

T

Teológia

FODOR GYÖRGY

Prófétai társadalomkritika a Kr. e. VIII. században

GÁJER LÁSZLÓ

A deontológiai és a teleológiai erkölcsfilozófiai megközelítés

IVICA RAGUŽ

Néhány gondolat a horvát egyház teológiájáról és lelkipásztorkodásáról, egykor és ma

JUHÁSZ PÁL BALÁZS

Tóbiás könyvének kapcsolata Salamon testamentumával és a Genesis Apokrifonnal

KAJTÁR EDVÁRD

A kiengesztelődés eucharisztikus ünnepe

– Tanulmány a Római Miskönyv kiengesztelődési eucharisztikus imáról – Keletkezéstörténet és rövid teológiai értékelés

KRÁNITZ MIHÁLY

Az Egyházak Világtanácsának nagygyűlése: Karlsruhe, 2022

MARTOS LEVENTE BALÁZS

Kölcsönös sebezhetőség

– Aszimmetrikus kapcsolatok a bibliai antropológia és a szociálfilozófia tükrében

NOVÁK ISTVÁN

A misztika, a család és a közös gyökerek szerepe a keresztény–iszlám dialógusban

PUSKÁS ATTILA

„Non voluntate, nec necessitate, sed natura”

– Egy „trinitárius axióma” néhány értelmezése

SZUROMI SZABOLCS ANZELM

A latin egyházjog kodifikációja, Ferenc pápa jogalkotási tevékenységéig

ZIMÁNYI ÁGNES

Bölcselkedés a teológiában

– Hit és ész összefüggése a teológia szemszögéből



Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
LVI. évfolyam, 2022. 3–4.

LAPTALAJDONOS
A PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM
HITTUDOMÁNYI KARA

FŐSZERKESZTŐ
LAURINYECS 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 ETEKA KRISZTIINA

ÁRA: 1800 FT
5 EUR / 6 USD

NYOMDAI MUNKÁLATOK
MEGA-GALAXIS KFT., BUDAPEST

TARTALOM

■ TANULMÁNYOK 1–128

- **FODOR GYÖRGY:** Próféta társadalomkritika a Kr. e. VIII. században **1–5**
- **GÁJER LÁSZLÓ:** A deontológiai és a teológiai erkölcsfilozófiai megközelítés **6–23**
- **IVICA RAGUŽ:** Néhány gondolat a horvát egyház teológiájáról és lelkipásztorkodásáról, egykor és ma **24–32**
- **JUHÁSZ PÁL BALÁZS:** Tóbiás könyvének kapcsolata Salamon testamentumával és a Genesis Apokrifonnal **33–42**
- **KAJTÁR EDVÁRD:** A kiengesztelődés eucharisztikus ünnepe – Tanulmány a Római Miskönyv kiengesztelődési eucharisztikus imáról – Keletkezéstörténet és rövid teológiai értékelés **43–49**
- **KRÁNITZ MIHÁLY:** Az Egyházak Világtanácsának nagygyűlése: Karlsruhe, 2022 **50–58**
- **MARTOS LEVENTE BALÁZS:** Kölcsönös sebezhetőség – Aszimmetrikus kapcsolatok a bibliai antropológia és a szociálfilozófia tükrében **59–72**
- **NOVÁK ISTVÁN:** A misztika, a család és a közös gyökerek szerepe a keresztény–iszlám dialógusban **73–83**
- **PUSKÁS ATTILA:** „Non voluntate, nec necessitate, sed natura” – Egy „trinitárius axióma” néhány értelmezése **84–96**
- **SZUROMI SZABOLCS ANZELM:** A latin egyház jog kodifikációja, Ferenc pápa jogalkotási tevékenységéig **97–109**
- **ZIMÁNYI ÁGNES:** Bölcselkedés a teológiában – Hit és ész összefüggése a teológia szemszögéből **110–128**

■ KÖNYVSZEMLE 129–140

- KUMINETZ GÉZA (szerk.): *Iustitia duce, caritate comite* – Válogatott tanulmányok Erdő Péter bíboros, prímás-érsek 70. születésnapjára (*Szuromi Szabolcs Anzelm*) **129–130**
- SZABÓ, PÉTER – FRANKÓ, TAMÁS (a cura di): *Sacrorum canonum scientia: radici, tradizioni, prospettive* – Studi in onore del Cardinale Péter Erdő per il suo 70° compleanno (*Szuromi Szabolcs Anzelm*) **130–133**
- RECCHIA, ALESSANDRO: *Symoniaca heresis. Denaro e corruzione nella Chiesa da Gregorio Magno a Graziano* (*Szuromi Szabolcs Anzelm*) **133–135**
- ODA WISCHMEYER (szerk.): A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenésztől napjainkig (*Kocsis Imre*) **135–138**
- CSIBI NORBERT – FORGÓ ANDRÁS – GÖZSY ZOLTÁN (szerk.): *Katolikus egyházi társadalom Magyarországon a 19. században (Gárdonyi Máté)* **138–140**

■ HÍREK, AKTUALITÁSOK 141–143

Prófétai társadalomkritika a Kr. e.VIII. században

Tisztában vagyunk azzal, hogy a címben megadott téma túl általános és több szempontból is vizsgálható, ezért már tanulmányunk elején rögzítjük: arra kívánunk fókuszálni, hogy melyek az azonosságok és főleg mik a különbségek a Kr. e.VIII. század „íróprófétáinál” (Ámosz, Ózeás, Izajás, Mikeás) a társadalomkritika terén. „Társadalomkritikán” elsősorban a szociális igazságtalanság ellen elkövetett bűnök kritikáját értjük. Először is fel kell tennünk a kérdést: milyen politikai, gazdasági és társadalmi változások eredményezték azt a krízis-helyzetet, ami miatt a fentebb említett próféták – Izraelben és Júdában egyaránt – megsemmisítő kritikával éltek a társadalom bizonyos csoportjaival szemben. Talán mondanunk sem kell, hogy a változások történelmi hátterét (okait) elemző írások száma igen bőséges.¹ Abban szinte mindenki egyetért, hogy a királyság intézményének megjelenése Izraelben mélyreható változásokat eredményezett. Az „alaphangot” Albrecht Alt adta meg: a Kr. e.VIII. századra kicsúcsosodott szociális problémák okát a következőkben jelöli meg: a királyi földbirtokok (*latifundiumok*) kialakulása és növekedése, amelyek a királyi tisztviselők igazgatása alatt álltak; az adórendszer bevezetése; az urbanizáció felgyorsulása a Közel-Keleten; idegen népcsoportok (főleg kánaániták) beilleszkedése a társadalomba. Ez utóbbiaknak természetes volt a nagy vagyoni különbség a közösségen belül (gondoljunk csak a kánaánita városállamok alapvetően hierarchikus, „feudális” szerkezetére). A királyság előtti szegmentált, decentralizált, „egalitáriánus” társadalom – ahol létezett a nagycsalád, nemzetség, törzs struktúrára épülő szolidaritás – átadta helyét a központi hatalom által szabályozott, személytelen, visszaélésekre hajlamos rendszernek.²

Minden bizonnyal mélyreható változásoknak kellett következniük a VIII. századra szociális, gazdasági és társadalmi téren a korábbiakhoz képest, mert a prófétizmus történetében sehol máshol nem találkozunk olyan egységes „össztűzzel” a társadalomkritika terén, mint ennek a századnak a prófétáinál.³

¹ A prófétai társadalomkritika kutatástörténetét szinte teljes alapossággal mutatja be Hídvégi Nóra doktori értekezése: HÍDVÉGI, N., „Mert pénzért cladják az igazat, / és egy pár saruért a szegényt...” – *Prófétai társadalomkritika a Kr. e.VIII. században és ennek vetülete Ámosz könyvében*, Budapest 2008, 16–87.

² ALT, A., *Der Anteil des Königtums an der sozialen Entwicklung in den Reichen Israel und Juda*, in ALT, A. (ed.), *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, III. München 1959, 348–369. Alt kutatásainak eredményét többen finomították (W. Zwickel, C. Sigrist, M. Clauss stb.), de alaptéziseit nem kérdőjelezték meg.

³ TREMBLAY, H., *Vox clamantis in deserto? L'enseignement d'Amos sur la justice sociale dans le contexte de la théorie de l'unité des douze*, in DI PEDE, E. – SCAIOLA, D. (ed.), *The Book of Twelve – One Book or Many?* (FAT II/91), Tübingen 2016, 128–129.

A kortörténeti háttér rövid bemutatása után fordítsuk figyelmünket a VIII. sz. prófétáira. De valóban próféták voltak ők a kortársak szemében? A nem túl nagyszámú „tanítványi kör” számára minden bizonnyal Istentől ihletett „beszélők” voltak, de próféta (*nābī* – נביא) funkciót közülük csak Izajás gyakorolt.⁴ A próféták (נביאים) a VIII. századi közfelfogás szerint – beleértve az Ókori Keletet is – a királyi udvarban működő személyek voltak, akik orákulumaikkal segítették az állam működését. Hivatalos szempontból minden ószövetségi prófétának inkább üdvösséget, jólétet kellett volna hirdetni, mint bajt és ítéletet. Ide kívánczok a jól ismert párbeszéd Ámosz és Amacja között Bételben, melynek során a próféta kijelenti: „Nem vagyok én próféta, sem prófétának fia...” (Ám 7,14). Természetesen a tradíció és a későbbi kanonizálás elismeri ezen személyek igaz próféta voltát, de hangsúlyoznunk kell: a hamis „állami” és az igaz, független próféták közötti definitív különbségtétel csak jóval később, az állam és az állami kultusz megszűnése után kristályosodik ki.⁵ E tisztázást legnagyobb részben a deuteronomikus-deuteronomisztikus iskola végzi el (VII–VI. sz.). Nagyon valószínű, hogy ennek során kerül be Ámosz könyvébe az a híres glossza, amely Ámoszt egyértelműen igaz prófétaként mutatja be: „Valóban, az Isten, az Úr nem tesz semmit anélkül, hogy szándékát el ne árulná szolgálóinak, a prófétáknak” (Ám 3,7).

Írásunk célja természetesen nem az, hogy tételesen felsoroljuk azokat az azonosságokat és különbségeket, amelyeket a négy szóban forgó próféta nevéhez fűződő ószövetségi könyvekből megtudhatunk személyüket és tanításukat illetően. Ezt bármelyik kellő alapossággal megírt „Ószövetségi Bevezetés”-ből összegyűjthetjük.⁶ A mi kérdésfeltevésünk a következő: milyen biblikus teológia alapján emeli fel szavát a szociális igazságtalanságok bírálatakor az adott próféta, illetve az ő tanítását tovább értelmező redakció? Bár a kutatás jelen esetben is több irányba halad, alapvetően két csoportra oszthatjuk a nevezett prófétákat: az elsőhöz azok tartoznak, akik a teremtéssel adott kinyilatkoztatásból vezetik le az erkölcsi törvényeket (Ámosz, Izajás); a másíkhöz pedig azok, akik a YHWH-től kapott törvényekből kiindulva ítélik el a törvényszegőket (Ozeás, Mikeás és később főleg Jeremiás...).

Ámosz és Izajás számára az erkölcsi rend a világ kozmikus és társadalmi rendjének leképeződése, YHWH teremtő szándékának megfelelően. H. H. Schmid szerint ezeket a realitásokat legjobban az *צדקה* és a *צדק* (*šedeq*) fogalmak fejezik ki, melyek egyformán jelentik a világ rendjét és az annak megfelelő magatartást.⁷ J. Barton kimutatta, hogy

⁴ GONÇALVES, F. J., *Les prophètes bibliques étaient-ils des נביאים?*, in DAVIAU, P. M. – WEVERS, J. W. – WEIGL, M. (ed.), *The World of the Aramaeans I. – Biblical Studies in Honour of Paul Eugène Dion* (JSOTS 324), Sheffield 2001, 144–185. Ami Izajást illeti: az un. „háborús tekercsben” (Iz 6,1–9,6) a próféta még feleségét is a „prófétaasszony” titulussal említi meg (נביאה), vö. Iz 8,3. Max Weber – szociológiai és pszichológiai szempontból – tanulmányozza a fogság előtti próféták szerepét. Radikális különbséget tesz a „hivatalos” udvari próféták (נביא) és a szabadon, nyilvánosan beszélő „Isten emberei” között, akik szerinte „Ámósztól Jeremiáig és Ezeikiéig, a kívülálló kortársak szemével nézve mindenekelött: politikai demagógok, s alkalmilag pamfletisták voltak”. Azt ugyan elismeri, hogy „ez így igencsak félreérthető. Helyesen érve azonban ez az ismeret nélkülözhetetlen”. WEBER, M., *Világvallások gazdasági etikája* (Társadalomtudományi könyvtár) (HIDAS Z. ed.), Budapest 2007, 544–545, 546kk.

⁵ BECKER, U., *Historisch-kritisch oder kanonisch? Methodische Zugänge in der Prophetenauslegung am Beispiel des Amos-Buches*, in ThG 54 (2011), 219–220.

⁶ Vö. pl. RÓZSA, H., *Bevezetés az Ószövetség könyveibe*, Budapest 2016, 405–407, 539–542, 562–565, 586–587.

⁷ SCHMID, H. H., *Gerechtigkeits als Weltordnung: Hintergrund und Geschichte der alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes* (Beiträge zur Historischen Theologie 40), Tübingen 1968; idem, *Schöpfung, Gerechtigkeit und Heil: »Schöpfungstheologie« als Gesamthorizont biblischer Theologie*, in ZThK 70 (1973), 1–19.

Izajás általános etikai állásfoglalásai mindenben megfelelnek annak, amit mi egyfajta „*lex naturalis*”-nak nevezünk.⁸ A bölcsességi könyvek tanácsai és figyelmeztetései is ugyan-ebből indulnak ki, következésképpen – mint látni fogjuk – a pogány népekre is érvényesek.

A továbbiakban lássunk néhány példát az imént megfogalmazottak igazolására.⁹ Ámosz könyve szokatlan módon a szomszédos népek elleni ítéletes próféciákkal kezdődik:¹⁰ ez szokatlan, de az igazán meglepő az, hogy az idegen népeket nem Izrael elleni gonoszáguk miatt fenyegeti, hanem az egymással szembeni embertelenségek és kegyetlenségek miatt (Ám 1,3-2,3), ami azt jelenti, hogy Isten „teremtéssel adott” törvénye rájuk is kötelező. Ami az Izrael elleni vádakról illeti, nem tudjuk, ismerte-e Ámosz a legrégebbi törvénygyűjteményt, a „Szövetség Könyvét” (Ex 20,22-23,33). Valószínűleg nem, mert a legújabb kutatások szerint több évtizeddel Ámosz működése után, Júdában keletkezett. Ezzel együtt azt figyelhetjük meg, hogy az abban elítélt szociális abúzusokat ismeri (rabszolgaság; özvegyek, árvák, idegenek ellen elkövetett bűnök; nemi erőszak; csalás; mások ruhájának elvétele; igazságszolgáltatás hiánya), sőt kibővíti azok sorát: luxus-cikkek, lakomák, góg, italozás, közömbösség a nép sorsa iránt stb. (vö. Ám 4,1-3; 6,1-7). Semmilyen tételes törvény nem köti a kultuszban való részvételt ahhoz a feltételhez, hogy előbb „Mint a víz, áradjon inkább az igazság, s mint a sebes patak, az igazságosság” (Ám 5,24).¹¹ Ámosz kritikái és követelményei tehát egyetemes síkon fogalmazódnak meg, s nem szorulnak rá közvetlenül a törvény támogatására. Bírálatainak legközelebbi párhuzamait Iz 1-39 fejezeteiben és a Példabeszédek könyvében találjuk.¹²

A Példabeszédek könyvéből tucatnyi *māsāl*t idézhetnénk, de terjedelmi okok miatt csak kettőt emelünk ki: „Aki elnyomja a szegényt, Teremtőjét bántja, de aki megkönyörül a szegényen, az tiszteli” (Péld 14,3). Láthatjuk: Isten azonosul a szegénnyel, mert ez utóbbi az Ő teremtménye, úgyis mondhatnánk: Isten Önmagát fejezi ki az Ő művében. A másik példát a mérleg és a hamis súlyok témájában idézzük: „A mérleg és a serpenyője az Úrra tartozik, a tarsolyban minden súly az Ő műve” (Péld 16,11; vö. Ám 8,5b). A gazdaság és kereskedelem helyes gyakorlata szintén az Úrra tartozik. Része a teremtés és a világ rendjének; aki nem Isten akarata szerint kezeli a mérleget vagy bármi más ezen a téren, magát Istent sérti meg.¹³

Ami a Jeruzsálemben működő Izajást illeti: nála is hangsúlyos az idegen népek, különösen Asszíria megítélése, legfőképp a kegyetlenkedések, és a YHWH által kijelölt határok tudatos megsértése miatt: „Jaj Asszíriának, haragom vesszejének (...); Elküldöm az istentelen nemzet ellen (...); De hát ő nem így vélekedik, a szíve másképpen gondolkodik: Mert csak az eltipráson jár az esze, és azon, hogy sok népet kiirtson” (Iz 10,5-7). A Teremtő a történelem Ura is egyben. Aki ezt nem veszi figyelembe, Vele kerül szembe. A szociális igazságosság terén elkövetett bűnöket ugyanúgy ostromozza, mint Ámosz,

⁸ BARTON, J., *Ethics and the Old Testament* (The 1997 Diocese of British Columbia John Albert Hall Lectures at the Centre for Studies in Religion and Society in the University of Victoria), London 1998, 61-63.

⁹ A példákat és azok sorrendjét a következő tanulmány alapján hoztuk: GONÇALVES, F. J., *Fondements du message social des prophètes*, in LEMAIRE, A. (ed.), *Congress Volume Ljubljana 2007* (VTS 133), Leiden 2010, 599-612.

¹⁰ A végső redakció sorrendje legtöbbször: ítélet Izrael és Júda felet – ítélet a pogány népek felett – üdvösség Izraelnek – üdvösség a pogány nemzeteknek.

¹¹ WOLFF, H. W., *Dodekapropheten 2: Joel – Amos* (BKAT XIV/2), Neukirchen-Vluyn 1975, 309.

¹² GONÇALVES, F. J., op. cit., 603.

¹³ A deuteronomiumi szabályozás (Dt 25,13-15) ezen a téren jóval későbbi, mint az ámoszi *locus*.

s mint ahogy az északon működő próféta, ő sem hivatkozik egy esetben sem a pozitív törvényre: „Ezt mondja az Úr: Sion leányai felfuvalkodtak, fenn hordják a fejüket, kihívóan tekingetnek, táncolva járnak, s csörgetik lábukon a karikákat” (Iz 3,16). Hasonló szemrehányást tesz (majd ítéletet helyez kilátásba) Sebna udvarnagy esetén is, aki kirívóan díszes sírkamrát készíttetett magának Jeruzsálemben, megtagadva ősei temetkezési helyét (vö. Iz 22,15–18). A vád mindkét esetben a kivagyiság, a gőg, az arrogancia. Tétéles törvény nem tiltja az előbbi magatartásformákat, mindazonáltal Isten szemében utálatos, nem felel meg a teremtéssel adott etikai normáknak.

A másik két VIII. századi próféta, Ózeás és Mikeás esetében viszonylag „könnyebb” dolgunk van. Ismét egy északon és egy délen működő személy üzenetének bibliai alapjait vizsgáljuk. Ózeásnál nem találunk idegen népek ellen szóló jövendöléseket. Őt csak YHWH és Izrael kapcsolata érdekli, természetesen erkölcsi téren is: „Figyeljete az Úr szavára, Izrael fiai, mert perbe száll az Úr az ország lakóival. Nincsen az országban hűség és szeretet, s az Urat sem ismerik többé. Mindenütt csak átok és hazugság, gyilkosság és lopás, házasságtörés és erőszak, szüntelen vérontás” (Óz 4,1–2). Ez az első bűn-katalógus, amely a VIII. századból származik, s legalább három eleme megegyezik a Dekalógus tiltó parancsaival (Ex 20,1–17; Dt 5,6–21), tehát bizonyosan annak egyik előfutára (részgyűjteménye, a sorrendtől eltekintve).¹⁴ YHWH követelményeit azokra a történelmi tettekre alapozza, amelyeket Izrael javára végbevitt: kiválasztás, exodus, pusztai vándorlás, honfoglalás, „biztos” haza (ezek a „témák” végighúzódnak Ózeás egész könyvében). A legfontosabb kulcsszó YHWH és Izrael kapcsolatának bemutatására: Isten ismerete (*da’at ’ēlōhīm* – דעת אלהים), amely főnévi formában kétszer, igealakokban pedig tizenhat-szor fordul elő Ózeás könyvében. Ennek hiánya okozza az imént felsorolt súlyos bűnöket (vö. Óz 4,2), s képezi YHWH vádjainak alapját. Az eszkatologikus jövőnek az lesz a záloga, hogy „...ismerni fogod YHWH-t” (vö. Óz 2,21: „Eljegyezlek magamnak örökre, eljegyezlek igazsággal, törvénnyel...”). Isten ismerete, s ezáltal az ideális kapcsolat Isten és népe között a YHWH által megkövetelt parancsok megtartása által valósulnak meg.¹⁵

Ózeáshoz hasonlóan Mikeásnál sem találunk idegen nemzetek ellen szóló próféciákat. Annál inkább dominál az Isten és népe kapcsolatának teológiája, amely az erkölcsi törvényekre, a szociális igazságosságra épül: „Halljátok hát, Jákob fejedelmei, és Izrael házának vezérei! Vajon nem nektek kellene-e ismerni a jogot?” (Mik 3,1). A vers utolsó szava (*mišpāt* – משפט) jelenthet ugyan „jog”-ot, „jogítélet”-et is, itt azonban helyesebb lenne a következő fordítás: „A ti feladatotok lenne ismerni a törvényt!”, akárcsak a 6,8 versben: „Kijelentette neked, ó ember, hogy mi a jó és mit kíván tőled az Úr: azt, hogy cselekedd a törvényt...”. Az Isten által adott törvény(ek) megtartásának követelményét YHWH népe javára végbevitt tetteivel alapozza meg, akárcsak Ózeás (vö. Mik 6,1–5).¹⁶

Összefoglalva az eddigieket megállapíthatjuk: a VIII. század Izraelben és Júdában végbement gazdasági-társadalmi történései heves ellenállást váltanak ki a szociálisan érzékeny prófétáknál, a céljuk ugyanaz, de kiindulópontjuk a kemény bírálatok megalapozásakor két különböző koncepcióra épül.

