesítését is az ima részeiként fogjuk fel. A kijelentést, hogy „szüntelenül imádkozzatok”, kizárólag azzal a feltétellel tarthatjuk megvalósíthatónak, ha a szent egész életét egyetlen, nagy, összefüggő imának mondjuk, melynek csupán egy része az, amit mi a szokásos értelemben imának nevezünk, s amit naponta legalább háromszor el kell végezni.¹⁸

A 13. fejezet a meghallgatott imáról szól, a 14. pedig arról, hogy mit kérhetünk az imában. A *Timóteushoz írt első levél* alapján az utóbbi fejezetben tér ki az ima fajtáinak kérdésére:

Timóteushoz írt első levelében az apostol négy fogalmat említ a négy dolognak megfelelően, amelyek szorosabb kapcsolatban állnak az imádságról folytatott értekezésünkkel, ezért hasznos lesz talán szó szerint is idézni, hogy lássuk, vajon mind

¹⁷ Az imádságról, 41.

¹⁸ Uo. 70.

a négynek a jelentését pontosan értjük-e. Ezt mondja: „Mindenekelőtt arra kérek, hogy végezzetek könyörgést, imádságot, közben járást és hálaadást minden emberért!” (1Tim 2,1) stb. Véleményem szerint a „könyörgés” olyan ima, amelyben valamilyen hiányzó dolog elnyeréséért esdekeliünk; az „imádság” a nagyobb javakért, ünnepélyesebb formában, dicsőítés kíséretében mondott ima; „közbenjárás” az, amikor közvetlenebb bizalmasság címén kéri Istent valaminek kapcsán; a „hálaadás” pedig az Istentől kapott jótétemények imával történő elismerése akár úgy, hogy hálát adunk a kapott nagy adományért, akár úgy, hogy felismerjük nagyságát a jótéteménynek, amelyben részesültünk.¹⁹

A levél alapján különbözteti meg tehát Órigenész az imának négy fajtáját, amelyeket számos bibliai példával illusztrál: közbenjáró könyörgés (*deészisz*), dicsőítés (*proszeukhé*), bizakodó kérés, közbenjárás (*enteuxisz*) és hálaadás (*eukharisztia*). Órigenész úgy tartja, hogy a *proszeukhé*vel, tehát a dicsőítő imaformával nem fordulhatunk egyetlen nemzett (*gennétosz*) lényhez sem, tehát még Krisztushoz sem. Ebben az esetben övele együtt kell fordulnunk az Atyához, minden lét forrásához.²⁰ Az imádságról általánosságban szóló, első főrész azzal zárul, hogy elsősorban szellemi javakat kell kérnünk, és nem anyagiakat.

A második főrészben (18–30. fejezet) olvashatjuk a *Miatyánk* szisztematikus kommentárját. A 18. fejezet összeveti a Máténál és Lukácsnál található két szövegváltozatot, a 20. és 21. pedig a zsinagóga és az egyház imádkozási szokásaiban megnyilvánuló különbségekkel foglalkozik. A *Miatyánk* egyes részeinek ismertetése a 22. fejezettel kezdődik. A 22. és a 23. a megszólítást elemzi, majd az egyes kérések bemutatása következik a következő rendben: 24. fejezet: „Szenteltesék meg a te neved!”; 25.: „Jöjjön el a te országod!; 26.: „Legyen meg a te akaratod!”; 27.: „Mindennapi kenyerünket add meg nekünk ma!”. Ennek a hosszú fejezetnek első része az *epiúsziosz* jelzővel ellátott kenyérré irányuló kérés értelmezését tartalmazza. Ez a kifejezés sehol másutt nem szerepel a görög nyelvben. Órigenész szerint az evangélisták alkotása. Szerinte a más összefüggésből ismert *periúsziosz* szóból kiindulva kell értelmeznünk. Úgy véli, hogy nem jelentheti a földi életünk fenntartásához szükséges, fizikai valóság értelmében vett táplálékot, hanem „egy másik szubsztanciába átalakultat”, vagyis átlényegültet jelent. Számos bibliai hely együttes elemzésével arra a következtetésre kell jutnunk – fejtegeti –, hogy a mennyből alászállott kenyérről, vagyis Isten Igéjéről van szó, aki – mivel szubsztanciájában hasonló az emberhez – lelki egészséget, erőt ad annak, aki magához veszi, és a halhatatlansággal ajándékozza meg. A fejezet második részében szintén hosszasan elemzi az a kérdést, hogy mit jelent a „ma” szó ebben a kérésben. A következő három fejezet (28–30.) részletekbe menően foglalkozik az utolsó három kéréssel: „Bocsásd meg vétkeinket!”; „Ne vígy minket kísértésbe!; „De szabadítsd meg a gonosztól!”

A 31–33. fejezetek egyfajta függeléknek képeznek, amely azt tárgyalja, hogy milyen legyen a testtartásunk ima közben, illetve hol lehet és szabad imádkozni. Javasolja, hogy kelet felé fordulva imádkozzunk, ahonnan Krisztus, a mi igazi világosságunk felkel. Szójt továbbá az imádság egyes részéről is, végül a 34. fejezet így zárja a művet:

¹⁹ Uo. 76.

²⁰ Órigenésznek a 15. fejezetben megfogalmazott gondolatai sok vitát váltottak ki már az ókorban. A kérdést tárgyalja például J. J. O'MEARA, i. m. 9–10 és T. H. MARTÍN, i. m. xxxiii.

Az imádság kérdéseivel, az evangéliumban leírt imádsággal, valamint a Máténál előtte olvasható gondolatokkal küzdöttem meg tehát tehetségemhez mérten, oly tudásvágyó és oly buzgón vallásos testvéreim, Ambrosziosz és Tatiana. Nem fogom azonban visszautasítani, ha ti, elfeledve azt, ami mögöttetek van és nekifeszülve annak, ami előttetek áll (vö. Fil 3,13), imádkoztok értünk, hogy munkánk Isten kegyelméből még nagyszerűbb és ihletettebb lehessen, és egyszer majd bővebben, emelkedettebben és világosabban tudjunk értekezni ugyanerről a tárgyról. Addig azonban elnézően olvassátok ezt a jelenlegi könyvet.²¹

Órigenésznek ez a műve óriási hatást váltott ki a következő századok során. Hangsúlyozza az imádság elengedhetetlen feltételeit: távolodjunk el szenvedélyeinktől, engesztelődjünk ki felebarátunkkal, lelkileg legyünk összeszedettek, hogy a szentség világába, Isten színe elé tisztán léphessünk. Fontos jellegzetessége, hogy minden megállapítását szilárd bibliai alapokra építi. A traktátus rendkívül szisztematikusan épül fel: az alapvető elvekből kiindulva jut el a konkrét utasításokhoz, majd az ima tényleges gyakorlatához. Jelentős mértékben hatott a legkorábbi monasztikus regulákra, de ma is befolyásolja a keresztény lelkiséget.²²

Harmadik művünk szerzője Karthágó püspöke, Cyprianus. Róla elég szűkszavúan – egyetlen művének címét sem említve meg – szól Jeromos *De viris illustribus* című művének 67. fejezete:

Az afrikai Cyprianus eleinte retorikát tanított dicsőségesen, majd pedig Caecilius presbiter rábeszélésére – akitől a mellékneve is ered – kereszténnyé lett, és minden vagyonát odaadta a szegényeknek. Nem sokkal utána a presbiterek sorába iktatván, karthágói püspökké is választották. Tehetségéről fölösleges volna hosszan beszélni, mivel a napnál is fényesebbek művei. A Valerianus és Gallienus császárok alatt támadt nyolcadik keresztényüldözés idején szenvedett vértanúságot; ugyanazon a napon, amelyen Rómában Cornelius, de nem ugyanabban az esztendőben.²³

Eusebiosz sem sokkal bőbeszédűbb. A szakadár Novatusszal kapcsolatban tesz említést Cyprianusról az *Egyháztörténet* VI. könyvének 43. fejezetében, továbbá a VII. könyv 3. fejezetében az eretnekek által kiszolgáltatott kereszttség kapcsán. Sokkal részletesebb kép bontakozik ki életéről és munkásságáról Cyprianus terjedelmes levelezéséből.²⁴ Sok adatot szolgáltat a Pontius diakónusnak tulajdonított életrajz is,²⁵ valamint vértanúaktája, az *Acta proconsularia Cypriani*.²⁶

Születésének pontos időpontja nem ismert: valószínűleg a III. század első évtizedében született. Gazdag szülei kiváló neveltetést tudtak számára biztosítani. Rétorként nagy hírnévre és vagyonra tett szert, azonban – ahogyan arról a *Donatushoz* című írásá-

²¹ Uo. 162–163. A beharangozott, később megírandó mű azonban sohasem született meg.

²² Vö. MORESCHINI, C. – NORELLI, E., *i. m.*, 294–295.

²³ *A kiváló férfiakról*, 67.

²⁴ Az általa és hozzá írt levelek magyar nyelven olvashatók: *Szent Cyprianus levelezése* (ford. SZABÓ, Á.) (Ókeresztény Örökségünk, 19), Budapest 2014.

²⁵ PONTIUS DIAKÓNUS, *Szent Cyprianus élete*, in *A III–IV. század szentjei* (Ókeresztény Örökségünk) (szerk. VANYÓ, L.), Budapest 1999, 13–37.

²⁶ *Szent Cyprianus prokonzularis vértanúaktája*, in *Vértanúakták és szenvedéstörténetek* (Ókeresztény Írók, 7) (szerk. VANYÓ, L.), Budapest 1984, 154–157.

ban ő maga számol be – addigi életmódjától elfordulva megtért. Már katekumenként szüességi fogadalmat tett és vagyona nagy részéről lemondott. Profán olvasmányait felretéve a *Szentírás* tanulmányozásába kezdett és Tertullianus műveit is olvasta. 246. április 18-án keresztkedett meg, majd a karthágói egyházban nagy tekintélyre tett szert. Hamarosan presbiterré szentelték és püspökké választották, amit azonban a helyi keresztény közösségben sokan fenntartással fogadtak. Nagy energiával látott hozzá, hogy a helyi klérus körében tapasztalható visszaéléseket megszüntesse. Az előző évtizedekben a kereszténység Észak-Afrikában is gyorsan terjedt és a helyi egyházban is sokan jelentős vagyonnal rendelkeztek. Cyprianus rendelkezései az egyházon belül is jelentős ellenállásba ütköztek, de a mintegy kétéves püspöki szolgálata után kitörő keresztényüldözés újabb megpróbáltatások elé állította.²⁷

Decius császár rendelete halállal vagy száműzetéssel és vagyonekobzással sújtotta azokat, akik nem mutatták be nyilvánosan a megkövetelt pogány áldozatot. 250. január 20-án már ki is végezték Fabianus pápát, majd később más főpapokat is. Cyprianus azonban úgy döntött, hogy inkább elmenekül a városból, és levelezéssel irányítja egyházát. Ez a döntése még inkább csökkentette tekintélyét a klérus és a hívek körében. A Karthágóban maradt keresztények közül sokat bebörtönöztek és megkínzottak, hogy hittagadásra bírják őket. A kegyetlen börtönviszonyok és a vallatások következtében is sokan meghaltak. Akik a kínzások ellenére sem tagadták meg hitüket, az ún. „hitvallók” (*confessores*) nagy tekintélyre tettek szert. Szentírási alapokra hivatkozva (Mt 10,18–20) némelyek közülük jogot formáltak később arra, hogy az ő szavukra visszavegyék az egyházba a megtérő hittagadókat, ami azonban a püspök lelki hatalmának csorbulásához vezetett volna. Noha 250 vége felé az üldözés heve csitult, újabb súlyos nehézséget jelentett, hogy egy Felicissimus nevű diakónushoz csatlakozva öt presbiter szakadár mozgalmat alapított. Szemére hányták Cyprianusnak, hogy a vétkesekkel szemben túl szigorú, noha ő maga is elmenekült a városból. Nem fogadták el érvelését, miszerint jelenléte még inkább kiváltotta volna az üldözők dühét, illetve hogy vidéki rejtékhelyéről is tudta irányítani Karthágó egyházát. Miután visszatért, zsinatot hívott össze, és ez szentesítette a Felicissimust kiközösítő döntését. Érvényre juttatta a bűnbánati fegyelmet megerősítő rendelkezéseit is, amelyek fő jellemzője az arányosság elve volt, vagyis a visszafogadott bűnbánóknak a bűnükkel arányos elégtételt kellett elvégezniük. A következő években is sok nehézséget kellett elviselnie Karthágó püspökének például a járványok pusztításai miatt és az eretnekek megkeresztelésével kapcsolatban Rómával kibontakozó vita során. 257-ben Valerianus császár adott ki újabb üldözési rendeletet, amely leginkább a klérus tagjait sújtotta. A proconsul először száműzte Cyprianust, majd 258 nyarán halálra ítélték. Híveitől kísérve ment ki a városon kívüli vesztőhelyre, ahol lefejezték.²⁸

Irodalmi munkássága a zaklatott körülmények ellenére is jelentős, bár Tertullianuséhoz és Origenéséhez képest nem terjedelmes. Retorikai képességeit a helyi egyház szolgálatába kívánta állítani: a legtöbb műve gyakorlati célokat szolgál, valamilyen akut probléma megoldására törekszik, többnyire pasztorális jellegű. Több műve is foglalkozik azokkal a témákkal, amelyeket korábban már Tertullianus is tárgyalt. Legelső művének tekinthetjük a *Donatushoz* címűt, amely 246-ra vagy 247-re datálható, legutolsónak pe-

²⁷ Az üldözésekről részletesebben: PERENDY L., *Egyházüldözés a III. század közepén Cyprianus levelezésének tükrében*, in *Teológia* 49 (2015/3–4), 190–202.

²⁸ Életéről lásd: *Szent Cyprianus művei* (szerk. VANYÓ, L.), Budapest 1999, 9–17.

dig a Fortunatusnak ajánlottat, amelyet valószínűleg 257-ben írt. Irodalmi munkássága tehát mindössze egy évtizedet ölelt fel. Ennek ellenére, főleg kiváló stílusa miatt rendkívül nagy hatást gyakorolt a következő évszázadok latin nyelvű keresztény irodalmára. Erről így ír Vanyó László:

Cyprianus irodalmi hagyatéka nagyjából egy évtized termését jelenti, hosszú érlelődésről vagy fejlődésről tehát nem lehet beszélni. Tractatusai inkább prédikációknak hatnak, leveleinek némelyike viszont értekezésnek is beillik. Pogány szerzőket soha nem idézett, de az igényes stílusról soha nem mondott le. Még keresztény „magisterét”, Tertullianust sem idézte soha, noha helyenként hosszú szövegeket vesz át tőle és dolgoz át. A karthágói püspök az „unius libri homo” legjellegzetesebb példája, aki csak a Bibliát idézte. Alapjában véve moralista volt és maradt, nem is Krisztus csodáira, hanem az Úr követendő példájára hivatkozott mindig. A környező pogány világban végbemenő változások valamelyest kitapinthatók írásaiban, a környezet moraja azonban szűrten, tompítva hatol be a cyprianusi világba, amely elsősorban és mindenekelőtt az Egyházat jelenti. Írásai az alkalom szülöttei, erejük is ebben rejlik. Hiába keresnénk nála filozófiai fejtegetéseket, mert ilyeneket nem találunk. A karthágói püspök rétor-alkat volt, stílusa tette már korábban közkedvelt és olvasott szerzővé.²⁹

Az előző két műtől eltérően Cyprianusé a *De dominica oratione*, vagyis *Az Úr imádságáról* címet viseli. Valószínűleg 251 végén vagy 252 elején, tehát a Decius-féle üldözés után rövid idővel íródott.³⁰ Nagymértékben támaszkodik Tertullianus értekezésére, akit – amint Jeromosnál olvastuk – Cyprianus gyakran *magisterként* emlegetett és nagyon tisztelt. Azonban a függés ellenére is többet nyújt Tertullianusénál.³¹ Meg kell jegyeznünk, hogy sok esetben hasonlóan érvel, mint egy másik művében, a *Bizonyítékok III könyvében*, ami tulajdonképpen egy szentúrási szövegekből összeállított florilégium.³² Ebből a szöveggyűjteményből gyakran szó szerint idéz is a szerző.

A *De dominica oratione* bevezető fejezeteiben az imádság helyes módjáról van szó. A 4. fejezet elején foglalja össze a legfontosabb instrukciókat:

Az imádkozók beszéde és könyörgése legyen fegyelmezett, legyen benne nyugalom és méltóság. Fontoljuk meg, hogy Isten színe előtt állunk. Az Isten színe előtt mind testtartásunkkal, mind hanghordozásunkkal tetszenünk kell. Mert miként a szerénytelenek szokása a lármás kiabálás, úgy az illedelmesekhez ezzel ellentétben a szerény könyörgéssel mondott ima illik. Azonkívül meghagyta az Úr tanításában, hogy ne a [nagy] nyilvánosság előtt imádkozzunk, hanem rejtekben, ne feltűnő helyen, [hanem] bent a szobánkban – ez felel meg leginkább a hitnek –, hiszen tudjuk: Isten mindenütt jelen van, mindent lát, és mindent hall, fönsége teljességével jelen van a rejtekben és a zárt helyen is...³³

²⁹ Uo. 19.

³⁰ MORESCHINI, C. – NORELLI, E., i. m., 371.

³¹ Magyar nyelven Korzenszky Richárd OSB fordításában olvasható az *Ókeresztény Írók* 15. kötetében: *Szent Cyprianus művei*, 347–375. 36 rövid fejezetből áll; a magyar fordítás 29 oldal terjedelmű.

³² Magyar fordítása ugyanebben a kötetben található: 31–162. oldal.

³³ *Szent Cyprianus művei*, 349.

Az 5. fejezetben – amint Órigenész is – Sámuel próféta anyját, Annát állítja elénk a helyes imádkozás mintaképeként:

Mindezt hiánytalanul betartja Anna, aki a Királyok 1. könyvében az Egyház előképe. Ő az Úrhoz nem nagy hangon könyörgött, hanem csendesen és szerényen, szíve rejtékében imádkozott. Titkos könyörgéssel, de nyíltan és hittel szolt, nem szavával, hanem szívével, mert tudta, hogy így meghallgatja az Isten. És valóban elnyerte, amit kért, mert bizalommal könyörgött.³⁴

A 6. fejezetben a helytelen és a helyes imádság kapcsán a *Lukács-evangéliumban* szereplő vámost állítja példaképnek:

Aki imádkozik, kedves Testvéreim, ne tévessze szem elől, miként imádkozott a templomban a farizeussal a vámos: nem arcátlanul égre emelt szemekkel, nem szemtelenül kitért kézzel, hanem mellét verve és titkos bűneit elismerve kérte az isteni irgalom segítségét. Miközben a farizeus ott tetszelgett, ő, aki így könyörgött, inkább kiérdemelte a megszentelődést, mert az üdvösség reményét nem magabiztos ártatlanságába vetette – hisz senki nem ártatlan –, hanem bűneit megvallva imádkozott. Aki megbocsát az alázatosnak, az meghallgatja az így imádkozót.³⁵

A fejezet végén szó szerint is idézi a Lk 18,10–14-et. Megjegyezzük, hogy számos fejezet épül fel hasonlóképpen, tehát egy-egy megállapítását egy vagy több szentírási idézetel támasztja alá.

A *Miatyánk* szövegét a 7. fejezetben hozza. Ez a szöveg a Mt 6,9–13-nak felel meg, és nem azonos a Tertullianus által kifejtett latin szöveggel:

*...pater noster, qui es in caelis, sanctificetur nomen tuuum, adueniat regnum tuum, fiat uoluntas tua in caelo et in terra, panem nostrum cottidianum da nobis hodie, et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos remittimus debitoribus nostris, et ne patiaris induci nos in temptationem, sed libera nos a malo.*³⁶

A 8. fejezetben hangsúlyozza, hogy Krisztus közösségi imára hív bennünket, amit már a kérések többsé száma is jelez. A *Miatyánk* közös imádkozása is kifejezi az egyház egységét. (Erről a fontos témáról egyébként Cyprianus külön művet is írt, *A katolikus Egyház egységéről* címmel.) Ebben a fejezetben felhossa *Dániel könyvéből* a három ifjú példáját, akik „mintegy egy szájjal himnuszt énekeltek” (Dán 3,51). Hasonló összhang volt az apostolok imájában, akik „Az asszonyokkal, Máriával, Jézus anyjával és testvéreivel együtt szívvel-lélekkel, állhatatosan imádkoztak.” (ApCsel 1,14).

A 9. fejezettől kezdi kifejteni a *Miatyánk* egyes kéréseit. Órigenészhez hasonlóan számos, hosszabb-rövidebb szentírási idézettel támasztja alá érvelését az *Úr imádságának* egyes részletei kapcsán. Forrásai között elsősorban ószövetségi, evangéliumi és Szent

³⁴ Uo. 350.

³⁵ Uo.

³⁶ *Sancti Cypriani episcopi opera* (Corpus Christianorum, Series Latina, III A, Pars II), *De dominica oratione* (ed. C. MORESCHINI), Turnholt 1976, 87–113, 93.

Páltól származó idézetekkel találkozhatunk. A 9. fejezet arról szól, hogy a megkeresztelt ember teljes joggal szólíthatja Istent Atyának:

Az ember, az új, az újjászületett, akit Istenének kegyelme újjáteremtett, első helyen azt mondja: „Atya!”, mivel már gyermek lett. *Tulajdonába jött, de övéi nem fogadták be. Mindazonnak azonban, akik befogadták, hatalmat adott, hogy Isten fia legyenek* (Jn 1,11–12). Aki tehát hitt az ő nevében, és Isten fiává lett, hálát kell, hogy adjon, és meg kell hogy vallja: Istennek fia ő, amikor Atyjának nevezi Istent a mennyben.³⁷

A 11. fejezet foglalkozik az istenfiúság következményeként megfogalmazható morális elvárásokkal:

Nem szabad elfelejtenünk, szeretett testvéreim, és tudnunk kell, hogy amikor Atyának mondjuk Istent, Isten fiaiként kell viselkednünk. Hogy miként tetszésünket találjuk abban, hogy Isten Atyánk, ugyanúgy kedvét lelje Ő is mibennünk. Isten templomaiként éljünk, hogy bizonyossá váljék: Isten lakik bennünk.³⁸

A 12. fejezet a „Szenteltessék meg a te neved!” kéréssel foglalkozik. Cyprianus mondanivalójának lényege: „Nem azt kívánjuk az Istennek, hogy imádságaink tegyék Őt szentté, hanem azt kérjük tőle, hogy az Ő neve legyen szentté közöttünk.”³⁹ A következő kéréssel („Jöjjön el a te országod!”) kapcsolatban így ír a 13. fejezetben:

Az Isten országa, szeretett Testvéreim, maga Krisztus is lehet, akinek az eljövételét mindennap kívánjuk, akinek megérkezését, hogy mihamarabb megvalósuljon számunkra, óhajtjuk. Ugyanis, ha Ő a mi feltámadásunk, mivel Őbenne föltámadunk, értelmezhetjük Őt úgy is, hogy Ő az Isten országa, mivel Őbenne uralkodni fogunk. Helyesen kérjük az Isten országát, vagyis a mennyei országot, mivel van földi ország is. De aki ellene mondott már a világnak, nagyobb annak méltóságainál és országánál is. Ezért tehát, aki Istennek és Krisztusnak szenteli magát, nem a földi, hanem a mennyei országot óhajtja.⁴⁰

A következő négy fejezet ezzel a kéréssel foglalkozik: „Legyen meg a te akaratom, miként a mennyben, úgy a földön is!” Ennek kapcsán az ellenségszeretet parancsára is kitér. A 18. fejezetben kezdi tárgyalni a „mindennapi kenyér” kifejezés értelmét. Érthetjük ezt a testi táplálékra, de az Eucharisziára is: „Ezért kérjük, hogy adassék meg számunkra a mindennapi kenyérünk, vagyis Krisztus, hogy akik Krisztusban vagyunk, és benne élünk, ne távolodjunk el az Ő megszentelésétől és testétől.”⁴¹ A testi táplálék kapcsán ezt hangsúlyozza: „Krisztus tanítványa tehát, akinek nem szabad aggodalmaskodnia a holnap miatt, méltán csak a napi táplálékot kéri. Mert következtelenség és ellentmondás volna, hogy az evilági hosszú életet kérjük mi, akik Isten országa mielőbbi eljövételét óhajtjuk.”⁴² A gazdagság veszélyeire figyelmezteti híveit, elrettentő példaként felhozva az os-

³⁷ *Szent Cyprianus művei*, 352–353.

³⁸ Uo. 354.

³⁹ Uo. 355.

⁴⁰ Uo. 356.

⁴¹ Uo. 360.

⁴² Uo. 361.

toba gazdagról szóló parabolát, megemlítve ugyanakkor azokat a bibliai személyeket is (Dániel, Illés), akiknek Isten napról-napra biztosította a táplálékát.

A bűnök megbocsátására irányuló kérés kapcsán hangsúlyozza, hogy Isten csak azoknak bocsát meg, akik maguk is megbocsátanak embertársaiknak, ami lehetővé teszi a békességet és a testvéri egyetértést a keresztény közösségen belül. A 25. és 26. fejezetben elemzi a *Miatyánk* következő kérését, amely az ő szövegváltozatában így hangzik: *ne patiaris induci nos in temptationem*, vagyis: „És ne engedd, hogy kísértésbe kerüljünk!”

Az utolsó kérés („De szabadítsd meg minket a gonosztól!”) elemzésére a 27. fejezetben kerül sor. A 28. fejezet elején – Tertullianushoz hasonlóan – csodálatát fejezi ki a *Miatyánk* tömörségével kapcsolatban, amely lehetővé teszi, hogy mindenki könnyen elsajátíthassa:

Nem csodálatos, szeretett Testvéreim, hogy ilyen az imádság, amelyet az Isten tanított, aki tanításával valamennyi könyörgésünket üdvös szavakkal összefoglalja? Előre megmondotta ezt már Izajás próféta által, aki Szent Lélekkel eltelve így szól Isten jóságáról és kegyes föntségéről: *Összegezve és lerövidítve Igéjét az igazságosságban: mert lerövidített beszédet intézett Isten a földkerekséghez* (Iz 10,22). Az Isten szava ugyanis, a mi Urunk Jézus Krisztus, amikor eljött mindenki számára, és tanulatlanokat és tanultakat összegyűjtve, minden nemzetnek és életkornak adta az üdvösség parancsait, elkészítette nagyszerű kivonatukat, hogy ne terhelje meg azok emlékezőtehetségét, akik a mennyei fegyelmet tanulják, hanem gyorsan elsajátítható legyen az, ami az egyszerű hit számára szükséges.⁴³

A záró fejezetek az imádság szükséges külső feltételeivel és lefolyásával foglalkoznak. Így biztatja a híveket a 31. fejezetben:

Amikor tehát felállunk az imádsághoz, kedves Testvéreim, ébereknek kell lenniünk, és teljes szívünkben a könyörgésnek szenteljük magunkat. Távozzék minden testies és világi gondolat! Semmi másra ne gondoljon a lélek, csak arra, amiért könyörög! Ezért készíti fel a testvérek lelkét a pap is az ima előtt a szavakkal, amikor mondja: „*Emeljük föl szívünket!*”, mire a nép válaszolja: „*fölemeltük az Úrhoz*”, hogy ügyeljünk rá, gondolataink semmi mással, csak az Úrral legyenek elfoglalva!⁴⁴

A 32. fejezet elején így figyelmeztet: „Az imádkozók ne járuljanak Isten elé terméketlen és üres kérésekkel. Hatástalan a kérés, ha terméketlen imádság kéri Istent.” A 33. fejezet elején az imádság hatékonyságát a jótettekhez köti: „Gyorsan Isten elé jutnak imádságaink, amelyeket cselekedeteink érdemei helyeznek Isten elé.” Ezt a megállapítását *Tóbiás* és *Izajás könyvéből*, valamint a *Filippiekhez írt levélből* vett idézetekkel támasztja alá. A 34. fejezetben *Dániel könyvére* és az *Apostolok cselekedeteire* utalva méltatja a hagyományos időpontokban való imádkozást, és az egyes számoknak titkos, a Szentháromság teljességére utaló jelentést is tulajdonít. A következő fejezet elején arra hívja fel a figyelmet, hogy a keresztény embernek még további időpontok is kínálkoznak a nap folyamán, hiszen az *Újszövetség* fontos eseményei köthetők például a hajnalhoz és az alkonyathoz

⁴³ Uo. 367–368.