¹⁴ GRÄTZ, S., *Die vergebliche Suche nach Gott. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Überlegungen zu Herkunft und Funktion der Strafvorstellungen in Hosea iv 1 – vi 6*, in VT 50 (2000), 201–217.

¹⁵ WOLFF, H. W., *Dodekapropheten 1: Hosea* (BKAT XIV/1), Neukirchen-Vluyn 1976, 64–65.

¹⁶ CARBONE, S. P., – RIZZI, G., *Michea – Lettura ebraica, greca e aramaica*, Bologna 1996, 172–173.

S végül röviden kitérünk arra a folyamatra, amely szintén hozzájárult ahhoz, hogy egyes próféták közelebb állnak egymáshoz könyveik tanítását illetően. A prófétai könyvek egybeszerkesztésének kánoni folyamatáról van szó. Az Ámosz és Ózeás közötti jelentős átfedéseket az magyarázhatja, hogy bizonyos redaktorok tudatosan törekedtek az egymáshoz közelítésre, azzal a céllal, hogy együtt olvassák a két északon működő prófétát.¹⁷ Ez a redakció nem befolyásolta a korábban bemutatott koncepcionális különbségeket.

Ami Mikeás könyvét illet: kettős törekvésnek lehetünk tanúi. Egyrészt megfigyelhetjük, hogy Izajás teológiája mély nyomot hagyott Mikeásra könyvében, ami nem magyarázható pusztán azzal, hogy kortársak voltak Júdában. A legújabb kutatás szerint a redaktorok tudatosan dolgozták be Izajás központi teológiai témáit a „Tizenkét Kispróféta” Könyvébe, köztük Mikeás prófétai üzenetébe is.¹⁸ Másrészt tendenciát láthatunk arra is, hogy Mikeást Ámosz és Ózeás könyvéhez közelítsék.¹⁹ Ezt az írástudói-teológus munkát legtöbbször a deuteronomisztikus iskolának tulajdonítják, és a kutatók többségének véleménye szerint Szofofiás könyvét is érintette.²⁰ Ezáltal létrejött egy kisebb (négytagú) *corpus propheticum*, ami a fogság után – újabb írástudói-teológus redakciónak köszönhetően – további nyolc könyvvel kibővítve elvezetett a „Tizenkétpróféta-Könyv” végső kánoni formájához.

¹⁷ KARASSZON, I., *Ámosz és a Könyv*, in *Az ószövetségi teológia történetéhez* (Károli Könyvek), Budapest 2020, 108–109. A szerző számos példát hoz az átfedésekre Ózeás és Ámosz között, elismerve, hogy nem mindig állapítható meg teljes bizonyossággal, hogy ki volt hatással a másikra. A téma bővebb kifejtéséhez lásd: SWEENEY, M. A., *Synchronic and Diachronic Concerns in Reading the Book of the Twelve Prophets*, in ALBERTZ, R. – NOGALSKI, D. – WÖHRLE, J. (ed.), *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve. Methodological Foundations – Redactional Processes – Historical Insights* (BZAW 433), Berlin / New York 2012, 355–370.

¹⁸ ZAPF, B. M., *Why is Micah similar to Isaiah?*, in ZAW 129/4, Berlin / New York 2017, 553. A szerző e témában külön kiemeli O. H. Steck korszakalkotó munkáját: STECK, O. H., *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons* (Biblich-theologische Studien 47), Neukirchen-Vluyn 1991. vö. még: BAUTCH, R. J., *In Vino Veritas? Critiquing Drunkenness and Deceit in Micah and Isaiah*, in ZAW 129/4, Berlin / New York 2017, 566.

¹⁹ ZAPF, op. cit., 543–547.

²⁰ KARASSZON, op. cit., 110–112. A Tizenkétpróféta-Könyv mint egység kialakulásához lásd még: RÓZSA, H., op. cit., 520–526.

A deontológiai és a teleológiai erkölcsfilozófiai megközelítés

A következőkben az erkölcsfilozófiai érvelés két napjainkban meghatározó hagyományát, a deontológiai és a teleológiai érvelésmódot szeretném bemutatni. Elemzésem célja az alapelvek ismertetése. Kevés példával dolgozom, és elsősorban elméleti összefüggésekre szeretnék rámutatni. A filozófiai alapelvek magyarázatára törekszem, amelyek bármilyen helyzetben, akár világnézettől függetlenül is alkalmasak lehetnek a helyzet morális értékelésére.

1. ERKÖLCSFILOZÓFIAI HAGYOMÁNYOK

Az erkölcsfilozófiai megközelítések közül manapság elsősorban angolszász nyelvterületen elterjedt felosztás alapján a deontológiai és a teleológiai etikai érvelésmódokat tartjuk az elméletek két alaptípusának, melyekhez később, mintegy harmadik útként járult hozzá az erényetikai érvelés¹. Deontológiainak nevezzük azt az érvelésmódot, amely a formális cselekvési elv érvényesülését tekinti az erkölcs egyetlen kritériumának és a cselekedet erkölcsi értékét vizsgálva nincs tekintettel annak következményeire. A teleológiai érvelés ezzel szemben tekintet nélkül a formális elvekre csak a cselekvés következményeit tartja szem előtt. Ennek alapján az erkölcsileg helyes cselekedet kritériuma egyedül az, ami a cselekedet hatására bekövetkezik, a cselekedet erkölcsi értékét pedig az annak hatására közvetve vagy közvetlenül létrejövő javak mennyisége és egyensúlya határozza meg. Ennek értelmében egy cselekedet akkor és csak akkor erkölcsileg helyes, ha a jónak a rossz feletti legalább akkora egyensúlyát teremti meg, mint annak bármely alternatívája. Ez esetben az erkölcsi cselekvés következményei nem-erkölcsi jellegűek, mégis ezektől függ a cselekedet erkölcsi értéke. Arra kell tehát elméletet alkotnunk, hogy miként határozzuk meg egy nem-erkölcsi jellegű következmény jó voltát. A deontológiai érvelés képviselői elutasítják a teleológiai érvelés képviselőinek állítását, és azt mondják, hogy nem lehetséges az, hogy egy cselekedet morális értékét egy nem-erköl-

¹ VÖ. FRANKENA, William K., *Ethics*, Pentice-Hall Inc., New Jersey 1963, 12–16, DEIGH, John, *An Introduction to Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, 14–16, COOPER, John M., *Reason and Human Good in Aristotle*, Harvard University Press, Cambridge MA 1975, 87–88, COPP, David, *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford University Press, Oxford 2006, 19–32, BENNETT, Christopher, *What is this Thing Called Ethics*, Routledge, London – New York 2010, 31–36, SMART, John J. C. – WILLIAMS, Bernard, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge University Press, Cambridge 1973.

csi következmény határozza meg. Ezért szerintük a cselekedet maga hordoz önmagában értéket, ami nem függ annak következményeitől, és ez határozza meg a tett erkölcsi minőségét. Ilyen mérce alapján egy cselekedet akkor is lehet erkölcsileg helyes, ha nem az biztosítja a legkedvezőbb egyensúlyt a jó és a rossz következmények között annak az alternatíváihoz képest. Tekintsük át most részletesen ezt a két fő csapásirányt és az azokhoz kapcsolódó érveket.

2. DEONTOLÓGIAI ÉRVELÉS

A deontológiai érvelésfajták normatív etikai elméletek. A δέον görög szó kötelességet jelent², az érvelésmód pedig kötelességek etikáját. Képviselői szerint a cselekedetek helyességét a kötelesség teljesítése határozza meg. A legfőbb kötelesség pedig az erkölcsi szabályok, normák betartása, méghozzá minden körülmények között. Ezek olyan általános érvényű szabályok, amelyek az emberi együttélés során is megmutatkoznak az egyén és a társadalom helyes életvitelére vonatkozóan. A normák formális elvekből levezetett szabályok, – mint Ne ölj!, Ne hazudj!, Ne lopj! – melyek gyakran tiltó formában szerepelnek, hogy hangsúlyozzák az erkölcsi felszólítás kötelező jellegét. A deontológiai érvelés következetes képviselője ezeket mindenáron megtartja, még akkor is, ha azok megtartása több ember, sőt az érintettek nagyobb része számára kedvezőtlen lenne. Ebben a megközelítésben hangsúlyt kap az a meggyőződés, hogy az erkölcsi szabályok betartása önmagában érték, függetlenül a következményektől. Ha valaki vétett az erkölcsi szabályok ellen, akkor ezen elmélet szerint biztosan helytelenül cselekedett. Mivel a normák abszolút jellegűek, az érvelés könnyen problémás lehet, amikor olyan helyzetbe kerülünk, ahol nem tudunk úgy cselekedni, hogy egyetlen szabályt sem szegnénk meg³.

Az úgynevezett villamosdilemma (*trolley dilemma*) példája, amelyet Philippa Foot⁴ (1920–2010), valamint Judith Jarvis Thomson (1929–2020) használtak, arra a kérdésre irányítja a figyelmünket, hogy hogyan döntenénk olyan helyzetben, amikor nincs jó döntés⁵. A dilemma rámutat a deontológiai és a teleológiai érvelés feszültségére is, hiszen a két érvelésmódot alkalmazva homlokegyenest eltérő morális döntést hoznánk. A példa szerint villamosra sietve észrevettem, hogy három ember életveszélybe került, mert a sínre estek és nem tudtak volna onnét időben kikászálódni. Nem tudtam volna megmenteni az életüket, hacsak nem úgy, hogy egy ártatlan ember felé terelem a villamost, kioltva ezzel az ő életét és megmentve másik három emberét⁶. Vajon szabad-e ezt tennem? Ha a teleológus fejével gondolkodom, és csak a cselekedet következményeire figyelek, akkor az fog eszembe jutni, hogy három ember élete több, mint egy ember élete. Ha a deontológus elveit akarom érvényesíteni, akkor az lebeg a szemem előtt, hogy az erkölcs alapvetően tiltja az emberölést. A deontológus számára pedig ez utóbbi,

² Vö. JEDAN, Christoph, *Deon*, in HORN, Christoph – RAPP, Christof (Hrsg.), *Wörterbuch der antiken Philosophie*, Verlag C. H. Beck, München 2022, 100.

³ Vö. REINHARD Brandt, *Kantische Deontologie*, in NIDA-RÜMELIN, Julian – SPIEGEL, Irina – TIEDEMANN, Markus (Hrsg.), *Handbuch Philosophie und Ethik II*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2017, 60.

⁴ Vö. DENISE, Theodore C. – WHITE, Nicholas P. – PETERFREUND, Sheldon P., *Great Traditions in Ethics*, Thomson Wadsworth, Belmont CA 2008, 312–315.

⁵ Vö. FOOT, Philippa, *Virtues and Vices and other Essays in Moral Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1978, 26–36, valamint THOMSON, Judith Jarvis, *The Trolley Problem*, in *The Yale Law Journal* 94 (1985) 1395–1415.

⁶ Vö. HENNING, Tim, *Allgemeine Ethik*, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn 2019, 103–117.

vagyis a norma, az erkölcsi szabály az, amelyet mindenképpen be kíván tartani, ebben az erkölcsi rendszerben gondolkodva tehát nem mondhatjuk azt, hogy megölhetem azt az egyet a három megmentése érdekében. A deontológiai érvelés jellege, amely a következményektől független erkölcsi követelményeket kíván megfogalmazni, egy ilyen helyzetben különösen élesen mutatkozik meg⁷.

2.1. Kötelességetika

A *déon* azt is jelenti, hogy valami szükségeszerű, valaminek így és így meg kell történnie. A deontológia a kötelesség tudománya, deontológiai érvelésnek pedig az úgynevezett kötelességetikát szoktuk nevezni. A leginkább Immanuel Kant (1724–1804) által fémjelzett gondolkodásmód alapja az, hogy teljesítenünk kell minden kötelességet és be kell tartanunk minden erkölcsi szabályt. A cselekedetünk akkor volt helyes, ha minden erkölcsi szabályhoz feltétlenül és maradéktalanul ragaszkodtunk. Ennek értelmében valamit a következményektől függetlenül meg kell tennünk, csak azért, mert az a kötelességünk. Nem azért, mert valami jó következik belőle, sőt, mindenféle jutalmazástól eltekintve és attól függetlenül, teljesen érdektmentesen kell megtennünk a jót. A jutalom, legyen az valamiféle haszon, a lélek nyugalma vagy éppen az örök élet, nem lehet szempont a deontológus számára. A cselekvés értéke ebben az összefüggésben egy előre rögzített szabálytól függ, a cselekvés maga pedig pusztán kötelességtudatból történik. Jót kell tennem, mert jót kell tennem. Ez egy teljesen szikár, bármiféle részvétől mentes erkölcsi érvelés. Totálisan formális, ugyanis azért, hogy maximálisan általános legyen, a cselekvőnek mindenféle konkrét erkölcsi célt és tárgyat ki kell küszöbölnie. Csupán általános elvet akar adni, melynek azonban veszélye lehet, hogy ebben a radikális általánosságban könnyen elveszhet érveinek motivációs ereje⁸.

A deontológiai megközelítés nem a jó következményeket veszi figyelembe, hanem a helyes cselekvés maximális és megkérdőjelezhetetlen követelményét. A következményelvű etikai érvelés, vagyis a konzekvencializmus azt állítja, hogy valami akkor helyes, ha a lehető legjobb kimenetele, eredménye van. A deontológiai érvelés ezzel szemben nem számol a kimenetellel, képviselői pedig arra figyelmeztetnek, hogy akár erkölcsileg helytelen is lehet a legjobb következmény választása. Nem a cselekvés kimenetelével foglalkozik tehát, hanem magával a cselekvéssel, a szabályokkal, a maximákkal és az alapelvekkel. Érvei ezért pártatlanok és elfogulatlanok, de nem személytelenek. Vegyük az orvos példáját, aki előtt ott van a lehetőség, hogy egy egészséges betegének életét kioltva – mondjuk a baleset látszatát keltve – egy ember élete árán annak szerveit felhasználva másikat betegét meg tudja menteni. Szenvtelenül tekintve a következményeket, őt ember élete jobb kimenetel, mint egy ember élete, eközben pedig az orvosi praxis is jobban megy, több pácienssel dolgozik és nagyobb hasznot hajt. Ha azonban a deontológiai érvelés szempontjából nézzük ezt a helyzetet, akkor csak a parancsot vehetjük figyelembe: Ne ölj! Mindenkinek megvan az igénye arra, hogy ne öljék meg, így az orvosnak is figyelembe kell vennie annak az egy betegnek ezt az alapvető elvárását, amellyel összefügg az ő morális kötelezettsége. Senkinek sincs tehát erkölcsi alapja arra,

⁷ HURLEY, Paul, *Deontology*, in LAFOLLETTE, Hugh (ed.) *The International Encyclopedia of Ethics III*, Wiley-Blackwell, Oxford 2013, 1272.

⁸ Vö. DEIGH, John, *An Introduction to Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, 16–19.

hogyan megöljön valakit egy jobb kimenetel érdekében. Ez az összefüggés tiszteltben tartja a cselekvésben érintettek jogait, így az alapvető szabadságjogok belső önértéke melletti érvek alapjává válhat.

Kant számára a jót megtenni kötelességet jelent. A jó megtételét elmulasztani azért erkölcstelen, mert ekkor megengedtem magamnak valamit, amit másoknak nem engedhetek meg. A kötelesség ilyen értelemben közösségi fogalom, mert mindenkire egyaránt vonatkozik a szabály. Maga az a körülmény, hogy a cselekvésem következtében aszimmetria alakul ki eredményezi azt, hogy a cselekvésem erkölcstelen. Kant szubjektív idealista volt, de ez nem jelenti azt, hogy az erkölcsfilozófiában szubjektivista lett volna. Híres kérdése, a „Mit kell tennem?” egy teljesen racionális cselekvő minden szempontból racionálisan mérlegelt cselekvésére vonatkozik. Egy cselekvés akkor teljesen racionális, vagyis jó, ha a cselekvő akaratában nem keletkezik semmilyen inkonzisztencia a cselekvéskor, vagyis semmilyen ellenmondás két dolog között, amelyeket a cselekvő akar. Ez az érdekmentes cselekvés igénye, amely mindenkire vonatkozik, a rendszer tehát erkölcsi szempontból univerzalisztikus és teljesen egalitárius. Erkölcsi rendszerének felépítését az egyszerűség és a koherencia igénye jellemzi.

2.2. Kategorikus imperatívusz

A kategorikus imperatívusz, melyről Kant *A gyakorlati ész kritikája* (1788) című művében beszél, az univerzális elvet követő erkölcsi cselekvés szabálya. Kant a következőképpen fogalmazza meg ezt a teljesen formális erkölcsi alapszabályt: „Cselekedj úgy, hogy akaratod maximája mindenkor egyszersmind általános törvényhozás elveként érvényesülhessen”⁹. Ennek alapján az embernek mindig és minden körülmények között teljesítenie kell a kötelességét, nem számolhat semmilyen jutalommal, illetve végső és tiszta értelemben érdekmentesnek kell lennie. Cselekedetének alapelve maximálisan formális, vagyis minden helyzetben és körülmények között maradéktalanul alkalmazható kell, hogy legyen. Hogy pontosan körülírja, Kant meghatározza az általa kívánatosnak tartott etika tulajdonságait. Az erkölcs Kant szerint formális, objektív, kategorikus és autonóm. Formális, mert nem arra kérdez rá, hogy mi a cselekvése célja (matériája), hanem hogy miként kell cselekedni. Objektív, mert az egyes helyzetektől függetlennek, minden helyzetben alkalmazhatónak kell lennie. Kategorikus, vagyis feltétlen, ellentétben a hipotetikus erkölccsel, ami a cselekvést valami feltételhez köti. Illetve autonóm, vagyis az ész önmaga szabta törvényeinek megfelelő, szemben a heteronóm erkölccsel, amit az éssen kívüli motívumok határoznak meg. Az erkölcsi szabálynak való maradéktalan alávetettséget azzal a példával mutatta be, hogy egy embernek kötelessége elrejtienie a barátját egy gyilkos elől, de ha a gyilkos hozzá érkezik megkérdezné tőle, hogy hol a barátja, akkor nem hazudhatna, és el kellene árulnia a barát rejtekhelyét. Az igazat minden körülmények között ki kell tehát mondani, anélkül, hogy bármi módon figyelembe vennénk az igazmondás következményeit¹⁰. A kategorikus imperatívusz így megfogalmazott szabályával kapcsolatban nem kérdéses, hogy ez a szabály szükséges, az azonban kérdéses maradhat, hogy elégséges-e. Ha ugyanis spekulálni kezdünk ezzel az alapelvvel,

⁹ KANT, Immanuel, *A gyakorlati ész kritikája* (ford. Papp Zoltán), Osiris Kiadó, Budapest 2020, 40.

¹⁰ Vö. REZI Elek, A morális érvelés alternatíváinak összefüggései és különbözőségei napjainkban, in *Studia Doctorum Theologiae Protestantis* 3 (2012), 298–299.

akkor elképzelhető az is, hogy valaki például azt a tettet teszi meg általános törvénykezés elvének, hogy nem segít a rászorulókon és – elméletben legalábbis – lehetséges olyan helyzet, hogy ő sosem kerül olyan helyzetbe, hogy segítségre szorulna. Ez esetben pedig elvéhez következetesen tud ragaszkodni. Erre azt válaszolhatjuk, hogy ahhoz, hogy valakinek a maximáit általános törvénykezés elvéként tekintsük, nem elég az illető következetes akarata, hogy maximája általánosán követendő legyen. Kant elve univerzális elv, vagyis racionálisan számolni kíván minden lehetőséggel, az említett segítségre nem szoruló szerencsés ember esetét pedig csak kivételnek tekinti. Ennek tudatában pedig még mindig a becsületesség és a segítőkészség a legjobb politika a cselekvő részéről¹¹.

A következményekre figyelő érvek képviselői felvetik, hogy nem létezik a deontológikus megközelítést alátámasztó erkölcsi értelem és megokolás vagy hitelt érdemlő mérleg, illetve nem létezhetnek teljesen elfogulatlan, de nem személytelen érvek. Ezekre a kifogásokra keresve a választ, a deontológiai érvelésmódot a tapasztalatot megelőző egyetemes alapelvekre épülő, ám individuális érvelésnek nevezzük¹². Ennek elvei nem az ember érzéki tapasztalatából indulnak ki, mert azok bizonytalanok. Az erkölcsi jó felismerésére a fizikai tapasztalatot megelőző apriori erkölcsi törvény indítja az embert¹³. Ez az apriori a kategorikus imperatívusz, ami azt jelenti, hogy az embernek úgy kell cselekednie, hogy az ő döntésének az általános elve, vagyis a maximája egy hasonló erkölcsi helyzetben bárki számára általános törvényként legyen állítható. A maxima irányelv, a tevékenységet és magatartást meghatározó általános alapelv, a cselekvő megértése arról, hogy mit és miért csinál¹⁴. Ez cselekedeteinek és indokainak leírása pontosan abban a formában, ahogyan azok gyakorlati megfontolásának és döntésének tárgyát képezték. Egy adott döntés meghozatalakor nem követelhetek magamnak olyan előjogokat, amelyek más döntéshozó alanyok fölé emelnek engem. Az az igény, hogy ez a maxima általános törvény legyen, pontosan azt mondja ki, hogy képesnek kell lennünk arra, hogy teljesen békében legyünk önmagunkkal, amikor döntéseinket meghozzuk, és ugyanakkor akarnunk kell, hogy mások is ugyanígy döntsenek. Semmi ettől eltérő nem lehet ezért a szándékaink között. Saját akaratumk ebben az összefüggésben eltörpül, és a döntéseinket úgy kell meghoznunk, hogy más racionális cselekvő ugyanabban a helyzetben ugyanazt a döntést tudja meghozni. Kant nem azért ítéli el a hazugságot vagy a mások kárára történő tisztességtelen haszonszerzést, mert az magam vagy mások számára rossz következményekkel jár. Még csak nem is arról van szó, hogy ezek miatt kevesebb ember ragaszkodik majd az igazsághoz vagy járul hozzá a közjavakhoz. Kant érve az, hogy a helytelen cselekedeteket csak az erkölcsi szabályok érvényességét tekintve kivételes, kiváltságos helyzetben tehetném meg, és ez az elítélendő.

Ami Kant számára a szintetikus apriori ítélet a megismerésben, a tiszta ész területén, vagy az érdek nélküli tetszés az ítélőerő számára, az a totálisan érdekmentes cselekvés a gyakorlati ész számára. Az erkölcsi törvény bennem csodálatra méltó, mint a csilla-

¹¹ Vö. FRANKENA, *Ethics* 30–33.

¹² Vö. BERAN, Ferenc, *Étika. Az értékek tisztelete*, Gondolat Kiadó, Budapest 2007, 16.

¹³ Több erkölcsi érvelés alapvetően ágens-semleges, vagyis elvei kialakításakor a cselekvőt nem veszi figyelembe, miközben a Kant-féle deontológiai érvelés alapvetően ágens-referenciális, azaz cselekvő-központú. Ez azt jelenti, szemben például a konzekvencializmussal, amely minden cselekvő elé ugyanazt az érdemi célt tűzi – vagyis egy személytelen jó következmény maximalizálását – a deontológikus érvelés a személyes cselekvőből indul ki, és az ő akaratának maximáját tekinti általános törvénykezés elvéként. Vö. PORTMORE, Douglas W., *Agent-Relative vs. Agent-Neutral*, in LAFOLLETTE, *The International Encyclopedia of Ethics* I, 162.

¹⁴ Vö. ANDERSON, Pamela Sue – BELL, Jordan, *Kant and Theology*, T&T Clark, London – New York 2010, 28.

gos ég felettem azért, mert képes vagyok azt egészen általánosan szemlélni, és érdegmentesen megvalósítani. De ez Kant érvelésében azt is jelenti, hogy az erkölcsi törvény bennem van, és nem rajtam kívüli. Nem léteznek tölem függetlenül sem a törvény, sem az egyes értékek, melyeket a törvény véd. Az erkölcsi törvény ezért szubjektív¹⁵.

Kant elutasítja az értékek teleologikus elméletét, miközben egy másik meggyőző megközelítést állít elénk egy deontologikus érvelés keretében. Az érték, a jó birodalma ugyanis nem idegen Kanttól. Kant számára azonban a jó nem a dolgok állapotát jelenti, hanem a racionális tevékenységet és a cselekvés területét, ugyanis minden ágens, amennyiben racionális, úgy cselekszik, ahogyan azt jónak tartja. Azzal a meggyőződéssel cselekszik, hogy döntései és választási indokai jók. Ebben az olvasatban Kant az érték – a jó – elméletének egy alternatíváját kínálja, amely képes befogadni a kényszerítő eszmét miszerint a cselekvés megengedhetősége és az azzal kapcsolatos követelmények alapjául szolgáló jó a cselekvések jósága, nem pedig az eredményeké, és amelyben a jó cselekvések azok, amelyeket jó okok előznek meg. Kant *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* (1785) a kategorikus imperatívusz egy másik megfogalmazását adta, amikor a következőt írta: „Cselekedj úgy, hogy az emberségre, mind a saját személyedben, mind bárki máséban mindenkor mint célra, sohasem mint pusztá eszközre legyen szükséged”¹⁶. Hasonlóan fogalmazott *A gyakorlati ész kritikájában* is: „A célok rendjében az ember (s vele együtt minden eszes lény) önmagában-valóan cél, azaz soha senki (maga Isten sem) használhatja őt pusztá eszközként”¹⁷. Ebben az esetben az ember mivolt, mint cél szerepel, azonban nem a teleologikus érvelés értelmében, hanem egy merőben formális és maximálisan általános szabály részeként. Kant azért is a deontologikus érvelés képviselője, mert szerinte az értelem megköveteli, hogy minden eszes lényt – emberi személyt – önmagában célként kezeljünk, nem pedig pusztán eszközként, amelyet ez vagy az az akarat saját belátása szerint használhat. Ennek alapján nemcsak egy dolog vagyok, amit mások úgy használhatnak, ahogyan ők jónak látják, hanem egy személy, akinek joga van a tisztelethez. Ugyanezen okból minden más személynek is joga van a tisztelethez részemről, vagyis arra, hogy önmagában vett célként és soha nem csupán eszközként kezeljem, és így elérje a célját. A hazugság, az ígéretszegés, a gyilkosság stb. olyan esetek, amelyekben egy személy nincs tekintettel áldozata belső értékére, ez pedig megerősíti azt, hogy minden személy számára alapvető kell, hogy legyen, hogy ne hajtson végre ilyen cselekedeteket¹⁸.

2.3. A deontológiai érvelés fajtái

A deontológiai érvelés nem egy egységes iskola, inkább egy gondolkodásmód. Többnyire a konzekvencializmus, vagyis a cselekedetek helyességét azok következményei alapján megítélő teleológiai elmélet jelenti ennek a gondolkodásnak a határát. A deontológia képviselői abban mindenképpen egyetértenek, hogy nem a következmények határozzák meg egy cselekedet erkölcsi értékét. Lehetséges ugyanis, hogy egy cselekvés esedékes

¹⁵ Vö. SCHWEPPEHÄUSER, Gerhard, *Grundbegriffe der Ethik*, Reclam, Stuttgart 2021, 92–105.

¹⁶ Vö. KANT, Immanuel, *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*, Gondolat Kiadó, Budapest 1991, 62.

¹⁷ KANT, *A gyakorlati ész kritikája*, 152.

¹⁸ Vö. HERMAN, Barbara, *Morality as Rationality: A Study of Kant's Ethics*, Routledge, London – New York 1990, 209. 214, valamint MILLER, Fred, *Kant: Two Concepts of Moral End*, in *The Personalist* 54 (1973), 377–390.

és kívánatos akkor is, ha a következményei nem a legjobbak, illetve, hogy egy cselekedet tilos, akkor is, ha a következményei nagyszerűek lennének. Deontológiai érvelés lehet az az erkölcsi megközelítés is, amely az etikát Isten parancsaira vezeti vissza, amennyiben úgy gondolkodunk, hogy Isten az erkölcs szerzője, és az ő akarata a következményektől függetlenül elégségesen megalapozza az erkölcsöt. Ilyen, tág értelemben ide tartozik a természetjogi érvelés, amelynek a legtisztább kikristályosodása a középkori filozófiában Aquinói Szent Tamás természetjogi rendszere. A deontológia legfontosabb képviselője azonban az ész etikáját leíró Kant, jóllehet ő maga nem használta a deontológia kifejezést.

A deontológiai elméletek között sajátos helyet foglal el az úgynevezett etikai intuicionizmus, amely az emberi intuíciónak tulajdonítja a fő szerepet az erkölcsi elvek megismerésekor, még akkor is, ha ennek az intuíciónak a szerepét az így gondolkodók gyakran túlbecsülik. George E. Moore (1873–1958), William D. Ross (1877–1971), Harold Arthur Prichard (1871–1947) és Alfred C. Ewing (1899–1973) az intuicionizmus legfontosabb képviselői az erkölcsfilozófiában¹⁹. A Hume-törvény²⁰ (egy a sein-sollen-dichotómia kapcsán megfogalmazott) metaetikai elve további következményeket hordoz a deontológiai érvelés kapcsán. Ennek értelmében ugyanis a tisztán leíró, deskriptív kijelentések halmaza logikailag nem utalhat normatív vagy előíró, preszkriptív kijelentésekre, ezért a leíró erkölcsi állítások mögött végül mindig kell, hogy legyen egy normatív tartalommal rendelkező premissza²¹. Ennek alapján normatív konklúziók nem származhatnak nem normatív premisszákból. Az erkölcs ugyanis csak akkor lehetséges, ha van legalább egy normatív, előíró alap, amelyre építve aztán a leíró részek megállnak. Mindig kell tehát, hogy legyen egy olyan normatív szabály, amelyre a deontológus hivatkozni szeretne. Az intuicionizmus képviselői szerint ezeket az erkölcsi feltevéseket evidens végső elveknek kell tekinteniünk, melyeket intuitíve értünk meg. A jó általában egy meghatározhatatlan gondolattartalom, egy meghatározhatatlan minőség. Ezért az intuicionalista csak az egyes cselekvést tekinti, és nem akar általánosan nézni a cselekvésre. Fenntartja, hogy az alapvető morális tételek maguktól értetődőek – vagyis önmagukban is evidensek –, és így minden érv nélkül, intuitíve megismerhetők. Hivatkozhatunk Richard Price-ra (1723–1791) is, aki annak idején megkülönböztette az intuíciót az ismeret két másik lehetséges megalapozásától, vagyis a tudástól és érzéstől, illetve az érveléstől. Az intuíció az azonnali megértés útja. A jónak ilyen összefüggésben mégiscsak van egy természete, amely elemezhetetlen és meghatározhatatlan, nem a hagyományos természet-fogalom által megragadható, és amelyről informatív definíciót nem tudunk adni.

Kant érvelését sokan követik máig, akik közül Thomas Scanlon (1940–) neve mindenképpen említésre méltó. Scanlon kidolgozta a kontraktarianizmus elméletét, amely

¹⁹ Vö. HENNING, *Allgemeine Ethik*, 77–78.

²⁰ David Hume azt állítja, hogy deskriptív állításokból érvényes deduktív következtetés útján nem juthatunk normatív állításokhoz. Az egyes erkölcsi rendszerek pedig arról beszélve, hogy valami „így van” egyszer csak illetéktelenül áttérnek arra, hogy „hogyan kellene lennie”. Vö. HUME, David, *Értekezés az emberi természetről*, 3. könyv, 1. rész, 1. szakasz, ford. Bence György, Akadémiai Kiadó, Budapest 2006, 468, MÁRTON Miklós, *Mit mond a „kell”? A normalogika néhány szemantikai, nyelvfilozófiai problémájáról*, in KENESEI István – É. Kiss Katalin (szerk.), *Általános nyelvészeti tanulmányok*, Akadémiai Kiadó, Budapest 2014, 1.

²¹ Vö. CARLSON, Erik, *Formal Methods in Ethics*, in SKORUPSKI, John, (ed.) *The Routledge Companion to Ethics*, Routledge, London – New York 2010, 410, RAWLS, John, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge MA – London 2000, 53–56, valamint SCHWEPENHÄUSER, *Grundbegriffe der Ethik*, 51.

arra a maximára épülő erkölcsi rendszer, amivel úgy mond egymásnak tartozunk. Az „amivel tartozunk egymásnak” normatív tartománya azokat a kötelezettségeket hivatott felölelni, amelyeket racionális létezőként más emberekkel szemben ideális esetben vállalnunk kellene²². Ennek háttérében egy úgynevezett szerződés áll, vagyis az az aktus, hogy egy cselekvő a közösség tagjaként elfogad egy megállapodást, amely azt a társadalmat létrehozza, és amelynek keretében a cselekvő bizonyos szabályok betartását magára vállalja. Scanlon a cselekedeteink erkölcsi értelemben vett helyességéről azok másokkal szembeni igazolhatósága szempontjából beszélt. Az általa megfogalmazott általános szabály szerint egy cselekedet erkölcsileg akkor és csak akkor helyes, ha megfelel a viselkedés általános szabályozására vonatkozó azon alapelveknek, amelyeket senki, akit az egyetértés elérésében érdekelt nem tud észszerűen elutasítani, illetve akkor és csak akkor helytelen, ha valaki észszerűen elutasíthat minden olyan elvet, amely lehetővé teszi azt²³. Scanlon az 1970-es évek végén közölt megközelítését John Rawls (1921–2002) igazságosság-elméletére vezette vissza, és az utilitarizmussal rokonította²⁴. Ennek tudatában állíthatjuk, hogy a kontraktarianizmus valahol a kantianizmus és az utilitarianizmus, illetve konzekvencializmus között elhelyezkedő érvelésmód²⁵.

Rawls igazságosságról szóló elmélete akár a deontológiai érvelés példája is lehet a társadalmi igazságosságra vonatkozó erkölcsi érveket keresve. Az *igazságosság elmélete* (*A Theory of Justice*) című könyve 1971-ben jelent meg. Rawls ragaszkodott ahhoz, hogy a társadalmi erkölcs nem pusztán a személyes erkölcs vagy az intézményi hatékonyság kérdése. Elfogadva azt a tézist, hogy a társadalom végső alapja a hallgatólagos megállapodások összessége, Rawls a kezdeti problémát abban látta, hogy fel kell tárni azokat a feltételeket, amelyeknek ezek a megállapodások meg kell, hogy feleljenek. Arra a felismerésre jutott, hogy az alapvető társadalmi megállapodásoknak olyannak kell lenniük, hogy örökre elfogadhatóak legyenek, azaz nem függhetnek attól, hogy az ember egy adott időpontban milyen helyzetben van a társadalomban. Azt gondolom, hogy az ilyen elvek feltárása egy deontológiai törekvés. Rawls bevezette az ideális megfigyelő (*ideal observer*) fogalmát. Egy ilyen megfigyelő szisztematikusan figyelmen kívül hagyja a résztvevők különleges tehetségét és hajlamait, relatív társadalmi státuszát, politikai elkötelezettségeit és életük minden más véletlenszerű jellemzőjét. Összefoglalva: „A kormányzatnak feltételezhetően a közjóra kell törekednie, azaz olyan feltételek fenntartására és célok elérésére, amelyek mindenki számára hasonlóan előnyösek”²⁶. Továbbá, ebből a nézőpontból nézve, minden résztvevőnek a „tudatlanság fátyla” (*veil of ignorance*) alatt kellene cselekednie, vagyis szabad és racionális személyként kellene döntenie, gondolkodásából kizárva az egyenlőtlenség minden tényezőjét. Ezzel a háttérrel fogalmazta meg Rawls társadalmi igazságosság elveire vonatkozó álláspontját. Elveit egy olyan kiindulási helyzetre vonatkozóan állapította meg, amely igazságos. Ennek alapján egy társadalomban minden egyes személynek egyenlő joga van a maximális szabadsághoz, amely

²² SCANLON, Thomas, *What we owe to each other*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge MA 1998.

²³ Vö. VOORHOEVE, Alex, *Conversations on Ethics*, Oxford University Press, Oxford 2009, 180.

²⁴ Vö. SCANLON, Thomas, *Contractualism and Utilitarianism*, in DARWALL, Stephen – GIBBARD, Allan – RAILTON, Peter, *Moral Discourse and Practice. Some Philosophical Approaches*, Oxford University Press, Oxford 1997, 267.

²⁵ Vö. CHAPPELL, Timothy, *Theories of Ethics, Overview*, in CHADWICK, Ruth, (ed.) *Encyclopedia of Applied Ethics IV*, Academia Press, San Diego – London 1998, 330–331.

²⁶ Vö. RAWLS, John, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge MA 2005, 233, vö. NOVITZKY Peter, *The Concept of bonum commune and the Theory of Justice*, in Uő., (ed.) *Spravedlnost a etika. Eseje a teologická reflexe myšlení Johna Rawlse*, Equilibria, Košice 2010, 61–86.

összeegyeztethető a mindenki más számára megvalósuló ugyanannyi szabadsággal. Az egyenlőtlenség ebben a mátrixban megengedhető, de csak annyiban, amennyiben az mindenki javát szolgálja, és egyenlő esélyek feltételei között keletkezik²⁷. Látjuk, hogy Rawls – a deontológus módszerét követve – normatív általános szabályt kíván megfogalmazni a társadalmi igazságosság megteremtéséhez, eközben azonban teljes mértékben konzekvencialista is egyben, hiszen racionális elveit „a legtöbb ember legnagyobb boldogsága” elvének árnyalásával formálja meg.

A deontológiai elméleteket az alapján is feloszthatjuk, hogy milyen szerepet tulajdonítanak az általános erkölcsi szabályoknak. Vannak, úgymond cselekvés-deontológiai elméletek, amelyek képviselői azt állítják, hogy a kötelesség alapítéletei mindig tisztán partikuláris ítéletek, amelyek alapján arra kérdezzük rá, hogy egy-egy konkrét helyzetben mit kell tennünk. Ebben az összefüggésben az általános szabályok elérhetetlenek és haszontalanok, és az így gondolkodók legfeljebb azt fogadják el, hogy az általános szabályok a partikuláris szabályokból származhatnak. A cselekvés-deontológia radikális képviselői – mint Edgar Frederick Carritt (1878–1964) vagy Harold Arthur Prichard – egyenesen azt állítják, hogy minden konkrét helyzetben külön-külön el kell döntennünk, hogy mi a helyes cselekedet, anélkül, hogy figyelembe vennénk az annak következtében létrejövő egyensúlyt jó és rossz között²⁸. Az úgynevezett szabály-deontológusok úgy vélik, hogy a helyes és a helytelen cselekvés standardja egy vagy több konkrét szabályból áll össze. Ilyen lehet az olyan szabály, mint hogy „mindig igazat kell mondani”. A cselekvés-deontológusokkal szemben ők ragaszkodnak ahhoz, hogy ezek a szabályok alapvetőek, és nem a partikuláris esetekből származnak, sőt állítják, hogy a partikuláris esetek cselekvési szabályai éppen ezekből az általános szabályokból erednek. Egyfajta szabály-deontológiát képviselt Samuel Clarke (1675–1729), Richard Price, Immanuel Kant vagy Joseph Butler (1692–1752). A lelkiismeretre hivatkozó erkölcsi érvelések általában ugyancsak a deontológiai jellegűek, és a szabály- és a cselekvés-deontológia egyaránt jellemzi azokat²⁹. Ezzel együtt a cselekvés-deontológia viszonylag szokatlan elméletnek tűnik, nem kínál ugyanis általános szabályt a cselekvés helyességére vonatkozóan, hanem azt állítja, hogy az egyes ítéletek az alapvetőek, és minden általános szabályt ezekből kell levezetni. A cselekvés-deontológia képviselői között vannak intuicionalisták, akik az előérzetre, a megérzésre, illetve egzisztencialisták és decizionisták, akik a pillanatnyi döntés erejére hagyatkoznak. A szabály-deontológiához tartozik bizonyos értelemben az úgynevezett isteni parancs elmélete is, amely egyfajta teológiai voluntarizmus, melynek alapján a helyes cselekvés normája és mércéje Isten akarata és törvénye. Ebben az értelemben egy cselekedetet csupán az tesz helyessé vagy helytelenné, mert Isten parancsolja vagy tiltja azt. Isten parancsa pedig azért jó, mert maga Isten jó³⁰.

²⁷ Vö. RAWLS, *A Theory of Justice* 302.