⁴⁴ Uo. 369–370.

is. A 36. (utolsó) fejezetben pedig még az éjszaka folyamán végzett imára, vagyis szüntelen imádkozásra hív fel. Utolsó buzdításában már eszkatologikus távlatokat nyit meg:

Isten jóságából szellemileg újjáteremtve és újjászületve utánozzuk azt, amik majd leszünk! Mi, akik ebben az országban fogunk lakni, ahol nem szakítja meg a nappal éjszaka, csak nappal lesz, éjjel is úgy legyünk ébren, mint fényes nappal! Hiszen örökké Istent fogjuk imádni, Neki adunk hálát, ezért itt is szüntelenül imádkozunk és adjunk hálát Neki!⁴⁵

Tertullianus, Órigenész és Cyprianus műveinek rövid bemutatása remélhetőleg jól szemlélteti, hogy már az egyház korai századaiban milyen központi szerepet játszott az *Úr imádsága* mind az egyház közösségi imájaként, mind pedig az egyes hívek magánimádságaként. A *Miatyánk* gazdag tartalmának kifejtése, a katekumenátushoz valamilyen formában kapcsolódó oktatás a keresztény imádság helyes formáiról és tartalmáról a helyi egyházak életének később is elengedhetetlen része volt, és – amint a bevezető részben említettük – a többi nagy egyházatya is sokat merített e három szerző műveiből.

⁴⁵ Uo. 375.

„Egy szinodális Egyházért”

MEGFONTOLÁSOK AZ EGYHÁZ SZINODÁLIS ÚTJÁRÓL

„Isten Egyháza szinódusra egybehívott. *Egy szinodális Egyházért: közösség, részvétel és misszió* cím jegyében az út 2021. október 9–10-én nyílik meg Rómában és azt követően október 17-én minden részegyházban. Alapvető állomás lesz a Püspöki Szinódus XVI. Általános Rendes Gyűlése 2023 októberében, melyet a részegyházakat ismét bevonó megvalósítás időszaka követ (vö. *Episcopalis communio*, art. 19–21).¹ Ezekkel a meglepő szavakkal kezdődik az a felkészítő dokumentum, mely segítséget kínál a Katolikus Egyház részegyházainak a szinodusi folyamatban való részvételre. A dokumentum kezdő mondatai két olyan újdonságot jeleznek, melyekkel Ferenc pápa sokakat meglepett az Egyházban. Egyfelől a Szentatya Isten egész Egyházát hívja szinódusra. Másfelől az Egyház szinódusa egy több szakaszból álló út, közös menetelés lesz, melyben a Püspökök Szinódusának kiemelkedő eseményét a részegyházak szintjén minden hívő részvételével zajló szinodális folyamat keretében, az előkészület és a megvalósítás ritmusa szerint. Ezzel a szinódus fogalma kinyílik kettős értelemben: a pontszerű eseményből az együtt-menetelés folyamata lesz, melynek alanya immár az egész Egyház. Az újdonságot jól jelzi, hogy a szinódus témáját megjelölő címben a II. Vatikáni Zsinat két kulcskifejezése – a *communio* és a *missio* – mellé, pontosabban közé, odakerült a részvétel – *participatio* – fogalma, amely ugyan nem hiányzik a zsinati tanításból, de itt különös erővel és új összefüggésben jelenik meg. Azt a meggyőződést fejezi ki, hogy az Egyház közösségének építése és az Egyház missziójának teljesítése nagyrészt azon fordul meg, hogy sikerül-e ebbe bevonni a hívők összességét és megtalálni a részvétel megfelelő formáit. Maga ez a keresés sem történhet másként, csak közösen, ha azt akarjuk, hogy gyümölcsei jók és maradóak legyenek. Ferenc pápa kezdeményezésére ebben a közös tanulási és tapasztalatszerzési folyamatban vagyunk.² A magyar teológusok, teológiai tanárok a 2022 január 20–

¹ *Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione e missione. Documento preparatorio della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi*, Roma 2021. 09. 07, nr. 1. <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/09/07/0540/01156.html#testoinitaliano>. Továbbiakban: *Documento preparatorio*.

² A helyi és részegyházak (plébániák, egyházmegyék) szintjén zajló folyamatnak már a végéhez értünk (2021 október – 2022 március). Ennek gyümölcseit összegezve (1. *Instrumentum laboris*) és felhasználva kezdetét veszi majd regionális szinten a püspöki konferenciák földrészenként szerinti tanácskozásának szakasza (2022 október – 2023 március), melynek megfontolásaira és javaslataira támaszkodva (2. *Instrumentum laboris*) kerül sor 2023 októberében a Püspöki Szinódusra, hogy végül a püspöki tanácskozás eredményei a Szentatya által megerősítve visszacsatolódjanak és megvalósuljanak a részegyházak életében a hívő közösség részvételével.

21-én „Szinodalitás az Egyház életében és missziójában” címmel tartott konferenciájukon ehhez a közös gondolkodási folyamathoz kívántak csatlakozni. Jelen tanulmány a konferencián elhangzott előadásokból is inspirálódva igyekszik reflektálni az Egyház szinodális útjára, néhány lényegi szempontra és összefüggésre fókuszálva. Első lépésben röviden vázoljuk azokat az előzményeket Ferenc pápa pontifikátusa alatt, melyek előkészítették a 2021 októberében elindított szinodális folyamatot. Második lépésben a „szinodalitás” fogalmának tisztázására törekszünk. Harmadik lépésben a szinodalitáshoz lényegileg kapcsolódó „részvétel, konzultáció, *sensus fidei*” fogalmakat vizsgáljuk, külön figyelmet szentelve Ferenc pápa és a II. Vatikáni Zsinat tanítása összehasonlításának, valamint a demokratikus eljárásoktól való különbségek kiemelésének. Végül gondolatmenetünk zárásként egy csokorba szedjük a „szinodális Egyházért” pápai program céljait és jelentőségét.

1. A SZINODÁLIS ÚT MEGNYITÁSÁNAK ELŐZMÉNYEI

Aki kezdettől fogva és folyamatosan figyelemmel kísérte Ferenc pápa szolgálatát, az túlságosan nem lepődött meg azokon a bevezetőben említett újdonságokon, melyeket a Szentatya az Egyház szinodális megújulása érdekében kezdeményezett. 2021 októberétől visszafelé tekintve pontifikátusa kezdetéig (2013. márc. 13. 19.) jól beazonosíthatók azok a gesztusok, tanítói megnyilatkozások és gyakorlati lépések, melyek előkészítették a szinodális folyamat elindítását. Ezek közül érdemes néhányat röviden felidézniünk. Pápává választását követően az Egyház (és a világ) egész nyilvánossága előtti legelső szimbolikus és teológiai üzenetet hordozó gesztusa már előre vetítette, hogy miként gondolkodik az Egyházzal, saját pápai szolgálatáról és a kettő kapcsolatáról. Az új pápa mielőtt megáldotta volna a Szent Péter téren összesereglett hívő sokaságot, a Latin-Amerika egyházaiban szokásos hagyományt követve előbb a hívő nép imáját kérte önmaga számára.³ Ezzel jelezte azt a kölcsönös és bensőséges kapcsolatot, mely a Főpásztor és Isten népe között van. A pápa az Isten gyermekeinek méltóságával rendelkező hívők közösségéből érkezik, a hívő nép egységének és vezetésének a Szentlélektől támogatott szolgálatára, Isten népe imájától kísérve, a hívő népre gondosan figyelve s mintegy vele együtt lélegezve. Ez a gesztus magába sűrített egy teljes egyháztant, az Isten népe elsődlegességének és aktív alanyiségének az ekkleziológiáját, mely a szinodalitás teológiai alapja. Ferenc pápa ennek az egyháztannak a keretében fejtette ki *Evangeli gaudium* kezdetű apostoli buzdításában (2013. nov. 24.) az evangélium örömhírét örömmel továbbadó Egyház küldetéséről szóló pápai programját, ahol a misszió elsődleges alanyaként Isten egész népe, Krisztus tanítványainak összessége jelenik meg. Itt már felbukkannak azok a lényegi szempontok – Isten népe építésének alapelvei; a *sensus fidei fidelium*, a népi vallásosság és a szegények tapasztalata mint *locus theologicus*; a személyes és közösségi megkülönböztetés; a karizmák jelentősége; a perifériák felé mozduló és kilépő Egyház –, melyek egy szinodális Egyház koncepciójának teológiai alapvetését is körvonalaz-

³ Az *Urbi et orbi* áldása előtt Ferenc pápa ezekkel a szavakkal fordult a hívőkhöz: „Most szeretnék áldást adni, de előtte szívességet kérek tőletek: mielőtt a püspök megáldaná a népet, azt kérem, hogy ti imádkozzatok az Úrhoz, hogy Ő megáldjon engem: a nép imáját kérem, amely áldást kér püspöke számára.” *Benedizione apostolica „Urbi et orbi”*. *Primo saluto del Santo Padre Francesco* (2013. 03. 13.). Lásd: https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130313_benedizione-urbi-et-orbi.html

zák. Apostoli buzdításában a népet építő folyamatokról szólva a pápa így fogalmaz: „Elsőbbséget adni az időnek azt jelenti, hogy inkább a folyamatok elindításával, mint a terek birtoklásával foglalkozunk. Az idő elrendezi a tereket, megvilágosítja és egy állandóan növekvő lánc szemeivé alakítja át azokat, amely már soha nem fordul vissza.”⁴ Majd a fenti alapelveket az evangelizációra alkalmazva mondja: „Ez a kritérium nagyon megfelelő az evangelizáció számára is, amely megköveteli a horizont szem előtt tartását, a lehetséges folyamatok alkalmazását és a hosszú utat.”⁵ Nem nehéz észrevennünk az itt vázolt alapelv összefüggését a szinodális út programjával. Az Egyháznak nem a hatalom tereit kell elfoglalnia, hanem Isten népe építésének és az evangelizációnak a folyamatait kell mozgásba hoznia, mely magában foglalja a konfliktusok elviselését, megoldását és „egy új folyamat összekötő láncszemévé” formálását,⁶ ahogy az emberek bevonását is.⁷ A szinodális folyamat maga is ilyen út, Isten népe építésének sajátos folyamata. Ferenc pápa a gyakorlat terén is tett korábban olyan lépéseket, melyek elővételezték az átfogó szinodális megújulást. Így a családszinódusra készülve 2013 őszén egy kétéves szinodusi folyamat első lépéseként kérdőíveket küldött ki a szinodusi titkárság a részegyházakba, hogy a hívők, különösen a házasságban élők vagy arra készülők kifejezhessék tapasztalataikat, nehézségeiket, örömeiket és meglátásaikat a házasság- és családi életéről. Ezeket is figyelembe véve tanácskoztak a püspökök a Püspöki Szinódus III. Rendkívüli Közgyűlésén (2014. október) és XIV. Rendes Közgyűlésén (2015. október) és készült el az *Amoris laetitia* apostoli buzdítás, mely már használja a „szinodusi út” kifejezést.⁸ A fiatalokról szóló püspöki szinódus (2018 október)⁹ előkészületi szakaszába magukat a fiatalokat is bevonták azon a Rómában tartott nemzetközi találkozón (2018 március), amelyen az ifjúság képviselőiben háromszáz fiatal vett részt, s mintegy tizenötezen facebookon keresztül kapcsolódtak be az eseménybe. Kiemelkedően fontos állomása volt a 2021-ben elindított szinodális út előkészítésének Ferenc pápa két tanítóhivatali megnyilatkozása. A Szentatya 2015. október 17-én a VI. Pál pápa által az *Apostolica sollicitudo* kezdetű motu proprioval 1965-ben felállított püspöki szinódus intézménye alapításának 50. évfordulóján tartott beszédében így fogalmazott: „A szinodalitás útja az az út, amelyet Isten a harmadik évezred Egyházától vár.” Majd Aranyszájú Szent János mondását idézve: „az Egyház és a szinódus szinonimák”, hozzátette: „A szinodalitás az Egyház konstitutív dimenziója (...) mert az Egyház nem más mint Isten nyájának együtt menetelése a történelem ösvényein az Úr Krisztus felé.”¹⁰ E beszédében a pápa röviden jelezte azokat

⁴ FERENC PÁPA, *Evangelii gaudium. Az evangélium öröme*, apostoli buzdítás, Szent István Társulat, Budapest 2014, 223. A továbbiakban: EG.

⁵ EG 225.

⁶ EG 227.

⁷ EG 232.

⁸ Vö. FERENC PÁPA, *Amoris laetitia. A családban megélt szeretetről*, apostoli buzdítás, Szent István Társulat, Budapest 2016, nr. 2; 7. Ferenc pápa 2015. okt. 17-én mondott beszédében így fogalmazott: „Ez a meggyőződés vezetett, amikor úgy kívántam, hogy Isten népe véleményét kérdezzük meg a családról szóló kétállomásos szinodusi találkozás előkészítése során, ahogyan általában ez a gyakorlat minden „Lineamenta” esetében. Persze egy effajta konzultáció semmiképpen sem elegendő a *sensus fidei* meghallgatásához. De hogyan lehetett volna úgy beszélni a családról, hogy nem kérdezzük meg a családokat, meghallgatva örömeiket és reményeiket, fájdalmaikat és aggodalmaikat?” *Commemorazione del 50. anniversario dell’istituzione del Sinodo dei Vescovi. Discorso del Santo Padre Francesco*, Roma 2015, 10. 17., 2.

⁹ A szinódus záródokumentuma a következő címet viseli: *A fiatalok, a hit és a hivatásbeli megkülönböztetés* (2018. okt. 27.).

¹⁰ *Commemorazione del 50. anniversario dell’istituzione del Sinodo dei Vescovi. Discorso del Santo Padre Francesco*, Roma 2015, 10. 17., 3.

a teológiai, lelkeségi és pasztorális alapelveket, melyek fényében szükségesnek tartja a püspöki szinódus intézményi működésének további tökéletesítését, szervezettebben beágyazva azt a hívők közössége (*communio fidelium*) által alkotott Egyház életterébe. Majd az itt vázolt alapvető szempontok mentén és azokat tovább részletezve a 2018. szeptember 15-én kiadott *Episcopalis communio* kezdetű apostoli konstitúciójában jogilag is újra szabályozta a püspöki szinódus intézményi működését. A szabályozás legfontosabb új eleme Isten népének konzultációja az előkészület folyamatában.¹¹ A pápa szándéka szerint a püspöki szinódus intézményének szervezeten belül kell illeszkednie az egész Egyház, a hívők hittapasztalatának életterébe. Így fogalmaz az apostoli konstitúcióban: „A püspöki szinódusnak is egyre inkább Isten népe meghallgatása kiváltságos eszközének kell lennie: »A szinódusi atyák számára a Szentlélektől mindenekelőtt a meghallgatás ajándékát kérjük: Isten meghallgatását, egészen addig, hogy Vele együtt meghalljuk a Nép kiáltását; a Nép meghallgatását, egészen addig, hogy azt az akaratot lélegezzük, melyre Isten hív minket.« A szinódus jóllehet összetételét tekintve lényegileg püspöki szervezet formáját ölti, mégsem szigetelődik el a többi hívőktől. Ellenkezőleg, megfelelő eszköz arra, hogy a püspökök által hangot adjon Isten egész népének [...]».¹² Isten népének konzultációjához szervezeten kapcsolódik, de attól különbözik is a püspökök tanácskozása. „A hívők konzultációját követi, minden szinódusi gyűlés alatt, a megfelelően kinevezett pásztorok részéről a megkülönböztetés, akik nem az emberi logikából, hanem a Krisztus Lelkének való közös engedelmességből fakadó konszenzus keresésében egyek. Isten népének hitérzékére (*sensus fidei*) figyelve – »melyet tudniuk kell gondosan megkülönböztetni a közvélemény gyakran változó befolyásaitól« – a Gyűlés tagjai felkínálják véleményüket a pápának, hogy ez az Egyház egyetemes pásztorának szolgálatát segítse.»¹³ Ferenc pápa a Nemzetközi Teológiai Bizottság munkáját is igénybe vette a szinódusi folyamatok teológiai megalapozásához. Így született meg a Bizottság két fontos dokumentuma, egyik a hitérzékéről, másik magáról a szinodalitásról. Az előbbi *A sensus fidei az Egyház életében* címmel 2014-ben, az utóbbi *A szinodalitás az Egyház életében és missziójában* 2018-ban jelent meg. A következő fejezetekben közelebbről is megvizsgáljuk ezeknek a bizottsági iratoknak a két témakörben kifejtett értelmezéseit.

Végül az előzmények sorához tartozik Ferenc pápa fokozott érdeklődése az ortodox egyházakban működő szinódusi gyakorlat és tapasztalat iránt.¹⁴ Már az *Evangelii gaudium*ban is hangot adott ennek, amikor Szent II. János Pál pápának az „ajándékok cseréje” gondolata jegyében így fogalmazott: „Oly sok dolog van, amely egyesít minket! És ha valóban hiszünk a Lélek szabad és nagylelkű tevékenységében, mennyi mindent tanulhatunk egymástól! [...] Hogy csak egy példát mondjak: az ortodox testvérekkel folytatott párbeszédben mi, katolikusok, megkaptuk a lehetőséget, hogy többet megtud-

¹¹ FRANCESCO, *Episcopalis communio. Sul sinodo dei vescovi, costituzione apostolica*, Roma 2018, 09. 15. Továbbiakban: EC. „A Szinódus Általános Titkárságának koordinálásával az előkészületi szakasz célja Isten népének konzultációja a Szinódus Gyűlésének témájáról.” (EC, art 5., § 2). További új elem például az, hogy a pápa döntése alapján egymástól elkülönített, több szakaszban is ünnepelhető a Szinódus Gyűlése (EC art. 3, §1), vagy hogy regionális preszinodális találkozók tarthatók, pl. Püspöki Konferenciák Nemzetközi Találkozói (EC art. 8. §2), melyekre világi krisztushívők is meghívhatók (EC art 8. §1). Ezzel együtt a Szinódus Általános Titkárságának feladat- és jogköre is jelentősen bővült.

¹² EC 6.

¹³ EC 7,2.

¹⁴ A témát részletesen kifejti Johannes Oeldemann-nak a magyar *Communio* 30 (2022) különszámában megjelenő tanulmánya az alábbi címmel: *Die orthodoxe Erfahrung der Synodalität. Wie der Synodale Prozess der katholischen Kirche von einem ökumenischen „Austausch der Gaben” profitieren kann.* A szöveg megjelenés előtt áll.

junk a püspöki kollegialitás tartalmáról és szinodális tapasztalataikról. Az ajándékok cseréje által a Lélek egyre inkább el tud vezetni minket az igazsághoz és a jóhoz.”¹⁵ Amikor a pápa 2021 decemberében felkereste az ortodox többségű Ciprust és Görögországot, a ciprusi ortodox egyházak Szent Szinódusához intézett beszédében ezt mondta: „Az evangéliumot a közösség adja tovább. Ez az, amit mi katolikusokként a következő években megélni akarunk, amennyiben a szinodusi dimenziót újra felfedezzük, amely az Egyház léte számára konstitutív. Ennek során szükségünk van arra, kedves testvérek, hogy még intenzívebben együtt dolgozzunk veletek, a szinodalitásról szerzett tapasztalatokkal valóban segíteni tudtok nekünk.”¹⁶ A katolikus–ortodox ökumenikus párbeszédben a pápai primátus és a püspöki kollegialitás viszonyának kérdése már több mint két évtizede napirenden van.¹⁷ A Katolikus Egyházban a Ferenc pápa által elindított szinodális megújulás összefüggésében ez a dialógus új lendületet és a szinodalitás témakörével új fókuszot is kapott. E párbeszéd egyik gyümölcse a katolikus–ortodox nemzetközi teológiai vegyesbizottság *Szinodalitás és primátus az első évezredben: úton a közös megértés felé az Egyház egységének szolgálatában* című dokumentuma,¹⁸ mely a helyi, a regionális és az egyetemes egyház síkján vizsgálja a primátus és a szinodalitás kapcsolatát a nyugati és a keleti egyház első évezredes gyakorlatában. Ha azonban figyelembe vesszük az ortodox egyházak manapság tapasztalható szinte leküzdhetetlen gyakorlati nehézségeit az autokefál ortodox egyházak közötti hathatós egység megteremtésében,¹⁹ akkor bátran állíthatjuk, hogy az „ajándékok cseréje” jegyében a katolikus Egyháznak is van mit felkínálnia az ortodoxiának, nevezetesen az egyetemes Egyház egységének péteri szol-

¹⁵ EG 246.

¹⁶ FERENC PÁPA, *A szinodalitás tapasztalata. Beszéd a ciprusi ortodox egyházak Szent Szinódusához* (2021.12.03.). <https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2021/december/documents/20211203-cipro-incontro-santosinodo.html> (17.12.2021).

¹⁷ A primátusról folyó párbeszédnek II. JÁNOS PÁL PÁPA *Ut unum sint. Hogy egy legyenek* kezdetű enciklikája (*Ut unum sint. Hogy egy legyenek* SZIT, Budapest 1996) adott döntő lökést. A pápa felkérésére – vö. II. János Pál, *Il primato del vescovo di Roma* (levél a Hittani Kongregáció prefektusának), 30. 11. 1996, in *Enchiridion Vaticanum* 15, 1377–1383 – a Hittani Kongregáció 1996 dec. 2. és 4. között a Vatikánban ökumenikus szimpóziumot rendezett a témáról, melynek anyaga *Il primato del Successore di Pietro* címmel jelent meg (Liberia Editrice Vaticana, Roma 1998). Az ökumenikus párbeszédben fontos állomás volt a 2007-ben Ravennában tartott hivatalos tanácskozás, mely a primátust és a szinodalitást, mint korrelatív terminusokat tárgyalta, melyek közötti lényegi kapcsolatnak helyi, regionális és egyetemes síkon is érvényesülnie kell az Egyház életében. Vö. JOINT COMMISSION FOR THEOLOGICAL DIALOGUE BETWEEN THE ORTHODOX CHURCH AND THE ROMAN CATHOLIC CHURCH, *Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church: Ecclesial Communion, Conciliarity and Authority*, Ravenna 2007.

¹⁸ Chieti, 2016. szeptember 21. Ezzel párhuzamosan a nem hivatalos ökumenikus párbeszédnek is központi témája lett a szinodalitás. Ennek egyik legfontosabb gyümölcse a Szent Irenaeus Vegyes Ortodox–Katolikus Munkacsoport dokumentuma, mely *A Communio szolgálatában. A primátus és a szinodalitás közötti kapcsolat újragondolása* címmel jelent meg 2019-ben. Vö. *Serving Communion. Re-thinking the Relationship between Primacy and Synodality. A Study by the Saint Irenaeus Joint Orthodox-Catholic Working Group*, Los Angeles 2019. A Nemzetközi Teológiai Bizottság *A szinodalitás az Egyház életében és missziójában* című dokumentuma (nr. 116 b) kifejezetten idézi a Chieti-dokumentumot.

¹⁹ E nehézségek egyik jellemző és közelmúltbeli példája az a tény, hogy a Bartholomaiosz konstantinápolyi pátriárka által összehívott „pánortodox szinódus” (Kréta, 2016. június 19–26.) nem valósulhatott meg az eredeti terv szerint, mert az orosz, a bolgár, az antiochiai és a grúz pátriárkai egyházak nem képviseltették magukat. Így az egyetemes szinódus helyett csak az ortodoxok „nagy, szent szinódusáról” beszélhetünk. Fogalmazhatunk úgy is, hogy a szinodalitás elve egyetemes síkon jelenleg nem tud maradéktalanul érvényesülni az ortodox egyházakban. Vö. ATHANASIOS VLETIS, *Synodalität und Autokephalie: ein unmöglicher Spagat? Die Krise der Synodalität in der Orthodoxen Kirche und die Rolle ihrer Autokephalie-Strukturen*, in *Catholica* 74 (2020), 141–158.

gálatát és ezzel a szinodalitás elvének hatékony érvényesülését az egyetemes Egyház síkján.

2. A „SZINÓDUS” ÉS A „SZINODALITÁS” FOGALMA

A „szinodalitás” főnév és a „szinodális” jelző (vö. szinodális út, megújulás, folyamat, struktúra, esemény, Egyház stb.) kifejezések viszonylag újak a katolikus teológiai szó-készletben, használatuk és elterjedésük elsődlegesen Ferenc pápa tanítói megnyilatkozásaihoz kötődik. E kifejezések gyökere az egyházi nyelvhasználatban ősi múltra és hosszú történetre visszatekintő „szünodosz” fogalma. Ezért, amikor ebben a fejezetben fogalmi tisztázásra törekszünk, először a „szinódus” jelentését vázoljuk röviden. Majd második lépésben a „szinodalitás” fogalmát világítjuk meg, egyrészt Ferenc pápának a „szinodális Egyházzal” alkotott víziója, másrészt a Nemzetközi Teológiai Bizottságnak a témára vonatkozó elemzése alapján.

A Nemzetközi Teológiai Bizottság dokumentuma a *szün* (együtt) és a *hodosz* (út) összetételeként keletkezett *szünodosz* kifejezésnek egy tágabb és egy sajátos jelentését különbözteti meg. Átfogó értelme szerint a *szünodosz* az „Isten népe által közösen meg-tett utat”, illetve „Isten népének közös menetelését, együtt haladását” jelenti.²⁰ Ez a jelentés kapcsolódik a lukácsi szóhasználathoz, mely a keresztyényeket „az út tanítványainak” nevezi (ApCsel 9,2; 19,9.23; 22,4; 24,14.22) és felidéri Jézus önmeghatározását is arról, hogy ő az „út” (Jn 14,6). Ez a gondolat visszhangzik Antiochiai Szent Ignácnak az Efezusiakhoz írott levelében, aki a keresztyényeket *szünodoi*nak, azaz „útítársaknak” nevezi.²¹ Ugyanennek a gondolatnak a tovább értelmezéseként állítja Aranyszájú Szent János, hogy „az Egyház és a szinódus szinonimák”, mert az Egyház közös menetelést (*szünodosz*) jelent, Isten dicséretére egybehívott gyülekezetként, mely kórus módjára harmonikus egészet alkot (*szüsztema*), hiszen tagjai szeretetben és egyetértésben vannak.²² A *szünodosz* (latin fordításban: *synodus, concilium*) sajátos értelemben az első századoktól kezdve kialakult és különböző szinteken (egyházmegye, tartomány, patriarchátus, egyetemes) működő olyan szervezeti-intézményi formát jelentett, melynek feladata tan-beli, liturgikus, egyházfegyelmi és pasztorális kérdések megtanácskozása és eldöntése volt Isten igéjére és a Szentlélek vezetésére figyelve.²³ A II.Vatikáni zsinat gyakran használja a *synodus* kifejezést, de három különböző szinten működő egyházkormányzati formát ért rajta.²⁴ A „szent szinódus” kifejezéssel magát az egyetemes zsinatot (*concilium*

²⁰ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, Roma 2018. 03. 02., nr. 3,1. Továbbiakban: NTB, *Szinodalitás*. A dokumentum részletes elemzéséhez lásd: ANTONIO SPADARO – CARLOS GALLI, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, in *La Civiltà Cattolica* (2018/IV), 55–70.

²¹ NTB, *Szinodalitás*, 25. „Útítársak legyetek mindannyian, Isten-hordozók, templom-hordozók, szentség-hordozók, Krisztus-hordozók, minden szempontból Jézus Krisztus parancsaiban felékesítettek.” *Szent Ignác levele az Efezusiakhoz*, IX,2, in *Apostoli atyák* (szerk. VANYÓ, L.), Szent István Társulat, Budapest 1980, 167. ²² *Exp. in Psalm.*, 149,1; PG 55,493. Idézi: NTB, *Szinodalitás*, 3,2.

²³ Erdő Péter a szinodalitás fegyelmi és hittani előzményeit a püspök körül összegyülekező presbitériumban látja, melynek tagjai a szentelésben elnyerik a prebitérium Lelkét, mint a tanácsadás Lelkét. Vö. ERDŐ, P., *Lo spirito del presbiterio. Precedenti disciplinari e dottrinali di una idea di sinodalità*, in *Ius Missionale* 13 (2019), 165–179. Magyarul: *Kanonjog* 22 (2020), 7–18.

²⁴ A zsinati szövegekben összesen 136 alkalommal fordult elő a kifejezés. RUSH, O., *Inverting the Pyramid: The Sensus Fidelium in a Synodal Church*, in *Theological Studies* 2017, Vol. 78 (2) 299–325.

oecumenicum) jelöli, de beszél egyházmegyei és regionális szinódusról is, és elhatározza a „püspöki szinódus” (*Synodus Episcoporum*) intézményének a létesítését a pápa hathatós tanácsadó szerveként és a püspököknek az egész egyházra kiterjedő gondoskodásának a jeleként, amint a *Christus Dominus* kezdetű határozatban olvashatjuk.²⁵ Szent VI. Pál pápa ezen zsinati döntés alapján állította fel *Apostolica sollicitudo* kezdetű motu proprio iratával a püspöki szinódus intézményét a Katolikus Egyházban.²⁶

A „szinodalitás” és a „szinodális” jelzővel összetett kifejezések a II. Vatikáni zsinat szövegeiben nem fordulnak elő, ahogy a korábbi magisztériumi megnyilatkozásokban sem. Ugyanakkor tartalmuk szerint kapcsolódnak a *szünodosz* kifejezés fentebb jelzett óegyházi tágabb értelmű használatához (vö. Aranyhajó Szent János), mint az egész Egyházat jellemző fogalomhoz. Ferenc pápa ebben az értelemben alkalmazza, amikor a *szünodosznak* a II. Vatikáni Zsinaton és a Magisztérium nyelvezetében az egyházkormányzat intézményi-szervezeti formáját jelentő szűkebb, speciális fogalmát megnyitja a tágasabb jelentés felé és a kettőt összeköti egymással. Innét tekintve a „szinodalitás” új kifejezése tartalma szerint felelevenítése a *szünodosz* hagyományból ismert tágabb fogalmának, azzal az igénnyel, hogy szerves kapcsolatba hozza azt a *szünodosz* speciális, egyházkormányzati, intézményi formát jelentő fogalmával. Ennek jegyében beszél Ferenc szinodális Egyházról, melyet így jellemez: „Egy szinodális Egyház olyan Egyház, aki meghallgat, annak tudatában, hogy meghallgatni ’többet jelent mint hallani’. Kölcsönös meghallgatás, melyben mindenkinek van mit tanulnia. A hívő nép, a püspöki kollégium, Róma püspöke: egyik a másikat meghallgatva; s mindenki a Szentlelket meghallgatva, „az Igazság Lelkét” (Jn 14,17), hogy megismerjük azt, amit Ő „mond az egyházaknak” (Jel 2,7).²⁷ Amint az idézetből kiviláglik, a szinodális Egyház „főszereplője” az Igazság Lelkeként, az Egyházat vezető Szentlélek, akinek a valódi meghallgatása előfeltételezi az egyházi-emberi szereplők egymásra figyelő meghallgatását. Ez utóbbi állítás azon a hitbeli-teológiai igazságon alapszik, hogy mind a hívő népet, mind a püspökök kollégiumát, mind a római pápát ugyanaz a Szentlélek vezeti, de másként és másként nyújtva segítő támogatását mindegyik esetben. Az Egyház akkor tud valóban együtt haladni közös utat bejárva, ha mindegyik egyházi-emberi szereplő gondosan figyel és keresi az

²⁵ *Christus Dominus*, 5: „A föld különböző tájairól a római pápa által meghatározott vagy később meghatározandó módon választott püspökök az egyház legfőbb pásztorának hathatósabb segítséget nyújtanak abban a tanácsban (in Consilio), melynek püspöki szinódus (Synodus Episcoporum) a neve; mely mintegy (utpote) az egész katolikus püspöki rendet képviseli és egyúttal jelzi, hogy a hierarchikus közösségben az összes püspök kiveszi részét az egész egyházzal kiterjedő gondoskodásból.” Vö. *ChD* 6. A *Lumen gentium* (LG 23) dogmatikus konstitúcióban a zsinat pontosítja, hogy az egész katolikus püspöki rend (mintegy) képviselője és az egyetemes egyházzal való törődés nem jelenti joghatóság gyakorlását. Vö. ERDŐ, P., *Die Bischofssynode und der Primat des Papstes. Die Entwicklung der letzten Jahre*, in *Primacy and Synodality. Deepening Insights* (Kanon:Yearbook of the Society for the Law of Eastern Churches, 25), ed. Péter Szabó, St Athanasius Institute, Nyíregyháza 2019, 555–566.

²⁶ PAOLO VI., *Apostolica sollicitudo. Istituzione del Sinodo dei Vescovi per la Chiesa universale*, lettera apostolica motu proprio, Roma 1965. 09. 15. https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19650915_apostolica-sollicitudo.html. Amint a Nemzetközi Teológiai Bizottság dokumentuma – vö. NTB, *Szinodalitás*, 4c – megjegyzi, a CIC (1983) további terminológiai pontosításokat vezetett be, amikor a „concilium” két alapformájaként határozta meg a részleges zsinatot (concilium particulare), mely lehet teljes (concilium plenarium; CIC 439) vagy tartományi (concilium provinciale CIC 440), illetve az egyetemes zsinatot (concilium oecumenicum CIC 337). A szinódus két formájaként a püspöki szinódust (synodus episcoporum CIC 342) és az egyházmegyei szinódust (synodus dioecetana CIC 460).

²⁷ *Commemorazione del 50. anniversario dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi. Discorso del Santo Padre Francesco*, Roma 2015, 10. 17., 2.

„isteni főszereplő”, a Szentlélek ösztönző cselekvését a másik két emberi-egyházi szereplő esetében. Figyelemreméltó az egyházi-emberi szereplők említésének sorrendje is: Ferenc pápa első helyen említi a hívő népet, másodikon a püspöki kollégiumot, harmadikon a pápát. Ez a sorrendiség tükrözi a *Lumen gentium* dogmatikai konstitúció fejezeteinek sorrendjét, ahol a zsinat előbb Isten népéről (2. fejezet) tanít, s csak utána az Egyház hierarchikus alkotmányáról (3. fejezet), s ezen utóbbin belül is előbb a püspökökről, valamint a püspöki kollégiumról, s csak utána és ehhez kapcsolódva a pápáról mint a kollégium fejről. A meghallgatásnak és a tanulásnak mindhárom egyházi-emberi szereplő egyszerre alanya és tárgya, a meghallgatásnak kölcsönösnek kell lenni. A hívő nép a hit engedelmességével fogadja a püspökök és a pápa tanítását; a püspöki kollégium gondosan figyeli a hívő nép hittapasztalatát és a pápával egységben végzi tanítói szolgálatát; a pápa gondosan figyeli a hívő nép hittapasztalatát és a püspöki kollégium tanításbeli egységét őrizve-elősegítve végzi tanítói szolgálatát. A Szentatya szerint ez azt is jelenti, hogy a szinodalitás egyfelől a legmegfelelőbb értelmezési keret a hierarchikus szolgálat megértéséhez; másfelől a *sensus fidei fidelium* tana alapján az egyház minden tagja tevékeny alanya az evangelizációnak.²⁸ Ferenc pápa az *Episcopalis communio* kezdetű apostoli konstitúciójában ezt az összefüggést a püspöki szolgálat és a hívő nép hitérzéke között a következő képekkel világítja meg: „Ekképpen a püspök egyszerre mester és tanítvány. Mester, amikor a Szentlélek különleges segítségével megajándékozva az igazság igéjét hirdeti a hívőknek Krisztus, a fő és a pásztor nevében. Am tanítvány is, amikor tudva, hogy minden megkeresztelt elnyerte a Szentleket, készen áll Krisztus hangjának meghallgatására, aki Isten egész népén keresztül beszél, a hit dolgaiban (*in credendo*) tévedhetetlenné téve azt. [...] Ezért a püspök egyszerre hivatott arra, hogy elől haladjon, mutatva a járást, mutatva az utat; középütt haladjon, hogy (Isten népét) megerősítse az egységben; hátul járjon, hogy senki le ne maradjon, de főleg azért, hogy kövesse Isten népének szimatát, hogy új utakat találjon. A hívei között élő püspököknek nyitott fülei vannak arra, hogy meghallgassa azt, „amit a Lélek mond az egyházaknak” (Jel 2,7) és a „bárányok hangját”, azon egyházmegyei szervezeteken keresztül is, melyek feladata, hogy tanácsot adjanak a püspököknek, előmozdítva az őszinte és építő párbeszédet”.²⁹ A pápa a szinodalitást aszimmetrikus kölcsönösséggként értelmezi. A hívő nép és a püspök szerepe felcserélhetetlen, viszonyuk aszimmetrikus: a püspök Krisztust képviselve tekintéllyel tanító és vezető. Ugyanakkor viszonyuk kölcsönös is: a tekintéllyel tanító és vezető püspököknek figyelnie kell a hívő nép Szentlélek által ébresztett hitérzékére, s ezért késznek kell lennie tanulni a hívő közösségtől és adott esetben követni is a hívő népet az új utak keresése során. Ez a kölcsönösség felülírja a tanító egyház (*ecclesia docens*) és a tanuló egyház (*ecclesia discens*) egyoldalú sémáját.

Ferenc pápa megnyilatkozásai alapján a Nemzetközi Teológiai Bizottság a szinodalitás fogalmát Isten népének sajátos életmódjaként és cselekvésmódjaként (*modus vivendi et operandi*), átfogó *életstilus*aként határozza meg, melyben kifejeződik és megvalósul az Egyház közösségi (*communio*) léte.³⁰ A bizottsági dokumentum így fogalmaz: „A szinodalitás mindenekelőtt azt a sajátos *stílust* jelenti, mely az Egyház életét és misszióját mi-

²⁸ NTB, *Szinodalitás*, 9.

²⁹ EC 5,3.

³⁰ „A szinodalitás, ebben az egyháztani kontextusban, az egyház, *Isten népe sajátos életmódját és cselekvésmódját (modus vivendi et operandi) jelenti*, amely közösségi létét konkrét formában az együtt menetelésben, az öszszegyülekezésben és valamennyi tagjának az egyház evangelizáló missziójában való tevékeny részvételében nyilvánítja ki és valósítja meg.” NTB, *Szinodalitás*, 6,3.

nősi, kifejezve, hogy természete az együtt menetelés és az Úr Jézus által a Szentlélek erejében egybehívott Isten népének az összegyülekezése az evangélium hirdetésére. Az Egyház mindennapi életében és tevékenységében kell kifejeződni. Ez a *modus vivendi et operandi* az Ige közös hallgatásában és az Eucharisztia ünneplésében, a testvéri közösségben és a közös felelősségvállalásban és Isten egész népének részvételében valósul meg, annak különböző síkjain a különböző szolgálatok és szerepek különbsége szerint, az életében és a küldetésében.³¹ Ez a megfogalmazás felidézi az *Apostolok Cselekedeteinek* beszámolóját a jeruzsálemi ősegyház életstílusáról (ApCsel 2,42–47; 4,23–31; 4,32–37), mely a szinodális Egyház ikonjaként és mintájaként értelmezhető. A közösséget egybefogja az apostoli tanítás, az ima, a kenyértörés, a testvéri megosztás (ApCsel 2,42–47; 4,32–37), s mindenki, az egész közösség részt vesz az ószövetségi írárok és a jelen üdvtörténeti helyzet értelmezésében, valamint Isten szavának hirdetésében (ApCsel 4,23–31). A bizottsági dokumentum így konkretizálja a részvétel különböző módjait: „A szinodális Egyházban az egész közösség, tagjainak szabad és gazdag különbözőségében, egybehívott az imára, a meghallgatásra, az elemzésre, a párbeszédre, a megkülönböztetésre és a tanácskozássra az Isten akaratának legmegfelelőbb pasztorális döntések meghozatala során.”³² A dokumentum kitér a szinodalitás és a kollegialitás fogalma közötti kapcsolat tisztázására is, amikor így fogalmaz: „Míg a *szinodalitás* fogalma Isten egész népének a bevonását és részvételét jelenti az Egyház életében és missziójában, addig a *kollegialitás* fogalma a püspökök szolgálatának a teológiai fogalmát és gyakorlásának formáját pontosítja mindegyiküknek a pásztori gondoskodására bízott részegyház vonatkozásában és Krisztus egyetlen és egyetemes egyházán belül a részegyházak kommuniójában, a püspöki kollégiumnak a Róma püspökével való hierarchikus kommuniója révén. Ennélfogva a *kollegialitás* az a sajátos forma, melyben az *egyházi szinodalitás* a püspökök szolgálata által nyilvánul ki és valósul meg egy régióban lévő részegyházak közötti kommunió szintjén valamint az egyetemes egyházban lévő valamennyi egyház kommuniója síkján. A szinodalitás minden hiteles megnyilvánulása természeténél fogva igényli a püspökök kollegiális szolgálatát.”³³ Itt is ugyanaz az aszimmetrikus kölcsönösség jelenik meg, mint Ferenc pápa megnyilatkozásaiban. A szinodalitás és a kollegialitás nem felcserélhető fogalmak; az előbbi Isten egész hívő népének lét- és cselekvésmódját, az utóbbi a hierarchikus püspöki szolgálat működését jellemzi. A püspöki kollegialitás egyfelől az egész egyház szinodális életmódjába illeszkedik és annak specifikus kifejeződése; másfelől, a szinodalitás az egyházban lényegileg ráutalt a püspöki kollegialításra. Az aszimmetrikus kölcsönösség és általában a szinodális egyház cselekvésmódjának a leírására a bizottsági dokumentum szívesen alkalmazza a „körköröség” fogalmát, mégpedig a következő összefüggésekben:³⁴

1. helyi egyház – regionális egyház– egyetemes egyház;
2. *sensus fidei fidelium* (mindenki) – a püspöki kollégium (a papsággal együtt) az egység szolgálatában (néhányan) – a római pápa egység szolgálata (egy);
3. *communio fidelium* – *communio episcoporum* – *communio ecclesiarum* – *cum Petro et sub Petro*,

³¹ NTB, *Szinodalitás*, 70a.

³² NTB, *Szinodalitás*, 68.

³³ NTB, *Szinodalitás*, 7.

³⁴ NTB, *Szinodalitás*, 66, 72, 94, 106.

4. *döntés-előkészítés* (mindenki): konzultáció, meghallgatás, megkülönböztetés, párbeszéd, Isten igéjére, a Szentlélekre, idők jeleire figyelve – *döntéshozatal* (püspökök, pápa): igazság tanúsításának biztos karizmája és a vezetés hatalma, figyelve Isten igéjére, a Szentlélek működésére a hívők hitérképében – *megvalósítás*: (mindenki) Isten népének tagjai saját állapota, tisztsége, szolgálata szerint.

A részegyházakban zajló szinodális folyamatot előkészítő dokumentum a szinodális Egyház építésének módjához inspirációs forrásként ajánlja az evangéliumokból jól ismert jelenetet, melyben Jézus hirdeti Isten országának evangéliumát a tömegnek, s evangelizáló tevékenységébe bevonja az apostolokat is. A dokumentum a jelenet három szereplője közötti összefüggés elemzését így foglalja össze: „Jézus, a tömeg a maga sokféleségében, az apostolok: íme, a kép és a misztérium, melyet folyamatosan és elmélyülten szemlélnünk kell ahhoz, hogy az Egyház egyre inkább az legyen, ami valójában. A három szereplő közül egyik sem tűnhet el a jelenetből. Ha hiányzik Jézus és a helyét más valaki foglalja el, az Egyház az apostolok és a tömeg közötti szerződés lesz, melynek dialógusa végül a politikai játszma cselszövését fogja követni. Az apostolok nélkül, akiket Jézus ruház fel tekintéllyel és a Szentlélek tanít, az evangéliumi igazsággal való kapcsolat megszakad és a tömeg ki lesz téve a Jézusról szóló mítosznak és ideológiának, akkor is, ha elfogadja, s akkor is, ha elutasítja. A tömeg nélkül, az apostolok Jézussal való kapcsolata a vallás szektás és öncélú formájává romlik, az evangelizáció elveszíti a fényét, amely Isten önkinyilatkoztatásából árad, melyet mindenkire közvetlenül áraszt felkínálva neki üdvösségét.”³⁵

3. RÉSZVÉTEL, KONZULTÁCIÓ, *SENSUS FIDEI*

3.1. A Szentírásból, a tradícióból és a Magisztérium megnyilatkozásaiból vett példák a részvételre

A Nemzetközi Teológiai Bizottság dokumentuma számos olyan támpontot azonosít be a bibliai tanúságtételben, a tradícióban és a magisztériumi megnyilatkozásokban, amelyek a „szinodalitás” átfogó eszméjét, s ezzel összefüggésben a hívők közösségének az egyházi életben és misszióban való tevékeny részvételét illetően teológiai megalapozásul szolgálnak. Az újszövetségi szövegek közül legérdekesebben az ún. „jeruzsálemi apostoli zsinat” lukácsi leírásával foglalkozik (ApCsel 15), s hangsúlyozza, hogy bár vezető szerepet Isten akaratának megkülönböztetésében és a döntéshozatalban az apostolok (Jakab, Péter, Pál, Barnabás) és a presbiterek játszanak, mégis az egész jeruzsálemi egyház is részese a vitának és a megkülönböztető folyamatnak (ApCsel 15,4; 15,12; 15,22): „Mindannyian szereplői a folyamatnak, ám szerepük és hozzájárulásuk különböző. A kérdést a jeruzsálemi egyház egésze elé viszik (πᾶν τὸ πλῆθος; 15,12), amelyik végig jelen van a tárgyalás során és bevont a végső döntésbe (ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὄλῃ τῆ ἐκκλησίᾳ; 15,22). Ám elsődlegesen az apostolokat (Pétert és Jakabot, akik szólásra emelkednek) és a presbitereket kérdezik, akik tekintéllyel végzik sajátos szolgálatukat. A döntést Jakab hozza, (...) melyet „elfogad és magáévá tesz a je-

³⁵ *Documento preparatorio*, 20. A dokumentum arra is utal, hogy a sátán láthatatlan ellenségként a három látható szereplő közötti kapcsolatot akarja megbontani. Uo. 21.

ruzsálemi egyház (15,22), majd az antiochiai is (15,30–31).³⁶ A bizottsági dokumentum a tradícióból felidéri többek között Szent Ciprián szavait: „*nihil sine episcopo, nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis*”.³⁷ Azt is megállapítja, hogy az első évszázadokban „a helyi egyház szinódusán alapvetően az egész közösség részt vesz minden alkotórészeivel együtt, tiszteletben tartva az eltérő szerepeket”.³⁸ Lerini Szent Vincének a katolikus dogmáról (*dogma catholicum*) adott definíciója – „*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*”³⁹ – szintén előfeltételezi a hívők összességének (*universitas fidelium, communio fidelium*) hitét, az egyház egészét annak történeti hosszsmetszetében és szinkronikus egyetemességében.⁴⁰ A hívők konzultációjának a tradícióban gyökerező gyakorlatára utalva így fogalmaz a dokumentum: „A hívők konzultációjának gyakorlata nem új az egyház életében. A középkori egyház a római jog egyik alapelvét magára alkalmazta: *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet* (ami mindenkit érint, azt mindenkinek meg kell tárgyalnia és jóváhagynia). Az egyház életének három területén (hit, szentségek, kormányzat) a tradíció a hierarchikus struktúrával a csatlakozás és az egyetértés konkrét rendszerét egyesítette, s úgy tartotta, hogy az apostoli gyakorlat vagy apostoli tradíció”.⁴¹ A dokumentum ehhez siet hozzátenni: „Ezt az axiómát nem szabad a konciliarizmus értelmében felfogni egyháztani síkon, sem a parlamentarizmus értelmében politikai síkon. Sokkal inkább abban segít, hogy a szinodalitást az egyházi közösség ölen gondoljuk el és gyakoroljuk”.⁴² Az egész keresztény nép hívő magatartásának vizsgálatára vonatkozó példaként a dokumentum két pápának a gyakorlatára is joggal hivatkozik.⁴³ Valóban, a Szűz Mária szeplőtelen fogantatásáról szóló dogma definiálását előkészítő folyamatnak lényegi része volt a klérus és az egész hívő nép Mária-tiszteletének vizsgálata, melyet IX. Piusz pápa *Ubi primum* kezdetű enciklikájában (1849. február 2.) rendelt el a püspökök számára ezekkel a szavakkal: „Továbbá hön óhajtjuk, hogy a lehető legnagyobb gondossággal adjátok tudtunkra, milyen áhítat él papjaitok körében és keresztény népetekben a Szeplőtelen Szűz fogantatása iránt, s milyen intenzitással mutatja meg akaratát, hogy a Szentszék definiálja a kérdést. Mindenekelőtt azonban, főtisztelendő Testvérek, azt szeretnénk tudni, hogy ti mit gondoltok és kívántok ezzel kapcsolatban.”⁴⁴ Elődje példáját követve XII. Piusz pápa is hasonló konzultációt tartott Szűz Mária mennybevétele dogmájának kihirdetése előtt, amikor a világegyház számos he-

³⁶ NTB, *Szinodalitás*, 21.

³⁷ NTB, *Szinodalitás*, 25. „Semmit a püspök nélkül, semmit a ti (presbiterek és diakónusok) tanácsa nélkül és semmit a nép egyetértése nélkül”. CYPRIANUS, *Epistula*, 14,4 (CSEL III, 2; 512).

³⁸ NTB, *Szinodalitás*, 30. A laikusoknak a helyi szinódusokon való részvételéről tudósít többek között Órigenész (*Dialogus cum Heraclius*, IV, 24 és Cyprianus (*Epistula*, 17,3; *Epistula*, 19,2; *Epistula*, 30,5).

³⁹ *Commonitorium de catholicae fidei antiquitate*, II, 5; CCSL 64, 25–26, 149.

⁴⁰ NTB, *Szinodalitás*, 52.

⁴¹ NTB, *Szinodalitás*, 65. A Nemzetközi Teológiai Bizottság itt *A sensus fidei az Egyház életében* című saját korábbi, 2014-ben kiadott dokumentumát idézi (vö. NTB, *A sensus fidei az Egyház életében*, 122). A szöveg Yves Congar egy tanulmányából veszi a gondolatot. Vö. CONGAR, Y., «*Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*», in *Revue historique de droit français et étranger* 36 (1958), 210–259., különösen 224–228.

⁴² NTB, *Szinodalitás*, 65.

⁴³ NTB, *Szinodalitás*, 37.

⁴⁴ IX. Prus, *Ubi primum*, enciclica, (1849. 02. 02. <https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/enciclica-ubi-primum-2-febbraio-1849.html>). Az előkészítés során a konzultoroknak a definiálás mellett szóló érveiben rendre megjelent a „sensus ecclesiae”-re hivatkozás, ahogy az Egyház liturgikus gyakorlatára történő utalás is. Vö. GEORG SÖLL, *Mariologie*, in *Handbuch der Dogmengeschichte*, Bd. III/4, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1978, 209–212.

lyéről és tagjától beérkező kérvények⁴⁵ összegyűjtését követően *Deiparae Virginis Mariae* kezdetű enciklikájában (1946. május 1.) így fordult a püspökökhöz: „elődeink, s különösen IX. Piusz módszerét követve, amikor Mária szeplőtelen fogantatása dogmájának definiálása volt folyamatban, buzgón kérünk benneteket, tudásotok velünk, milyen valóságos tisztelettel van papságotok és népetek – hitük és áhítatuk aránya szerint – a Boldogságos Szűz Mária mennybevétele iránt. Különösen is szeretnénk tudni, hogy ti, főtisztelendő Testvérek, tanításotokban és okosságotok szerint, mit gondoltok, előterjeszteni és definiálni lehet-e a hit dogmájaként a Boldogságos Szűz testi felvételét, s vajon ezt kívánja-e papságotok és népetek is.”⁴⁶ A mennybevétel dogmáját kihirdető *Munificentissimus Deus* kezdetű bullájában (1950. nov. 1.) XII. Piusz pápa a hittételként történő definiálást megalapozó egyik teológiai érvként kifejezetten hivatkozik a püspöki rend és a hívő nép konzensusára, amikor így fogalmaz: „Ez a ’páratlan konzensusa a katolikus főpapoknak és hívőknek’ (*singularis catholicorum Antistitum et fidelium conspiratio*) arra vonatkozóan, hogy a hit dogmájaként definiálható Isten Anyjának test szerinti mennybevétele, mivel az egyház rendes tanítóhivatala egybehangzó tanítását és a keresztény nép egybehangzó hitét jeleníti meg, önmagánál fogva biztos és tévedhetetlen módon kinyilvánítja, hogy ez a kiváltság Istentől kinyilatkoztatott igazság és tartalmazza azt az isteni hitletétemény, melyet Krisztus bízott Jegyesére, hogy hűségesen őrizze és tévedhetetlenül előterjessze.”⁴⁷ Bár a „hívők hitérzéke” (*sensus fidei fidelium*) kifejezés nem fordul elő ezekben a szövegekben, mégis tartalmilag erről van szó. A pápákat nemcsak a püspöki kollégium egybehangzó tanítása (*magisterium ordinarium universale*), hanem az egész hívő nép egybehangzó hite is érdekelte a két Mária-dogma tartalmára vonatkozóan, mely a nép Mária-tiszteletében és áhítatában fejeződik ki. Ez a keresztény nép által megélt hit *locus theologicus*ként szerepelt a hittételek megfogalmazása során. A pápák módszere a konzultáció volt: közvetlenül a püspöki kollégium tanításának, közvetetten – a püspökök közvetítésével – a papság és az egész keresztény nép megélt hitének a megkérdése és megvizsgálása. Végül, a II. Vatikáni Zsinat tanításából itt elegendő felidézni a *Lumen gentium* konstitúciónak „A világi hívők” címet viselő 4. fejezetének azt a szöveghelyét, mely a megkereszteltek Krisztus hármasságában való részesedéséből az alábbi gyakorlati következtetést vonja le: „Tudásukhoz, illetékességükhöz és rátermettségükhöz mérten szabadságukban áll, sőt olykor köteleességük is, hogy véleményt nyilvánítsanak az Egyház javát illető dolgokban. Ha mód van rá, mindez az Egyházban az e célra alapított intézmények által történjen, és mindig igazmondóan, bátran, okosan, tisztelettel és szeretettel azok iránt, akik szent hivataluk alapján Krisztus személyét képviselik.”⁴⁸ A világi hívők bevonása a Ferenc pápa által kezdeményezett szinodális folya-

⁴⁵ SÖLL, G., *Mariologie*, 215–227.