²⁸ „Hogy általánosságban fogalmazzuk meg a dolgot, ha valóban kételkedünk abban, hogy tényleg kötelesek vagyunk-e létrehozni A-t a B szituációban, akkor a kétely orvosságát nem valamiféle általános gondolkodási folyamatban találhatjuk meg, hanem abban, hogy szembenézőnk a B szituáció bizonyos esetével, és ezután közvetlenül ítéljük meg, hogy kötelesek vagyunk-e ebben a szituációban létrehozni A-t”. PRICHARD, Harold Arthur, *Hibán alapul-e a morálfilozófia?*, in LÓNYAI Mária (szerk.), *Tények és értékek. A modern angolszász etika irodalmából* (ford. Lónyai Mária – Takács Ferenc), Gondolat Kiadó, Budapest 1981, 133.

²⁹ Vö. FRANKENA, *Ethics* 16–17.

³⁰ Vö. FRANKENA, *Ethics* 28.

3. TELEOLÓGIAI ÉRVELÉS

A teleológiai érvelés célelvű gondolkodásmódot jelent. Eredményalapú etika, amely szerint a helyes cselekvés az, amely maximalizálja a cselekvés jó következményeit. Egy cselekvés morális státuszát ebben az érvelésben kizárólag annak következményei határozzák meg. Ezen érvelést követve az tűnik a legjobbnak, így erkölcsileg helyesnek, ami a világot a jövőben a legjobbá teszi, már csak azért is, mert a múlton nem tudunk változtatni. A cselekvéseket egy sor a cselekvő számára lehetőségként adott alternatív cselekvés tükrében vizsgálja és értékeli. Ha a jó következmények aránya elér egy küszöböt, a cselekvés morálisan helyesnek ítéltetik. Ebből a szempontból egy cselekedet akkor erkölcsös, ha az alternatíváival szemben annak következményeként egy bizonyos jó mutatkozik meg, illetve, ha ez a jó meghaladja a többi alternatíva által kínált jó következmény mértékét.

3.1. A teleológiai érvelésmódok

A teleológiai elmélet ellenkezője a cselekvés önértékét vizsgáló és az apriori erkölcsi törvények létét valló deontológiai, illetve az erényetikai elméleteknek³¹. A teleológiai etikai gondolkodás tehát nem pusztán a formális, külső valóságtól független, illetve maximálisan általánosított és általánosítható szabály megértését és megtartását jelenti, mint ahogy a deontológiai erkölcsi rendszerek esetében láttuk, hanem van konkrét anyaga, amelyre a cselekvő szubjektum célja irányul. A cselekvés ilyen matériáját nevezhetjük értéknek is. A cselekvés erkölcsös voltát annak következményei alapján meghatározó rendszereket újabban konzekvencialista érvelésnek is nevezik. Ebben az esetben különösen hangsúlyos a következmény értékjellege. A konzekvencializmus kifejezést Elisabeth Anscombe (1919–2001) használta először 1958-ban³², annak legismertebb élő képviselője pedig az ausztrál Peter Singer (1946–). Az utilitarizmust tekinthetjük az így felfogott konzekvencializmus elődjének, illetve annyiban tartjuk konzekvencialista erkölcsi rendszernek, amennyiben valamilyen értékre irányul³³. A konzekvencializmus és az utilitarizmus megegyeznek abban, hogy mindkettő a maximalizálás elvén alapszik: ezek a rendszerek a lehető legjobb következmény lehető legnagyobb megnövelésére törekcsenek³⁴. Jóllehet, az utilitaristák közel állnak a konzekvencializmushoz, ez utóbbi alapvetően elveti a hedonizmust és a vágyak kielégítésére irányuló erkölcsiséget, a cselekvés céljaként valamilyen értéket feltételez és morálisan helyesnek azt tartja, ami az ember életét jobbá és nemesebbé teszi. A konzekvencializmus a dolgok belső értékét sokkal szélesebb spektrumon képzei el, mint a hagyományos utilitarizmus, értéket tulajdonítva például a boldogságnak, a közösségnek, az alkotásnak, a művészetnek vagy

³¹ Vö. KECSKÉS, Pál, *Az erkölcsi élet alapjai*, Jel Kiadó, Budapest 2003, 105–112.

³² Vö. ANSCOMBE, Elisabeth, *A modern erkölcsfilozófia*, in LÓNYAI (szerk.), *Tények és értékek. A modern angolszász etika irodalmából*, 636.

³³ Vö. BIRNBACHER, Dieter, *Utilitarismus und Konsequentialismus*, in NIDA-RÜMELIN, Julian – SPIEGEL, Irina – TIEDEMANN, Markus (Hrsg.), *Handbuch Philosophie und Ethik II*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2017, 52, valamint KYMLICKA, Will, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2002, 11.

³⁴ Vö. HÜNTELMANN, Rafael, *Grundkurs Philosophie VI. Natürliche Ethik*, Editiones Scholasticae, Neunkirchen-Seelscheid 2017, 126.

az ökoszisztémának stb. A konzekvencializmus tehát az értékpluralizmus tágabb horizontját jeleníti meg³⁵. Az utilitarizmust eközben teleológiai rendszernek tekintjük abban az értelemben, hogy a cselekvés célja, vagyis a boldogság és az élvezet határozzák meg az ezekre törekvő magatartás erkölcsi értékét³⁶.

A teleológiai elméletek között említésre méltóak az olyan materiális etikák, amelyek szerint a cselekvés anyaga, materiája valamilyen érték. Értékelméletnek vagy axiológiának is nevezzük az ezekkel az értékekkel foglalkozó vizsgálódást. A deontológiai érvelés tisztán formális jellegével szemben az érték-etika materiális etika. Az értéket tehát az erkölcs materiájának is nevezzük. A belső érték a filozófiai értékelmélet központi fogalma. Ez azt jelenti, hogy valami önmagában, önmaga miatt értékes. Ennek ellentéte például a pénz értéke, amely nem önmagában, hanem valami más miatt értékes, ezért csak instrumentális értéke van. Míg ez utóbbi csak segít elérni egy bizonyos célt, a belső érték önmagában kívánatos³⁷. Az érték fogalma evaluatív tartalmú, mert az elnevezés magában foglalja az értékelés tevékenységét. Értéknek tekintjük azt, ami egy bizonyos szempontból jelentőséggel bír számunkra. Pozitív értéket tulajdonítunk különösen az ember sorsának. Ezért az is igaz, hogy minél határozottabban igazítja az ember a saját hozzáállását a saját értékéhez, annál inkább meg fogja ragadni azt³⁸.

3.2. Utilitarista érvelés

Utilitarista vagy haszonelvű erkölcsi érvelés képviselői szerint helyes az a cselekedet, amelyik hasznos, és amelyik hozzájárul az emberi szükségletek kielégítéséhez. Az utilitarista érvelés tehát teleológiai érvelés, hiszen a cselekvés célja ebben a megközelítésben a boldogság, és ez az érvelés minden tekintetben a boldogság előmozdításának lehetősége alapján ítéli meg a cselekvés erkölcsi értékét. Ha a konzekvencializmusra gondolunk, akkor látnunk kell, hogy az nem azonos az utilitarizmussal, de mindkettő a teleológiai etikai elméletek családjába tartozik. A konzekvencialisták – szemben a klasszikus utilitaristákkal – helyet hagynak például a kötelességeknek és az erényeknek is, de csak azzal a kitételrel, hogy azok a várt hasznos következményektől függenek, és nem önmagukban alapvetőek. Az utilitarista érvelésben a cselekvés említett céljai nem-erkölcsi jellegűek. Fontos kérdés lehet, hogy miként határozzuk meg a nem-erkölcsi jellegű következmények jó voltát. Ha a teleológus ezt a jó következményt az élvezettel vagy az élvezet és a fájdalom cselekedet következtében létrejövő kedvező arányával azonosítja, azt hedonizmusnak nevezzük. A hedonizmus lehet pozitív, amely a gyönyör maximálizálására törekszik, és negatív, amely a kellemetlen érzések elkerülésére³⁹. Vannak azonban olyan, a teleológiai érvelést képviselők is, akik nem hedonisták, és a cselekedet következményeit a tudással, az önmegvalósítással vagy a tökéletesedéssel azonosítják. Kérdésünkre választ adhat maga a hasznossági elv is, amelynek értelemben hasznos az, ami hozzájárul az ember említett szükségleteinek és érdekeinek a kielégítéséhez, azaz boldogságot

³⁵ Vö. CUMMINSKEY, David, *Consequentialism*, in LAFOLLETTE, *The International Encyclopedia of Ethics* II, 1040–1055.

³⁶ Vö. HENNING, *Allgemeine Ethik* 55.

³⁷ Vö. BRADLEY, Ben, *Intrinsic Value*, in LAFOLLETTE, *The International Encyclopedia of Ethics* V, 2770–2779.

³⁸ Vö. HÖRMANN, Karl, *Wert*, in UÖ., *Lexikon der christlichen Moral*, Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien–München 1969, 1338.

³⁹ Vö. SPAEMANN, Robert, *Erkölcsi alapfogalmak*, Egyházfórum, Budapest 2001, 29.

eredményez, káros az, ami az ember boldogságát csökkenti. Az klasszikus utilitaristák, mint Jeremy Bentham (1748–1832) vagy John Stuart Mill (1773–1836) rendszerint hedonisták, mert az erkölcsi célnak az öröm és a fájdalom legnagyobb egyensúlyát tekintik. Később mások, mint George E. Moore vagy Hastings Rashdall (1858–1924) nem hedonista szempontokat is érvényesítettek a haszonelvű érvelés keretében.

3.2.1. A klasszikus utilitarizmus

Az utilitarista érvelés arra a modern filozófiai hagyományra épül, amelynek lényege, hogy egy cselekvés, egy erkölcsi szabály, egy közpolitikai felfogás, egy jogrend vagy éppen egy intézmény értékét végsősoron a hasznosság és csakis a hasznosság alapján ítéltetjük meg. Ebben a megközelítésben a hasznosság adja egy cselekedet és következményei belső értékét. Az utilitarista erkölcsi érvelés a cselekvés következményeiből, vagyis annak hasznából és a cselekvésből keletkező kalkulálható előnyökből indul ki. Tehát nem objektív összefüggésekből, nem apriiori normákból és még csak nem is bennünket megelőző, kívánandó értékekből, hanem pusztán a cselekedet várható következményeiből. Az úgynevezett klasszikus utilitarizmus képviselői, mint Jeremy Bentham, John Stuart Mill és Henry Sidgwick (1838–1900) a hasznosságot a legnagyobb boldogság elve (*greatest happiness principle*) alapján határozták meg. Bentham, aki először fogalmazta meg ezt az alapelvet arra a következtetésre jutott, hogy az állam, a piac a társadalom és a tudósközösség számára egyaránt legfontosabb cél a globális boldogság növelése. A politikusoknak békét, a gazdaságnak bőséget kell teremtenie, miközben a tudóstársadalomnak annak érdekében kell tanulmányoznia a természetet, hogy még nagyobb boldogságban élhessünk. (Talán erre vezethető vissza az a tény is, hogy ma egy nemzet sikerének legfontosabb fokmérője a GDP.) Bentham legnagyobb boldogság elmélete értelmében egy cselekvés akkor morálisan megengedett, ha a következményeinek összértéke minden egyes cselekvőre nézve legalább olyan magas, mint az elérhető alternatívák következményeinek összértéke. Bentham megközelítését éppen ezért kvantitatív hedonizmusnak is nevezik, mert hedonisztikus számításának alapja a kalkulálható élvezetek tartama és intenzitása⁴⁰.

E korai utilitaristák célja a boldogság előmozdítása és a boldogtalanság megelőzése, ami az erkölcsi rendszerük hedonista megalapozását adja és a boldogság ilyen értelmezését. Ez pedig Epikurosz (Kr. e. 341–270) hedonizmusára emlékeztethet bennünket, aki egy ponton arra gondolt, hogy az istenek imádása csak elvonja az időt és a figyelmet, mint ahogy a túlvilág és a halál utáni élet és lét kérdése is ilyen időpocsékolásnak tűnt számára. Így a legfőbb jóként nem magát az életet, hanem az élvezetet határozta meg. Epikurosz persze nem könnyen megszerezhető érzéki élvezetről, hanem a boldogságról beszélt. Figyelmeztetett mindenkit arra, hogy annak elérése igenis nehéz munka. Az anyagi javak megszerzése önmagában nem okoz boldogságot. A pénz, a siker és a testi élvezet, a gyönyör hajhászása csak ideig-óráig tesz bennünket boldoggá, miközben gyakran, akár rövid időn belül nyomorulttá válunk ezek rabságában. Epikurosz éppen ezért az evésben és ivásban, valamint a testi élvezetekben a mértékletességet ajánlotta. Jól tudta, hogy egy barátság vagy a törődés öröme nagyobb, mint a vad orgiáké és a nagy lakomáké. A boldogsághoz vezető út rögös és hosszú, melyhez valóban etikai elvekre van szükségünk. Ezt pedig az is jól mutatja, hogy manapság, a bőség, a kényelem és a bizton-

⁴⁰ Vö. HENNING, *Allgemeine Ethik* 54–56, valamint HORVÁTH Nóra, *Az ismeretlen Jeremy Bentham*, in *Világosság* 9–10 (2008), 55–70.

ság időszakában az öngyilkosságok, a lelki betegségek és a depresszió aránya csak növekedett, és az emberek nem lettek boldogabbak, mint korábban⁴¹. De térjünk vissza Benthamhez, aki arról írt, hogy a fájdalom és az élvezet „egyrészt a helyes és helytelen mércéje, másrészt az okok és hatások láncolata az ő trónjukhoz van rögzítve. Ezek irányítanak minket mindenben, amit teszünk, mindenben, amit mondunk, mindenben, amit gondolunk...⁴²” Mill szerint jó az, és ezért arra kell törekednünk, ami örömet okoz, vagyis a fájdalommentességre, miközben erkölcsileg rossznak minősül a boldogtalanság, a fájdalom és az élvezetek hiánya. Arról beszélt, hogy a boldogság nem más, mint a lélek nyugalma és békéje, valamint a test fájdalommentessége. Mill Benthamnál árnyaltabban különböztette meg az egyes örömök minőségét, ezért az ő megközelítését kvalitatív hedonizmusnak is nevezzük, jóllehet sohasem pontosította azokat a szempontokat, amelyek alapján az örömök minőségét értékelni tudjuk⁴³. Úgy vélte, hogy az élvezeten és a fájdalomon túl nem létezik jó vagy rossz. Aki az örömon és a fájdalomon kívül bármi másból akarná levezetni a jót vagy a rosszat, az becsapná önmagát. A legtöbb ilyen – alapvetően újkori és eredendően angolszász – érvelésmód szorosan kötődik tehát az individualizmushoz és az empirizusból kibontakozó pozitívizmushoz.

3.2.2. Az utilitarizmus értelmezései

Az utilitarizmust értelmezhetjük úgy is, mint ami egy etikai egoizmus értelmében vett teleológiai érvelés. Ez alapján az embernek az a cselekedete erkölcsileg helyes, ami a saját legnagyobb tökéletesedését szolgálja. Az egoizmus ebben az összefüggésben, mint egy – viszonylag szokatlan – etikai elmélet, és nem mint egy cselekvési minta vagy jellemvonás képezi a vizsgálat tárgyát. Epikurosz, Hobbes vagy Nietzsche ezt az álláspontot képviselték. Vitatható marad az, hogy az egoizmus lehet-e erkölcsi rendszer, hiszen kérdéses, hogy az egoista, miközben a saját érdekeit érvényesíti, képes-e mások érdekeit is figyelembe venni, vagyis nem válik-e közben teljesen önzővé⁴⁴. Az egoista szempont alapján erkölcsi döntéseket hozó ember ugyanis kevésbé vesz rész a közösség életében és kevésbé vállal felelősséget másokért. De kérdéses marad az is, hogy az így gondolkodó személy mennyiben képes őszinte erkölcsi tanulási folyamatnak alávetni magát, valamint őszinte erkölcsi tanítást adni másoknak⁴⁵. Ilyen megközelítésben vizsgálva az egoista hozzáállást azt állítjuk, hogy az etikai egoizmust képviselő személy mégiscsak lehet teljesen önzetlen és önmagáról megfélejtkező a mindennapi cselekvésben. Sőt, ha következetes az erkölcsi elveiben, akkor nem is lehet önző vagy narcisztikus, hanem altruizmus, mindenki más iránti önzetlenség kell hogy jellemezze, mert számba veszi mindenki más egoista szempontjait is, illetve tudja, hogy saját egoista érdeke mások ilyen érdekével együtt nagyobb mértékben teljesül. Az etikai egoista nem feltétlenül önző ember a szó hétköznapi értelmében. Inkább azt mondanám, hogy azért tesz meg bizonyos dolgokat, mert meggyőződött arról, hogy azok hosszútávú hasznára válnak majd. Úgy gondolkodik, hogy a szerénység, a másokra való odafigyelés vagy a becsületesség az úgymond legjobb politika, amit hosszútávon követhet. Az etikai egoista szerint az erkölcsi cselekvő egyetlen szempontja az kell, hogy legyen, hogy a jó és a rossz lehető legnagyobb egyensúlyát biztosítsa önmagának. Hogy ez a jó és rossz miben áll, abban az etikai

⁴¹ Vö. HARARI, Yuval Noah, *Homo deus. A holnap rövid története*, Animus Kiadó, Budapest 2022, 34–44.

⁴² BENHTAM, *An Introduction tot he Principles of Morals and Legislation* 1.

⁴³ Vö. SYLVESTER, Robert, *Pleasures: Higher and Lower*, in *The Personalist* 56 (1975), 129–137.

⁴⁴ Vö. BEATTY, Joseph, „Because It Is Mine:” *A Critique of Egoism*, in *The Personalist* 60 (1979), 186–200.

⁴⁵ Vö. SANDERS, Steven, *Egoism, Self and Others*, in *The Personalist* 59 (1978), 295–303.

egoista többféle elméletet elfogadhat: a jó lehet a boldogság – és akkor az etikai egoista egyben hedonista is – de lehet például az önmegvalósítás is. Az önmagunknak biztosított legnagyobb jó, mint egoista maxima pedig ilyen értelemben nem ellenkezik a minden ember javára irányuló maximával, mivel az etikai egoista elmélet egyfajta harmóniát feltételez az egyén és a többiek java között⁴⁶. Az utilitarista érvelést etikai univerzalizmus jellemzi, melynek képviselői szerint a legnagyobb végső cél a közjó, vagyis a cselekedet akkor minősül helyesnek, ha legalább akkora egyensúlyt biztosít a világban, mint bármelyik alternatívája. A lehető legtöbb ember legnagyobb boldogságára irányuló univerzalista erkölcsi gondolkodás ugyanakkor magában hordja annak a veszélyét, hogy miközben a legtöbb ember boldogsága teljesül, egy kisebbség, amelynek érdeke nem érvényesül, komoly hátrányba kerül ebben a rendszerben. Lehetséges volna persze a teleológiai elmélet alkalmazása az egoizmus és az univerzalista utilitarizmus között is, ha például az olyan kisebb csoportok javát tekintjük a cselekvés céljának, mint a nemzet, a társadalmi osztály vagy a család. Egy radikális etikai altruista pedig akár azt is állíthatja, hogy az a helyes cselekedet, amely a többi, vagyis minden más ember javát elősegíti⁴⁷.

A klasszikus, hedonisztikus utilitaristák szerint a cselekvés haszna maga a cselekvés élvezete, amennyiben mentes a szenvedéstől, illetve az annak következtében létrejövő élvezet. Amennyiben a cselekvés következtében élvezet és fájdalom is létrejön, akkor a fájdalom csak kevesebb, és a nagyobb élvezet érdekében lehet megengedett. Később más utilitaristák a belső érték gazdagabb elméletét alkották meg, már csak azért is, mert a boldogságra és annak hiányára, illetve az élvezetre és a fájdalomra alapozott következtetéseket nagyon nehéz volt mérni. Ezért többen például a vágyak, kívánságok és preferenciák teljesülésében, kielégülésében határozták meg a hasznosságot. E preferenciák bizonyos korlátozásokat is megkívánnak ahhoz, hogy valószínűek és elfogadhatóak legyenek. Ezért – és ilyen irányból fogalmazott meg kritikát John Rawls is az utilitarizmusra vonatkozóan *Az igazságosság elmélete* című könyvében – a kívánságokat úgy kell meghatározni, mint amelyeket a cselekvő kívánna, ha racionális és jól informált lenne⁴⁸. Itt érdemes emlékezni az ókori *eudaimonia* fogalmára, amelyet boldogságnak szoktunk lefordítani. Ez a kifejezés Arisztotelésznél például a személy örömét jelenti, amely jóval gazdagabb és egyben egészen más horizont, mint az élvezet. Ha vágyaink kielégülését a személy tapasztalatára redukáljuk, akkor közel maradunk a klasszikus utilitarizmushoz, azonban meghaladjuk azt, ha abból indulunk ki, hogy vágyaink és preferenciáink nyitottak. George Edward Moore arra figyelmeztetett, hogy az örömmön és a fájdalomon túl más dolgoknak, mint tudásnak vagy a szépségnek is lehet belső értéke. Moore magát idealista utilitaristának nevezte, mivel a cselekvés céljának nem hedonisztikus elméleteit képviselte⁴⁹.