⁴⁶ XII. PIUS, *Deiparae Virginis Mariae*, enciclica, 1946. 05. 1. https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_01051946_deiparae-virginis-mariae.html.

⁴⁷ XII. PIUS, *Munificentissimus Deus*, bulla, 1950. 11. 1. https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/apost_constitutions/documents/hf_p-xii_apc_19501101_munificentissimus-deus.html#fn3. A szövegben szereplő „*singularis catholicorum Antistitum et fidelium conspiratio*” kifejezést XII. Piusz pápa IX. Piusztól kölcsönzi, aki a Szeplőtelen fogantatás dogmáját kihirdető *Ineffabilis Deus* kezdetű bullájában már használta ezt a formulát. IX. PIUS, *Ineffabilis Deus*, bulla, 1954. 12. 08., in *Acta Pii IX*, p. I, vol. I, p. 5.

⁴⁸ LG 37. A konstitúció szövege a felcserélhetetlen és kölcsönös kapcsolat hangsúlyozása jegyében így folytatódik: „A fölszentelt pásztorok viszont ismerjék el és támogassák a világi hívek méltóságát és felelősségét az Egyházban; szívesen használják föl okos tanácsukat, bizalommal ruházzanak rájuk feladatokat az Egyház szolgálatára, hagyjanak nekik szabadságot és teret a cselekvésben, sőt kezdeményezésre is bátorítsák őket. Atyai szeretettel figyelmesen vegyék fontolóra Krisztusban a világi hívek kezdeményezéseit, véleményeit

matba nem más, mint ezen zsinati szándék valóra váltásának egyik konkrét eszköze, melynek segítségével a krisztushívők véleményét nyilvánítanak az Egyház javát illető dolgokban.

3.2. Szisztematikus megfontolások a hitérezékről és a részvételről

A Szentírásból, a tradícióból és a Magisztérium megnyilatkozásaiból vett néhány példa számbavétele után nézzük meg, hogy a bizottsági dokumentum milyen szisztematikus megfontolásokat kínál „A szinodalitás teológiája felé” című második fejezetében a hívők egész közösségének az egyházi életben és misszióban való tevékeny részvételére vonatkozóan, amikor a II. Vatikáni Zsinat egyháztanának koordinátarendszerében helyezi el a szinodalitás témakörét. Megállapítja, hogy a „Lumen gentium dogmatikus konstitúció nyújtja a szinodalitás megfelelő felfogásához a lényegi alapelveket a communio-ekklézológia perspektívájában. Első fejezeteinek a sorrendje értékes előrelépést fejez ki az Egyház öntudatában. Az Egyház misztériuma (1. fejezet), Isten népe (2. fejezet), az Egyház hierarchikus alkotmánya (3. fejezet) sorrend hangsúlyozza, hogy az egyházi hierarchia Isten népének szolgálatára rendelt, hogy az Egyház küldetése az isteni üdvözítő tervnek megfelelően valósuljon meg az egésznek a részek, a célnak az eszközök fölötti prioritása jegyben. A szinodalitás azt fejezi ki, hogy az egész Egyház és az Egyházban mindenki alany. A hívők útítársak, *szünodoi*, meghívottak arra, hogy tevékeny alanyok legyenek mint Krisztus egyetlen papságának a részesei és a Szentlélektől kiosztott különböző karizmák címzettjei a közös jó céljából.”⁴⁹ A bizottsági dokumentum főként a *Lumen gentium* „De populo Dei” című második fejezetének nagy témáit érintve – a megkeresztelték azonos méltósága, egyetemes hivatás az életszentségre, minden hívő részesedése Krisztus papi, prófétai és királyi küldetésében, a hierarchikus és karizmatikus adományok gazdagsága, a helyi egyházak élete és küldetése⁵⁰ – alapozza meg a hívők részvételét az Egyház szinodális megújulási folyamatában, különös hangsúlyt fektetve a hívők hitérezékéről szóló tanításra.⁵¹

A szinodalitásról szóló bizottsági dokumentum hosszan idézi Ferenc pápának az *Evangelii gaudium*ban kifejtett tanítását a hívők hitérezékéről, mely a hívők szinodális folyamatba történő bevonásának teológiai indoklása szempontjából kulcsfontosságú szöveghely. A továbbiakban ennek a szövegnek az elemzésével foglalkozunk összevetve a *sensus fidei*ről szóló zsinati tanítással.

„Minden megkeresztelt emberben, az elsőtől az utolsóig, hat a Lélek megszentelő ereje, mely evangelizálásra készítet. Isten népe szent e felkentség miatt, amely tévedhetetlen *in credendo*. Ez azt jelenti, hogy amikor ez a nép hisz, nem téved, még akkor sem, ha nem talál szavakat hite kifejezésére. A Lélek vezeti az igazságban, és vezeti el az üdvösségre.

és kívánságait. Azt a jogos szabadságot, mely a földi társadalomban mindenkit megillet, a pásztorok tisztelettel ismerjék el. A világi hívek és a lelkipásztorok e családi kapcsolatából igen sok jót lehet várni az Egyház számára: erősödik a világiakban saját felelősségük tudata, fokozódik cselekvőkészségük, és könnyebben is ajánlják föl közreműködésüket a lelkipásztoroknak. Ők viszont a világi hívek lelki és evilági tapasztalataik segítségével pontosabban és alkalmasabban tudnak ítéletet mondani, s így a tagjaiból meg-erősödött Egyház eredményesebben tudja teljesíteni küldetését a világ életéért.” LG 37.

⁴⁹ NTB, *Szinodalitás*, 54–55.

⁵⁰ NTB, *Szinodalitás*, 46, 50, 56.

⁵¹ NTB, *Szinodalitás*, 56; vö. LG 12a.

Az emberiség iránti szeretet misztériumának részeként Isten a hívők összességét felruhazza a *hit ösztönével* – a *sensus fidei*vel, hitérzékkel –, mely segíti őket annak elkülönítésében, ami valóban Istentől jön. A Lélek jelenléte egyfajta közös természetűséget [*connaturalitas*] ad a keresztényeknek az isteni valóságokkal. Emellett bölcsességet ad nekik, mely lehetővé teszi számukra, hogy *intuitív módon* megragadják ezeket az isteni valóságokat, bár nem rendelkeznek a megfelelő eszközökkel azok pontos kifejezésére.”⁵²

Az idézett szakaszban Ferenc pápa egyfelől felidézi a *sensus fidei fidelium*ról szóló zsinati tanítás lényeges pontjait – a hitérzék a keresztység szentségében a Szentlélektől adományozott érzéke minden megkereszteltnek, melynek köszönhetően a hívők összessége, azaz Isten népe a hitben nem tévedhet⁵³ –, másfelől új hangsúlyokat is elhelyez, amikor kibővíti a hitérzék szerepkörének jelentését. A zsinati tanítás a hitérzék szerepét abban látja, hogy Isten népe a Tanítóhivatal vezetésével a hit tanítását Isten igéjeként, s nem emberi szóként fogadja, hűségesen ragaszkodik hozzá, helyes ítélettel elmélyül benne és saját életére alkalmazza. Ferenc pápa három új hangsúllyal egészíti ki ezt az értelmezést amikor tanítja, hogy a hitérzék a megkülönböztetés/elkülönítés érzéke, egyfajta közös természetűség az isteni valóságokkal és tematizálásra váró intuitív megragadása a hit tartalmainak. Valójában a zsinati tanítás is bennfoglaltan feltételezi a hitérzék megkülönböztető erejét, melynek segítségével Isten népe már nem emberi szóként, hanem Isten igéjeként fogadja a hit tanítását, és helyes ítélettel elmélyül benne. Isten szavának és az emberi szónak a megkülönböztetéséről van tehát szó, ahogy a helyes ítéletalkotás is megkülönböztetés: annak megkülönböztetése, ami összeegyeztethető a hit tanításával és annak, ami nem. Ezen a nyomvonalon haladva Ferenc pápa azonban még tovább tágítja a megkülönböztetés hatókörét, amikor általában beszél arról, hogy a hitérzék segít „annak elkülönítésében, ami valóban Istentől jön”. Ez egyrészt magában foglalja az „idők jeleinek” megkülönböztetését, mint annak érzékelését, hogy mi származik a jó lélektől, s mi a gonosz lélektől; másrészt a közösségi megkülönböztetést is jelenti, amikor a hívő közösség a hitérzék segítségével együtt végzi ezt az elkülönítést, mely egyszersmind a jó választása és a rossz elutasítása.⁵⁴ A hívők bevonása a szinodális folyamatba elsősorban ebbe a közösségi megkülönböztetésbe történő tevékeny részvételt jelent. A másik új hangsúly Ferenc pápa tanításában, hogy a hitérzék azon alapul, hogy a „Lélek jelenléte egyfajta közös természetűséget [*connaturalitas*] ad a keresztények-

⁵² EG 119. A kiemelések tőlem származnak.

⁵³ A zsinati tanítás szerint: „Isten szent népe Krisztus prófétai küldetéséből is részesedik, leginkább azért, hogy a hívő és szerető étellel egyre szélesebb körben tesz tanúságot róla, és fölajánlja Istennek a dicséret áldozatát: az Ő nevét megvalló ajkak gyümölcsét (vö. Zsid 13,15). A hívők összessége, mely a Szentlélek kenetének birtokában van (vö. 1Jn 2,20,27), a hitben nem tévedhet és ezt a különleges tulajdonságát az egész nép természetfölötti hitérzéke révén nyilvánítja ki, amikor „a püspököktől kezdve a legjelentéktelenebb világi hívőkig” hit és erkölcs dolgában kifejezi egyetemes egyetértését. E hitérzékkel ugyanis, melyet az igazság lelke ébreszt és tart fenn, Isten népe a szent Tanítóhivatal hűségesen követett vezetésével már nem emberi szót, hanem valóban Isten igéjét kapja (vö. 1Tesz2,13), az egyszer átadott szent hit tanítását (vö. Jud 3), és fogyatkozás nélkül ragaszkodik hozzá, azért, hogy helyes ítélettel egyre elmélyül benne és egyre inkább alkalmazza életében.” LG 12a.

⁵⁴ EG 14: „A Lélek segít, hogy közösségben ismerjük fel az idők jeleit.” EG 51: „Nem a pápa feladata, hogy részletes és teljes elemzést nyújtson a mai valóságról, ám minden közösséget arra buzdítok, hogy „legyen éber az idők jeleinek vizsgálatára”. Súlyos felelősségről van szó, mert korunk néhány összetevője, ha nem talál jó megoldásokat, az elembertelenedés olyan folyamatait képes beindítani, melyeket később nehéz lesz visszafordítani. Tisztázni kell, mi lehet az Isten országának gyümölcse, és azt is, hogy mi ártalmas Isten tervére nézve. Ez nemcsak azt foglalja magában, hogy fel kell ismerni és értelmezni kell a jó lélek és a gonosz lélek mozgásait, hanem – és ez a döntő – a jó lélek mozgásait kell választani, és el kell utasítani a gonosz lélek mozgásait.”

nek az isteni valóságokkal”. Ez az új elem nem is annyira új, hiszen Aquinói Szent Tamás tanítására megy vissza. A bölcsességről értekezve állítja ugyanis az Angyali doktor, hogy az isteni dolgokra vonatkozó helyes ítéletet (1Kor 2,15; vö. 1 Jn 2,7) a Szentlélek mint a bölcsesség lelki adományát adja nekünk, aki az isteni valóságok iránt bizonyos affinitást, velük való konnaturalitást hoz létre bennünk a szeretet révén, amely egyesít bennünket Istennel (1Kor 6,17).⁵⁵ Ferenc pápa a hitérzékre alkalmazza Szent Tamásnak a lelki bölcsességről mint a közös természetűségen alapuló tapasztalati istenismeretről alkotott felfogását. Az *Evangelii gaudium* fentebb idézett szakaszában a „connaturalitas” mellett szereplő két további kifejezés – a „bölcsesség” és az „intuitív” szavak – szintén megerősítik a pápai gondolatvezetés tamási háttérét, hiszen Szent Tamás éppen a bölcsességről szólva beszél a Szentlélektől adományozott konnaturalitásról, mint a tapasztalati, intuitív istenismeret alapjáról. Ugyanakkor itt is találkozunk egy új elemmel. Ferenc pápa nemcsak általában szól a keresztények hitérzékben gyökerező bölcsességéről, hanem különösen is a szegények bölcsességére irányítja a figyelmünket, akik a többi megkeresztelttel együtt nemcsak részesei a hitérzéknek, de „szenvédéseik által ismerik Krisztust”, s ezért e sajátos intuitív tapasztalatukkal evangelizálni tudják az egész Egyházat, s életük üdvözítő erejével az új evangelizáció első számú szereplői. A szinodális utat járó Egyháznak sokat tanulnia tőlük, tapasztalatuk a *sensus fidei* különlegesen értékes megnyilatkozása.⁵⁶ A fentebb említett új hangsúlyokon túl azonban érdemes észrevennünk egy még alapvetőbb és döntő jelentőségű új súlypontot Ferenc pápa tanításában, mely a Tanítóhivatal és a *sensus fidei fidelium* viszonyának értelmezésében mutatkozik. Míg a zsinati tanítás ebben a viszonyban a Tanítóhivatal vezető szerepét és a hívők hűségese követését kiemelve háttérben hagyja a hívők hitérzékének jelentőségét a Tanítóhivatal számára, addig Ferenc pápa számos megnyilatkozásában folyamatosan és erőteljesen hangsúlyozza, hogy a hívők közösségének hitérzéke és annak megnyilvánulásai, főleg az evangéliumot inkulturációjaként felfogott népi vallásosságban és a szegények tapasztalatában valódi *locus theologicus* a Tanítóhivatal számára. Már az *Evangelii gaudium*ban így fogalmaz: „A népi jámborságban, mivel az az inkulturált evangélium gyümölcse, tevékeny evangelizáló erő rejlik, melyet nem szabad alábecsülnünk, mert ez a Szentlélek művének félreismerése volna. Inkább bátorítanunk és erősítenünk kell, hogy elmélyítsük az inkulturáció folyamatát, mely soha véget nem érő valóság. Sokat kell tanulnunk a népi jámborság megnyilvánulásából, és annak számára, aki képes olvasni, ezek olyan teológiai források [*loci theologici*], amelyekre oda kell figyelnünk, különösen akkor, amikor

⁵⁵ *STh* II-II q 45 a 2 ad 2. Megjegyezzük, hogy Tamás felfogásának gyökerei még távolabbra nyúlnak vissza, egészen Areopagita Dénesig. Szent Tamás több művében is hivatkozik Areopagita Dénes *Isteni nevek* című művében felbukkanó Hierotheosz alakjára, aki mintegy megtestesítője annak a lelki embernek, aki az isteni dolgokról való tudását, helyes ítéletalkotását nem csupán az apostolok tradíciójából vagy a Szentírás fáradságos tanulmányozásából vette, hanem „az isteni valóságokat megtapasztalva tanulta az isteni dolgokat” (*patiendo divina, didicit divina*), úgy lett „az isteni dolgokban tökéletes, hogy nem csupán tanulta, hanem meg is tapasztalta az isteni dolgokat” (*est perfectus in divinis non solum discens, sed et patiens divina*). Vö. *III Sent* d. 35, q. 2, a. 1; *STh* II-II, q 45 a 2, c. Vö. *STh* I, 1, 6 ad 3; *STh* II-II, 97, 2 ad 2. Tamás a legrészletesebben Dionüsziosz *Isteni nevekről* c. művéhez írott kommentárjában beszél Hierotheosz tapasztalatáról. Vö. *In Dionüsi De divinis nominibus*, c. 2. lect. 4.

⁵⁶ „A szegények sok mindenre képesek megtanítani minket. Túl azon, hogy részesei a *sensus fidei* nek, szenvedéseik révén ismerik a szenvedő Krisztust. Mindannyiunknak hagynunk kell, hogy evangelizáljanak minket. Az új evangelizáció felszólítás arra, hogy ismerjük fel életük üdvözítő erejét, és helyezzük azt az Egyház útjának középpontjába. Hivatásunk, hogy felfedezzük bennük Krisztust, ügyeik kapcsán a szolgálatukba állítsuk a hangunkat, de az is, hogy barátaik legyünk, meghallgassuk, megértjük őket és fogadjuk be azt a *titokzatos bölcsességet*, amelyet Isten általuk akar közölni velünk.” EG 198.

az új evangelizációra gondolunk.”⁵⁷ Mivel a hívők hitérzéke gyakran az isteni valóságokról szerzett intuitív tapasztalatot jelent, melynek pontos kifejezésére a hívők számára nem állnak rendelkezésre a megfelelő eszközök, ezért éppen a teológiának és a Magisztériumnak lesz a feladata, hogy értelmezze és fogalmilag pontos alakra hozza ennek a tapasztalatnak a tartalmát. A hívők bevonása és tevékeny részvétele az Egyház szinodális megújulásában igényli a hívők hitérzékének megnyilvánulási formáira való gondos odafigyelést a Magiszterium és a teológia részéről. A Tanítóhivatal és a hívők közössége közötti kapcsolat ezen a téren is kölcsönös, az aszimmetrikus kölcsönös viszony értelmében: a hívők hűségesen követik a Tanítóhivatal vezetését, a hitre és erkölcsre vonatkozó tanítását, ugyanakkor a Magiszterium „teológiai lelőhelyeként” tekinti és értelmezi a hívő nép hitérzékének megnyilvánulásait.

A *Lumen gentium* dogmatikus konstitúció két összefüggésben is beszél a hit és erkölcs dolgában való tévedhetetlenségről. Az Isten népéről szóló 2. fejezetben a hívők hitérzéke kapcsán megállapítja: „A hívők összessége, mely a Szentlélek kenetének birtokában van (vö. 1Jn 2,20.27), a hitben (*in credendo*) nem tévedhet és ezt a különleges tulajdonságát az egész nép természetfölötti hitérzéke révén nyilvánítja ki, amikor »a püspököktől kezdve a legjelentéktlenebb világi hívőkig« hit és erkölcs dolgában kifejezi egyetemes egyetértését.”⁵⁸ A konstitúció az Egyház hierarchikus alkotmányáról szóló 3. fejezetben a püspöki kollégiumnak és a római pápának a tanításban (*in docendo*) való tévedhetetlenségéről tanít.⁵⁹ A hitben és a tanításban való tévedhetetlenség alanya nem különíthető és főként nem szigetelhető el egymástól, de a kettő mégis megkülönböztethető. Az *infallibilitas in credendo* alanya a hívők összessége, azaz Isten egész népe, mely magában foglalja az összes megkereszteltet, a Magiszterium tagjait is. Az *infallibilitas in docendo* alanya a Tanítóhivatal, vagyis a püspökök kollégiuma, élén Róma püspökével, a pápával. A kétféle tévedhetetlenség viszonyát a Zsinat nem fejtí ki, s ha mégis szól róla, azt úgy teszi, hogy kifejezetten csak az *infallibilitas in docendónak* az *infallibilitas in credendóra* gyakorolt hatására utal. A hívők hitérzékének szerepét inkább csak abban látja, hogy a hívő nép hűségesen követi a Magiszterium vezetését, a hitletéteményhez fogyatkozás nélkül ragaszkodik, helyes ítélettel elmélyül benne és alkalmazza életében. Megállapítja, hogy a Tanítóhivatal tévedhetetlen döntéseire „sohasem maradhat el az egyház hozzájárulása ugyanennek a Szentléleknek működése következtében; ez a működés őrzi meg és gyarapítja Krisztus egész nyáját a hit egységében.”⁶⁰ A hívők összessége hitérzékének a Magiszteriumra, az *infallibilitas in credendónak* az *infallibilitas in docendóra* gyakorolt hatásáról nem szól kifejezetten. Inkább csak bennfoglalt módon utal egy ilyen lehetséges hatásra két szöveghelyen. A *Lumen gentium* konstitúcióban kijelenti, hogy „A kinyilatkoztatás kellő feltárásán és megfogalmazásán – *alkalmas eszközök által* – nagy odaadással

⁵⁷ EG 126.

⁵⁸ LG 12a.

⁵⁹ „Ez a tévedhetetlenség, mellyel az isteni Megváltó Egyházát a hit és erkölcs tanításában föl akarta ruházni, az isteni kinyilatkoztatás szentül megőrzendő és hűségesen előadandó letéteményének körére terjed ki. A római pápa, a püspöki kollégium feje hivatalból rendelkezik a tévedhetetlenséggel, amikor mint az összes Krisztus-hívő legfőbb pásztora és tanítója, aki megerősíti testvéreit a hitben (vö. Lk 22,32), hit vagy erkölcs kérdésében végérvényes tételt hirdet ki. [...] Az Egyháznak ígért tévedhetetlenség megvan a püspökök testületében is, amikor Péter utódával együtt gyakorolja a legfőbb Tanítóhivalt. Mindeme döntések sohasem maradhatnak az Egyház hozzájárulásának válasza nélkül ugyanannak a Szentléleknek működése következtében, mellyel Ő Krisztus egész nyáját őrzi és gyarapítja a hit egységében.” LG 25 c.

⁶⁰ LG 25c.

munkálkodnak mind a római pápa, mind a püspökök...”⁶¹ Az „alkalmas eszközök” sokfélék lehetnek: például a teológusok szakértő munkája, a világi tudósok szakértelme. Ezen eszközök sorába tartozhat a hívő nép hitérzékének, a népi vallásosság kifejeződéseinek a vizsgálata, ahogy a hívő nép konzultációja is. A *Dei Verbum* dogmatikus konstitúciónak az apostoli hagyomány kibontakozásáról szóló szövege azért figyelemreméltó, mert benne kifejezetten megjelenik a hívők aktív szerepe a hitlételemény megértésében való előrelépésben. Így fogalmaz a hittani rendelkezés: „Ez az apostoloktól származó hagyomány a Szentlélek segítségével az Egyházban kibontakozik: egyre teljesebb lesz az áthagyományozott dolgok és szavak megértése, részben a hívők elmékedése és keresései folytán, akik a szívükben el-élgondolkoznak rajtuk (vö. Lk 2, 19. 51); részben a tapasztalt lelki dolgok benső megértéséből; részben azok igehirdetéséből, akik a püspöki utódlással együtt megkapták az igazság biztos karizmáját is.”⁶²

Ez a szöveg nyilvánvaló tartalmi összefüggést mutat a *Lumen gentium* konstitúciónak a hívők hitérzékéről szóló kijelentéseivel.⁶³ A tartalmi többlete egyfelől abban ragadható meg, hogy az Egyháznak a kinyilatkoztatás megértésében történő előrehaladására vonatkozóan a püspökök mellett a hívőknek is aktív szerepet tulajdonít. Ahogy a püspöki kollégiumot a Szentlélek támogatja megadva neki az igazság biztos karizmáját, úgy a hívőket is ugyanaz a Szentlélek segíti az áthagyományozott hit mind teljesebb megértésében, mind a hívő elmékedés-kutatás révén, mind a lelki tapasztalatok bensőséges megértése által. Másfelől, ha a Szentlélek által ébresztett és fenntartott hitérzék további kibontakozásaként értelmezhető a Szentléleknek az a segítsége, melyet a hit dolgai megértésében való előrehaladáshoz nyújt a hívőknek, akkor ez azt jelenti, hogy a hitérzék szerepe nemcsak a recepció és megőrzés, hanem a hittartalom megértésének elmélyítése is. Harmadrészt, a szöveg azt is világossá teszi, hogy a kinyilatkoztatás megértésében való kibontakozás a hívők elmékedő kutatása és hittapasztalata révén nemcsak saját egyéni lelki elmélyülésekre, hanem az egész Egyház javára van. Következésképpen, a hívők aktív hitérzékének működése elősegítheti az egyetemes Egyház hitismeretben való tartalmi gazdagodását. A szöveg nem fejtí ki a „dogmafejlődés” három emberi tényezője – hívő kutatás, hívő tapasztalat, püspöki igehirdetés – közötti kapcsolatot, de nyilvánvalóan nem egymástól független tényezőket feltételez. Nos, Ferenc pápának a *sensus fidei fidelium*ról mint a hívőknek az egyház szinodális folyamatában való tevékeny részvételét megalapozó teológiai megokolásról alkotott felfogása nemcsak a *Lumen gentium* 12, hanem a *Dei verbum* 8 szakaszával is belső összefüggést mutat. Az *Evangelium gaudium* vizsgált szöveghelyén említett „közös természetűség”, „bölcesség” és „intuitív megragadás” ugyanis éppen annak a hívő tapasztalásnak a jellemzője, melyről a *Dei Verbum* úgy beszél, mint a hittartalom megértése Egyházban történő kibontakozásának egyik módja. Ugyanakkor Ferenc pápa felfogásának újdonsága mind a *Lumen gentium*, mind a *Dei Verbum* konstitúcióhoz képest, hogy a hit tévedhetetlen megőrzésének és a hit megértésében való elmélyülésnek a szereplői közötti kapcsolatot tematizálja. A hívő nép hitérzéke és a Magiszterium tanítása, az *infallibilitas in credendo* és az *infallibilitas in docendo* között kölcsönös, de aszimmetrikus viszonyt tételez. A Tanítóhivatal és a hívők hitérzéke közötti kölcsönös kapcsolatot a Nemzetközi Teológiai Bizottságnak *A sensus*

⁶¹ LG 25d.

⁶² DV 8.

⁶³ Így látja a Nemzetközi Teológiai Bizottság is a hitérzékéről szóló dokumentumában. Vö. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il sensus fidei nella vita della Chiesa*, Roma 2014, 46. Továbbiakban: NTB, *Sensus fidei*.

fidei az Egyház életében című dokumentuma részletesen kifejti. Egyfelől megállapítja, hogy a Magisztériumnak gondosan figyelni kell a hívők hitérzékére: „a legnagyobb figyelemmel kell megfontolni az arra adott reakcióikat, amit a hithez tartozóként tárnak eléjük, mert az apostoli hitet az egész Egyház tartja fenn a Szentlélek erejében. [...] A *sensus fidelium* a tanfejlődés fontos tényezőjének bizonyulhat; következésképpen a Magisztériumnak eszközökre van szüksége, melyek segítségével konzultációt tart a hívők körében.”⁶⁴ Másfelől azt is állítja, hogy a Magisztérium feladata a hívők hitérzékének a nevelése, táplálása, hitelességének a megítélése annak megvizsgálásával, hogy „az Isten népe körében jelenlévő vélemények, melyek a *sensus fidelium*ként jelenhetnek meg, valóban megfelelnek-e az apostoloktól eredő Tradíció igazságának.”⁶⁵ Ez utóbbival kapcsolatban a bizottsági dokumentum részletesen tárgyalja a *sensus fidei*ben való részvételhez szükséges készségeket. Ezek közé sorolja az Egyház hit- és szentségi életében, valamint missziójában való tevékeny részvételt (89–91.); Isten ígéjének figyelmes hallgatását (91–94.); a hittől megvilágosított értelem szerepét a hívők meggyőződéseinek és életvezetésének alakításában (95–96.); a Magisztérium tanításának hűséges követése (97.); életszentségre törekvés (99–103.), az Egyház és az Egyház egységének építése a saját karizmákkal, a testvéri közösségben (104–105.), a *sentire cum ecclesia* jegyében, mely az Egyházzal való együtt érzékelés képességét jelenti, mely észleli, hogy melyek az Egyház szükségletei és milyen veszélyek fenyegetik”.⁶⁶

3.3. Hitérzék, konzultáció és politikai demokrácia

A szinodalitásról szóló dokumentum „Részvétel és tekintély az Egyház szinodális életében” című fejezetében (2.6.) a Nemzetközi Teológiai Bizottság egyfelől kijelenti, hogy a szinodális Egyházban a hívők részvétele és társfelelőssége azon alapszik, hogy mindnyájan meghívást kapnak arra, hogy a Szentlélektől elnyert adományait testvéreik és az egész közösség szolgálatába állítsák. A hívők konzultációjának (*votum consultivum*) nagyobb a súlya mint a politikai életben, mert „Isten népének tagjai, akik résztvesznek azon (a szinodális gyűléseken), az Úr összehívására válaszolnak, közösségben hallgatják azt, mit mond a Lélek az Egyháznak Isten szava által, amely a jelenben visszhangzik, és a hit szemével értelmezik az idők jeleit. [...] A Pásztoroknak tehát figyelmesen kell meghallgatniuk a hívők kívánságait (*vota*), amikor meghozzák saját döntéseiket.”⁶⁷ Másfelől azonban a politikai demokráciától való különbséget kiemelve leszögezi, hogy a „Pásztorok tekintélye a Fő-Krisztus Lelkének sajátos adománya az Egyház egész Teste építésére, nem a néptől delegált és a népet képviselő szerep”.⁶⁸ Ezért a szinodális folyamatban különbség van a minden hívő részvételével zajló döntés-előkészítés kidolgozása (ima, meghallgatás, elemzés, dialógus, megkülönböztetés, tanácskozás, tanácsadás, javaslatkészítés) és a döntéshozatal között, mely a püspök, illetve a püspöki testület feladata. A *Sensus fidei az Egyház életében* című bizottsági dokumentum is felhívja a figyelmet a hívők hitérzékére figyelő szinodális konzultáció és a demokratikus társadalmakban működő többségi vagy közvélemény között, amikor így fogalmaz: „Az Egyház megbecsüli

⁶⁴ NTB, *Sensus fidei*, 74.