Elfogadva, hogy az utilitarizmus értékrendje az élvezetre és az elsősorban egyéni jólétre fókuszál, megfogalmazható négy megkülönböztetés, amelyek segítenek megítélni az egyes cselekedetek erkölcsileg helyes vagy helytelen voltát. Az első ilyen az aktuális és az előre látható következményeket különbözteti meg. Egy cselekedet erkölcsiség helyes, vagyis jó, ha minden más lehetőségénél jobb következményei vannak. Ha adódik másik alternatíva, amely jobb következményeket eredményezne, akkor a cselekvés nem

⁴⁶ Vö. FRANKENA, *Ethics* 17–20, valamint SANDERS, Steven, *Egoism's Conception of the Self*, in *The Personalist* 58 (1977), 59–67.

⁴⁷ Vö. FRANKENA, *Ethics* 15–16.

⁴⁸ RAWLS, *A Theory of Justice* 22–27.

⁴⁹ Vö. HENNING, *Allgemeine Ethik* 41.

jó. Ezzel a megkülönböztetéssel az lehet a probléma, hogy egy cselekedet aktuális következményeit csak akkor látjuk, ha megtettük azt, így az alternatívák lehetséges következményeivel nehezen tudunk számolni, nem beszélve az esetleges, előre nem látható körülményekről, amelyekkel szintén nehezen tudunk kalkulálni. Itt érdemes felidézniük Jeremy Betham mondatait, aki a következőképpen fogalmazza meg azt, hogy mi az utilitarizmus:

A hasznosság elvén azt az elvet értjük, amely minden cselekedetet helyesel vagy helytelenít, aszerint a tendencia szerint, amely növelni vagy csökkenteni látszik annak a félnek a boldogságát, akinek az érdekeiről szó van: vagy más szavakkal, ami elősegíti vagy ellenzi ezt a boldogságot. Ezt minden cselekedetről állítom, tehát nemcsak a magánszemélyek minden cselekedetéről, hanem a kormányzat minden intézkedéséről is⁵⁰.

Bentham a „tendencia” és a „látszik” kifejezések használatával a jövőbeli kilátásokra hívja fel a figyelmet, utalva ezzel arra, hogy senki sem láthatja előre tökéletesen cselekedetei következményeit. A második szempont, ami segíthet bennünket az értékelés-kor, az univerzalisztikus szempont és a szűkebb alkalmazási kör megkülönböztetése. Ez azt jelenti, hogy egy cselekvéshez mindig tartozik egy bizonyos cselekvő és egy bizonyos cél, egy törvényhozóhoz pedig mindig tartozik egy bizonyos terület, ahol a törvényeit alkalmazni kell, így az egyes cselekvések esetében nem kell úgy kalkulálnunk, mintha mindenkire és minden helyzetre vonatkoztatnunk kellene. Segíthet annak a megkülönböztetésnek is, ha meghatározzuk, hogy a legnagyobb boldogság alapelvét egyes cselekedetekre vagy a cselekvések egy bizonyos körére akarjuk alkalmazni. Ha csak ez egyes cselekedetekre alkalmazzuk, azt nevezzük cselekvés-utilitarizmusnak, ha pedig a cselekvések csoportjára, azt nevezzük szabály-utilitarizmusnak. A cselekvés-utilitarizmus lényege az, hogy a rendelkezésre álló lehetőségek közül megpróbáljuk megnézni, hogy melyik az, ami legvalószínűbben a legjobb eredményt hozza. A radikális cselekvés-utilitarizmus alkalmazása nem is engedné meg nekünk, hogy bármilyen múltbeli tapasztalatra vagy kalkulálható következményre támaszkodjunk, hanem minden egyes esetben új döntést hozna, de ez a vegytiszta módszer azért ritkán tűnik alkalmazhatónak. Az úgynevezett generál-utilitarista érvelés éppen arra törekszik, hogy a következményekre vonatkozó egyes következtetéseket általánosítsa. A szabály-utilitarizmus lényege tehát abban áll, hogy az eseteket szemlélve idővel általános szabályokat alkothatunk a cselekedeteink következményeire nézve. Ezek általánosak és egy nagyobb közösség alkotja meg őket. Javarást pontosak, és addig használjuk őket, amíg még jobbakat tudunk majd kialakítani, maradéktalanul azonban sosem képesek lefedni az egyes cselekvés jellegét⁵¹. A negyedik megkülönböztetés az elmélet maximalizálására vonatkozik. Azt mondtuk, hogy a cselekedet akkor helyes, ha maximális hasznossággal jár együtt. Azonban egy cselekedet akkor is lehet erkölcsileg megengedhető, ha nem teljesül ez az igény, és éppen csak elégséges haszonnal jár. Mill elmélete nem kívánja meg az elmélet maximalizálását, és a haszon egy bizonyos mértéke felett elfogadónak mutatkozik.

Ismeretes az indiai-amerikai közgazdász, Amartya Sen (1933–) és az amerikai morálfilozófus, Martha Nussbaum (1947–) képesség alapú megközelítése (*capability approach*) a jólét elméletének egy változata, amely a konzekvencialista érvelés egy szé-

⁵⁰ BENHTAM, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Athlone Press, London 1970, 2.

⁵¹ Vö. FRANKENA, *Ethics* 34–41, valamint BURKHOLDER, Lawrence, *Rule-Utilitarianism and „Two Concepts” of Rules*, in *The Personalist* 56 (1975), 195–198.

les körben elfogadott alkalmazása⁵². Eszerint egy ember jóléte abban áll, hogy valódi szabadságjogai és lehetőségei vannak. Ezek olyan javak, mint az oktatás, a biztonság, a politikai életben való részvétel vagy a létminimum feletti élet biztonsága nagy jelentőséggel bírnak, de csak annyiban, amennyiben a jólét eszközei. Lehetővé teszik az emberek számára, hogy nagyobb léptékben tegyék azt, amit akarnak. A megközelítés előnye, hogy figyelembe veszi az egyéni különbségeket az egyes emberek között. Például beszél arról, hogy a fizikai vagy szellemi fogyatékosággal élő személyeknek többfajta erőforrásra lehet szükségük ahhoz, hogy egyes szabadságokat vagy képességeket legalább bizonyos mértékben kifejlesszenek. A boldogság és a vágyak beteljesülése, illetve bizonyos képességek megléte között tehát szilárd és nem véletlenszerű kapcsolat áll fenn. Azok, akik élvezik a szükséges szabadságot, többnyire úgy élik az életüket, hogy az megfelel a vágyaiknak, és ezért örömet okoz nekik. Persze ha valakinek a vágyai kielégíthetetlenül meghaladják azt, ami egy a lényeges szabadságokkal rendelkező, virágzó élethez szükséges, akkor a vágyak teljesítése alárendelt. Ugyanígy a pusztán örömeztető, amely nem kapcsolódik a képességeket és szabadságokat megvalósító valódi élethez, nem képvisel belső értéket. Ez a megközelítés a boldogságra törekvés konzekvencialista elméletének érzékeny alkalmazása. Komoly nehézsége lehet ugyanakkor, hogy meghatározza az objektíve értékes képességeket és szabadságokat, amelyek valóban szükségesek a boldog élethez.

3.2.3. Az utilitarizmus bírálata

A hedonisztikus axiológia kritikuskai között található Robert Nozick (1938–2002), aki az élmény-gép argumentummal (*experience machine argument*) igyekszik cáfolni, hogy az élvezet volna az egyetlen belső érték az ember számára⁵³. Az argumentum szerint a tudósok kifejlesztettek egy élménygépet. Ha rákapcsolódunk, akkor életünk hátralévő részét egy tárolóban álmodozva fogjuk tölteni. Álmaink olyanok lesznek, hogy tökéletes pontossággal olyan életet játszanak le számunkra, amelyet titkon remélünk, egy intenzív élményekkel, izgalmas kihívásokkal, mély kapcsolatokkal és felismerésekkel, illetve örömmel és sikerekkel teli életet. Mindez csak egy álom lesz, de tökéletes. Nozick úgy véli, hogy ha valóban csak az élmények maximalizálása számítana, akkor nem volna okunk elutasítani ezt a gépet. Azonban, mivel van ilyen okunk, az azt is igazolja, hogy nem az élmények maximalizálása a legnagyobb belső érték. Ilyen érv lehet, hogy bizonyos dolgokat fontosabb valóban megtennünk, mint csak az élményüket megtapasztalnunk. Hiszen egy mesterséges élménygép az ember által alkotta világra korlátoz bennünket, aminek semmilyen mélyebb valósággal nincs kapcsolata, és csak merő szimuláció, a valóság átélése azonban mindig is fontos marad az ember számára. A valóság tehát fontosabb a pusztán élménynél, az élmények hajhászása pedig nem vezethet el ennek mélyebb megtapasztalására, így a nagyobb boldogságra sem⁵⁴.

A konzekvencialista elméletek valóban pártatlanságra törekedve kívánják kialakítani az elérendő célt, jöllehet ezzel kapcsolatban éppen az angol morálfilozófus, Bernard Williams (1929–2003) fogalmazta meg a kételyeit. Williams általában szkeptikus volt az erkölcsi elméletekkel kapcsolatban. Példája szerint egy ember megmentette a feleségét

⁵² Vö. SEN, Amartya, *Commodities and Capabilities*, North-Holland, Amsterdam 1985, illetve NUSSBAUM, Martha, *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

⁵³ Vö. NOZICK, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York 1974, 42–45.

⁵⁴ Vö. HENNING, *Allgemeine Ethik*, 56–57.

a vízbefulladásától, amiből egy konzekvencionalista érvelő arra következtetne, hogy itt a közjóra irányuló cselekedet valósult meg a feleség életének megmentésével. Azonban éppen ebben az esetben mutatkozik meg élesen a pártatlanság esetleges hiányának problémája, hiszen valószínűleg nem a közjó, hanem a szeretett személy megóvása érdekében cselekedett így az az ember⁵⁵. Az is igaz eközben, hogy közjó mibenlétével és azzal kapcsolatban, hogy mit jelent a teljes pártatlanság a közjóra irányuló cselekvés során, legtöbbször úgy beszélünk, mint a negatív teológia Istenről: arról nehezen tudunk beszélni, hogy ez a pártatlanság mit jelent, inkább csak arról, hogy mit nem⁵⁶. Ez a gondolkodásmód tehát néha olyannak tűnik, mint amelynek a megvalósítására tett minden kísérlet a megvalósíthatóság kudarcára mutat rá. Ha pedig a pártatlanságot akarnánk maximalizálni, amely a konzekvencionalista elméleteknek valóban nagy értéke, akkor a brit filozófus, Derek Parfit (1942–2017) szavai teljesebben be, aki szerint ez a morális hozzáállás, vagyis a radikális pártatlanság közvetetten önpusztító⁵⁷. John Rawls és Robert Nozick abból a szempontból bírálták ezt az érvelésmódot, mint ami úgy tárgyalja a különböző személyek előnyeit és hátrányait, mintha ugyanarról a személyről lenne szó. Uniformizál, így nem veszi figyelembe, hogy minden emberi személy önálló⁵⁸.

Az utilitarista érvelés kapcsán felmerülhet a kérdés, hogy a hasznosság, mint következmény elegendő lehet-e arra, hogy az erkölcs megalapozását adja. William Frankena (1908–1994) javaslata alapján fel kell tételeznünk a hasznosság elve mögött egy másik alapelvet, amely sokkal inkább alkalmas arra, hogy a jó és a rossz közötti helyes egyensúlyt megteremtse, melyet Frankena a jótékonyosság elvének (*principle of beneficence*) nevezett. A hasznosság elve azt jelenti, hogy a cselekvőnek arra kell törekednie, hogy amikor csak lehet, növelje mások javát és csökkentse a számukra kalkulálható rosszat. Ez a magatartás, a jótékonykodás, szemben az igazságossággal legtöbbször nem elvárható. Mégis ott van a cselekvésem mögött, mint olyan hozzáállás, amit követnem „kellene”. A jótékonykodás tehát kívánatos, még ha nem is szükséges⁵⁹. A hasznosság mögött meghúzódó másik alapelv az igazságosság elve (*principle of justice*). Az igazságosság osztó igazságosságot jelent, morális értelemben a jó és a rossz elosztásának igazságosságát, amely a büntető igazságosságot is magával vonja időnként. A paradigma szerint az igazságtalanság abban áll, hogy ha két hasonló kondíciókkal rendelkező személy egyforma körülmények között cselekszik, és az egyiket jobbnak vagy rosszabbnak ítélik a másiknál. Az igazságosság a hasonló esetek hasonló kezelésében, míg az igazságtalanság a hasonló esetek eltérő kezelésében áll. Ez az alapelv az igazságszolgáltatásnak is alapja⁶⁰.

⁵⁵ Vö. HENNING, *Allgemeine Ethik* 67, valamint SMART – WILLIAMS *Utilitarianism: For and Against*, 93–100.

⁵⁶ Vö. PORPORA, Douglas V., *The Contribution of Sociology to Catholic Social Thought and the Common Good*, in FINN, Daniel K., (ed.) *Empirical Foundations of the Common Good*, Oxford University Press, Oxford 2017, 92.

⁵⁷ Vö. PARFIT, Derek, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford 1984, 30.

⁵⁸ Vö. RAWLS, *A Theory of Justice* 22–27, illetve NOZICK, *Anarchy, State and Utopia*, 227.

⁵⁹ Vö. FRANKENA, *Ethics*, 46.

⁶⁰ Vö. FRANKENA, *Ethics*, 48–49.

4. ÖSSZEFOGLALÁS

Áttekintve az erkölcsi érvelés két napjainkban bevett fő csapásirányát több szerző és irányzat is szóba került. Ez arra is rámutat, hogy az érvelésmódok nem egymástól elválasztva és nem vegytisztán érvényesülnek, nem a levegőben lógnak. A valóságban ezen elvek akár öntudatlanul is munkálnak az erkölcsileg helyesen gondolkodni kívánó embereknél, miközben az egyes rendszereket gyakran versengő módon érvényre juttatva hozunk döntéseket. Tesszük ezt leginkább úgy, hogy ezen elméleteket egyáltalán nem ismerjük, mégis az erkölcsi érzékünk ezekhez hasonló következtetésekre vezet bennünket.

Néhány gondolat a horvát egyház teológiájáról és lelkipásztorkodásáról, egykor és ma

1. „Ne féljete az Egyház esküdt ellenségeinek ijesztgetéseitől és fenyegetéseitől! Aki nek egészségesek a szemei, az látja, hogy az Egyháznak ez a véreskezű ellensége, amelynek kommunizmus a neve, már elveszítette a csatát, ő már valójában halott. Annak eldöntése, hogy mikor lesz a temetése, Isten kezében van. Afelől azonban semmi kétség sincs azokban, akik tudják, ki az Isten és mi Krisztus Egyháza, hogy egy napon a temetésére is sor fog kerülni. Lehet, hogy ezt én már nem érem meg. Erősen hiszem azonban, hogy Ti, akik most papként léptek a színre, megéritek az Egyház a mi hazánkban és az egész világon aratott győzelmét.”¹ Ezeket a próféta szavakat boldog Stepinac (Sztepinác) Alajos az újmiséseknek egy 1957-ben írt levelében vetette papírra. Így is történt, számos újmisése megérte a kommunizmus temetését. Az a szándékunk, hogy boldog Stepinacnak e szavaira hagyatkozva röviden bemutassuk a horvát egyház kommunista diktatúrában eltöltött idejét, külön hangsúlyt helyezve a horvát teológiában történetekre. Ugyanezen témát érintjük majd, amikor az egyház demokratikus társadalmi környezetben eltöltött időszakáról beszélünk. Mindkét esetben a második világháború utáni Európát szem előtt tartva tekintünk az egyház és a teológia alakulására. Érthető, hogy itt pusztán csak néhány gondolatot tudunk felvetni. Reméljük azonban, hogy ezek elegendő indítást adnak majd az Egyház életének további megértéséhez, nem csak Horvátországban, hanem Európában is.

2. A Szentírásból tudjuk, hogy Izrael népe számára Egyiptomban a bajok az új fáraó uralkodásának idején kezdődtek: „Egyiptomban új király jutott hatalomra, aki nem ismerte Józsefet. Ezt mondta alattvalóinak: Látjátok, hogy Izrael fiainak népe megsokasodott és megerősödött, s már veszélyt jelent számunkra. Járjunk el vele szemben okosan, hogy megakadályozzuk szaporodását. Különböző háború esetén ellenségeink számát fogja növelni. Harcolni fog ellenünk, s utána elhagyja az országot”. (Kiv 1, 8–10). A fáraóváltást megelőző időben, nem esik szó arról, hogy Izrael népe vágyakozott volna Isten után. Feltételezhető éppen az ellenkező, hogy Izrael népe a béke és jólét közepette elhanyagolta, talán el is feledte Ábrahám, Izsák és Jákob Istenét. Csak az új fáraó színre lépése és elnyomása után kezdte tekintetét Istenre emelni: „Láttam Egyiptomban élő népem nyomorúságát és hallottam a munkafelügyelőkre vonatkozó panaszát; igen, ismerem szenvedését... Most tehát Izrael fiainak a kiáltása felhatolt hozzám, és láttam a gyötrelmet is, amellyel az egyiptomiak kínozzák őket.” (Kiv 3, 7.9) Izrael

¹ Idézve I. RAGUŽ, *Stepinac. Razgovori s prijateljem*, Panni, Đakovo, 2018, 138.

népe a bajban fedezte fel önmagát, saját egyediségét, jött rá arra, hogy idegen Egyiptomban. Ekkor jutott eszébe az, ami talán a legfontosabb, hogy az ő „hazája” nem Egyiptom, hanem az Ígéret földje. Mindebben nagyon lényeges Józsefnek egy gesztusa. Mielőtt ugyanis meghalt volna Egyiptomban, József elmondta utódainak, hogy az ő hazájuk nem Egyiptom, hanem az Kánaánban található: „József meghagyta testvéreinek: „*Én meghalok. Isten majd meglátogat benneteket és visszavezet ebből az országból arra a földre, amelyet Ábrahámnak, Izsáknak és Jákobnak esküvel megígért.*” Azután megeskette Izrael fiait: „*Ha majd Isten meglátogat benneteket, vigyétek el csontjaimat magatokkal!*” (Ter 50, 24–25). Sőt, József arra is figyelmeztette Izrael népét, hogy tekintetüket az Ígéret földje, és ne Egyiptom felé fordítsák. Bármennyire is fontos politikai szerepe volt Józsefnek Egyiptomban, nem szerette volna, hogy csontjai ott maradjanak. Ez viszont azt jelenti, hogy ő semmiképpen sem tartotta magát Egyiptomhoz tartozónak, sőt soha sem akart Egyiptomhoz tartozni. Az ő identitása Egyiptomon kívül volt, az ő közössége az Istennel kötött Szövetség közössége, Ábrahám Izsák és Jákob közössége volt.

3. Az izraeli nép bajai és József gesztusa segíthetnek megérteni a kommunizmus idejében élt horvát egyházat. Az egyház a kommunizmus idején „Egyiptomban” volt, vagyis száműzetésben és elnyomásban. A kommunizmus felébresztette az egyházban a vágyat az Úr iránt, vagyis a kommunizmusban nem valósulhatott meg az egyház azonosulása a fennálló társadalommal. Az egyház a kommunizmusnak köszönhetően szembesült azzal, hogy idegen ebben a társadalomban, hogy száműzöttként él a társadalomban, hogy az ő helye Egyiptomon kívül van, illetve, hogy az ő hazája a mennyben van. Ahogyan Mózes a kultuszra hivatkozva szegült szembe a fáraóval, kérve, hogy a nép Egyiptom határain kívül mutathasson be áldozatot Istenének, úgy az egyház is a kultusszal, a liturgiával fejtett ki ellenállását a kommunizmussal szemben, hiszen a liturgiát a rezsim kereteiből való kilépésként élte meg. Számára a liturgia radikális kritikája volt ennek az elnyomó rendszernek, Isten szavának magasztalása a kommunizmus szavával és ideológiájával szemben. Az egyházon belül nyilván voltak próbálkozások arra, hogy az egyház nyisson a kommunista rezsim felé, mégpedig két ízben: először közvetlenül a második világháború után, az úgynevezett „papi társulásokban”, ezt követően a II. Vatikáni Zsinat után, az úgynevezett „Kršćanska sadašnjost (Keresztény Jelen) Teológiai Társaság” keretein belül (TDKS). Nagyon összetett jelenségekről van itt szó: egyrészt kísérletről a Horvátországban és Jugoszláviában élő papság helyzetének javítására (gondolunk itt inkább a második világháború utáni ún. „papi társulásokra”), másrészt a kommunizmussal folytatott párbeszédre való törekvésre annak érdekében, hogy a II. Vatikáni Zsinat nyomán megvalósuljon az Egyház Zsinat szellemében történő megújulása (TDKS). A püspökök azonban mindkét kísérlettel szemben óvatos, sőt, negatív állásfoglalást képviseltek, főleg a „Kršćanska Sadašnjost Teológiai Társaság”-gal szemben, amely a kor legjelentősebb horvát teológusait gyűjtötte egybe. A püspökök magatartását érthetővé teszi, hogy a kommunista hatóság igyekezett kihasználni még a legkisebb vitát is az egyházban annak érdekében, hogy gyengítse az egyházat; ezen tény ma számos levéltári dokumentum bizonyítja. Másrészt azt is figyelembe kell venni, hogy a püspökök megértették: a többségében nyugat-európai országokban tanult teológusok szekularista elméletek alapján próbálták érvényre juttatni a zsinati határozatokat az Egyház életében. Elegetdő megemlíteni, hogy éppen a *Kršćanska sadašnjost* (Keresztény Jelen) kiadó fordította le a liberális „Holland katekizmust”, és Gustav Gutiérrez felszabadítási teológiáját is. Itt most nem áll szándékunkban jobban belemélyedni, a 70-es és a 80-as években, a *Kršćanska*

sadašnjost körül lezajlott nagyon összetett történésekbe, de annyi biztos, hogy a Horvát Egyház nagyon határozottan nemet mondott egy ilyen, a szekularizmus elméletei alapján végrehajtható zsinati megújulásra. Így sikerült megállítani a nyugati teológia káros befolyását a Horvát Egyház életére. Érdekes, hogy ebben azok a püspökök játszottak vezető szerepet, akik nem voltak teológusok.