⁶⁵ NTB, *Sensus fidei*, 76–77.

⁶⁶ NTB, *Sensus fidei*, 90.

⁶⁷ NTB, *Szinodalitás*, 68b.

⁶⁸ NTB, *Szinodalitás*, 67.

a demokráciában elfogadott magas emberi és erkölcsi értékeket, de szerkezetét nem a világi politikai társadalom alapelvei határozzák meg. Az Egyház mint az emberek Istennel való közösségének a misztériuma, Krisztustól nyeri saját alkotmányát. Krisztustól származik belső felépítése és kormányzásának saját alapelvei. A közvélemény (*opinio publica*) ezért az Egyházban nem játszhat olyan meghatározó szerepet, amelyet a népfel-ség elvére épülő politikai társadalmakban törvényesen betölt, akkor sem, ha valójában az Egyházban is van szerepe [...].⁶⁹ A bizottsági dokumentum megjegyzi, hogy az Egyházban a laikusok szerepe egyre növekszik, akik tevékenyen részt vesznek az Egyház életében és missziójában. Az Egyházon belüli kapcsolatok alakulására visszahat, hogy az Egyház elkötelezett olyan nevelési programok támogatásában mindenütt a világban, melyek hangot és jogot adnak a személyeknek. Ám mindez nem jelenti azt, hogy a hívők hitérzéke minden további nélkül azonosítható lenne akár az Egyházon belüli többségi közvéleménnyel. „A hit, és nem a vélemény a tájékozódási pont, melyre feltétlenül figyelni kell. Gyakran a vélemény nem más, mint egy meghatározott csoport vagy egy bizonyos kultúra törekvéseinek és kívánságainak változékony és átmeneti kifejeződése, miközben a hit az egyetlen Evangélium visszhangja, mely minden korban és minden helyen mindenki számára érvényes.”⁷⁰

A félreértések elkerülése és a félelmek kiküszöbölése végett a részegyházakban lezajlott szinodális folyamatot segítő *Előkészítő dokumentum* is hangsúlyozza a hívők egyházi konzultációja és a demokratikus eljárás közötti lényegi különbséget. „A pásztorok, akiket Isten »mint az egész Egyház hitének hiteles őrzőit, értelmezőit és tanúit« rendelt, ne féljenek ezért attól, hogy meghallgassák a rájuk bízott nyáját. Isten népének konzultációja nem jelenti a többség alapelveire épülő demokrácia eljárásainak Egyházon belüli alkalmazását, mert minden szinodális folyamatban való részvétel gyökerénél az evangelizáció közös küldetéséért való szenvedélyes elkötelezettségben való osztozás áll, s nem a vetélkedő érdekek képviselője. Másként fogalmazva, egyházi folyamatról van szó, mely másként nem valósulhat meg, csak »a hierarchikusan felépített közösség ölén«. Isten népének hitérzéke és a Pásztorok tanítóhivatalának gyakorlása közötti termékeny kapcsolatban valósul meg az egész Egyház egyhangú egyetértése ugyanabban a hitben.”⁷¹ Ferenc pápa ugyanerre a lényegi különbségre hívta fel a figyelmet a szinodusi folyamatot ünnepélyesen megnyitó, 2021. október 9-én elmondott beszédében, amikor kijelentette: „Szeretném ismételten hangsúlyozni, hogy a szinódus nem parlament, a szinódus nem közvélemény-kutatás.”

A fenti megnyilatkozásokat figyelembe véve és egyben ki is egészítve, a demokratikus társadalom és a szinodális Egyház közötti különbségeket és hasonlóságokat címszavakban az alábbiak szerint vázolhatjuk. *A demokrácia jellemzői*:⁷² a népfel-ség elve (a nép,

⁶⁹ NTB, *Sensus fidei*, 114.

⁷⁰ NTB, *Sensus fidei*, 118. A bizottsági szöveg utal arra, hogy Isten népe történetében nem egyszer a kisebbség élte meg hitelesen a hitet és tett róla tanúságot. Így például az ószövetségben a hívők „szent maradéka”. Az Egyház történetének kezdetén a keresztények elenyésző és üldözött kisebbséget alkottak, később az evangéliumi mozgalmak (férencesek, domonkosok, jezsuiták) szintén kis csoportokban indultak és gyakran gyanú övezte őket. Ma a más vallások vagy szekuláris ideológiák által üldözött keresztények vannak ilyen kisebbségi helyzetben. Az ő hangjukra különösen oda kell figyelni, mert a hitérzékiük tisztábban működhet, mint más megkereszteltéké (vö. Mk 9,42). NTB, *Sensus fidei*, 118 b.

⁷¹ *Documento preparatorio*, 14.

⁷² Itt általában beszélünk demokráciáról, s eltekintünk attól, hogy a demokráciának különböző formái lehetnek: liberális, keresztény, konzervatív stb. A demokratikus berendezkedés közös, általános és lényegi jegyeit igyekeztünk felsorolni.

démosz uralma); minden hatalomgyakorlás alapja és végső alanya a nép; a hatalomgyakorlásnak és magának a demokráciának a célja a társadalmi rend, békés együttélés, közjó biztosítása; választott képviselők a döntéshozók, akik a választókat képviselik a parlamentben; a nép által választott képviselők hozzák a törvényeket és alkotják meg az alaptörvényt; a többségi elv szigorú érvényesülése a választásokon és a parlamenti szavazásokon; konfliktusban álló érdekek, érdekcsoportok képviselete a parlamentben; hatalmi ágak szétválasztása (törvényhozó, végrehajtó, bírói); mindenki egyenlő méltósággal rendelkezik, törvény előtti egyenlőség; mindenkinek joga a köz ügyeinek intézésében való részvétel, melynek kiemelkedő módjai: választások, népszavazás, konzultáció. A *szinodális Egyház sajátos jellemzői*: Isten/Krisztus uralma a legfelső elv; minden hatalomgyakorlás alapja és végső alanya Isten; a hatalomgyakorlásnak és magának az Egyháznak a végső célja a lelkek üdvössége, az Istennel való bensőséges egyesülés és az egész emberiség egysége Isten népében; a Krisztus által szentségileg felruházott Pásztorok a döntéshozók, akik Krisztust képviselik Isten népe szolgálatában; az Egyház hierarchikus alapkötmánya és struktúrája Krisztustól származik; a törvényhozói, a végrehajtói-kormányzói és a bírói hatalom – ugyanígy a tanítói, megszentelői és pástori hatalom – gyakorlása nem válik el egymástól, mert a Krisztustól eredő apostoli-püspöki szolgálat mindhárom hatalom gyakorlását magában foglalja; nem konfliktusban álló részérdekek képviselete és ütköztetése történik, hanem Isten akaratának közös keresése, Isten igéjére és a Szentlélek indításaira közösen hallgatva, az Egyház szükségleteire, közjavára és egymásra figyelve. A *szinodális Egyház olyan jellemzői, melyek bizonyos analógiát mutatnak a demokrácia elemeivel, a sajátos jegyekből fakadó különbségekkel együtt*: az Egyház minden tagjának egyenlő méltósága, mely a keresetségekben elnyert istengyermeki méltóság; egyetemes meghívás az életszentségre; Krisztus hármasságában (tanítói, megszentelői, királyi) való részvétel a szolgálatok és életállapotok különbsége szerint; részvétel és társfelelősség az Egyház missziójában és a közösség építésében a Szentlélektől elnyert karizmák szerint; részvétel az Egyház közügyeinek intézésében, melynek alkalmas eszköze a konzultáció (helyzetelemzés, dialógus, megkülönböztetés, véleménynyilvánítás, javaslattevés, döntéselőkészítés); a többségi vélemény elvének relatív értékű alkalmazása az apostoli hitleteménnyhez mint végső mércéhez igazodó közös megkülönböztetés és a pástori döntéshozatal során a teljes (morális) egyetértésre törekedve.

4. A SZINODÁLIS MEGÚJULÁS CÉLJA ÉS JELENTŐSÉGE

Gondolatmenetünket azzal szeretnénk zárni, hogy az előző fejezetekben kifejtett gondolatok és a Teológiai Tanári Konferencián elhangzott előadások alapján egy csokorba szedjük azokat a lényegi szempontokat, melyek együttesen kirajzolják a Ferenc pápa által elindított szinodális megújulás céljait és jelentőségét. Ezek a következők:

- lendületet ad a meglévő egyházi szinodális struktúráknak; hozzájárul a helyi (plébánia, egyházmegye) és a regionális (püspöki konferenciák tanácskozása) szinodális struktúrák felértékeléséhez;
- előmozdítja a püspöki szinodus intézményének megújítását azzal, hogy beágyazza a tágabb szinodális folyamatba ennek kicsúcsosodásaként;
- a hívők nagyobb mértékű bevonására ösztönöz a döntéselőkészítésekbe a *sensus fidei* alapján, melynek során Isten egész népe tevékeny alannyá válik;

- együtt-menetelésre szólítva elősegíti a hitegység megőrzését, a helyi és önálló szinodális folyamatok becsatornázásával és mederben tartásával;
- az együtt-menetelés új és eleven egyháztapasztalattal, az összetartozás, a belső kommunikáció, a lelki ajándékok cseréjének a tapasztalatával ajándékoz meg;⁷³
- szinodális élet- és cselekvésválásra nevel, aktivizálja az Egyház tagjait az evangelizálásra és a felelősségvállalásra;
- előmozdítja a belső, közösségi, strukturális megújulást, megtérést, melyre az egyházi személyek által elkövetett (szexuális, hatalmi, gazdasági) visszaélések kontextusában különösen is szükség van;⁷⁴
- az egyházi együtt-menetelés megvalósítja és elősegíti az emberekkel való fokozott sorsközösség-vállalást és együtt haladást, melyre a pandémia tapasztalatának kontextusában különösen is szükség van;⁷⁵
- az egyházi együtt-menetelés prófétai jel (az üdvösség egyetemes jele és eszköze: LG 48) a nemzetek közössége számára, mely képtelen közös tervet kidolgozni és követni mindenki javára;⁷⁶
- az együtt-menetelés lehetővé teszi a fejlődő országok részegyházainak erőteljesebb bevonását, saját tapasztalataikkal és lelki-kulturális kincseikkel együtt az egyetemes Egyház életterébe, ahol így még inkább otthon érezhetik magukat;
- a szinodális út járása a Katolikus Egyházban elősegítheti az ökumenikus párbeszédet a többi keresztény egyházzal az ajándékok cseréje jegyében a közeledés és az egység szolgálatában.

⁷³ „Ez az útön járás, mely az egyház II. Vatikáni Zsinat által javasolt megújulásának útjába illeszkedik, ajándék és feladat: együtt menetelve, s együtt reflektálva a megtett útra, az egyház megtanulhatja abból, amit bejár megtapasztalva, hogy milyen folyamatok tudják segíteni a közösség megélésében, a részvétel megvalósításában, a misszióra való megnyílásban. A közös zárandoklásunk ugyanis az, ami a leginkább megvalósítja és kinyilvánítja az egyház mint Isten vándorló és missziós népének természetét.” *Documento preparatorio*, 1.

⁷⁴ *Documento preparatorio*, 6.

⁷⁵ Uo. 5.

⁷⁶ Uo. 9., 15.

A zsolozsma egyedülálló szerepe a megszentelt életállapot megvalósításában*

BEVEZETÉS

„Az Egyház a zsolozsmában nagyrészt azokkal a kiváló költeményekkel imádkozik, amelyeket a Szentlélek sugallatára a szent írók szerettek az Ószövetség idején. A zsolotárokban már eredetüknél fogva olyan erő van, amellyel az ember lelkét Istenhez emelik, jámbor és szent érzelmeket ébresztenek benne, és rendkívüli módon segítik a jósorsban hálát adni, balsorsban pedig vigasztalódnai és lelkileg megerősödni.” Olvashatjuk a *Liturgia Horarum* 1970. november 1-én, VI. Pál pápa (1963–1978) *Laudis canticum* kezdetű apostoli konstitúciójával kihirdetett *Editio Typica*-jának Általános rendelkezéseiben (*Institutio generalis de Liturgia Horarum*).¹

1. A ZSOLOZSMA, MINT AZ IMÁDSÁG SAJÁTOS FORMÁJA

Az imádság az elfogadott Szenttel történő kommunikáció általános formája. E fogalmon belül a katolikus teológia hagyományosan négy formát különböztet meg: a dicsőítő, a kérő, a hálaadó, és az engesztelő imádságot.² Ezen kívül, a szóbeli imádság kategóriája keretében beszélünk szabad (kötetlen) és a kötött imáról.³ Az imaórák liturgiája (zsolozsma) ennek a felosztásnak az alapján a kötött szóbeli imádságok közé tartozik, mint a mindennapok megszentelésének ősi formája, amelyet mind egyénileg, mind közösségleg lehet végezni. Maga a zsolozsma – amint arra részletesebben is kitérünk – a Jeruzsálemi Templomi kultusz előtti időszakra nyúlik vissza. Az egyes imaórák – követve a Jeruzsálemi Templomi liturgiát – a különböző napszakokhoz kötődnek, így az egész napot átítadják a keresztségben elfogadott meghatározott tartalmú hitbeli tanítással.⁴ Az imaórák

* A jelen tanulmány *A zsolotárak mint a megszentelt élet mindennapi kerete* (in PUSKÁS Attila – GÁRDONYI Máté [szerk.], *Zsolotárak a Bibliában, a liturgiában, a személyes imaéletben és a teológiában*, Budapest 2022, 300–313.) című munkánk javított és átdolgozott változata. Készült az *International Canon Law History Research Centerben* (Budapest), a *British Library*-ben (London), a *Monastery of Saint Mena* (Mariut – Alexandria) és a *Wilmingtton Community of St. Michael's Abbey of the Norbertine Fathers*-ben (Los Angeles, CA).

¹ *Institutio generalis de Liturgia Horarum* (1970) [továbbiakban: *ÁR*]: n. 100.

² GUARDINI, Romano, *Prayer in practice*, New York, N.Y. 1957; vö. SZUROMI Szabolcs Anzelm, *Bevezetés a katolikus hit rendszerébe*, Budapest 2020,¹⁰ 86–87.

³ Vö. SZUROMI Szabolcs Anzelm, *Az imádság egyéni és közösségi formái*, Budapest (megjelenés alatt).

⁴ RATZINGER, Joseph [XVI. BENEDEK PÁPA], *Bevezetés a keresztény hit világába*, Budapest 2007, 135–138.

szerkezete egyúttal magában foglalja az imádság előbb említett négy fajtáját. Ehhez eszközül az Ószövetségből vett zsoltárokat, a leginkább az ókeresztény korból származó elmélkedő írásokat, továbbá az egyháztörténelem különböző koraiban megszületett himnuszokat használ fel. Azonban mindezen túl, tartalmazza a Jézustól származó *Miatyánk* kezdetű imádságot (vö. az Úr imája), vagy például a *Magnificat*, azaz a Szűz Mária által Erzsébet meglátogatásakor elmondott, Istent magasztaló imádságot is.⁵ A rövid szerkezeti áttekintésből is látszik, hogy maga a zsolozsma a zsoltárokra, mint eredeti központi elem köré épült fel: „Aki zsoltárt imádkozik, feltárja szívét annak az érzelemnek, amelyet sugall a zsoltár: legyen az panaszkodás, bizalom, hálaadás vagy egyéb, a zsoltárok irodalmi műfaja szerint; ezeket a műfajokat a szentírás-magyarázók joggal különböztetik meg.”⁶

A zsoltárok különböző napszakokhoz kötődő napi imádsága a legrégebb folyamatosan gyakorolt liturgikus cselekmény az Egyházban (szerkezeti és tartalmi módosulásai ellenére). A zsoltárokat a Jeruzsálemi Templomban hét alkalommal mondták el az ősi liturgikus kultusz részeként, kifejezve ezzel az Istennel kötött Szövetséghez való ragaszkodást. A különböző zsoltárok az Ószövetség egyik legtöbbet értelmezett és hivatkozott szövegeivé váltak a korai kereszténység patrisztikus szerzői által, amiről számos – köztük a legkiemelkedőbb – ókeresztény írók és gondolkodók prédikációi és homíliái tanúsodnak. A legújabb kutatások alátámasztják a zsoltárköltészet korai megjelenését az ókori Keleten.⁷ Ezt kellően megvilágítják azok az eredmények, amelyeket Izrael korai időszakára vonatkozóan fedeztek fel, beleértve az izraelita törzsek letelepedésének korát, amikor az elő-izraelita közösségek a Közép-Palesztinai-hegyvidéken helyezkedtek el. A napjában többször elmondott ima – a nap minden szakaszának megszentelése – a Közép-Palesztinai-hegyvidéken minden család alapvető liturgikus tevékenysége közé tartozott, amely összetartotta a közösséget, az egyedüli elfogadott Istenbe vetett hitben.⁸ E szokás később erős, lényeges és nélkülözhetetlen hatást fejtett ki a Jeruzsálemi Templom liturgiájának szerkezeti felépítésére. Az „ószövetségi nemzet” (Izrael) és az „újszövetségi nemzet” (az Egyház) közötti intézményes összefüggések mélyreható tudományos kutatásának köszönhetően jól ismert, hogy a zsoltárok imádkozása és a Jeruzsálemi Templom napi liturgiájának felépítése jelentős hatást gyakorolt a korai egyházi imaéletre és liturgikus szokásaira.⁹ Az egész napot megszentelő zsoltárok hét alkalommal történő imádkozásának gyakorlata tehát nemcsak az izraeli közösség, hanem a keresztény hívek körében is meghatározta a mindennapi imaéletet az első négy évszázadban.¹⁰ Ez a mindennapi imádságos tevékenység és a nagyszámú teológiai értelmezés összefüggött az Egyháznak a sajátos imádságával, amely fokozatosan, az Egyház imájának strukturált formájává kristályosodott ki. Ez az, amit *Officium Divinum*-nak, vagy későbbi terminológiával: az Imaórák Liturgiájának nevezünk. A Katolikus Egyház ma is ezt az ősi – az évszázadok során többször megreformált – liturgikus formát imádkozza, mint a zsidó imádságos és liturgikus élethez kötődő egyik legrégebbi kapcsolatát. Itt újra szük-

⁵ SZUROMI Szabolcs Anzelm, *Bevezetés a katolikus hit rendszerébe*, 88.

⁶ ÁR 106; vö. BOSÁK Nándor, *Az imaórák liturgiájának szerepe a szent szolgálatra rendelt személyek életében*, in *Kánonjog* 11 (2009) 7–13, különösen 10.

⁷ RÓZSA Huba, *Az ószövetség keletkezése. Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetébe*, II. Budapest 1996,² 328–329.

⁸ ALBRIGHT, William Foxwell, *From the Stone Age to Christianity*, New York 1957,² 209–236.

⁹ Részletesen vö. SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *The Psalms and the Development of the Liturgy of Hours until the 6th century*, in HIDVÉGI, Máté (ed.), *Oriental Studies and Interfaith Dialogue. Essays in Honour of József Szécsi*, Budapest, 337–361, különösen 338–339.

¹⁰ Vö. LANG, Jovian P., *Dictionary of the Liturgy*, New York 1989, 361.

séges felhívni a figyelmet arra, hogy a már többször említett „hét alkalommal” történő imádság – zsoltórozás kifejezett hangsúlyt kap a Zsolt. 118 (119),164-ben: „Napjában hétszer zengem dicséreted, mert rendelkezéseid mind jogosak.” (annak ellenére, hogy mind a Zsolt. 55,18-ban, mind Dán. 6,11-ben háromszori imádságos alkalom kerül említésre.¹¹ A hét dicséret szokásának említése, nemcsak a személyes imádságos gyakorlattal, majdan ennek a Jeruzsálemi Templomhoz liturgiájában történő megjelenéssel kapcsolja össze az idézett részletet, hanem a babiloni fogság idejével – az imádságos közösség megőrzésével –, majd pedig a Kr. e. 515-re újjáépített Templomban visszaállított liturgikus imák beosztásával.¹²

Kétségtelen, hogy a zsoltórok napi imádkozásának szokása egyik eleme annak a folyamatos liturgikus hagyománynak, amelyet a zsidó tradícióból vett át az Egyház, amint azt Erdő Péter elemzése Izrael és a kereszténység közötti intézménytörténeti összefüggésekről világosan bemutatja.¹³ A tanítványok hűségesen folytatták vallási szokásaikat, amelyek közé tartozott a napi templomlátogatás a rendszeres ima elvégzésére, amelynek a zsoltórokat is tartalmaznia kellett.¹⁴ Természetesen az istentisztelet keresztény intézményesítése fokozatosan történt. A hívő csoportok, a presbitériumnak a széktemplomban – vagyis a plébániai intézményrendszer kialakulását megelőző időszakban – végzett napi rendezett imádságos gyakorlata minden bizonnyal jelentősen elősegítették az intézményesülési folyamatot. Mindez még erőteljesebb hangsúlyt kapott az askéták, remeték, majd később a szerzetesi közösségek megjelenésével.¹⁵ A tudományos kutatás mindenre tekintettel, három nagy korszakra osztja az *Officium Divinum* fejlődési folyamatát¹⁶: 1. az első évszázadok; 2. a 4. és a 10. századot felölelő időszak; 3. végül, a 11. századtól, egészen a 21. századik terjedő időszak. Ennek a folyamatnak a részletes kutatásával kapcsolatban a legjelentősebb tudományos eredményeket Pierre Batiffol (†1929)¹⁷, Henri Leclercq (†1945)¹⁸, Josef Andreas Jungmann (†1975)¹⁹, Radó Polikárp (1974)²⁰, és Roger E. Reynolds (†2014) érte el²¹, valamint az első öt évszázad eredeti kéziratái és töredékei azonosítása és rendezése tekintetében e sorok írója szolgált alapvetően új adatokkal.²²

¹¹ OURY, Guy-Marie, *Office Divin – I. En Occident*, in VILLER, Marcel (ed.), *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, XI. Paris 1982, 685–707, különösen 686.

¹² Részletesen vö. RADÓ, Polycarpus, *Enchiridion liturgicum. Complectens theologiae sacramentalis et dogmata et leges iuxta novum codicem rubricarum*, I. Romae – Frieburgi Brig. – Barcinone 1961, 413.

¹³ ERDŐ, Péter, *Teológia del derecho canónico*, Budapest 2002, 92–94.

¹⁴ TAFT, Robert, *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today*, Collegeville 1986, 5–11.

¹⁵ Részletesen vö. SZUROMI Szabolcs Anzelm, *Az egyházi intézményrendszer története. Kánonjogtörténeti bevezetés* (Szent István Kézikönyvek 15.), Budapest 2017, 57–61.

¹⁶ Részletesen vö. SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *The systematic development of the Liturgy of Hours during the first centuries – based on the Jewish and Christian tradition*, in *Folia Theologica et Canonica* IV (26/18) [2015] 153–161, különösen 155.

¹⁷ BATTIFOL, Pierre, *Histoire du bréviaire*, Paris 1895.

¹⁸ LECLERCQ, Henri, *Bréviaire*, in VILLER, Marcel (ed.), *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, II/1. Paris 1910, 1262–1316.

¹⁹ JUNGSMANN, Josef Andreas, *Beiträge zur Geschichte der Gebetsliturgie*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 47 (1950) 66–79, 223–234, 360–366, 481–486; 48 (1951) 85–92.

²⁰ RADÓ, Polycarpus, *Enchiridion liturgicum*, I. Romae – Frieburgi Brig. – Barcinone 1961.

²¹ REYNOLDS, Roger E., *The 'Isidorian' Epistula ad leudefredum: an Early Medieval Epitome of the Clerical Duties*, in REYNOLDS, Roger E. (ed.), *Clerical Orders in the Early Middle Ages* (Variorum Collected Series CS670), Aldershot 1999, III/252–330.

²² SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *Fundamental Role of Psalms in Continous Jewish and Christian Liturgical Tradition, up to the Systematic Development of the Liturgy of Hours*, in FRÖHLICH, Ida – DÁVID, Nóra – LANGER, Gerhard

A fentiekben bemutatott fejlődési folyamat és annak motivációja alapján megérthető az a közismert – Szt. Ágostonnak tulajdonított állítás – hogy az zsolozsma egész Egyház imája (*Officium Divinum*), amelyben Krisztus imájába kapcsolódik bele a hívő. Ennek egyenes következménye, hogy a zsolotárookra felépített imádságos korpusz a megszentelést és egyúttal a megszentelődést szolgálja. Nem véletlen tehát az a központi szerep, amelyet az imaórák liturgiájának az elsajátítása és elvégzése – az adott közösség tevékenységének és sajátosságainak figyelembevételével (beleértve az egyes rendtagok egyedi rendi feladatainak a jellegzetességeit) – a megszentelt élet intézményei és apostoli élet társaságaiban betölt. Éppen ezért szükséges – a zsolotározás és a zsolozsmamondás tekintetében azokról az eltérő lehetőségekről és eltérő tartalmú köteleességekről (vö. a felszentelt diakónus vagy pap státusza), amelyek a krisztushívők különféle életállapothoz és egyházon belüli státuszához kapcsolódnak (vö. CIC 1174. kán.²³). Ebben lényeges szerepet játszik a szabad akarat és a köteleesség harmóniája, amely így a teljes nap imádsággal való átítatásának szabályozott eszközévé válik (CIC 1175. kán.)²⁴.