4. A nyugati teológia milyen fajta káros hatásairól is van itt szó? A második világháborút követően a nyugati kultúrát teljes mértékben leuralta a protestáns-angolszász kultúra, és ezzel együtt a racionalizmus. Ezt a racionalizmust pragmatikus-haszonelvű racionalizmusnak nevezhetnénk, amely az igazságot kizárólag a hasznossággal méri, vagyis szerinte amennyire hasznos valami, annyira igaz is. Ugyanakkor ez egy technikai racionalizmus is. A technika ugyanis hasznosnak bizonyul, hiszen javítja az ember életfeltételeit. Az ilyen fajta protestáns-angolszász racionalizmus azt az érzést nyújtja az embernek, hogy nagy hatalommal rendelkezik: hatalma van a természet felett, és a saját élete felett is. Ez alapján csak az a fajta racionalizmus mondható igaznak, amely valójában a hatalom racionalizmusa: minél nagyobb hatalommal rendelkezik valaki a természet és a saját élete felett, annál igazabb ez a racionalizmus. Az igazság az ismeretben rejlik, az ismeret pedig hatalmat ad. Amit nem lehet az ismeret alá rendelni, az nem lehet igaz, vagy legalábbis erőtlenként és primitívként kezelendő. Ezen kívül, ez a racionalizmus lehetővé teszi az ember számára az élvezetet, a szórakozást, azt tartván, hogy annál racionálisabb valami, minél nagyobb élvezetet és meglegedettséget kínál. Ebből következik, hogy amennyiben a racionalizmusnak nincs meg a hatalmi és élvezeti dimenziója, megkérdőjelezhetővé, maradvány és hiányossá válik. Véleményem szerint ez a protestáns-angolszász kultúra a második világháború után, az Amerikai Egyesült Államok óriási befolyásának köszönhetően, behatolt a kultúra minden pórusába, így az egyetemekre is, amelyeken teológiát tanítottak, és ma is tanítanak. A nyugati racionalizmus nem volt más, mint protestáns pragmatikus-haszonelvű racionalizmus, a hedonizmus racionalizmusa. Befolyását Nyugat-Európában azzal is fokozta, hogy úgy tüntette fel magát, mint keresztény megnyilvánulást a keresztényellenes és istentelen kommunizmussal szemben. Ez tehát az egyik oka annak, hogy Horvátországban számos teológus a kommunizmus időszakában, de a demokratikus társadalom megvalósulását követően is, szó szerint magához ölelte az ilyen racionalizmust, amelyben az istentelen kommunista racionalizmussal szembe forduló keresztény racionalizmust vélték felfedezni.

5. A nem-teológus püspökök azonban messzebbre láttak, mint maguk a teológusok. Ők megértették, hogy a protestáns-angolszász racionalizmus (kapitalizmus), akárcsak a marxista racionalizmus (kommunizmus) ugyanannak a jelenségnek két arca, mégpedig a nyugati istentelenségé. A kapitalizmus és a marxizmus ugyanannak a nyugati kultúrának a termékei. A horvát egyháznak a kommunizmussal kapcsolatos mélységes tapasztalata lehetővé tette számára, hogy felfedezze ugyanazt az istentelen szellemiséget, úgy a kapitalizmusban, amely a kereszténységre és a demokráciára hivatkozott, mint a kommunizmusban is, amely történetesen ellenségesen viszonyult a kereszténységhez. Mind a két ideológiában ugyanazzal a dologgal találkozunk, mégpedig az ember bálványozásával. Olyan bálványozás ez, amelyet akár „antropolátriá”-nak is nevezhetnénk, hiszen ott az ember saját maga előtt, a saját hatalma, ismerete és élvezete előtt hódol. Eszerint mindaz, ami kérdőre vonja az ember hódolatát önmaga, saját hatalma, ismerete és élvezete előtt, hamisnak, primitívnek és elvetendőnek tekintendő. Az Istenbe vetett hit azonban min-

den antropolátriának az ellentéte. Az ember előtti hódolattal szemben, a hit szerint Isten előtt kell hódolni. Az ember hatalmának felmagasztalása helyett, a hit az ember gyengeségére hívja fel a figyelmet, amikor az Isten és a felebarát szolgálatáról beszél. Az embernek az értelem és az ismeret nagyságától való megittasodása helyett, a hit felhívja a figyelmet az emberi értelem és az ismeret hatáira. Az élvezetek felmagasztalása helyett a hit az Isten parancsainak korlátait helyezi az ember elé. Mindennek következtében a püspökök már a kommunizmus ideje alatt valamiképpen felismerték az Egyház „zsinat általi megújításának” olyan próbálkozásait, amelyek valójában ennek a nyugati, istentelen antropolátriának a kifejeződései voltak, akár a kommunizmus, akár a kapitalizmus jegyében. Ez az egyik magyarázata annak, hogy a horvát teológiai egyetemek miért nem játszottak olyan jelentős szerepet az egyházban, ahogyan azt egyes nyugati országok teológiai egyetemei tették. Ezen országokban (Németország, Hollandia) a szekularizált egyetemek kulcsfontosságú, de most már látjuk, az egyház életére nézve inkább negatív hatást gyakoroltak, hiszen a protestáns-angolszász racionalizmus óriási befolyása alá kerültek, vagyis, amint az ma már látható, az istentelen antropolátria hatása alatt álltak.

6. Az Egyházat megrengető pedofil botrányok ténye is megerősíti a kommunizmus ideje alatti egyház életének ilyenemű értelmezését, amikor azt összevetjük a második világháború utáni Európában élő egyházzal. Véleményem szerint az Egyházban végbemennő pedofil botrányok fő oka éppen az említett antropolátriában található, hiszen itt az élvezet olyan kultúrájáról van szó, amely nem ismer, s nem is akar ismerni saját élvezetét lehatároló korlátot. A második világháborút követően ez a kultúra nagyon mélyen behatolt a nyugati egyházba, így a papok is az élvezet kultúrájának erőteljes hatása alá kerültek. Ez pedig többek között a pedofil elhajlásokban nyilvánult meg. Jelzésértékű, hogy a horvát egyházban, a ritka kivételektől eltekintve, gyakorlatilag nincs pedofil botrány. Egyesek szerint ennek oka kizárólag abban keresendő, hogy az egyháznak nem volt társadalmi és politikai hatalma, vagyis nem vezethetett gyermekek és fiatalok nevelését szolgáló intézményeket. Ez azonban téves vélemény. A papok a kommunizmus ideje alatt is folyamatosan kapcsolatban voltak gyerekekkel és fiatalokkal, elsősorban a plébániai hittanon és a teológiai egyetemeken keresztül, amelyekből, főleg a második világháborút követően, tömegesen bontakoztak ki szerzetesi és papi hivatások. Így tehát a horvát egyházban és a Jugoszláviában élő horvátok közötti pedofil botrányok hiányának fő oka az élvezet kultúrájától való elhatárolódásban található meg.

7. Ezek után kanyarodjunk vissza az első témánkhoz, vagyis a választott nép Egyiptomból való kivonulásához. Elmondtuk, hogy József szerepe kulcsfontosságú volt, hiszen halála előtt emlékeztetett arra, hogy a nép hazája nem Egyiptom. Elmondta nekik, hogy Isten ki fogja őket vezetni Egyiptomból, és hogy még a csontjai sem maradhatnak Egyiptomban. Mindebből látható, hogy Izrael népének Egyiptomból való kivonulása, de általánosságban véve a nép egész történelme elválaszthatatlan azoktól a nagy személyiségektől, akik által Isten cselekedett, történetesen a pátriárkáktól, Józseftől, Mózesről, Józsuétól kezdve egészen Dávid és Salamon királyig és a prófétáig. Tudjuk azt is, hogy Izrael népe várta a Messiást, vagyis egy személyt, aki által Isten majd elhozza a megváltást Izraelnek és minden népnek. Ezen tény alkalmazható az Egyház életére is, hiszen ténykedése elválaszthatatlan a nagy személyiségektől, ti. a szentektől, akik által Isten megőrizte az Egyházat a pogányságnak való alávetéstől vagy az eretnekké válástól. Épp a szentek által újította meg Isten folyamatosan belülről az Egyházat. Mindez érvényes a kommu-

nizmus alatt élt horvát egyházra is. József szerepe akkor Boldog Stepinac Alajosnak jutott. Az ő kommunizmussal szemben tanúsított bátor és határozott hitvallásával, továbbá a Jugoszláviából való távozás elutasításával és a fogságban sínylődő egyházzal egységben a fogság vállalásával, sorsdöntő szerepet játszott nem csak a kommunista rezsimmel való szembefordulásban, hanem a Nyugatról érkező antropolátriának való ellenállásban is. Boldog Alajos felhívta a figyelmet úgy a kapitalizmus, mint a kommunizmus veszélyeire. Ehhez itt most csak két idézetet említek: „A gazdasági liberalizmus, de a marxista liberalizmus is, megfosztották az embert az ő személyi értékeitől és méltóságától, közönséges áru szintjére süllyesztve őt. Egyik irányzat sem lát az emberben többet a termelés kapacitását növelő munkaerőnél, vagy a fogyasztási faktornál. A gazdasági liberalizmus, akárcsak a marxista szocializmus, egyáltalán nem törődik az ember lelkével, lelkiismeretével, lelki szükségleteivel, szellemi igényeivel és a szíve vágyaival. Számára az ember egyáltalán nem fontos (...). Azokat egyedül a termelés és a fogyasztás, a behozatal és a kivitel érdekli, vagy ha úgy tetszik, a gazdasági tevékenységek összessége, amely a szabad akarattól teljesen független törvényszerűségek szerint zajlik (...). Ennek érdekében mind a kettő irányzat készen áll arra, hogy az ősi Moloch módjára elnyelje és feláldozza emberi életek millióit, mintha házinyulak életéről lenne szó. Mindkettő tehát lelketlen, tehetetlen és alkalmatlan arra, hogy megoldja a társadalmi rend megújulásának problémáját.” „Nézzétek meg Európát, milyen volt, amíg hűséges volt Krisztushoz. Milyen termékeny föld volt! A magas színvonalú szellemi kultúra táptalajaként, remekműveket alkotott a szobrászat, festészet, építészet terén, olyan alkotásokat, amelyekhez viszonyítva a modern ember alkotásai olyanok, mint a hulla az élő emberhez viszonyítva... És ma? Ma egy sivatag terül el előttünk, amely felett még halványan fénylik a szent hit napsugara.” „A francia forradalomtól mostanáig, különösen az utóbbi négy évtizedet tekintve, az Úr minden figyelmeztetése ellenére, amelyeket az isteni igazságokat őrző Szent Egyház által küldött, Európa és vele együtt a világ többi része is, igyekezett eltiporni és kigúnyolni Krisztus Evangéliumát. Európa arra törekedett, hogy megszabaduljon az evangéliumból fakadó minden kötelességtől, és felváltta azokat az emberi értelem találmányaival. Most pedig ezen törekvéseinek gyümölcsseit aratja.”² Boldog Stepinac Alajos aszketikus életvitele, ezzel szemben, a második világháború utáni Európában elterjedni látszott élvezet kultúrájával való radikális szembeállítás volt.

8. Mindaz, amit eddig elmondtunk, feljogosít bennünket azon megállapításra, miszerint a Horvát Egyház a kommunizmus éveit alatt vált még inkább Krisztus Egyházává. A kommunizmus, először is, azzal tett szolgálatot az egyháznak, hogy megszabadította a politikai és társadalmi hatalommal való összefonódástól. Az egyház elveszítette politikai és társadalmi befolyását, megfosztották birtokai és épületei jelentős részétől, a teológiát eltávolították az egyetemekről. Az egyház mégis éppen ezáltal vált szabadabbá arra, hogy a saját küldetésének szentelhesse magát, vagyis annak, hogy Krisztus Teste lehessen, Krisztus azon Jegyese, amely Krisztus országát hozza el ide a földre. Ezen tény különösen a teológia vonatkozásában vált láthatóvá, hiszen miután eltávolították az egyetemekről, a teológia megszabadult a szekularizált egyetemek negatív befolyásától. A kommunizmus, másodsor, érzékennyé tette az egyházat nem csak a kommunista ideológiára, hanem minden egyéb ideológiára, így a kapitalizmus ideológiájára is, hiszen mindkettőnek az antropolátria a közös nevezője. Nagy kár, hogy a Nyugaton élő egyházak mind a mai

² Idézetek: Uo. 139–141.

napig nem vették figyelembe az egyházak kommunizmussal kapcsolatos tapasztalatait. Az a tapasztalatom, hogy a Nyugaton lévő egyházak fölényesen, olykor szinte megvetéssel viszonyultak a kommunizusból felszabaduló egyházakhoz. Elmaradottaknak és primitíveknek tartották őket, elsősorban azért, mert szerintük nem valósították meg az Egyház zsinati megújítását, nem „modernizálódtak”. Nehezményeztek egy bizonyos mértékű klerikalizmus jelenlétét bennük, vagy azt, hogy a világi hívők nem jutnak megfelelő kifejezésre, és más egyebet. A Nyugaton lévő egyházak többnyire semmilyen érdeklődést nem tanúsítottak a kommunizusból felszabadult egyházak tapasztalatai iránt. Sőt, mi több, volt egy olyan elvárás, hogy ezek az egyházak azonnal alkalmazkodjanak a nyugati egyháziassághoz, a zsinati megújulás nyugati felfogásához, ami, ahogyan most már látjuk, sok tekintetben csak a protestáns-angolszász kultúra óriási befolyásának kifejeződése volt, továbbá a kapitalista antropolátriáé, amely a múltban, de a jelenben továbbra is végzetes hatással bír a Nyugaton élő egyházakra.

9. Miután röviden bemutatottuk a kommunizmus idejében idején működő horvát egyház életét, szólnunk kell valamit ugyanezen egyház demokratikus társadalmi viszonyok közötti életéről is. Ezzel kapcsolatban is itt pusztán néhány gondolatot vehetünk fel. Annak ellenére, hogy az egyházra nyomás nehezedett annak érdekében, hogy azonnal ölelje magához a nyugati egyházmodellt, amely véleményem szerint a kapitalista antropolátria hatása alatt állt és áll még ma is, a horvát egyház, éppen a kommunista antropolátriával kapcsolatban említett tapasztalata miatt, nagyfokú gyanakvással és óvatossággal viszonyult ehhez a nyugati modellhez. A Nyugaton élő egyházak leggyakoribb észrevétele a horvát egyház, és egyben a többi kommunizusból érkező egyház felé, a nacionalizmusra való hajlam, vagyis szerintük a horvát egyház igazából „Volkskirche”, népegház. Ez az észrevétel azonban indokolatlan, és annak alapján, ahogy a dolgok jelenleg a Nyugaton található egyházakban állnak, mondhatjuk, hogy igazából teljes melléfogás. Az egyház nem pártfogolt semmiféle nacionalizmust, de saját szerepét sem úgy fogta fel, mint a horvát nemzeti identitás őrzőjét. Az egyház mindig a Jézus Krisztusba vetett hitet védte, amely mindig „népi hit”, vagyis az egyszerű nép hite, a kicsinyek és jelentéktelenek hite. Azoké, akik nem a saját bölcsességükben bíznak, sem a világ bölcsességében, vagyis sem a kommunista, de még a mostani kapitalista ideológia racionalitásában sem. Egyébként megjegyzendő, hogy az egyházban felbukkanó minden eretnecség közös jellemzője épp a hit értelem szintjére való redukálása. Ezzel szemben Jézus így beszélt: *„Dicsőítetek, Atyám, ég és föld Ura, hogy az okosak és a bölcsék elől elrejtetted ezeket és a kicsinyeknek kinyilatkoztattad.”* (Mt 11, 25) *„Isten azonban azt választotta ki, ami a világ szemében balga, hogy megszégyenítse a bölcséket, s azt választotta ki, ami a világ előtt gyöngye, hogy megszégyenítse az erőseket, s ami a világ előtt alacsonyrendű és lenézett, azt választotta ki az Isten, a semminek látszókat, hogy megsemmisítse azokat, akik valaminek látszanak. Így senki sem dicselkedhet Isten előtt.”* (1Kor 1, 27–29) Ebben az értelemben, a „nép teológiája”, amely ma Ferenc pápa pontifikátusával még nagyobb fontosságot kapott, a horvát egyház számára nem jelent semmilyen különösebb újdonságot, hiszen az egyház a kommunizmusban teljes mértékben a nép teológiáját képviselte. A kommunizmus bukását követően az egyház továbbra is óvatosan viszonyult mindazon Nyugatról származó teológiai irányzattal szemben, amelyek „modern” teológiaként tüntették fel magukat, közben nem voltak más, mint a nyugati racionalizmus kultúrája. Ez pedig, ahogy rámutattunk, az ember hatalmának, technikájának, önmagával való rendelkezésének a racionalizmusa, és így teljes ellentétben áll a hit lényegével. A hit ugyanis arról beszél, hogy

az erő nem az ember hatalmából, a technikából, az önmagával való rendelkezésből származik, hanem éppen ellenkezőleg a gyengeségből, a törekenységből, az önmagával való nem-rendekezésből áll. Az erő inkább a „verésében” rejlik, a visszavonulásban, vagyis az Istennek való önátadásban. Ismételjük meg még egyszer: a horvát egyház ma is nagy gyanakvással viszonyul minden olyan teológiához, amely a Nyugat univerzális racionalizmusára hív, hiszen ez a racionalizmus, véleményem szerint, nem más, mint a liberális és istentelen Nyugat *partikuláris racionalizmusa*. A Nyugati egyetemi teológia ennek a világnézetnek erőteljes hatása alatt áll, és éppen ez az egyik oka a manapság tapasztalható teljes szétesésének és jelentéktelenségének.

10. A nyugati teológia hatása Horvátországban ma leginkább az elméleti teológiában és az iskolai hitoktatásban tapasztalható. Az elméleti teológia ma is elsősorban a német teológia óriási befolyása alatt áll. Az egyház kommunizmussal kapcsolatos tapasztalata folytán ennek a teológiának szerencsére nincs túl nagy hatása az egyház életére. E szekulárisnak mondható teológia egyre kevésbé releváns az egyház számára, hiszen a horvátországi egyetemi rendszer, mint a liberális racionalizmus rendszere, a teológiát is arra kényszeríti, hogy alkalmazkodjon az ilyen jellegű racionalizmushoz. Példaként említhetjük, hogy az effajta egyetemeken szinte lehetetlen mély teológiai kérdésekkel (Szentháromság, krisztológia, erkölcszológia) foglalkozó téma kidolgozására lehetőséget kapni. Annak érdekében, hogy egy projekt a legcsekélyebb mértékben is relevánsnak számítsa, a teológia arra kényszerül, hogy alkalmazkodjon a liberális egyetemek racionalizmusához. Így kizárólag azokkal a témákkal foglalkozhat, amelyek ma általánosan elfogadottak (emberi jogok, feminizmus, ökológia, stb.). Mindez azt eredményezi, hogy a teológia felhígul és egy közönséges humanista tudomány szintjére ereszkedik le, egy szintre az összes többi tudománnyal. Ezek alapján megállapítható, hogy az egyetemi rendszer (az oktatott tantárgyak osztályzásának és értékelésének módja) kevés teret hagy a hit valóságának, hiszen mindent a tudás logikájának rendel alá.³ Így manapság az történik, hogy miközben a teológia egyetemi színvonalra törekszik a liberális egyetemi befolyás következtében, igazából lényegtelen marad a szekuláris egyetemi rendszerben, a horvát egyház mai életére nézve pedig még inkább elenyészővé válik.