2. AZ EGYHÁZ IMÁJÁBAN ELFOGLALT HELYE

Az imaórák liturgiája, mint Krisztus jelenlévő közösségének az eszköze, részletes kifejtésre kerül a *Sacrosanctum concilium* (1963. XII. 7.) 7. pontjában:

„Krisztus mindig jelen van (...), amikor könyörög és zsolotároz az Egyház, Ő (...), aki megígérte: »Ahol ketten vagy hárman összegyűlnek a nevemben ott vagyok közöttük.«”²⁵

(ed.), *You who live in the shelter of the Most High (Ps. 91:1) : The Use of Psalms in Jewish and Christian Traditions*, Wien 2021, 83–94. Részletes kifejtését vö. SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *Problemi con le tradizioni testuali e le versioni della Collectio Hibernensis – Analisi critica* (International Videoconference on Canon Law History XXIV [ICLHRC]), Roma [October 30th 2020]. Uő., *Արմանյան Ուղղափառ եկեղեցու հոգևորությունը, որը հիմնված է Սուրբ Գրիգոր Նարեկացու և նրա աղբյուրների վրա* [Spirituality of the Armenian Orthodox Church, according to St. Grigor Narekatsi and his textual sources] (International Videoconference of Theology and Canon Law V) [Budapest, November 9th 2020].

²³ CIC Can. 1174 – §1. Obligatione liturgiae horarum persolvendae adstringuntur clerici, ad normam can. 276, §2, n. 3; sodales vero institutorum vitae consecratae necnon societatum vitae apostolicae, ad normam suarum constitutionum. – §2. Ad participandam liturgiam horarum, utpote actionem Ecclesiae, etiam ceteri christifideles, pro adiunctis, enixe invitantur. Vö. CIC Can. 276 §2 n. 3 – obligatione tenentur sacerdotes necnon diaconi ad presbyteratum aspirantes cotidie liturgiam horarum persolvendi secundum proprios et probatos liturgicos libros; diaconi autem permanentes eandem persolvant pro parte ab Episcoporum conferentia definita (...).

²⁴ CIC Can. 1175 – In liturgia horarum persolvenda, quantum fieri potest, verum tempus servetur uniuscuiusque horae. Cf. C. DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, Resp. (15 nov. 2000): *Notitiae* 37 (2000) 190–194.

²⁵ Diós István (szerk.), *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai* (Szent István Kézikönyvek 2.), Budapest 2000, 48–49, n. 7.

Hasonlóan fogalmaz *A Katolikus Egyház Katekizmusának* 1089. pontja, amikor kijelenti:

„Valóban, e nagy műben, amely Istent tökéletesen dicsóíti és megszenteli az embereket, Krisztus mindig maga mellé veszi szeretett menyasszonyát, az Egyházat, mely Urának hívja őt és általa tiszteli az örök Atyát.”²⁶

A Katolikus Egyház Katekizmusának Komentáriuma mindezt úgy összegzi, hogy:

„Az Ószövetségben a zsoltárok és az imádság csúcspontja: Isten szava az ember imádságává válik. Ez a Szentlélektől sugalmazott imádság elválaszthatatlanul személyes és közösségi, Isten csodatetteit éneklő a teremtésben és az üdvtörténetben. Krisztus imádkozta a zsoltárokat, és tökéletessé tette őket. Ezért a zsoltárok az Egyház imájának lényeges és állandó részei maradnak, melyek alkalmasak minden idők bármilyen állapotban élő emberei számára.”²⁷

Amennyiben VI. Pál pápa *Laudis canticum* kezdetű apostoli konstitúciójának a tartalmára fordítjuk a figyelmünket, abban egyértelműen rámutat, hogy a zsolozsma Isten népének hivatalos közösségi imája, amely:

„(...) úgy van megszerkesztve és kidolgozva, hogy ne csak a papok mondhassák, hanem a szerzetesek, sőt a világi hívek is. A különféle rendű és állapotú emberekről és sajátos kívánalmaikról való gondoskodás abban nyilvánult meg, hogy a zsolozsma végzésének különféle formái váltak lehetővé, így minden zsolozsmázó közösség, állapotának és hivatásának megfelelően imádkozhat.”²⁸

Természetesen felmerül a kérdés, hogy melyek azok az imaórák, amelyek megtartása különösen is ajánlott, sajátosan is azok részére, akik állapotukból fakadóan (diakónusok, papok, szerzetesek) kötelezettek a zsolozsma mindennapos végzésére? A kérdéssel maga a jogalkotó is foglalkozott, amikor egyfelől kiemelte, hogy minden egyes imaóra lehetőség szerinti megtartása fontos (vö. *officium lectionis, laudes, tertia, sexta, nona, vespera, completorium*), objektív értéket hordoz és folyamatosan kifejezi nemcsak a nap különböző időszakainak az imádsággal történő megszentelését, hanem egyúttal az Egyház imádságban való egységét is megjelenti.²⁹ Másfelől, a jogalkotó is reális képpel rendelkezik a zsolozsma mondásra kötelezettek különböző – lelkipásztori és további kötelességeiről, illetve a hívek mindennapos életének a feladatairól. Így érthetően kerültek kiemelésre a „zsolozsma sarkkpontjai”, mint elvárás a zsolozsmázásra kötelezettek irányában (CIC 276. kán. 2. §; 663. kán. 3. §) – lehetőleg időpontjuknak megfelelően –, ami a Reggeli (*Laudes matutinae*) és az Esti dicséretet (*Vesperae*) foglalja magában. Melléjük társul, mint „lehetőség szerint megtartandó, az Olvasmányos imaóra (*Officium lectionis*).³⁰ Azt is hozzá kell tennünk azonban, hogy a mind a hét imaóra – lehetőség szerinti – közösségben történő elmondása, a szerzetesi közösségben élők (azaz a megszentelt élet intézményei és apostoli élet társaságai tagjai részére) hangsúlyosan ajánlott, mivel éppen ez adja meg

²⁶ *A Katolikus Egyház Katekizmus* (Szent István Kézikönyvek 6.), Budapest 2002, 208, n. 1089.

²⁷ *A Katolikus Egyház Katekizmusának Komentáriuma*, Budapest 2006, 184, n. 540.

²⁸ PAULUS VI, Const. Ap. *Laudis canticum* (1 nov. 1970):AAS 63 (1971) 527–535, n. 1.

²⁹ PAULUS VI, Const. Ap. *Laudis canticum*, n. 8.

³⁰ PAULUS VI, Const. Ap. *Laudis Canticum*, n. 2.

sajátos életállapotuk rendezett imádságos keretét, egyúttal pedig erősíti a közösségi életforma imádságos megélését.³¹ Sőt, a különböző szerzetesrendek identitását is egyedülálló módon kifejezi, a saját szentek és boldogok főünnepéről, ünnepéről, és emléknapjáról, a zsolozsma keretében – a róluk szóló, vagy hozzájuk kapcsolódó szövegek beillesztésével – történő megemlékezés (vö. *Proprium*).³²

Több kifejezést is használtunk már az eddigiekben a zsolozsmára: *Officium Divinum*, az Imaórák Liturgiája (*Liturgia Horarum*), amelyeket további hagyományos megnevezésekkel is kiegészíthetünk: *Breviarium*, *Officium Ecclesiasticum*, *Agenda*, *Opus Dei*, *Opus Divinum*, *Divina Psalmodia*, *Preces Horariae* (vagy *Canonicae*), *Diurnale*.³³ Ezért joggal tehetjük fel a kérdést, hogy az előbb felsorolt – különböző korszakokhoz és szerkezeti elemekhez, vagy jogi kötelezettségek kihangsúlyozásához kötődő elnevezések közül, a manapság leginkább használt *Breviárium* vagy *Liturgia Horarum* használata a pontosabb? Ehelyütt, mindenképpen az utóbbi – jelenleg általános jelleggel bevezetett, négykötetes zsolozsmáskönyv címe – adja vissza a legpontosabban a zsolozsmamondás lényegét, vagyis „Az Imaórák Liturgiája”. Ebben a címben minden lényegi elem kihangsúlyozásra kerül: az imádság; az adott nap meghatározott óráihoz (hét) kötött jelleg; és végül, hogy mindez az Egyház liturgiájának a része, amiről korábban megállapítottuk, hogy abban jelen van Krisztus és az egész Egyház.

3. A MEGSZENTELT ÉLET IMÁDSÁGOS KERETE

Az Egyház korai időszakában a krisztusi életideál radikális egyéni és közösségi követésének kánoni szabályozásának legfőbb pillérét a fokozatosan írott formát öltő regulák jelentették. Ezek elsősorban az egyén életét és a közösségi életet szabályozták, kiterve a tökéletességre történő törekvés lépcsőfokaira és az imádságos élet rendezésére.³⁴

Egészen a 2. századtól beszélhetünk férfi, illetve női megtartóztató életet élő csoportokról.³⁵ Az egyiptomi szerzetesség még laikus jellegű volt, de már Alexandriai Szt. Athanáz (†373) többeket ösztönzött arra, hogy fogadják el a püspöki tekintélyt. A szerzetesség megnevezésére több kifejezés is szolgál, melyek közül ehelyütt a *monachus* (μοναχός) szót emeljük ki. A Nag-Hammadiban megtalált, kopt nyelvű apokrif Tamás Evangélium 75 logionja úgy fogalmaz, hogy: „Jézus mondta: sokan állnak az ajtónál, de a monachusok az egyedüliek, akik a menyasszonyi szobában lesznek.”³⁶ Caesareai Euse-

³¹ Vö. SZUROMI Szabolcs Anzelm, *A megszentelt élet intézményei és az apostoli élet társaságai*, in *Magyar Sion* IX/2 (2015) 179–188, különösen 183.

³² Pl. *Liturgy Of The Hours Supplement. Office Propers for the Order of Prémontré*, I–II. Silverado, CA. – Los Angeles, CA. 2022.²

³³ DIÓS István – RUZSICZKY Éva – SZUROMI Szabolcs Anzelm, *Zsolozsma*, in DIÓS István (f.szerk.), *Magyar Katolikus Lexikon*, XV. Budapest 2010, 666–670, különösen 666.

³⁴ Részletesen: SZUROMI Szabolcs Anzelm, *A püspöki joghatóság és a szerzetesi közösségek a VI. századig*, in KRÁNTZ, M. (szerk.), *Az atyák dicsérete. Emlékkönyv a 60 esztendő Ványó László tiszteletére*, Budapest 2002, 229–242, különösen 241.

³⁵ A kérdésről részletesen vö. PUSKELY Mária, *A monachizmus kezdetei a Római Birodalomban* (Dissertationes Debreceniensis 1), Debrecen 2001, 9–13; vö. SZUROMI Szabolcs Anzelm, *A püspöki joghatóság és a szerzetesi közösségek a VI. századig*, 229–232.

³⁶ GUILLAUMONT, Antoine – PUECH, Henri-Charles – QUISPÉL, Gilles – TILL, Walter C. – ‘ABD AL-MASIH, Yassah (ed.), *The Gospel according to Thomas*, New York 1959, 41 (saját fordítás a kopt eredetiből).

bius (†339) hasonló értelemben beszél a *monachus*-ról a 68. zsoltárhoz írt kommentárjában.³⁷ A szó négy jelentését különböztethetjük meg ennek alapján:

- a) lemondás a családról, házasságról, tulajdonról;
- b) egységben való lét másokkal (*vita communis - coenobita*);
- c) másokért vállalt egyedüllét;
- d) Isten imáadásában – vele imádságos közösségben – eltöltött lét.³⁸

A négy pontból a b–d-ig terjedő értelmezés olyan életformát világít meg, amelyet hangsúlyosan segít a zsoltárok napi közösségi, ill. egyéni elmondása (helytől, időszaktól, életformától függően tagolva annak korpuszát). A szerzetesek általában egy helyen (*stabilitas loci*), közösségben (*vita communis*) [nem feledkezve meg a remete életről: *eremita*] töreksenek az evangéliumi tanácsok szerinti életre. Ezt fejezi ki – a későbbiekben egyre világosabban letisztult tartalmú – hármas fogadalmi rendszer (vö. *vota obedientia, castitas, paupertas*), mindezzel egy sajátos életmódot (*modus vivendi*) megvalósítva, amelyet regulájuk, illetve életszabályzatuk rögzít.³⁹ Ez – a zsoltározás tekintetében – akár a teljes *Psalterium* napi rendszerességű elmondását is jelenthette; vagy hosszabb időszakokra történő szétosztását; egészen a meghatározott kiemelt zsoltárok rendszeres közösségben való elimádkozásáig.

A *modus vivendi* kérdéskörében, feltétlenül szükséges Pakhomios (†346/348) személyének az említése, aki 318/323 körül létrehozta Tabennisi-ben első szerzetesközösséget.⁴⁰ Hasonló módon, fontos utalni Nagy Szt. Bazil (†379) Hosszabb és Rövidebb életszabályaira, amelyekkel elmélyítette a mindennapos *cenobita* életvitelt.⁴¹ Azonban nem szabad megfeledkeznünk Evagrius Ponticus (†399) – görög szerzetes és lelkiségi szerző vonatkozó írásairól sem (vö. pl. *De oratione*), különösen a napi imádság, a zsoltározás és a szerzetesi zsolozsmamondási gyakorlat kialakítása tekintetében.⁴² Szepepe „hídként” is felfogható az imádságos szerzetesi élet fejlődésében, hiszen tanárai között tudhatta Nagy Szt. Bazilt, Nazianzoszi Szt. Gergelyt (†390) és Egyiptomi Macarius-t (†391); tanítványai között pedig olyan meghatározó személyiségeket találunk mint Cassianus (†435), vagy Palladius (†457/461).⁴³ Visszatérve Nagy Szt. Bazil életszabályainak jelentőségéhez, megállapítható, hogy azok hatására erőteljes intézményesülési folyamat vette kezdetét a keleti szerzetességen belül, amelyet jól tükröz a későbbi meghatározó befolyást gyakorló személyek szervező munkájának felfogásbeli rokonsága, sőt maguk az újabb regulák tartalmi és szerkezeti jellegzetességei is. Mindezen túlmenően a szerzetesség életének szabályozásában fontosnak kell tekinteniünk több korai zsinatot is, legin-

³⁷ *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, I–CCLXI. Lutetiae Parisiorum 1857–1866 (továbbiakban: PG) XXIII. 690, A–D.

³⁸ Modern magyarázatához vö. COUSIN, Patrice, *Precis d'histoire monastique*, Paris 1991, 5–6.

³⁹ PEJŠKA, Josef, *Ius canonicum religiosorum*, Friburgi-Brisgoviae 1927, 3, n. 1.

⁴⁰ DE VOGÜÉ, Adalbert, *Saint Pachome et son oeuvre d'après plusieurs études récentes*, in *Revue d'histoire ecclésiastique* 69 (1974) 425–453. ROUSSEAU, Philip, *Pachomius*, Berkeley, CA – London 1985.

⁴¹ PG X. 889–1320.

⁴² Részletesen vö. EVAGRIUS OF PONTUS. *The Greek Ascetic Corpus* (transl. and intr. by SINKEWICZ, Robert E.) [Christian Studies], Oxford 2006.

⁴³ Vö. EVAGRIUS OF PONTUS, *Talking Back – Antirrhētikos. A Monastic Handbook for Combating Demons* (transl. and intr. by BRAKKE, David), Collegeville, MN. 2009.

kább a Chalcedoni Zsinat (451)⁴⁴; az Angers-i Zsinat (453)⁴⁵, és a Vannes-i Zsinat (465) rendelkezéseit⁴⁶ (de nem feledkezhetünk meg az ugyan 7. századi, de a szerzetesek napi imádsága tekintetében különösen is karakterisztikus híres IV. Toledói Zsinatról sem [633]). A szerzetesek közösségi – így imádságos – életére jól láthatóan egyre több előírás, szabály, kánon, stb. született, melyek közül a leglényegesebbek, a már fentebb is említett regulák voltak. Nagy Szt. Bazil meghatározó munkáján túl, ehelyütt feltétlenül kiemelésre méltó Szt. Ágoston (†430)⁴⁷, Iohannes Cassianus (†435)⁴⁸, Arles-i Szt. Caesarius (†542)⁴⁹, és természetesen Nursiai Szt. Benedek (†547) Regulája⁵⁰, valamint Columbanus (†615) írása⁵¹, melyek – közvetlenül, vagy közvetve – meghatározóak lesznek a későbbi életszabályok megfogalmazásánál is. A felsoroltak mindegyikében sajátos hangsúlyt kap a Zsoltáros Könyv (*Psalterium*) napi – különböző időpontokban történő – imádkozásának a fontossága (vö. Magnus Aurelius Cassiodorus [†583]: *Expositio psalmodum*)⁵².

Jól látható hogy a kora- majd érett középkorban egyre jobban intézményesülő, különböző imádságos, lelkipásztori, betegellátási, stb. célra differenciálódó és nagy számban megjelenő új szerzetesintézmények életének és lelkiségének középpontjában találjuk továbbra is a zsoltározásnak a zsolozsma elmondásának eltérő változataiban megjelenő sajátosságát. Erre talán a legjobb példák Cluny (910), a monasztikus ciszterci (1119), és a premontrei kanonokrend (1120), melyek nagy hangsúlyt helyeztek a gregorián ének formájában elmondott közösségi zsolozsmavégzési gyakorlatra, *psalterium*-ot, *hymnarium*-ot, *antiphonarium*-ot, *lectionarium*-ot, és *processionale*-t használva.⁵³ Mind a IV. Lateráni Zsinat (1215), a Trienti Zsinat (1545–1563), a CIC (1917), a II. Vatikáni Zsinat (1962–1965), és a CIC (1983) is jelentős hatást gyakorolt a szerzetesrendek statútumaira és konstitúcióira.⁵⁴ Azonban az is világosan kitűnik, hogy a 2. századtól – intézményesen a 4. századtól – jelenlévő szerzetesi közösségek rendszere elszakíthatatlanul ragaszkodik lelki identitásuk alappillérehez: az imádság egyéni és közösségi formáihoz, különösen a zsolozsma elvégzéséhez. A különböző korok egyházfegyelmi és liturgikus reformintézkedései, újabb és újabb hangsúlyt helyeznek el az imádság közösségi formái terén, azonban a zsolozsmamondás, mint a megszentelt élet specifikus eleme – a körülményekhez képest – stabil marad. Erre az egyik legjobb példa a *St. Michael's Abbey of Nor-*

⁴⁴ *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna 1973.³ (továbbiakban COD) 65.

⁴⁵ *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. MANSI, Ioannes Dominicus, I–XXXI. Florentinae – Venetiis 1757–1798 (új kiadás folytatással: PETTI, Ludovico – MARTIN, Joanne Baptista, I–LX. Paris – Leipzig – Arnheim 1899–1927 (továbbiakban: MANSI) VII. 901.

⁴⁶ MANSI VII. 953–954.

⁴⁷ *Obras completas de San Agustín*, XL (Biblioteca de autores cristianos, 551; Escritos varios 2), Madrid 1995, 550–589.

⁴⁸ *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*, Vindobonae 1866skk. (továbbiakban: CSEL) XVII. 1–231.

⁴⁹ DE VOGÜÉ, Adalbert – COURREAU, Joel (ed.), *Césaire d'Arles: Ouvres monastiques*, I (Sources chrétiennes 345), Paris 1988. DE VOGÜÉ, Adalbert, *La Règle de Césaire d'Arles pour les moines: un résumé de sa Règle pour les moniales*, in *Revue d'Ascétique et de Mystique* 47 (1971) 369–406.

⁵⁰ Kommentált kiadása: DE VOGÜÉ, Adalbert – NEUFVILLE, Jean (ed.), *La Règle de S Benoît*, I–VI. (Sources chrétiennes 181–186), Paris 1971–1972.

⁵¹ WALKER, G. S. Murdoch, Columbanus Hibernus. “*Monk's Rules*” (Corpus of Electronic Texts), Cork (konzultálva: 2021. május 30.).

⁵² SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *Una visione speciale del contenuto dei Salmi: “Expositio Psalmodum” di Cassiodoro* [Videoconference of Theology and Canon Law LXVII] (Los Angeles, CA – Roma: February 9th 2022).

⁵³ SZUROMI Szabolcs Anzelm, *Az egyházi intézményrendszer története*, 146.

⁵⁴ Részletesen vö. SZUROMI Szabolcs Anzelm, *A megszentelt élet intézményeinek saját joga és változásai*, in *Teológia* 51 (2017) 206–213.

bertine Fathers (Orange, CA) hatályos növendékképzési szabályzatának rendelkezése: „A növendékek habitusává kell válnia a napi zsolozsma elvégzésének. Szükséges kialakítani bennük annak az igényét, hogy ezt közösségben, kórusimádság keretében, gregorián formában végezzék el a nap mind a hét időszakát megszentelve. Tudatosítani kell bennük, hogy ezen az úton fejezik ki – számos más feladatuk, munkájuk, és kötelességük között – a legünnepélyesebb formában a hivatásukért és a másokért való közbenjárás lehetőségéért érzett hálójukat, amellyel társaikat és az egész Egyház közösségét megszentelik. Érezniük kell, hogy a szentmiseáldozat csúcsa és forrása, az ő általuk végzett, az egész nap minden időszakát megszentelő kórusimádságukon keresztül segíti a krisztushívókat a Krisztushoz történő eljutásban.”⁵⁵

A hét imaóra megtartásának jelentősége ennek alapján úgy foglалható össze, hogy kifejezi:

- a) az egyén és a háromszemélyű Egyisten közösségét;
- b) az egyén és a szerzetesi közösség egységét;
- c) a szerzetesi közösség és az Egyház egységét.

ÖSSZEGZÉS

Láthattuk, hogy milyen egyedülálló összetartó erővel rendelkeznek a zsolozsma, akár az ószövetségi kontextusban, akár a babiloni fogság időszakában, vagy a jeruzsálemi templomi kultuszban vizsgáljuk őket; valamint, hogy miként fejt ki ugyanezt az összetartó erőt a zsolozsmamondáson keresztül a kereszténységben, illetve a Katolikus Egyházban. A zsolozsma imádságos végzésének azonban nem pusztán a felszentelt vagy megszentelt életet élők számára szolgáló és kötelező jellegét szükséges látnunk (vö. CIC 276. kán.), hanem azt, hogy ezáltal a különböző hivatással rendelkező személyek folyamatosan a liturgikus évben és az Istennel való személyes imádságos kapcsolatban tudnak létezni. Ezért fontos az Imaórák Liturgiája legalább a sarkpontjainak a napi elvégzése. Egyértelműen állíthatjuk, hogy a napi hét imaóra minél teljesebb imádságos követése képessé teszi az azt imádságos lélekkel végzőt arra, hogy a külső – lelkiéletet romboló – hatások között is megőrizze a lelki összeszedettségét és kiegyensúlyozottságát, amivel az egész Egyház és minden tagja üdvösségét szolgálja.⁵⁶

⁵⁵ *Seminarian Rule of Life* (St. Michael's Abbey – Orange, CA), 2019, n. 3.

⁵⁶ SZUROMI Szabolcs Anzelm, *Régi és új hangsúlyok a szemináriumi és szerzetesi növendékképzésben*, in *Kanonjog* 23 (2021) 93–102, különösen 97–98.

- MIÑAMBRES, JESÚS – EJEH, BENEDICT – PUIG, FERNANDO (a cura di): **Studio di diritto del governo e dell'organizzazione della Chiesa in onore di Mons. Juan Ignacio Arrieta, I-II.** Marcianum Press, Venezia 2021, pp. 1496

2021–2022-ben számos, a szenttudományok terén jelentős tudományos munkássággal rendelkező tudós töltötte és tölti be a hetvenedik életévét. Ennek köszönhetően sorra jelennek meg világszerte a nívós oktató és kutató központok által kiadott gyűjteményes kötetek, amelyekkel a nemzetközi szakma tiszteleg az ünnepeltek tudományos munkássága előtt. Ebbe a sorba illeszkedik a Marcianum Press által S.E.R. Juan Ignacio Arrieta Ochoa de Chinchetru, a Törvényszövegek Pápai Tanácsának titkára születésének hetvenedik évfordulója tiszteletére, Velencében megjelentett terjedelmes, kétkötetes tematikus kánonjogi tanulmánygyűjtemény.

Juan Ignacio Arrieta Ochoa a spanyolországi Vitoriában született 1951. április 10-én. 1977. augusztus 23-án szentelték pappá a Szent Kereszt Papi Közösség (később személyi prelátúra) tagjaként. Egyházból és jogtudományból doktorált, és a kánonjog professzora volt, először a Navarrai Egyetemen (Pamplona, Spanyolország). Ezt követően az újonnan alakult *Pontificia Università della Santa Croce* (Róma) Kánonjogi Karának első dékánja (1984–1993; 1995–1999), amely időszak alatt a kiemelkedő professzori karral közösen alapozta meg az intézmény elismert helyét a kánonjogtudomány művelésének terén. Hasonló meghatározó szerepet töltött be a *Studium Generale Marcianum* (Velence) létrehozásában és mára az egyik legelismertebb kánonjogi oktatási, kutatási és továbbképző intézménnyé tételében, ahol szintén elsőként vezethette dékánként a Szt. X. Piusz pápáról nevezett Kánonjogi Kart már a szervezési időszak alatt, 2003-ban. Személyéhez fűződik a *Ius Ecclesiae* nemzetközi kánonjogi folyóirat megindítása is, amelynek első főszerkesztője volt. Mind informális és formális szinten is sokat segített a budapesti fakultási jogú Kánonjogi Intézet működésének és elismertségének kialakításában, többek között a *Ius Ecclesiae* folyóiratban történő – a Pázmány Péter Katolikus Egyetem keretében elért – legújabb kánonjogtörténeti kutatási eredmények megjelentetésével. Mindezzel párhuzamosan számos központi egyházi hivatalt töltött be (vö. *Apostoli Penitenciária*, *Apostoli Szigntúra*, *Papi Kongregáció*, a *Család Pápai Tanácsa*, stb.). 2007. február 15-e óta a *Törvényhozási Szövegek Pápai Tanácsának* a titkára; 2008-ban szentelték püspökké. Elsődleges kutatási területe az egyházi hierarchikus felépítése, amely kérdéskörben egyenként is megkerülhetetlen tudományos munkákat publikált.

A hetvenedik születésnapja alkalmából összeállított ünnepi kötetet kutatási területeinek nemzetközileg legelismertebb szerzői gazdagították tanulmányaikkal. A gyűjteményes munka, az egyes tanulmányok tematikáját követve, tíz fő egységre oszlik: I. Az Egyház kánonilag szabályozott működésének főbb nagy területeire vonatkozó átfogó tanulmányok; II. A krisztushívők kötelességei és jogai, valamint gyakorlásuk keretei; III. Az Egyház jogszolgáltatása és a bíborosok szerepe a szentszéki hivatalainak működésében; IV. A püspöki hatalom gyakorlásának területei és sajátosságai, különös tekintettel az egyházmegyék, a bírósági rendszer és a plébániák működésére; V. Az egyházi közigazgatási jog működésének területei; VI. A szinodalitás és a kollegialitás helyes értelmezése, gyakorlásának konkrét területei és szintjei; VII. A sajátjogú egyházak és az Egyház központi hatósága; VIII. Az egyházmegye működésének kérdései; IX. Az egyházi vagyon és kánonilag rendezett kezelése; X. A kánonjog és a Vatikánvárosi Állam saját jogának kapcsolatterülete.

Az első fejezetben tizenkét szerzőnek az elemzését olvashatjuk (vö. Arturo Cattaneo, Francesco Coccopalmerio, Massimo del Pozzo, Carlo José Errázuriz, Andrea Favaro, Paolo Gherri, Giacomo Incitti, Gaetano Lo Castro, Francesco Lozupone, Eduardo Molano, Helmuth Pree, Giavanni B. Varnier), amelyek közül kiemelkedik Francesco Coccopalmerio bíboros (*Le quattordici opere di misericordia nel Codice di Diritto Canonico?*) és Carlo José Errázuriz tanulmánya (*Sul rapporto del governo nella Chiesa con i beni giuridici della parola di Dio e della liturgia, specie dei sacramenti*).