11. A nyugati liberális racionalizmus hatása alatt álló szekuláris teológia legerőteljesebben az iskolai hitoktatásban tapasztalható. A kommunizmus bukása után, az osztrák és a németországi egyház példáját követve, a horvát egyház az iskolai hitoktatás bevezetése mellett döntött. Az iskolai hitoktatás bevezetésének egyik fő oka, hogy az addig a kommunizmus befolyása alatt álló szekularizált iskolában jelenjenek meg végre a keresztény hit mellett mindazon értékek is, amelyeket a kommunizmus tagadott, és amelyek (még mindig) az európai kultúra lényegét képezik (a vallásgyakorlás szabadsága, általában a szabadság fontossága, az emberi jogok stb.). Az egyház jó szándéka és az iskolai hitoktatással kapcsolatos számos pozitív példa és tapasztalat ellenére, manapság mégis felmerül az iskolai hitoktatás létjogosultságának kérdése. Leginkább a plébániai hittan miatt kérdésjeleződik meg a léte, ugyanis a plébániai hittan egykor a plébánia egész életének középpontja, a hit átadásának, a hitre való nevelésnek és egyben a kommunizmussal való szembenállás kimagasló helye volt. A hit átadása korábban az egyház szoros környezeté-

³ Részletesebben ld. erről: I. RAGUŽ, O „teoriji” i sveučilištu nekoć i danas, in *Diacovensia* 3 (2011), 383–391. Az egyetemi teológiáról ld. Uő, in *Diacovensia* 4 (2017), 515–529.

ben, a templom légkörében, a liturgia és az élő plébániaközösség közvetlen közelében történt. Ez azonban az iskolákban többé már nem adott, hiszen a hitoktatás ott szekuláris légkörben, kizárólag a tudásra koncentrálva történik. Ezen kívül a hittankönyveket, a ma már nagyon megkérdőjelezhető német teológia mintájára alakították ki. Személyes véleményem szerint az egyház számára sokkal jobb lenne, ha felhagyna az iskolai hitoktatással, hiszen a horvát iskolákban olyan szekuláris légkör uralkodik, amely szinte lehetetlenné teszi a hit helyes átadását.⁴ Az iskolai hittan másik nagy negatívuma, hogy nagyon sok gyereket és fiatalot eltávolított a plébániai hittantól, vagyis a katekézistől és így az élő plébániai közösségtől is.

12. Horvátország eddig soha sem számított a Nyugat részének, inkább Balkánként emlegették. Ma mégis az Európai Unió részeként van számon tartva, ami azt is magával hozza, hogy az uralkodó angolszász-liberális kultúra, az élvezet kultúrájának erőteljes hatása alatt áll. Ez különösen a házassághoz való viszonyulásban érezhető. Nem csak arról van szó, hogy egyre több a válás, ami Horvátországban még a kommunizmus ideje alatt sem öltött soha ilyen nagy mértéket, hanem leginkább arról, hogy egyre több fiatal, mégpedig keresztény családokból sarjadó fiatal, egyáltalán nem is akar a házasság szentségéhez járulni. Pusztán polgári házasságot kötnek, de legtöbbször inkább házasságon kívüli kapcsolatban élnek együtt. Ebben az értelemben a házasság szentségének válsága a nyugati kultúra negatív hatása alatt álló horvát egyház válságának leginkább látható jele. Ez persze maga után vonja a lelki hivatások számának csökkenését, de a világi hívők teológiai tanulmányok iránt kifejtett érdektelenségét is. A három teológiai egyetemen (Zágráb, Split, Diákóvár) egyre kevesebb világi hívő szándékozik teológiát tanulni. A jövőben a nyugati antropolátria még nagyobb befolyására lehet számítani a horvát társadalomban, ezzel együtt pedig a horvát egyházban is. Bízom benne, hogy az egyház kommunizmussal kapcsolatos tapasztalata és a nyugati liberális teológiához való korábbi kritikus viszonyulása miatt, a horvát egyházban nem kell tartani a Nyugaton tapasztalható kereszténység szétesésétől. Meg kell jegyeznünk, hogy a „Volkskirche” továbbra is jelen van, a nép nem távolodott el az élő hittől, főként a népi vallásosságtól és a szentek tiszteletétől. Erre nagyon fontos felhívni a figyelmet, mivel, ahogyan ezt Charles Taylor „A Secular Age” című könyvében megírta, az Istenbe vetett hit válsága gyakran a népi vallásosság racionalizálódó megszüntetésével kezdődik, különösen a szentek tiszteletének elhagyásával. Épp ez történt a 19. században is.⁵ Ezen törekvés figyelhető meg a második világháború után, amikor megkérdőjeleződött a népi vallásosság, és a szentek, az ő közbenjárásuk, imájuk egyre kevésbé fontosak. Az Egyház életében, tudniillik, sorsdöntő jelentőséggel bírnak a szentek, hiszen a történelem folyamán ők az élő Krisztus élő tanúságtevői. A szentek nélkül a kereszténység egy pusztá intellektuális vallás lenne, amelynek nincs köze az emberi élethez és nem is változtathatja azt meg. A kereszténység mégis olyan mértékben át tudja hatni az ember életét, hogy az képessé válik Jézus Krisztusért még a vértanúhalált is elszenvedni. Jézus Krisztus a szentek nélkül pusztán egy absztrakt eszme lenne, egy egyszerű ember, de semmiképp sem élő Isten, aki a történelem konkrét emberének arcán fel tud ragyogni. Ebben az értelem-

⁴ Többet erről ld. I. RAGUŽ, *Samovanja s prijateljima: Ignacije – Job – Franjo*, Panni, 2019, 177–185. Vö. I. RAGUŽ, *Pismo o teologiji balegara*, Panni, 2019.

⁵ Többet erről ld.: I. RAGUŽ, *Vjernik i nevjernik pod „unakrsnim pritiskom”*: Charles Taylor o sekularnom dobu, in *Diacovensia* 20 (2007), 2.57–70.

ben a szentek tisztelete sorsdöntő jelentőséggel bír az Egyházban. A szentek tiszteletének köszönhetően marad Jézus Krisztus az Egyház számára élő Istennek, az Egyház pedig Jézus Krisztussal élő kapcsolatban álló hívők közösségének. A szentek tiszteletének megszűnése ezért a kereszténység végét, a népi vallásosság megszűnése pedig a Jézus Krisztusba vetett élő hit végét jelenti. A teológia racionalizáló törekvéseivel szemben a vallásos horvát nép ma is olyan nép, amely különleges módon tiszteli a szenteket, mindenekelőtt a Boldogságos Szűz Máriát. Így hát nem véletlen, hogy a „Boldogasszony” éppen Međugorjében, azon vidék vallásos horvát népe között jelent meg. A Jézus Krisztusba vetett hit lényege éppenséggel a Boldogságos Szűz Mária vallásos tiszteletében jut legjobban kifejezésre, tudniillik a gyermeki lelkület, a kicsinység, a törekenység, illetve az alázat. Krisztus az ő Édesanyját állította elénk, hogy a vele való kapcsolatban, mindenkor olyan gyermekek maradjunk, akiknek szükségük van mennyei Édesanyjára, a Szűzanyára, de az Egyházra is. A Mária-tisztelet elhagyása az Egyházban jelenlévő gyermeki lelkület megszűnését, ezzel együtt pedig a Jézus Krisztusba vetett hit végét is jelenti, hiszen csakis mint gyermekek léphetünk be Isten Országába. A Boldogságos Szűz Mária és a szentek tisztelete ezért a kereszténység megőrzésének egyik feltétele. Magyarország mellett, Horvátországra is mondható, hogy az ma is *Regnum Marianum*. Éppen emiatt, immár harminc évvel a kommunizmus vége után, a horvát egyházban nagy jelentősége van Boldog Stepinac Alajos tiszteletének. Ez a tisztelet minden bizonnyal még ellenállóbbá teszi az Egyházat a saját berkeiből és a mai istentelen európai kultúrából érkező negatív hatásokkal szemben. Gondolatainkat Boldog Stepinac Alajos szavaival zárjuk: „Elárulhatom Nektek, hogy sokkal elégedettebb voltam a lepoglavai börtönben, mint a zágrábi érseki palotában. Hát nem Isten kegyelmeinek csodái ezek, amelyeket megannyi jó lélek imádkozott ki?”⁶

(Fordította: Szöllősi Tibor)

IVICA RAGUŽ, az Eszéki Josip Juraj Strossmayer Egyetem Diakóvári Katolikus Hit-tudományi Karának dékánja és dogmatika professzora. A *Communio* Nemzetközi Katolikus folyóirat horvát részlegének fő- és felelős szerkesztője.

⁶ Idézte: I. RAGUŽ, *Stepinac. Razgovori s prijateljem*, 41.

Tóbiás könyvének kapcsolata Salamon testamentumával és a Genesis Apokrifonnal

BEVEZETÉS ÉS TÓBIÁS KÖNYVÉNEK ÁLTALÁNOS JELLEMZÉSE

„Írjatok le mindent, ami történt!” (Tób 12,20) – mondta Ráfael angyal Tobitnak és fiának, Tóbiásnak. Isten szabadító cselekedeteinek Tóbiás könyvében (Tób) rögzített eseményei iránt megélenküilt a kutatói érdeklődés az elmúlt évtizedekben¹, de a magyar teológiai életben ez az új erőre kapó tájékozódási kedv eddig kevésbé jelent meg² – ahogyan erre Xeravits Géza, a deuterokanonikus könyvek jeles magyar kutatója rámutatott³. Ebben a cikkben Tóbiás könyvének kapcsolatát vizsgáljuk meg két, ókori, extrabiblikus művel. Először Salamon testamentumával, majd a Genesis Apokrifonnal vetjük össze Tobit és családja történetét a művekben meghatározható közös motívumok alapján.

Tóbiás könyve – melyre a kutatásban inkább Tobit könyveként hivatkoznak – a deuterokanonikus irategyüttes részét képezi. Ennek megfelelően a zsidó és a protestáns közösségek nem tekintik szent és kánoni műnek, míg a katolikus és ortodox felekezetek igen. A mű szerepel a *Codex Alexandrinus* (A), a *Codex Vaticanus* (B) és a *Codex Sinaiticus* (S) anyagában. A könyvnek görög nyelven három szövegformája létezik: GI (AB),

¹ Például DESELAERS, P., *Das Buch Tobit* (Geistliche Schriftlesung: Erläuterungen zum Alten Testament für die Gesitliche Lesung 11), Patmos Verlag, Düsseldorf 1990; DESELAERS, P., *Das Buch Tobit: Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie* (Orbis Biblicus et Orientalis 43), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982; SCHÜNGEL-STRAUMANN, H., *Tobit* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Herder, Freiburg 2000; MOORE, C. A., *Tobit: A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 40/A), Doubleday, New York 1996; NOWELL, I., *The Book of Tobit*, in *The New Interpreter's Bible Volume 3. 1 and 2 Kings, 1 and 2 Chronicles, Ezra, Nehemiah, Esther, Additions to Esther, Tobit, Judith* (ed. KECK, L. E.), Abingdon Press, Nashville 1999, 973–1071; NICKELSBURG, G. W. E., *Tobit*, in *Harper's Bible Commentary* (ed. MAYS, J. L.), Harper et Row, San Francisco 1988, 791–803.

² Tudomásunk szerint tematikus kötetként csak egy látott napvilágot: *Tobit-Tóbiás könyve: Szöveg, hagyomány, teológia* (Deuterocanonica 2) (szerk. XERAVITS, G. – ZSENGELLÉR, J.), L'Harmattan, Budapest 2005. Ezen kívül több magyar kutató is szentelt Tóbiás könyvének tanulmányt/előadást. Például KOVÁCS, B., *Tóbit vak-sága és gyógyulása a Bibliában, a képzőművészetben és a zeneirodalomban*, in *Mária utcai füzetek* 4/2 (2018), 14–38; DÁVID, N. M., *Temetkezés Qumránban és Tóbit könyvében*, in *Tíz évhét: Tanulmányok Fröhlich Ida 70. születésnapja alkalmából* (szerk. DÁVID, N. – FODOR, Gy. – ÓZE, S.), Szent István Társulat, Budapest 2018, 34–45; FRÖHLICH, I., *Teremtés Tóbit könyvében* (konferencia-előadás, Budapest 2010. november 23.) <http://www.or-zse.hu/resp/frolichida2010/frolihida2010.htm> (a kutatás ideje: 2021. szeptember 28.); FRÖHLICH, I., „Because His Loves Her...” *The Figure of the Demon in the Book of Tobit*, in *The Arabist: Budapest Studies in Arabic* 37 (2016), 25–35. Egy átfogó, a magyar nyelvű Tóbiás-kutatást bemutató tanulmány még várat magára.

³ XERAVITS, G., *A deuterokanonikus könyvek: Bevezetés keletkezés- és irodalomtörténetükbe* (Deuterocanonica 4), L'Harmattan – Pápai Református Teológiai Akadémia, Budapest–Pápa 2008, xii.

GII (S) és GIII. Qumránban hat töredéket találtak a könyvből: 4Q196–200, valamint az MS. 5234 jelölésűt, ez utóbbit 2006-ban azonosították. Tóbiás könyvének eredeti nyelve szemita, keletkezési ideje: Kr. e. 200 körül. Keletkezési helye jelenleg meghatározhatatlan.⁴

1. TÓBIÁS KÖNYVE ÉS SALAMON TESTAMENTUMA

A Salamon testamentuma (SalT) címet viselő irat Salamon király (Kr. e. 965–926) legjelentősebb tettéről, a jeruzsálemi Templom felépítéséről szól, ám jelentős mértékben eltér a kanonikus iratok szövegétől és tanításától. A mű eredete mögött kettős vonal húzódik meg. Az alapelbeszélés zsidó kör(ök)ből származik, legkésőbb a Kr. u. 1. századból. Ez keresztény szerző(k) redakcióján ment keresztül, így a végső szöveg valószínűleg a Kr. u. 3. században nyerte el formáját. Nehézséget jelent a kutatásban, hogy a legelső kéziratok is csupán a 15–16. századra datálhatóak, vagyis hatalmas távolság feszül a korpusz feltételezett lezárási ideje és a rendelkezésünkre álló első szövegek megírása között. Chester Charlton McCown többlépcsős redakciós folyamatot lát Salamon testamentumának keletkezéstörténete kapcsán. Véleménye szerint az alapszöveg egy zsidó midrás a Kr. u. 1. századból, melyet egy kora keresztény szerző feldolgozott. A mű döntő része elkészült a Kr. u. 3. század elejére, de további keresztény interpolációk történtek a szövegbe. Nag Hammadiban találtak utalásokat egy bizonyos Salamon könyve nevű iratra, mely tartalmában megegyezni látszik Salamon testamentumával. A könyv keletkezési helyére tett javaslatok a kutatástörténetben széles spektrumon mozognak, hiszen Babilóniától kezdve Szíria–Palesztinán és Kis-Ázsián át Egyiptomig terjednek a hipotézisek. A mű eredeti nyelve a tudományos konszenzus szerint görög, és nem szemita. Salamon testamentuma alapvetően egységes szöveg, de szerepel benne néhány önállóan ható epizód is (az építőmester: SalT 20; az arabiai ártó démon: SalT 22).⁵

Salamon testamentuma 26 fejezetből áll és egyes szám 1. személyben áll előttünk a szöveg. A történet szerint⁶ Salamon király egyik munkása, egy fiatal ember démoni zaklatás áldozata, akiért a király imádkozik. „Ahogy ott imádkoztam az ég és föld Istenéhez, kaptam a Seregek Urától Mikáél arkangyal által egy pecsétgyűrűt, amelyen egy vésett drágakő volt.”⁷ (SalT 1,6). A gyűrű erejénél fogva Salamon képes volt kikérdezni a démonokat és parancsolni nekik: felhasználta erejüket és tudásukat Jeruzsálem, valamint a Templom építéséhez. Ezt követően a démonok rendkívül színes palettája és tömege találja magát szemben Salamon királlyal, aki megtudja, hogy mely angyalok tudják legyőzni az egyes démonokat. A történet azonban Salamon szemszögéből nézve sajnos nem zárul boldog véggel. A SalT 26 elbeszéli, hogy Salamon annyira megszeretett egy pogány nőt, hogy mindenképpen el akarta venni. Ez a nő azt kérte tőle, hogy áldozzon

⁴ JUHÁSZ, P. B., *Tóbiás könyvének vizsgálata Brevard S. Childs kánoni megközelítésének fényében* (PhD-disszertáció), 72, 80–87. http://htk.ppkpe.hu/uploads/File/disszertaciok/DOI_Juhasz_Pal_Balazs_doktori__1_.pdf (a kutatás ideje: 2022. október 20.).

⁵ *Istenek, szentek, démonok Egyiptomban: Hellénisztikus és császárkori vallástörténeti szövegek* (Kultusz és Logosz Vallástörténeti és vallásfilozófiai szövegek 1) (szerk. LUFT, U.), Kairosz Kiadó, h. n. 2003, 343–354, különösen 345–348. Salamon testamentumához a bevezetőt (343–354), fordítást és a szövegjegyzeteket (355–390) Sturovics Andrea készítette.

⁶ Uo. 355–390.

⁷ Uo. 356.

fel öt sáskát Raphan és Molokh isteneknek (SalT 26,4). Salamon ezt megtette, és ahogyan fogalmaz „eltávozott tőlem az Isten lelke, és ettől a naptól fogva szavaim üressé váltak. (...) Ezért aztán leírtam testamentumomat, hogy akik hallják, imádkozzanak, és a legfőbb dolgokra fordítsák figyelmüket, és ne az elődökre, hogy végül üdvöt találjanak az örökkévalóságban.”⁸ (SalT 26,6.8). A történet zárásából tehát arra következtethetünk, hogy Salamont saját vallási bukása készítette arra, hogy megírja mindezeket az eseményeket.

Tóbiás könyve és Salamon testamentuma között kimutatható néhány közös motívum annak ellenére, hogy a két írott művet körülbelül 400 év választja el egymástól. A közös motívumokra magyarázat lehet a hasonló hellenisztikus környezet és az annak keretében megélt zsidó vallásosság.⁹

1. táblázat: Közös motívumok Tóbiás könyvében és Salamon testamentumában

Tóbiás könyve	motívum	Salamon testamentuma
Ráfael angyal	1. <i>angelológia</i>	Mikáél arkangyal
egy démon: Azmodeus	2. <i>démonológia</i>	számos démon, névvel
szent hely Tobit életében; eszkatológikus perspektíva	3. <i>Jeruzsálem</i>	a Templom építése
a diaszpóra-lét körülményei	4. <i>bálványok</i>	Salamon hitehagyása
Tobit, Sára, Tóbiás-Sára, Ráguel imája	5. <i>imádság</i>	Salamon imája
Tobit szavai	6. <i>egy szám 1. személy</i>	Salamon szavai
Tobit és Ráfael szavai	7. <i>testamentum műfaj</i>	az egész mű
a hal szíve, mája és epéje	8. <i>mágikus erejű közvetítő eszköz</i> ¹⁰	pecsétgyűrű

⁸ Uo. 390.

⁹ Carey A. Moore Tób és Sir kapcsolódási pontjaira utalva megjegyzi, miszerint „problémás, hogy vajon az egyik szerző kölcsönzött a másiktól, vagy mindketten függetlenül merítettek egy közös forrásból vagy hangnemből”. MOORE, C. A., *Tóbit: A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 40/A), Doubleday, New York 1996, 21. Meglátásunk szerint Moore szempontja nem csak a Sir kapcsán fontos megjegyzés, hanem tágabb körben is figyelembe kell venni. Czeglányi Zsolt Tób vallási kontextusát vizsgálva megállapítja, hogy „a bibliai ortodoxia és a népi vallásosság ezoterikus elemeinek határmezsgyéjén jár. De ez a keverék jól szemlélteti azt a vallási világot, amiben majd Jézus is működik; ami sokkal színesebb, fantasztikusabb annál, amit az Ószövetség fő sodra képvisel”. CZIGLÁNYI, Zs., *Az Ószövetség története*, Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola, Pécs 2016, 453. A kiemelés a szerzótől származik, amit az idézetben meghagytunk. Peter Bolt – újszövetségi vonatkozású – cikkében kimondja: „Tobit nyilvánvalóan széles körben elterjedt és egyben befolyásos könyv volt”. BOLT, P. G., *What Were the Sadducees Reading? An Enquiry into the Literary Background of Mark 12:18-23*, in *Tyndalle Bulletin* 45/2 (1994), 373. Ezt a következtetést támasztják alá a 4Q197 (Kr. e. 25–Kr. u. 50 k.) és a 4Q200 (Kr. e. 30–Kr. u. 20 k.) fragmentumok datálási a (FITZMYER, J. A., *The Aramaic and Hebrew Fragments of Tobit from Qumran Cave 4*, in *The Catholic Biblical Quarterly* 57/4 (1995), 656–657, a teljes cikk no. 655–675). Ha csak a qumráni fragmentumok korát vesszük alapul, akkor is megállapíthatjuk, hogy Tóbiás könyve részét képezte a zsidó korszaknak a Kr. e. 2. század legvége és a Kr. u. 1. század között.