A második fejezetben nyolc, témájukban egyesével is meghatározó tanulmányt találunk a tudományterület mértékadó kutatóitól (vö. Romeo Astorri, Eduardo Baura, María Blanco, María d’Arienzo, Gabriela Eisenring, Inés Lloréns, Giovanni Moscariello, Francesco Zanchini di Castiglionchio). Tartalmuk és következtetéseik alapján külön szükséges megemlíteni Eduardo Baura munkáját (*Rilevanza della volontà del fedele nella determinazione della giurisdizione ecclesiastica*); María Blanco elemzését (*Las mujeres en el mundo y en la Iglesia: Una propuesta de sostenibilidad humana*); és Inés Lloréns áttekintését (*La familia como principio estructural de la Iglesia*).

A harmadik fejezetben szintén nyolc tanulmányt láthatunk (Geraldina Boni, William L. Daniel, Alberto de la Hera, Brian E. Ferme, Manuel Ganarin, Paolo Moneta, Fernando Puig, Emma Graziella Saraceni). Következtetéseik alapján szükséges közülük kiemelni Geraldina Boni összegzését (*Il dicastero 'promotors, grante e interprete del diritto nella Chiesa': Per una valorizzazione dei consultori*); Manuel Ganarin értekezését (*Annotazioni sulla configurazione dell'ufficio di decano del collegio cardinalizio quale incarico di durata quinquennale*); és Paolo Moneta reflexióját (*Alcune considerazioni sulla dignità cardinalizia*).

Hasonló módon lényeges megállapításokat olvashatunk a negyedik fejezet tizenkét tanulmányának szerzőjétől (vö. Salvatore Berlingò, Francesco Falchi, Teodosio Roman Hren, Mauricio Landra, María J. Roca, Rafael Rodríguez-Ocaña, Tomasz Rozkrut, Carlos Salinas Araneda, Davide Salvatori, Andrea Stabellini, Szuromi Szabolcs Anzelm, Rik Torfs). Itt mindenképpen utalnunk kell Francesco Falchi kifejtésére (*Il vescovo emérito: Formazione ed evoluzione della normativa de Paolo VI a Francesco*); Mauricio Landra probléma felvetésére (*El obispo auxiliar con facultades especiales y su ministerio en la diócesis*); valamint Rafael Rodríguez-Ocaña alapos analizisére (*Retos que presenta la conversión de la justicia en la Iglesia a la luz del M.P. Mitis iudex Dominus Iesus*).

Az ötödik fejezet által tárgyalt kérdéskör hét tanulmányt foglal magába (Javier Canosa, Giuseppe Comotti, Miguel Delgado Galindo, Juan González Ayesta, Varghese Kolluthara, Andreas Kowatsch, és Ilaria Zuanazzi munkái), amelyek közül azonban mind-

egyik komoly hangsúlyokat világít meg az egyházi közigazgatási jog működési területén belül. Itt Javier Canosa (*La rilevanza della prove per l'emanazione del decreto amministrativo giusto e opportuno*); és Giuseppe Comotti (*Uffici vicari diocesani e deconcentrazione organica nell'esercizio della funzione amministrativa*) írását szükséges kiemelniük.

A hatodik fejezet az egyik legaktuálisabb ekkleziológiai – egyházfegyelmi kérdés-körnek van szentelve azzal, hogy a szinodalitás és a kollegialitás helyes értelmezésére fókuszál. Ehelyütt öt mértékadó szerző különböző szempontú megközelítése nyújt eligazítást (Nicolás Álvarez de las Asturias, José Fernández San Román, Wojcich Góráski, Ignacio Granado Hijelmo, Markus Graulich). Közülük mindenképpen említésre méltók Nicolás Álvarez de las Asturias (*Una forma espráfica de sinodalidad y su concreción canónica: La cooperación de los presbíteros en el gobierno de la diócesis*); Wojcich Góráski (*Struttura collegiale nella Chiesa*); és Markus Graulich (*Il sinodo dei vescovi dopo la riforma di Papa Francesco*) megfontolásai.

A hetedik fejezet három szerzője (Natale Loda, Lorenzo Lorusso, Luigi Sabbarase) kellő áttekintést nyújt a sajtójogú egyházak Katolikus Egyházon belüli helyzetéről. Ebben a témában minden bizonnyal Lorenzo Lorusso tanulmánya (*Governo sinodale dei vescovi nella Chiesa patriarcale: Limiti e prospettive*) a leginkább figyelemre méltó.

A nyolcadik fejezet újra egy szerteágazó témát tekint át hat tanulmányban (Burrkhard J. Berkmann, Erdő Péter, Jaime González-Argente, Piotr Majer, Stefano Testa Bapenheim, Patrick Valdrini). Több fontos és újszerű szempontot olvashatunk ezen belül Patrick Valdrini specifikus reflexiójában (*Immigration, pastorale et droit canonique. Le création du "Bureau pour l'apostolat auprès des Cambodgiens"*).

Hasonlóan aktuális kérdéssel foglalkozik a kilencedik fejezet az egyházi vagyonyjog tárgykörében, ahol négy szerző gondolataival találkozhatunk (Liberio Gerosa, Antonio Interguglielmi, Jesús Miñambres, Diego Zalbidea). Ezek középpontjában Jesús Miñambres összegzése helyezkedik el (*Governo e governance delle risorse nella Chiesa*).

Végül a tizedik fejezet egy kevésbé gyakran tárgyalt területet – a Vatikánvárosi Állam saját jogának vonatkozásait – vizsgál. A hat tanulmány precíz áttekintést nyújt a témáról (Rodolfo C. Barra, Jesús Bogarín Díaz, Matteo Carnì, Francesco Margiotta Broglio, Pietro Parolin, Fabio Vecchi), melyek közül Pietro Parolin bíboros meggyőző érvelését szeretnénk most kiemelni (*Normative Vaticana e controllo di conformità canonica*).

Az ünnepi kötetet Mons. Fernando Ocáriz Braña-nak, az Opus Dei prelátusának rövid ajánlása, illetve Juan Ignacio Arrieta életrajza és bibliográfiája vezeti be, amelyet nyolc köszöntés (S.Em.a R.ma Julián Herranz, S.Em.a R.ma Angelo Scola, S.Em.a R.ma Mauro Piacenza, S.Em.a R.ma Miguel Ángel Ayuso Guixot, Kiko Argüello, S.E.R. Filippo Iannone, S.E.R. Bernard A. Hebda, Mons. Luigi Mistò), majd a *Tabula gratulatoria* követ. A munka végén a hivatkozott szerzők nevének mutatója található.

A *Studio di diritto del governo e dell'organizzazione della Chiesa* című gyűjteményes kötet – amint az a fenti kifejtésből is kellőképpen kiténik – kiemelkedő összefoglalása a kortárs kánonjogtudománynak és legújabb eredményeinek, különös tekintettel az Isten népére és az Egyház hierarchikus felépítésére, továbbá az egyházi közigazgatási és vagyonyjogi kérdésekre vonatkozó területen. A szerkesztőknek sikerült ezzel a munkával nemcsak méltó módon megemlékezni S.E.R. Juan Ignacio Arrieta Ochoa de Chinchetru professzor eddigi munkásságáról, hanem egyúttal számos olyan sajátos kánonjogi rész kérdés bemutatásának is helyet biztosítottak, amelyek rávilágítanak a kánonjogi tudományok keretében jelenleg zajló magasszintű kutatásokra és a mögöttük meghúzódó átfogó – letisztult – elméletekre. A kötetben szereplő mértékadó tanulmányok minden

bizonytal megkerülhetetlenné teszik nemzetközi szinten a munka használatát a jövőben a kánonjogtudomány oktatói, művelői és alkalmazói körében.

Szuromi Szabolcs Anzelm, O.Praem.

■ METZGER, MARCEL (ed.):

L'Église dans l'Empire romain. Le culte, II: Les célébrations

(Analecta Liturgica 38),

(Eos Verlag, Sankt Ottilien 2021, pp. 752)

Az *Egyház a Római Birodalomban: keresztény istentisztelet* című sorozat immár második kötete jelenik meg az Eos Verlag jóvoltából. Marcel Metzger professzor neve jól ismert mind a liturgiátörténet, mind az ókeresztény egyházfegyelmi források kutatása, kritikai kiadása, mind azok kellően megalapozott elemzése és magyarázata terén. Ennek alátámasztására elégséges az *Apostoli konstitúciók* szövegének a bevezetővel és jegyzetekkel ellátott kiadására utalni (*Sources Chrétiennes* 320, 329, 336; Párizs 1985, 1986, 1987); vagy az átfogó liturgiátörténeti kézikönyvét megemlíteni (*History of the Liturgy: The Major Stages*, Colledgeville, MN. 1997). A *L'Église dans l'Empire romain. Le culte* első kötetében (1-5. fejezet) általánosságban mutatta be a liturgikus cselekmények rendszerét, a keresztények összjöveteleinek szokásait, a liturgia szerepét a keresztény közösség életében, valamint a liturgikus cselekményekben közreműködő, szent szolgálatot teljesítő személyek tevékenységét (Metzger, Marcel (ed.), *L'Église dans l'Empire romain. Le culte, I: Les institutions*, Sankt Ottilien 2015).

A jelen kötet az egyes szentségekkel, szentelményekkel és kiszolgáltatásukkal foglalkozik a megjelölt időszakon belül, valamint a mindennapok megszentelésének egyéb formáival és ünnepeivel (vö. az imaórák liturgiájának a kortárs bemutatásával). Mindezt négy fő fejezet alá rendezve teszi, számozásában folytatva az első kötet fejezetbeosztását, azaz a 6. fejezettel kezdve a munkát. Így az első egység az Oltáriszentségnek van szentelve (6. *L'Eucharistie*, pp. 1–252); a második a liturgia az időben címet viseli (7. *La liturgie dans le temps*, pp. 253–360); a harmadik a keresztény közösségeken belüli ünnepi alkalmak témáját tárgyalja (8. *Les célébrations occasionnelles dans les communautés*, pp. 361–686); végül a negyedik a zarándoklatok és a kolostorok hagyományainak keretében vizsgálja a liturgikus cselekmények végzését (9. *Traditions des pèlerins et des monastères*, pp. 687–704).

Az Oltáriszentségről szóló első fejezet belső szerkezeti felosztása kellő megvilágítást ad Metzger professzor kutatási és érvelési módszerének aprólékosan felépített rendszeréről, amely minden egyes további fejezet felépítésében is megtalálható. A bevezetésben először az Eucharisztiaira vonatkozó legkorábbi forrásokat ismerteti, majd ennek alapján a különböző definíciókat elemzi. Itt elsődleges hangsúlyt helyez az apostoli kor kifejezéseire, mint a 'vacsora', 'kenyértörés', 'Eucharistia'. Ezt egészíti ki további – az előző elnevezésekhez kapcsolódó kifejezésekkel: 'felajánlás', 'áldozat', 'szent misztérium', 'megszentelés'. Majd mindezek tükrében rátér a Szentmise (*Missa*) szó jelentésének az elemzésére (pp. 1–19). Ezt követi a felajánlási liturgiához kötődő olvasmányok felsorolása, és az ünnepélyes bemutatási forma értelmezése. A részletes kifejtésben első helyen szerepel az apostoli kor sajátosságainak az ismertetése, az Újszövetségben foglaltaktól kezdve, különös hangsúlyt helyezve a *norma* és a *traditio* (hagyomány) összefüggésére

(pp. 21–32). Ezt követi a 2–3. századi szerzők és források felsorolása és elemzésük, az Antióchiai Szt. Ignác (†110–115 között), Szt. Jusztinusz (†166), Tertullianus (†220 után), Szt. Ciprián (†258) munkáinak vizsgálata és szakkifejezéseik felsorolása; valamint a *Traditio apostolica* (Apostoli hagyomány), a *Didaskália*, az újszövetségi apokrifek, és a gnosztikus írások vonatkozó tartalmának a felvázolása (pp. 33–80). A korai időszak forrásain alapuló részletes megalapozás után tér át Metzger a szentmise áldozat bemutatása fejlődésének kifejtésére, elsődlegesen az Apostoli konstitúciókban szereplő fejelempre helyezve a hangsúlyt. Azonban itt találkozunk Aranyszájú Szt. János (†407), a kappadókiai atyák, és számos más szerző munkájában megtalálható különböző eucharisztikus hagyomány áttekintésével is (pp. 113–134). A szerző ügyel az antióchiai, az alexandriai, a bizánci és a római tradíció különválasztására és összehasonlítására, valamint a szentmise áldozat bemutatása különböző rítusainak a leírására.

A *Liturgia az időben* címet viselő második fejezet magában foglalja a vasárnap és a hét megszentelésének a kérdéskörét. Mindezt először az apostoli majd a 2–3. századi források alapján vizsgálva. Itt a Szerző újra külön kitér mind a latin, mind a keleti tradícióra, és külön alpon tot szentel a szerzetesi (monasztikus) hagyománynak. Az imaórák liturgiájának – más néven a zsolozsmának – a vizsgált időszakon belüli fejlődése képezi a fejezet egyik központi kérdését (pp. 258–284). Azonban emellett, külön hangsúlyt kap a húsvéti időszak megünneplésének a kérdése (pp. 284–334). Ehhez tartozik természetesen az apostoli kor és a 2–3. századi források vizsgálata, a húsvéti kalendárium felvázolása, az ünnep jeruzsálemi és a római hagyományának a kifejtése, továbbá az időszak görög formuláinak az elemzése, egészen 336-ig. Hasonló összegzést olvashatunk a kortárs egyházi ünnepek teljes kalendáriumáról (pp. 336–350), ugyanazon időszakok, területek és források vonatkozásában, kiegészítve a *Codex Theodosianus*-szal. Utolsó témaként a Karácsony és a Vízkereszt ünnepeinek precíz leírását találjuk, a megszokott szerkezetben, ügyelve a keleti és a nyugati hagyomány minél teljesebb körű kifejtésére (pp. 351–360).

A harmadik fejezet esetében, a keresztyény közösségeken belüli ünnepi alkalmak kitétel valójában egyes szentségek és szentelmények kiszolgáltatására vonatkozik. A vizsgált liturgikus cselekmények és a hozzájuk tartozó szertartásokra vonatkozó előírások és magyarázatok között helyet kapnak a keresztség kiszolgáltatása (részletesen kitérve többek között a keresztelést megelőző és követő cselekményekre és ígéretekre – pl. ellene mondás a sátánnak – pp. 361–502), a bűnbocsánat szentsége (beleértve a bűnök és az elégtételek listáját, a feloldozás és visszafogadás tárgykorét, valamint a püspök vagy pap szerepét: pp. 502–538), a szent rend kiszolgáltatása (pp. 539–595), a házasság szentsége (pp. 596–607), a betegek kenete (pp. 608–619), a temetkezési előírások és szokások (pp. 619–644), a templomszentelés (pp. 645–666), valamint az áldások különböző fajtái (pp. 667–686). A felsorolásból jól látszik, hogy egyedül a bérmlás szentségét nem tárgyalja külön a Szerző a szentségek közül. Minden egyes szentség esetében – a korábbiakhoz hasonlóan – a keleti és nyugati hagyományt, forrásokat és szerzőket ismerteti. A negyedik fejezetben a zárandoklatok által már a korai időszakban meglátogatott szentélyek, a zárandoklatok indokai, formái, lelki hatásai kerülnek kifejtésre; majd a monasztikus hagyomány mindennapi liturgikus szokásai, és a nap megszentelésének sajátos imádságos eszközei. Mindehhez a Szerző számos *formularium* (formulás könyv), *lectionarium* (olvasmányos könyv), és liturgikus könyv tartalmát és szerkezetét tekinti át. A kötetet rövid kitekintés (pp. 705–706), valamint a személy- és a helynevek elkülönített részletes mutatója zárja (pp. 707–752).

A fentiek alapján jól látható, hogy Marcel Metzger professzor több évtizedes forráskutató munkája eredményeként egy teljesen egyedi kötetet állított össze. A munka minden egyes pontja, állítása, gazdag, az Újszövetség könyveinek, a pseudo-apostoli gyűjteményeknek, a legjelentősebb keleti és nyugati ókeresztény írók műveinek a hagyományán nyugszik. A liturgikus, egyházfegyelmi, egyházi intézménytörténeti állítások egymáshoz kapcsolódó rendszerében megelevenedik előttiünk az első öt évszázad mindennapos liturgikus élete. A naprakész kutatási eredményeket szem előtt tartó tartalmi leírások és következtetések kétség kívül egyedülálló és megkerülhetetlen alpművé teszik a jelen munkát mindazok számára, akik az ókeresztény kor szentség- és szentelmény kiszolgáltató életét, mindennapos liturgikus cselekményeit, ünnepeit és fegyelmi kereteit kellő alaposággal meg szeretnék ismerni.

Szuromi Szabolcs Anzelm, O.Praem.

■ ACHACOSO, JONAS:

El procedimiento administrativo general en la Iglesia.

Normas y estándares canónicos

Instituto Martín de Azpilcueta Canónica, EUNSA, Pamplona 2022, pp. 244

Az elmúlt másfél évtizedben megélnékült az egyházi közigazgatási jog területének a vizsgálata. Több nemzetközi konferencián is helyet kapott a kérdés vizsgálata, beleértve a a Nemzetközi Kánonjogi Társaság Rómában megtartott XVI. Világkongresszusát 2017. október 4–7-ig. A tudományos elemzések terén leginkább 2011-től feltűnően megnövekedett azoknak a mértékadó tanulmányoknak a közzététele, amelyek az egyházi közigazgatási tevékenység eljárását, valamint az általános és az egyedi közigazgatási intézkedések sajátosságait fejtik ki. A közigazgatási tevékenység a hatályos Egyházi Törvénykönyv szóhasználatát követve, a végrehajtói hatalom gyakorlásával jár. Ez természetesen magában foglalja az Egyház legfőbb hatósága, de a helyi ordináriusok által az Egyház közigazgatási feladatkörébe tartozó döntéseit és határozatait, mint a kinevezések, áthelyezések és elmozdítások, tulajdoni elidegenítések, büntetőjogi szankciók közigazgatási úton történő kiszabása, engedélyek és jogosítványok megadása, illetve egyházi intézmények alapítása és megszüntetése, stb. Bár a jogalkotó végül eltekintett az egyházmegyei szintű közigazgatási bíróságok rendszerének kialakításától, így továbbra is az Apostoli Szignatúra tölti be az egyetemes Egyházon belüli egyedüli közigazgatási bíróság szerepét, mégis jól látható, hogy az Egyház 21. századi működése szempontjából egyre hangsúlyosabb szerepet kap a közigazgatási jog alkalmazása. Annak ellenére, hogy úgy tűnhet, ez a terület teljesen újszerűnek tekinthető a kánonjog vonatkozásában – hiszen tény, hogy korábban az egyházjogon belül önálló közigazgatási jogról nem beszélhettünk –, ennek ellenére a fentebb felsorolt – már a római jogban is megtalálható – cselekmények szabályozása már kellő hangsúllyal szerepelt a kánonjogi kollekciókban, és rendezett formában kapott helyet a *Decretum Gratiani*-ban (1140) [vö. Szuromi, Sz. A., *Canon law historical background of categories of the canonical singular administrative acts*, in *Studia Canonica* 49 (2015) 643–660]. Az új Egyházi Törvénykönyv hatálybalépése után (1983. november 27.) a terület meghatározó alpművei Eduardo Labandeira, Julio García Martín, Jorge Miras, Javier Canosa, Eduardo Baura, Erdő Péter és Paolo Gherrri nevéhez kötődtek elsődlegesen. A jelen kötetet – amely eredetileg doktori disszertációként került megvédésre 2011-ben – Jonas Achacoso először 2018-ban adta ki angol nyelven,

szintén az *Universidad de Navarra* gondozásában (Pamplona). Ennek átdolgozott, spanyol nyelvű változatát tarthatjuk most a kezünkben.

A munka öt fejezetre oszlik, amely a bevezető megjegyzések után a közigazgatási eljárás kánoni normáit és előírásainak általános vázlata következik (pp. 23–44). A Szerző ehelyütt sorolja fel a közigazgatási jog fogalmait és szakkifejezéseit. Az általános és az egyedi közigazgatási intézkedés közötti különbségeket, meghatározásukat és típusaikat (pp. 23–26). Azonban kitér magára a közigazgatási eljárásra és annak szakkifejezéseire, a rávonatkozó közös szabályokra (pp. 27–35), valamint a *De Procedura in Decretis Extra Iudicium Ferendis* forma leírására (p. 36). Továbbá bemutatja a közigazgatási eljárás közös szabályainak néhány szempontját: anyagi jogi, eljárási, formai jellegzetességeit, és a közigazgatási eljárások osztályozását (pp. 37–43).

A második fejezetben a közigazgatási eljárásra vonatkozó kánoni előírások fejlődését vázolja a Szerző (pp. 45–80), elsődlegesen a jogforrások ismertetésével. Itt – nagyon helyesen – visszanyúlunk az 1983-as kodifikációt megelőző rendelkezések és azok tartalmának áttekintésére, melyben nemcsak az érett középkori kuriális gyakorlatot fejt ki, hanem az Apostoli Kancelláriára vonatkozó 14–15. századi szabályokat is (pp. 46–49). Azonban meg kell említenünk a Római Kúriára vonatkozó apostoli konstitúciók (vö. *Immensa Aeterni Dei* [1588]), *Sapienti Consilio* [1908], *Regimini Ecclesiae Universae* [1967], *Pastor Bonus* [1988], *Praedicate Evangelium* [2022]) és regulamentók elemzését is (vö. *Ordo Servandus in Sacris Congregationibus, Tribunalibus, Officiis Romanae Curiae; Regolamentoo Generale della Curia Romana* [1968]; *Regolamento Generale della Curia Romana* [1999]). Majd a *Lex de Procedura Administrativa* ismertetése után a Szerző áttér a CIC (1917), a CIC és a CCEO normájának az összegzésére. Az eljárások felvázolásakor megkülönbözteti a kisebb és nagyobb jelentőségű, valamint a bírósági és bíróságon kívüli ügyeket (pp. 74–75). Különös hangsúlyt helyez néhány eljárási alapelv rögzítésére: a gondosságra és körültekintésre, az együttműködésre és a koordinációra, a célszerűsége és hatékonyságra, a lelkipásztori szempontra, továbbá az eljárási méltányosságra (pp. 76–80).

A harmadik fejezetben az eljárás megindítási szakaszával foglalkozik (pp. 81–112). Ennek kapcsán elemzi a CIC 57. kánonját, összehasonlítva a kihirdetett szöveget a kodifikáció folyamán megfogalmazott II., III. IV., V., és VI. schémával (pp. 84–87), valamint az *Administrativae Potestatis* motu proprio jogerőre nem emelkedett 1980-as és 1982-es szövegverzióival (pp. 88–89). Ehhez hasonlóan kitér a CCEO 1518 kánonjára, szintén megvizsgálva a kihirdetett végleges szöveg és annak 1980-as, illetve 1986-os korábbi változatait (pp. 90–91). Külön foglalkozik az eljárás megindításának hivatalból (*ex officio*) vagy 'ad instantiam' történő módjával (pp. 92–94); továbbá az arra illetékes hatósággal és hatáskörével; valamint a petíciós joggal (beleértve annak személyre, tartalmára és formájára vonatkozó követelményeit) [pp. 98–106]; a jogok védelmével és a kártérítési felelősséggel. (pp. 107–112). A negyedik fejezet a közigazgatási eljárás bizonyítási szakaszát tárgyalja a CIC 50., 695., 697., és 1745. kánonja alapján (megvizsgálva ismét a hatályos kánonok megfogalmazásának I–VI. schémáig terjedő szövegét); összehasonlítva CCEO 1517. kán. 1–2. §§-val (pp. 113–156). Az ötödik fejezetben pedig a befejezési szakasz hasonló módon történő kifejtése és magyarázata kapott helyet (pp. 157–224).

Jonas Achacoso, aki jelenleg a Brooklyni Egyházmegye helyettes bírósági helynöke precíz és lényegre törő eligazítást nyújtó munkát adott közre a jelen kötet spanyol nyelvű megjelentetésével. Az általa alkalmazott módszer, amellyel az általános és egyedi közigazgatási intézkedések rendszerét összekapcsolja a Római Kúria közigazgatási tevékenységével, és mindezek tükrében vizsgálja a közigazgatási eljárások különböző

típusaira vonatkozó előírásokat és maguknak az eljárásoknak a lefolyását, teljesen egyedülállóan nevezhető. Ezzel a módszerrel újszerű megközelítésbe helyezi a közigazgatási cselekményeket és eljárásokat. Így a jelen kötet nélkülözhetetlen segítség az egyházi eljárásokban egyre nagyobb teret nyerő közigazgatási eljárások alkalmazhatóságának a megállapításához, valamint azok következetes és hatékony alkalmazásának az előmozdításához.

Szuromi Szabolcs Anzelm, O.Praem.

■ ROKAY ZOLTÁN:

Antik etika

Lux Color Printin és Szulik Alapítvány, Óbecse 2020

A 2018-ban nyugdíjba vonult DDr Rokay Zoltán, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karán a 2-es számú Keresztény Bölcséleti Tanszék egykori vezetője 2020-ban jelentkezett egy vaskos kötettel *Antik etika* címmel. Ez a könyv gazdagítja azoknak a cikkeknek és fordításoknak a sorát, amelyeket Rokay Zoltán az etika területén közölt, illetve kötődik ahhoz a monografikus munkához, amelyet *Etika* címen tett közzé. Az említett fordítások közül az etika tárgykörében is kiemelkedőek Diogenész Laertiosznak *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei* című tíz könyvben megírt munkájának (Jel Kiadó, Budapest 2005, 2007), illetve Iszókratész, az attikai rétor műveinek közlése (Óbecse, 2011, 2015), melyeket a fordító görögből ültetett át magyar nyelvre. A jelen kötet terjedelmes, 591 oldal, melyből a főszöveg meghaladja az 550 oldalt. A könyvet arcképcsarnok, egy átfogó időrendi táblázat, illetve egy rövid bibliográfia zárja. A kötet kéziratát ismerhettem még professzor úr nyugdíjba vonulása előtt, a téma tehát régóta érlelődött. A szerző szabadkai tartózkodása alkalmas időt és kellő nyugalmat teremtett e nagy vállalkozás megszületéséhez. Olvasva a szöveget, nekünk, akik ismertük és sokat hallgattuk őt, eszünkbe jutnak Rokay professzor úr történetei, a szöveg szinte mesél, úgy, ahogy a történeteiről ismert professzor is mesélte a filozófiatörténetet. Az agyonláb-jegyzetelt, száraz szakkönyv helyett tehát sokkal inkább izgalmas bemutatásra számíthat az olvasó. Mintha egy regényben tárulna elénk a kor és az eszmék egymásba kapcsolódó szövedéke.

A kötet a Kr. e. 7. századtól a Kr. u. 3. századig, Homérosz életművétől és a preszókratikus filozófia kezdeteitől a római sztoikusok, illetve szkeptikusok munkásságáig, nagyjából egy évezredet átfogva mutatja be az antikvitás erkölcsi tanítását, magyar nyelven az eddigi leghosszabb, hiánypótló értékelését adva azoknak az erkölcsi hagyományoknak, amelyek a későbbi korok etikai érvelésmódjait is megalapozták. Ahogy a szerző a kötet elején megjegyzi, az „antik” szóval közmegegyezés alapján az ókori Görögország és Róma világát jelöljük, a kereszténység első századait is beleértve. Mivel pedig Arisztotelész előtt az etika jelentette még az emberi cselekvés számos, erkölcsantól független területét is, Rokay könyve a drámákban, eposzokban, lírában és a mondákban elmondott összefüggésekre is kitér, mely ismertetés különösen gazdag ebben a kötetben az Arisztotelész előtti időszak bemutatásakor. A „Dionüszoszi korszak”, az „Istenek alkonya” fejezetcímek, és egyáltalán a költők és drámaírók munkásságának átfogó ismertetése a filozófusok gondolatait széles kulturális összefüggésben helyezi el, tartózkodva attól, hogy hideg tárgyilagossággal foglalja össze a legfontosabb tanításokat.

Kiemelkedő a kötetben Szókratész tanításának és korának bemutatása. A daimónionról, az erény taníthatóságáról és a természetjogról szóló gondolatok ismertetésével finoman vezet tovább bennünket a szerző Platón életművéhez. Kibontakozik az ideatan, az erényről és az igazságosságról adott tanítás, miközben a harminc zsarnok uralmának vagy a négyszázak oligarchiájának történeti bemutatása árnyalja az erkölcsstani mondanivalót, páratlanul részletgazdag korabeli szépirodalmi utalásokkal gazdagítva az egész leírást. Platón kapcsán a határos és a határtalan fogalmának erkölcsi értékelése, amely Rokay életművében is hangsúlyos szerepet kapott, ebben a kötetben is fontos. Arisztotelészről, annak erkölcsfilozófiájában elfoglalt jelentős helye ellenére a szerző csak röviden szól. A sztoikus és epikureus etika bemutatását azonban éppen azzal az alapossággal végzi el, ahogy ezt Szókratésznel megtette: árnyaltan vezet át a római korba, miközben a történetírás és a kultúrtörténet számos vonatkozását hozza. Plutarkhosz *Moralijájának* értékelése nagy előnye ennek a kötetnek. Thukydidész történeti munkásságának, illetve Hippokratész orvostudományának erkölcsi vonatkozásai ugyancsak lényegesek.

A jelen monográfia legnagyobb értéke – amellet, hogy valóban izgalmas, lebilincselő stílusban mutatja be a kort és az uralkodó morális meggyőződéseket – az, hogy az etika és a vallás szoros kapcsolatát is igazolni hivatott. A vallási vonatkozások és a mitológiai történetek nagyobb összefüggésbe helyezésével mégiscsak hitet tesz amellet, hogy a két terület – vallás és etika – nem választható el, sőt, egymást kiegészítve mélyítik el egymást.

Gájer László

■ **MARTON JÓZSEF:**
„A Püspök”. Tanulmányok Márton Áronról
 Csíkszereda, 2022

A kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológiai Fakultásának alapító dékánja, Marton József gyulafehérvári nagyprépost immár három évtizede foglalkozik Márton Áron püspök irathagyatékának feldolgozásával, kiadásával. A kitaró történeti munkálkodás először a szentség hírében elhunyt erdélyi főpásztor kanonizációs eljárásának alapos előkészítését célozta, majd a szellemi örökség közkinccsé tételével folytatódott (Márton Áron hagyatéka sorozat, immár 25 kötetben). Az átvizsgált dokumentumok ezrei alapozták meg azt a részletes kronológiát, mely a püspök életútjának egészét felöleli, nemegyszer pontosítva a szakirodalom korábbi állításait (Márton Áron élete és munkássága, 3 kötet). Közben Marton professzor számtalan alkalommal vállalkozott tudományos és ismeretterjesztő előadások tartására, publikálta kutatásainak eredményeit; legújabb tanulmánykötete ebből a termékből nyújt válogatást.

A kötetbe felvett tanulmányok új megvilágításba helyezik a négy évtizedes főpásztori szolgálat egyes szakaszait és fordulópontjait: a püspöki kinevezés indokait (és a székeskáptalan ellenállását), a kormányzás első éveit a II. világháború idején (a kettészakadt egyházmezgyében), a háború utáni konfrontációt a kommunista ideológiával (amit a Magyar Népi Szövetség is képviselt), a börtönbüntetés felfüggesztése körüli alkudozást (autográf feljegyzések alapján tisztázva az események időrendjét). Figyelemreméltóak azok az írások, melyek a II. Vatikáni zsinat erdélyi recepciójára vetnek fényt, mivel a magyar egyházmezgyék között ez az első feldolgozás az egyetemes zsinat helyi hatásairól. A külföldi összeköttetésektől megfosztott erdélyi papság és hívő nép számára Márton

Áron maga kezdte lefordítani és magyarázni a zsinati dokumentumokat, valamint kézben tartotta a liturgikus reform megvalósítását, erélyesen fellépve az egyéni kezdeményezésekkel szemben. Több tanulmány foglalkozik a püspök „kapcsolati hálójával”, azaz szülőfaluja lakóihoz, a ferencesekhez és az illegálisba kényszerített görög katolikus hierarchiához fűződő kapcsolatával. Ide sorolható a papnevelés témája is: a püspök maga is tanítani kívánt a gyulafehérvári szemináriumban (nyilván nem véletlenül lelkipásztorokodástant...), mert ezáltal személyes benyomásokat szerezhetett a papnövendékekről, akikre viszont mély benyomást gyakorolt atyai figyelme (amint erre a későbbi bíboros, Lucian Mureșan, de a kötet szerzője is emlékezik). A tanulmányok vezérfonalának mondható az érdeklődés Márton Áron lelkisége iránt, különös tekintettel az Eucharisztia tiszteletére, amelyről nemcsak prédikációi és körlevelei, hanem személyes feljegyzései is tanúskodnak. Az avatott kutató előtt még egy olyan, pusztán rövid bejegyzéseket tartalmazó dokumentum is „beszélni kezd”, mint a napi miseszándékok rögzítésére szolgáló intenciós füzet: hogyan hordozta a főpásztor imádságában a rábízott népet, miként csatlakozott az egyetemes egyház imaszándékaihoz?

A kötet annak megértésében is segíti az olvasót, hogy a magyarság számára Márton Áron miért nem csupán egyike a kiváló és a keresztény hitért üldözött főpapoknak a XX. századból, hanem – amint a címben áll – „a Püspök”, aki kortársaitól olyan jellemzéseket kapott, mint „emberkatedrális”, „biztos mérce”, „az erdélyi magyarok tartógerendája”. E nagybecsülés nemcsak a történelmi körülményekből adódik, azaz nem egyszerűen annak köszönhető, hogy hosszú ideig ő volt az egyetlen államilag elismert katolikus püspök az erdélyi egyházmegyékben (sőt egy ideig egész Romániában), s nem is csak a román nacionálkommunista állam vele szembeni averziója alapozza meg ezt a meggyőződést (sokatmondó, hogy a román titkosszolgálati levéltárban a legterjedelmesebb iratanyag Márton Áronról maradt fenn). Mindezek csak külső hatások voltak, amelyek Márton Áronban elmélyítették a főpásztori hivatás spirituális felfogását. Márton József a kötetet záró tanulmány végén idézi a főpap egyik írásából e szemléletmód esszenciáját: „A püspök magatartása alapjában véve összefügg szerepével, mely őt az Eucharisztia ünneplésénél megilleti. Ha az emberiség szenvedését az oltáron bemutatja az Úrnak..., nem térhet ki az elől, hogy szenvedő népe érdekében harcoljon az igazságosságért. Mint Isten országának eucharisztikus celebránusa..., apostol, akinek küldetése nemcsak saját híveihez szól, hanem minden emberhez”.

Gárdonyi Máté

■ KOCSIS IMRE:

Bevezetés az Újszövetség könyveibe. Kortörténet és irodalom

Szent István Kézikönyvek 18.

Szent István Társulat, Budapest 2019

Kocsis Imre *Bevezetés az Újszövetség könyveibe (Kortörténet és irodalom)* című monográfiája a Szent István Társulat gondozásában a Szent István Kézikönyvek sorozatának 18. kötetként jelent meg 2019-ben Budapesten. A mű olvasása során eszünkbe juthatnak Jézus szavai: „Minden írástudó, aki jártas a mennyek országának tanításában, hasonlít a házigazdához, aki kincseiből újat és régit hoz elő.” (Mt 13,52) A szerző, aki mint lelkes egyházmegyés pap és mint a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának jeles tanára régóta tanulmányozza az újszövetségi Szentírást. Ez a jelenlegi könyv is egy

hosszú, szorgalmas, alapos kutatómunka gyümölcse, amelyben a biblikus átdolgozta és aktualizálta a Szent István Társulatnál korábban kiadott *Bevezetés az Újszövetség kortörténetébe és irodalmába I–II.* című köteteit (Budapest 2010, 2011).

A kézikönyv előszavában Kocsis Imre így fogalmazza meg írásának a célját: „Könyvemmel mindenekelőtt tájékoztatást kívánok adni a modern biblikus kutatás irányvonalairól, maradandó eredményeiről és a nyitott kérdésekről. Együttal a biblikus szaktudomány iránt nyitott olvasókat a témák továbbgondolására is szeretném ösztönözni.” (5. oldal) Ennek fényében mutatja be az újszövetségi Szentírás kincseit. Az első részben az Újszövetség kortörténeti háttérét vázolja fel történeti, vallási, társadalmi, irodalmi szempontból mind a zsidóság, mind a pogányság világára is figyelve. Ezzel jó alapokat, biztos támpontokat ad az olvasó számára, amelyek nélkül igen nehéz lenne megérteni Isten írásba foglalt szavának üzenetét. A második egységben az újszövetségi Szentírást a maga egészében szemléli, egyrészt a mai formáját (pl. az egyes könyvek csoportosítását), másrészt pedig az újszövetségi kánon kialakulásának folyamatát és az áthagyományozott szent szöveg szövegtörténetét ismertetve. Ezt követően tér rá az egyes iratok bemutatására: a harmadik részben az evangéliumokról és az Apostolok Cselekedeteiről, a negyedik egységben a levelekről (Pál apostol életművéről, a Zsidóknak írt levélről és a katolikus levelekről), az ötödik részben pedig az apokaliptikus irodalomról, a Jelenések könyvéről ír. Ez a három nagy egység alkotja a monográfia „lelkét”, hiszen ezekben fejt ki az egészéte az adott mű megértését segítő alapvető információkat (pl. szerző, megírás helye, ideje, háttére, források, műfaj, nyelvezet, szerkezet, tartalom), illetve annak teológiai mondanivalóját, üzenetét. Végül a kötet végén található függelékek az újszövetségi apokrif irodalmat és kortörténetet foglalják össze.

A bevezető könyv didaktikusan jól felépített, oktatásra kiválóan használható mind a diákok, mind a tanárok számára. Illetve pasztorális szempontból is hasznos olvasmány szerzeteseknek, lelképászoroknak, világi Krisztus-hívóknak és a Bibliát tanulmányozni kívánóknak egyaránt. A világos, logikus megfogalmazás és kifejtés nem veszik el a részletekben, hanem a különböző álláspontokat mértéktartóan ismertetve, velük párbeszédet folytatva, összegzi, értékeli azokat, arra ösztönözve ezáltal az olvasókat, hogy a megadott bibliográfia alapján maguk is mélyüljenek el az adott témában. Tehát nem csupán tájékoztat, adatokat közöl, hanem ezekre építve a szent iratok olvasására, mélyebb megértésére sarkall.

Továbbá a monográfia értékes vonásai még a magyar és külföldi általános bibliográfia összegzése (21–25. oldal), illetve az egyes fejezetek végén közölt szakirodalom rövid felsorolása. Ezek lehetővé teszik a témában megérintett olvasók egyéni kutatását is. Igen gyümölcöző az átfogó, a szintézisre törekvő, de a saját véleményformáló lehetőségét is meghagyó fogalmazás, amely végig jellemző a műre. Mindezt a szerző olvasmányos módon fejt ki. A teológiai üzenet megfogalmazása is arról tanúskodik, hogy az író jól ismeri az adott iratokat, amelyeknek a mondanivalóját és üzenetét lényegre törően képes összefoglalni az íghelyekre való számos hivatkozás alapján.

Talán a következő kiadásban szerencsés lenne, ha a kötetben helyet kaphatna néhány térkép, a témákhoz kapcsolódó egy-egy fénykép és ábra, ami még inkább segíthetné az olvasók biblikus ismeretének bővítését.

Összegezve megállapíthatjuk, hogy Kocsis Imre könyve szépen illeszkedik az utóbbi évtizedek magyar katolikus újszövetségi bevezető műveinek a sorába (pl. Farkasfalvy Dénes, Tarjányi Béla, Takács Gyula, Schmatovich János), amelyek közül ez az egyik legnaprakészebb és legalaposabb írás. A kézikönyv összhangban áll a II. Vatikáni Zsinat

buzdításával, amely így fogalmaz: „A katolikus szentírásmagyarázók pedig és a hittudomány más művelői buzgó együttműködéssel azon fáradozzanak, hogy a szent Tanítóhivatal felügyelete alatt, megfelelő segédeszközökkel úgy tanulmányozzák és mutassák be a szent iratokat, hogy Isten igéjének minél több szolgája nyújthassa gyümölcsöző módon Isten népének az Írás táplálékát, mely megvilágosítja az elmét, erősíti az akaratot és Isten szeretetére gyullasztja a szíveket.” (DV 23) Mindezek tükrében örömmel és jó szívvel ajánlom Kocsis Imre *Bevezetés az Újszövetség könyveibe* című művét mindazok számára, akik az Újszövetség kincseivel egyre jobban meg szeretnének ismerkedni. Végül pedig ezúton is gratulálok és köszönetet mondok a szerzőnek az áldozatos és a magyar biblikus szakirodalmat gazdagító, kiváló munkájáért.

Nyúl Viktor

- Január 20–21-én került sor karunkon a *Szinodalitás az egyház életében és missziójában* címmel Teológiai Tanári Konferenciára, amelyen a járvány miatt személyesen csak néhány előadó vehetett részt. Számosan vidéken vagy külföldön tartózkodva – *online* – tartották meg előadásukat. A hallgatók szintén az internet segítségével kapcsolódhattak be a konferencia munkájába. Az első napon a következő előadások hangzottak el: Racs Csaba: *Isten népe egybehívásának, összegyűjtésének és vezetésének szereplői és struktúrái az ószövetségben*; Bodor Attila: *A szinodalitás ószövetségi narratívája – Teológiai nézetkülönbségek és kompromisszumos megoldások a Tórában és a Tóra körül*; Martos Levente Balázs: *Az „apostoli zsinat” – a megkülönböztetés és a közös döntés gyakorlása az apostoli egyházban*; Erdő Péter: *A szinodalitás mint a teokrácia egyik megjelenési formája az egyház alkotmányában*; Szuromi Szabolcs Anzelm: *A presbiteri „szinodalitás” intézményei a 4. és 9. század között és hatásuk a következő évszázadok nagy egyházfegyelmi reformjaira*; Perendy László: *Szinodális struktúrák az ókori egyetemes zsinatokon*; Gárdonyi Máté: *Konciliarizmus – késő középkori vita a pápa és az egyetemes zsinat hatalmáról*; Kránitz Mihály: *A II. Vatikáni Zsinat „szinodális” tapasztalata és a püspöki szinódus intézménye. Lépések a szinodalitás felé*; Vljaj Márk: *A laikusok teológiája Yves Congartól napjainkig, különös tekintettel a sensus fidei-re*; Török Csaba: *Új impulzusok a szinodalitás eszméjéhez és gyakorlatához Ferenc pápa tanításában*; Patsch Ferenc: *Globális folyamatok a szinodalitás terén, a részvétel struktúrái*. A második napon elhangzott előadások: Szabó Péter: *A chieti dokumentumtól napjainkig, új fejlemények a szinodalitás értelmezésében 2016 óta Keleten és Nyugaton*; Hafenscher Károly: *Zsinati rendszer a protestáns egyházakban*; Gájer László: *Demokrácia és szinodalitás: a politikai forma és a teológiai elv különbségei*; Jan-Heiner Tüick: *A német szinodális út teológiája és feszültségei. Kritikus értékelés*; Csizsár Klára: *Közösség – Részvétel – Misszió. A szinodalitás pasztorálteológiai jelentősége*; Hortobágyi Cirill: *„A legfiatalabbat is hallgassák meg” – szerzetesi tapasztalat a közösségi megkülönböztetésről és döntéshozatalról*.
- Kocsis Imre január 24–28 között *online* vett részt a Pápai Biblikus Intézet által szervezett továbbképző konferencián, amelyet az alábbi témával rendeztek: *«Per una Chiesa in costruzione. Le lettere di Paolo»*.
- A második félév kezdetétől jobbra személyes jelenléttel lehetett megtartani az előadásokat, mivel a járványügyi előírások már nem írták elő az *online* részvételt.
- Perendy László Luxemburgban részt vett az Európai Katolikus Teológiai Társaság február 17–19 között megrendezett tanulmányi napján és kuratóriumi ülésén. 2023 februárjában várhatóan Veszprémben kerül megrendezésre az európai ifjúsági konferencia, augusztus végén pedig Pécs ad majd otthont a teológia tanárok európai konferenciájának.

- Február 21-én Gájer László tartott előadást karunkon a „*Kitárta a hit kapuját*” (ApCsel 14,27) *Előadások a Hitvallásról és a hit alapkérdéseiről* c. sorozat keretében, *Az istenkereső ember – vallások és filozófiák istenkeresése* címmel.
- Március 7-én Perendy László megtartotta székfoglaló előadását a Szent István Tudományos Akadémia ülésén *A teremtés szépsége. A Szentírás első fejezetének értelmezése az ókeresztény korban. Nagy Szent Vazul és Szent Ambrus Hexaémeron-homilíái* címmel.
- A tanév III. rendes kari ülésére február 24-én került sor. A dékán bejelentette, hogy Veres András nagykancellár Dr. Tóth Tamást, az MKPK titkárát egyetemi magántanár-rá nevezte ki.
- Április 6–8 között zajlott le Budapesten az INCHE (International Christian Higher Education) konferencia a Károli Gáspár Református Egyetemen, amelynek tematikája a következő volt: *Building Community in Fractured Challenges for Christians in Higher Education*. A konferencián Kránitz Mihály is előadást tartott, amelynek címe: *Catholic Theology and Community Life. Ecumenical approaches in higher education. Theology and ecumenical dialogue in higher education*.
- Április 22-én Veres András Nagykancellár Martos Levente Balázst, a Központi Papnevelő Intézet rektorát nevezte ki a Bibliai Nyelvek Tanszékének vezetőjévé, nyilvános rendkívüli tanári minőségben, 2022. szeptember 1-i hatállyal.
- Puskás Attila dékán szervezte és vezette a *Communio* c. folyóirat szerkesztőségeinek április 26–30 közötti Esztergomban tartott nemzetközi tanácskozását és konferenciáját. Ugyancsak Puskás professzor az Erasmus oktatási mobilitás keretében Gyulafehérvárott tanított május 2–5 között. A *Studia Theologica Transsylvaniensia* 2021/2. számában *Őszösvetségi teofániák és a hívő tapasztalat* címmel jelent meg tanulmánya.
- Kocsis Imre március 4–7. között részt vett az újszövetségi bibliakutatók Frankfurtban rendezett konferenciáján, amelyet a házasság és család témakörére összpontosítva tartottak. Április 25-én pedig Rómában azon a teológiai szimpóziumon vett részt, amelyet az Irgalmasság misszionáriusai találkozájának keretében szerveztek. Május 27-én előadást tartott a *Septuaginta III* c. online konferencián, amelyet a Kolozsvári Egyetem Római Katolikus Teológiai Kara és a Protestáns Teológiai Intézet rendezett. Előadásának címe: *Próféciai Lukács kettős művében*.
- Április 25-én Puskás Attila dékán tartott előadást Karunkon a „*Kitárta a hit kapuját*” (ApCsel 14,27) *Előadások a Hitvallásról és a hit alapkérdéseiről* c. sorozat keretében, *Milyen az Isten? Isten tulajdonságai* címmel.
- Szuromi Szabolcs Anzelm DSc., Karunk Kánonjogi Tanszékének és az *International Canon Law History Research Center* vezetője az elmúlt évekhez hasonlóan, 2022 január és 2022 július között is kiemelkedő számú külföldi és hazai konferencián tartott előadást, és vett részt szervezőként. Ezek közül a legjelentősebbnek a Nemzetközi Középkori Kánonjogtörténeti Társaság által négyévente megrendezett seregszemlájén, a *XVIth International Congress of Medieval Canon Law* (Saint Louis University, Missouri, 2022. július 17–23.) megtartott előadása tekinthető (vö. *New Evidences Concerning the Two-Way Transfer of Canonical Manuscripts between the Anglo-Saxon Kingdoms and the European Continent*). Nemzetközileg megkerülhetetlen új alapkutatói eredményeket ért el több kéziratot emlék azonosításával Angliában, Mongóliában és Egyiptomban (részletesen: <http://www.kjpi.ppke.hu/szun.html>).
- Április 28-án szintén karunkon került sor a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Szent II. János Pál Kutatóközpontjának keretében működő, „Krisztus Egyháza a történelemben” Kutatócsoport műhelykonferenciájára *A szinodalitás egyháztörténeti tapaszta-*

latai. A zsinatok szerepe a magyarországi egyházi életben címmel, amelyet Kuminetz Géza rektor nyitott meg. A konferencia szervezője és moderátora Gárdonyi Máté volt.

- Perendy László előadást tartott a római *Istituto Patristico 'Augustinianum'* szervezésében május 5–7 között rendezett tematikus patrisztikai konferencián. Előadásának címe: *Memory and Remembrance in the Martyrium Polycarpi*.
- Karunk adott otthont a Magyarországi Aquinói Szent Tamás Társaság szimpóziumának, amelyet Vincze Krisztián szervezett és előadást is tartott *Aquinói Szent Tamás és a misztika útjai* címmel.
- Június 1-jén az Egyetemi Templomban szentmisén emlékeztünk meg a Kar elhunyt professzorairól, hallgatóiról és munkatársairól. Szentbeszédében a dékán méltatta a tavaly elhunyt Tarjányi Béla biblikus professzor munkásságát. Ezt követően a Kar tagjai újabb két évre megválasztották dékánnak Puskás Attilát, a Dogmatika Tanszék vezetőjét. Ugyanezen a napon került sor a IV. rendes kari ülésre.
- Június 12-én este 7 órakor az Egyetemi Templomban adott hálát a Pázmány Péter Katolikus Egyetem az elmúlt tanévért. A *Te Deum* főcelebránsa Kuminetz Géza rektor volt.
- Június 24-én tartotta meg ünnepélyes tanévzáróját a Hittudományi Kar, melynek keretében Kuminetz Géza, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem rektora a doktori fokozatot szerzett Bacsa Dávidot és Bejan-Topsi Valentint kánonjogi, Juhász Pál Balázst teológiai doktorrá avatta.
- Június 28-án Kuminetz Géza a Pázmány Péter Katolikus Egyetem rektora nyújtotta át a Damjanich utca 50-ben található Kulturális Központban Erdő Péter bíborosnak 70. születésnapjára az egyetem szerkesztésében megjelent *Iustitia duce, caritate comite* című tisztelegő kötetet, melyben karunk számos professzora írt tanulmányt.

ÚJDONSÁGOK A SZENT ISTVÁN TÁRSULATNÁL

*Hálát adunk Istennek az 52. Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszusért,
amely minden várakozásunkat felülmúlta.*

*Életre szóló élményt kaptak azok, akik részt tudtak venni személyesen vagy a médianak köszönhetően
az 52. Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus eseménysorozatának bármely részén.*

*Az emléket a szívünkben őrizzük, de a tapasztalat szerint sokan újra és újra megnézik,
meghallgatják az elhangzott előadásokat, tanúságtételeket, szentbeszédeket,
mert ez a forrás nem apadt el az elhangzása után, hanem folyamatosan lehet belőle meríteni.*

A szó elszáll, az írás megmarad, tartja a régi mondás.

Ezért döntöttünk úgy, hogy írásban is megjelenjenek ezek az értékes anyagok.

✠ ERDŐ PÉTER



I

TEOLÓGIAI SZIMPÓZIUM SIMPOSIO TEOLÓGICO

Az első kötet a szeptember 2-4 között Esztergomban lezajlott teológiai szimpóziumon elhangzott előadásokat, fakultációkat és prédikációkat gyűjti egybe. A központi téma az Euchariszta, melynek megközelítését elsősorban a világ minden tájáról érkezett, nemzetközileg elismert katolikus teológusoktól hallhatták az érdeklődők, de protestáns szempontokat is megismerhettünk. – 286 oldal, puhafedelel. Ára: 3200 Ft.

II

KATEKÉZISEK, TANÚSÁGTÉTELEK, PRÉDIKÁCIÓK, KÖSZÖNTŐK CATECHESI, TESTIMONIANZE, OMELIE, DISCORSI

A szeptember 5-12. között Budapesten lezajlott eseményeken elhangzott katekéziseket, tanúságtételeket, prédikációkat és köszöntőket gyűjti egybe. A megszólalásokon keresztül a világegyház Eucharisziával kapcsolatos tanítása, tapasztalata jelenik meg előttünk, melyet kitűnő előadók tolmácsolnak számunkra a Föld öt kontinenséről, nem csak katolikus, de ortodox részről is. – 266 oldal, puhafedelel. Ára: 3200 Ft.

III

FAKULTÁCIÓK SESSIONI

A 2021. szeptember 6-10. között a Hungexpón elhangzott húsz fakultáció anyagát gyűjti egybe. A hazai és külföldi előadók az Eucharisziával való kapcsolatunkat és ennek az életünk különböző területeire vonatkozó hatásait járták körül. – 298 oldal, puhafedelel. Ára: 3200 Ft.

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

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

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

A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT ÚJDONSÁGAIBÓL

ERDŐ PÉTER BÍBOROS, PRÍMÁS-ÉRSEK 70. SZÜLETÉSNAJPA TISZTELETÉRE MEGJELENT KIADVÁNYOK



SACRORUM CANONUM SCIENTIA: RADICI, TRADIZIONI, PROSPETTIVE STUDI IN ONORE DEL CARDINALE PÉTER ERDŐ PER IL SUO 70° COMPLEANNO

Ebben az idegen nyelven megjelent kötetben világszerte elismert angol, amerikai, olasz, német, francia, spanyol, portugál, japán, lengyel és magyar tudósok, egyetemi tanárok köszöntik tanulmányaikkal Erdő Péter Bíboros urat 70. születésnapja alkalmából. A kötetet Szabó Péter és Frankó Tamás szerkesztette. • 728 oldal. Keménytéblás, vászonborítású, envelopos kivitelben jelent meg. Ára: 70 €.



IUSTITIA DUCE, CARITATE COMITE VÁLOGATOTT TANULMÁNYOK ERDŐ PÉTER BÍBOROS, PRÍMÁS-ÉRSEK 70. SZÜLETÉSNAJPARA

A magyar nyelvű kötetben a Pázmány Péter Katolikus Egyetem egyes karainak jelmondatai szerinti tematikus elrendezésben (*Sacra Theologia, Iustum Æquum, Salutare, Scientia et Fidelitate, Sacri Canones*) teológiai, jog- és államtudományi, bölcsészeti és társadalomtudományi, kánonjogi tanulmányok szerepelnek. A kötetben helyet kapott a Szent István Tudományos Akadémia történetéről szóló tanulmány, valamint az Ünnepelet szakmai életrajza és publikációinak felsorolása is. A kötetet Kuminetz Géza szerkesztette. • 648 oldal. Keménytéblás, vászonborítású, envelopos kivitelben jelent meg. Ára: 8900 Ft.

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

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

Postai rendelés: Szent István Társulat Vevőszolgálati Iroda, 1364 Budapest, Pf. 277.

E-mail: vevoszolgalat@stephanus.hu • Stephanus Internetes Könyvruház: szitkonyvek.hu

Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT • LVI. ÉVFOLYAM, 2022/1–2

Ára: 1800 Ft