¹⁰ Fröhlich Ida megjegyzi Tób kapcsán, hogy „a démon elűzése ima és materia magica segítségével történik”. FRÖHLICH, I., *Térenés Tóbit könyvében* (konferencia-előadás, Budapest 2010. november 23.) <http://www.or-zse.hu/resp/frolichida2010/frolihida2010.htm> (a kutatás ideje: 2022. október 20.).

A két mű egésze között alapvető eltérések is vannak, melyek nagyobbak és döntőbbnek tűnnek a közös kapcsolódási pontoknál. Salamon testamentuma Jeruzsálemben játszódik, Salamon a főszereplője, míg Tóbiás könyve diaszpóra-beállítottágú és legalább két főszereplője van: Tobit és Sára. Salamon testamentumában számtalan démonnal találkozunk, Tóbiás könyvében „csak” egygel: Azmodeussal. Mindkét műben szerepel angyal, mint Isten közvetítője, de más néven. A Salamon testamentumában szereplő mágikus pecsétgyűrűhöz hasonló motívum a hal belsősegei, különösen is a hal mája és szíve, melyeket – Ráfael tanácsa alapján – a démonűzéshez használ Tóbiás. Salamon testamentumából hiányzik az utazás, mint meghatározó elem, ellentétben Tóbiás könyvével, ahol központi szervező szerepe van a történet vonalvezetésében. Salamon párbeszédbe elegyedik a démonokkal, Tóbiás könyvében a szereplők csak Istennel beszélgetnek a természetfeletti világból. Mindkét mű célja a tanítás, de Salamon testamentuma egy speciális démon-, és angyalgyűjtemény, míg Tobit és családja története egyetemesebb, „könynyebb” és „populárisabb” témán keresztül kíván utat mutatni olvasóinak.

John J. Collins egyik tanulmányában a zsidó exorcisták gyakorlata kapcsán külön is utal Tóbiás könyvének és Salamon testamentumának kapcsolatára. Úgy látja, hogy „a sajátos gyógyszerek, amiket Rafael alkalmaz, a kereszténység előtti zsidóságban Tobit legjellemzőbb sajátosságai közé tartoznak”¹¹. Ehhez kapcsolódóan utal SalT 5. fejezetére – melyben a hal epéjének, valamint májának felhasználásáról van szó az ördögűzés során –, és úgy látja, hogy ez a salomoni szöveg Tóbiás könyvének hatása alatt áll¹², amit a két könyv keletkezési dátuma kapcsán kialakult tudományos konszenzus fényében el is fogadhatunk. A SalT 5. fejezetére ezért külön is figyelmet fordítunk, mert itt Tóbiás könyvének egyértelmű hatását figyelhetjük meg egy későbbi zsidó-keresztény irat tartalmát illetően.

Salamon testamentumának 5. fejezete viszonylag rövid, hiszen csupán 13 versből áll, mégis nagymértékű megegyezést mutat Tóbiás könyvének anyagával – nem véletlenül. Salamon megparancsolja Belzebulnak, hogy hozza elé a következő demont, aki nem más, mint Aszmodaios. Sturovics Andrea felhívja a figyelmet, hogy ilyen nevű démon nem szerepel a Szentírás héber kánonjában, illetve Tóbiás könyvében fordul elő először. Ezen túl megegyezhet a Bávli Talmud/Babilóni Talmud Gittin traktátusában (68ab) szereplő Asmodáj gonosz szellemmel.¹³ Tóbiás könyvének görög szövegét illetően a démon nevének két változata lehetséges: Ασμοδαϊος, -ου, vagy Ασμοδαυς, -ου. Ennek megfelelően Aszmodaios, illetve Aszmodausz a démon neve, bár a második variáns elsősorban a TóbbA szövegében érhető tetten.¹⁴ Az első változat teljesen megegyezik a SalT-ban szereplő démon nevével. Aszmodaiosz vonakodva válaszol Salamon kérdésére, lenézi őt, mint embert és önmaga származására nézve a sokat vitatott Ter 6,1–4 szövegére utal.¹⁵ Többlet Tóbiás könyvéhez képest, hogy a démon égitesthez is kapcsolja magát: „csillagom az égen lakik és az emberek Göncölszekérnek hívnak, vagy Sárkánylábúnak”¹⁶

¹¹ COLLINS, J. J., *Tobit könyvének zsidósága*, in *Tobit-Tóbiás könyve: Szöveg, hagyomány, teológia* (Deuterocanonica 2) (szerk. XERAVITS, G. – ZSENGELLÉR, J.), L’Harmattan, Budapest 2005, 55. A szerző itt nyilvánvalóan Tobit alatt az egész könyvet érti.

¹² Uo. 53. lábjegyzet.

¹³ *Istenek, szentek, démonok Egyiptomban...*, 361, 63. lábjegyzet.

¹⁴ <https://ujszov.hu/text?corpus=1&book=157&chapter=3&verse=8#!157003008000070> (a kutatás ideje: 2022. október 27.), nyelvtani információk és megjegyzések a görög szövegben az Ασμοδαϊος szóhoz.

¹⁵ Vö. *Istenek, szentek, démonok Egyiptomban...*, 361, 64. lábjegyzet.

¹⁶ Uo.

(SalT 5,4). Salamon kérdése kapcsán, illetve a fejezet végén szereplő megjegyzés alapján Aszmodaiosznak négy (gonosz) képessége van: **1.** az emberek bűneinek megsokszorozása **2.** a friss házások megkísértése **3.** nők felé megnyilvánuló vágy terjesztése **4.** jövőbe látás. Tóbiás könyve kapcsán a második és a harmadik képesség releváns, melyet a továbbiakban még kibont a szöveg. A harmadik kapcsán kifejezetten elhangzik „amíg hetet meg nem öltem” (SalT 5,8), ami teljesen egybevág Sára korábbi férjeinek számával, akiket Azmodeus ölt meg (Tób 3,8)¹⁷. Salamon kérdésére – miszerint melyik angyal képes parancsolni neki – Aszmodaiosz megvallja, hogy „Raphael, az, aki Isten színe előtt áll. De elűz engem a hal mája és epéje együtt megfűstölve aranyló parázson”¹⁸ (SalT 5,9). Ezt követően kiderülnek még érdekes és fontos részletek az ördögűzéshez szükséges „eszközök”-ről, miszerint egészen pontosan az Asszíria folyóiban élő harcsáról van szó. Ennek oka pedig az, hogy maga a démon is ezekben a vizekben él. Ezek az adatok is teljesen megegyeznek Tóbiás könyvével: Ráfael (Tób 3,16) aki Isten közelében van (Tób 12, 15), tanácsára Tóbiás Mezopotámia/Asszíria egyik folyójánál, a Tigrisnél (Tób 6,2) kiveszi egy hal epéjét, szívét és máját (Tób 6,6). Később szintén Ráfael javasolja neki a máj és a szív elfűstölését a nászéjszakán (Tób 6,17), amit az ifjú meg is fogad (Tób 8,2), így menekülnek meg feleségével, Sárával.¹⁹ Végül SalT 5. fejezetének beszámolója azzal ér véget, hogy Salamon munkára fogja Aszmodaioszt a Templom építésénél és dicséri Istent.

Azt láthatjuk ebből a rövid összehasonlításból, hogy John J. Collinsnak igaza van: olyan lényegbevágó adatokban és motívumokban van egyezés a SalT 5. fejezete és Tóbiás könyvének Azmodeusra vonatkozó részei között, hogy az összefüggés vitathatatlan. Ez azért jelentős, mert itt a keletkezési datálás miatt egyértelmű és mindenki által elfogadható, hogy Tóbiás könyvének hatása érvényesül és nem Tóbiás könyvére hat egy másik irat. Ez témánk szempontjából azért nagyon fontos és hangsúlyos tény, mert ha elfogadjuk a kutatók SalT-val kapcsolatos nézeteit, akkor ebből a következő kép rajzolóódik ki: a Kr. u. 3. században egy alapvetően zsidó démonológiai és angelológiai irat keresztény redaktora(i) számára magától értetődő szükségszerűség volt Tóbiás könyvének azonos aspektusainak interpolációja az eredeti szövegbe, illetve – ha már részét képezte az alapszövegnek, akkor – meghagyása abban. Ebből az is következik, hogy Tóbiás könyve – bár egy nagyon konkrét és bizonyos értelemben szűk teológiai nézőpontból kerül felhasználásra – egyáltalán nem volt marginalizálva, illetve perifériára szorítva. Megvolt a maga helye és szerepe (többek között) az angyalokról és a démonokról való teológiai gondolkodás területén. Annak ellenére, hogy Tóbiás könyve nem tartozott a teológiai reflexió fő sodrába és nem a Tóra, illetve az evangélium „szintjén” használta a zsidóság, illetve az egyház, mégis egyértelműen helye volt a kor vallási és kulturális életében.²⁰ Ennek jelentősége még tartogat felfedezetlen kutatási területet, melyet a hástörténeti módszer segítségével lehetne felderíteni.

¹⁷ Vö. uo. 362, 66. lábjegyzet.

¹⁸ Uo.

¹⁹ Itt utalunk arra, hogy Francisco O. García-Treto úgy látja, hogy „Tóbiás könyvében (...) a mentorálás az „angyal áruhában” variációja” (GARCÍA-TRETO, F. O., *Naomi and Ruth: A Model for Mentors*, in *Apuntes* 17/4 [1997], 106) mutatható ki. Ennek keretében Ráfael angyal – aki Azarja néven mutatkozik be Tobitnak – irányítja, vezeti, illetve tanácsokkal látja el a fiatal Tóbiást hosszú és veszélyes, a fiatalember által nem várt fordulatokat tartogató utazása során. Uo. 106–110, a Tóbiásra vonatkozó meglátások uo. 106–107.

²⁰ Ezzel kapcsolatban visszautalunk Czigliányi Zsolt és Peter Bolt fentebb hivatkozott meglátásaira a 9. lábjegyzetben.

2. TÓBIÁS KÖNYVE ÉS A GENESIS APOKRIFON

A Genesis Apokrifon szövege Qumránból, az első barlangból került elő és 1956-ban publikálták²¹ először. A műnek csak töredékét ismerjük, terjedelmét nem lehet pontosan megállapítani, illetve azt, hogy mit is tartalmazott az irat. Az előttiünk lévő szöveg két bibliai szereplőhöz: Noéhoz és Ábrahámhöz kötődik. Nem különleges, extrabiblikus hagyományok gyűjteményével van dolgunk – ellentétben például SalT-val –, hanem olyan szöveggel, amely teljes mértékben függ a két főszereplőről szóló kánoni szövegektől (Noé: Ter 6,1–10,32; Ábrahám: Ter 12,1–25,11). Fröhlich Ida megállapítja, hogy „az itt leírt történetek csak a Genesis párhuzamos történeteinek ismeretében érthetők igazán”²². A könyv tanító karakterét aláhúzza, hogy a két főszereplő alapvetően én-beszéd formájában mondja el életének történéseit. A mű a kortárs zsidó irodalom részét képezi, kapcsolódási pontokat mutat a Tizenkét páttriárka testamentuma, a Jubileumok könyve és a Hénok-hagyomány²³ anyagával.²⁴

A fennmaradt töredékekben először Noé történetét találjuk, melyből több jelenetet is elénk tár az író. Először a születése, egész pontosan a fogantatása körüli apai bizonytalanságról és annak megnyugtató megoldódásáról olvasunk. Noé apja, Lámek ugyanis azzal vádolja feleségét, Batenoszt, hogy az istenfiak közül való a gyermek igazi atyja és felesége házasságtörést követett el. Lámek végül Hénokon keresztül kap megnyugtató választ: ő az igazi apja Noénak. Ezután Noé elmeséli a vízözön történetét és mindazt, amit cselekedett, majd a vízözön után a szőlőültetésről és a fiai között végbe vitt földosztásról értesülünk (GenAp I–XVII).²⁵ Ábrahám története a főszereplő kánaáni életével kezdődik, majd ezt hosszabb leírás követi az Egyiptomban töltött évekről. Értesülünk Lóttal történő szétválásukról, valamint arról, hogy Ábrahám bejárja a neki megígért földterületet. Ezt követően a királyok hadjáratáról és Ábrahám szabadító tetteréről olvasunk, végül Isten és Ábrahám párbeszédébe nyerhetünk bepillantást (GenAp XIX–XXII).²⁶

Első látásra nagyon kevés közös motívumot találunk Tóbiás könyve és a Genesis Apokrifon között. A két műben nem véletlenül nincsen jelentős és számos átfedés, hiszen a témájuk, illetve a tárgyalt anyaguk komoly eltérést mutat. Tóbiás könyve egy kerek családtörténet, aminek a szereplői a diaszpóra körülményei között mindent megtesznek azért, hogy Isten útjáról ne térjenek le és így küzdenek meg betegségekkel, nehézségekkel. Ők már „haszonélvezői” Izrael hitének, a hagyomány őrzői és továbbadói, akik hűségükért segítségben részesülnek Istentől. A Genesis Apokrifon egy töredékeiben előttiünk lévő mű, ezért holisztikus meghatározást nem tudunk adni a pontos

²¹ Lásd: AVIGAN, N. – YADIN, Y., *A Genesis Apocryphon. A Scroll from the Wilderness of Judaea: Description and Contents of the Scroll, Facsimiles, Transcription, and Translation of Columns II, XIX–XXII*, Magnes Press of the Hebrew University – Heikhal Ha-Sefer, Jeruzsálem 1956.

²² FRÖHLICH, I., *A patriarkhák könyve (Genesis Apocryphon)*, in *Új Írás* 28/9 (1988), 90.

²³ George W. E. Nickelsburg (2003) négy kapcsolódási pontot lát Tóbiás könyve és a Hénok-hagyomány első könyve között: „(...) 1. kozmológia, angelológia, démonológia 2. eszkatológia 3. erkölcsi útmutatás és 4. liturgikus nyelvezet (...)”. Nickelsburg véleményét hozza KWON, J. J., *Meaning and Context in Job and Tobit*, in *Journal for the Study of the Old Testament* 43/4 (2019), 641.

²⁴ FRÖHLICH, I., *A patriarkhák könyve (Genesis Apocryphon)*, 90–91. Fröhlich Ida tanulmányának részei: bevezetés 90–91, fordítás 91–98, jegyzetek 98–100. A Genesis Apokrifonból származó idézetek ebből a fordításból származnak.

²⁵ Uo. 91–93.

²⁶ Uo. 93–98.

koordinátáiról, jellemzőiről és teológiájáról. Az előttiünk lévő szöveg Noé, valamint Izrael legfontosabb ősatya, Ábrahám életéből tartalmaz elemeket. Érdekes azonban, hogy mindketten szerepelnek Tóbiás könyvében, ráadásul egymás mellett (Tób 4,12). A két szöveg közötti kapcsolat nem közvetlen, hanem közvetett.²⁷ Úgy tűnik, hogy valójában nem egymáshoz kapcsolódnak kronológiai sorrendben, hanem egy harmadik anyagra reflektál mindkettő: a Teremtés könyvére. Ez a közös pont kapcsolja össze a két művet.

Meglátásunk szerint a következő – valóban csekély számú – közvetlen közös motívum mutatható ki a két szöveg között.

2. táblázat: Közös motívumok Tóbiás könyvében és a Genesis Apokrifonban

Tóbiás könyve	motívum	Genesis Apokrifon
Sárából/Sára környezetéből	1. ördögűzés	a fáraóból (és háza népéből)
Azmodeus ide menekül, itt láncolja meg Ráfael	2. Egyiptom	Ábrahám ide menekül az éhínség elől
Tobit deportálása	3. fogság	Sárát erőszakkal viszik el Ábrahámtól (kettős fogság-motívum)
Tobit, Sára, Tóbiás-Sára, Ráguel imája	4. imádság	Ábrahám imája
Tobit Jeruzsálemben	5. áldozatbemutató	Noé és Ábrahám

Az exorcizmus motívumát illetően fontos kiemelni a hátteret. „Az elképzelés, hogy a betegséget és egyéb emberi problémákat rosszindulatú démonok okozzák, a Kr. e. harmadik–második század számos iratában felbukkan. A Genézis Apokrifon azt a büntetést, ami a fáraóra szállt Sára miatt, démonnak tulajdonítja.”²⁸ Ennek fényében két démonnal van dolgunk Tóbiás könyvében. Az egyik explicit formát kap és széles körben ismert: Azmodeus, aki Sárát zaklatja és megakadályozza élete kibontakozásában. A másik implicit alakot ölt és csak következtetünk a jelenlétére: Tobit vaksága és elhúzódó betegsége mögött is démoni személy áll. A két exorcizmus eltérő módon valósul meg: Sára esetében Tóbiás a hal szívét és máját a füstölőre teszi (Tób 8,2), míg Tobitnál ráfúj atyja szemére, majd a hal epéjével megkeni azt és hárttyakat távolít el szemeiből mindkét kezével (Tób 11,11–12). Ez utóbbi megjegyzés talán arra utal, hogy komoly erőkifejtést kellett végbe vinnie a fiatalembernek, vagyis a démoni hatás igen erős volt. Ezekkel szemben Ábrahámnál imádság és kézrátétel szerepel (GenAp XX,28–29). Sára esetében a démon távozását követi imádság (Tób 8,4–8), Ábrahámnál pedig nincsen közvetítő anyag a démonűzés során.

A fogság motívuma kapcsán érdekes irodalmi megoldás található mindkét szövegben. Tóbiás könyvében a fogságban végbemenő vándorút a cselekmény egyik fő fonala, amire – a történet gerincét tekintve – a szentíró felfűzte a narratívát. A Genesis Apokrifonon belül az Ábrahám-epizódok között találkozunk egy kettős fogság-motívummal egy konkrét jelenet kapcsán. Ábrahámnak és családjának a megígért földről Egyiptomba kell mennie az éhínség elől, ez egyúttal a túlélésüket is jelenti (GenAp XIX,10–11).

²⁷ Itt utalunk vissza Carey Moore meglátására a 9. lábjegyzetben.

²⁸ COLLINS, J. J., *Tobit könyvének zsidósága*, in *Tobit-Tóbiás könyve: Szöveg, hagyomány, teológia* (Deuterocanonica 2) (szerk. XERAVITS, G. – ZSENGELLÉR, J.), L'Harmattan, Budapest 2005, 54.

Majd itt Sárát erőszakkal szakítják el férjétől (GenAp XX,11). A jelenet úgy is értelmezhető, hogy először egy „nagyobb”, önkéntes száműzetés, majd ezen belül egy „kisebb”, erőszakos fogság következik be Ábrahám és családja életében. Az első azért tragikus, mert el kell hagyni az Ígéret földjét, a második azért, mert a házasság veszélybe kerül.

Röviden utalunk James Miller irodalomkritikai vizsgálatára, melynek keretében Tóbiás könyvével és a Genesis Apokrifonnal is foglalkozott. A szerző összesen négy szöveget (Tób; GenAp; Dán 4. fejezete²⁹; Ezd-Neh) vizsgált meg röviden egy meghatározott, közös lingvisztikai és grammatikai szempontot szem előtt tartva. Úgy látja, hogy „ezen művek karakterei, történetei és stílusa csupán egyetlen fontos hasonlósággal különböztethetők meg: elbeszélésük törésével”³⁰. Ez a törés, következtetés az azt jelenti, hogy az olvasó számára mindegyik műben tetten érhető az elbeszélő személyének, a narrátornak a változása, vagyis az egyes szám 1. személyű és az egyes szám 3. személyű tudósítás közötti váltás. Miller véleménye szerint Tóbiás könyve és a Genesis Apokrifon között – ebből a szempontból – komoly kapcsolat figyelhető meg. Tóbiás könyvét illetően az elbeszélőváltás Tobit imája után következik be, Sárával kapcsolatban (Tób 3,7). Ettől kezdve a könyv végéig az egyes szám 3. személyű narráció az uralkodó. Ez például jelentős különbség Dániel könyvéhez képest, ahol a 4. fejezet elbeszélő nézőpontja (egyes szám 3. személy) csak átmeneti váltás az alapvetően én-beszéd formájában előadott szövegben. Miller utal D. C. Simpson kutatására, aki elképzelhetőnek tartja, hogy már Tobit imája is a két elbeszélő nézőpont közötti váltás határterületéhez tartozik. Miller szerint egy négy lépésben végbemenő elbeszélőfordulat rajzolódik ki. „Így a redaktor ügyesen kiterjesztette az áthidaló anyagot, az első személyű elbeszéléstől (Tób 1,3–3,1), az első személyű beszéden át (Tób 3,2–6), a kiülőleges harmadik személyű elbeszélés (Tób 3,7–16) és végül a teljes harmadik személyű elbeszélés – amikor Tobit újra bevezetésre kerül a történetbe (Tób 3,17) – állomásain keresztül haladva.”³¹ A Genesis Apokrifonban Ábrahám történetének részeként történik hasonló váltás. A GenAp XXI,23–24 vezet be a királyok háborúját. Ezt megelőzően egyes szám 1. személyben maga Ábrahám a narrátor, ettől kezdve – kis eltérést (GenAp XXI,34) leszámítva – egyes szám 3. személyre vált át a szöveg. A két műben olvasható grammatikai perspektíva-váltás nagyfokú egyezést mutat, ezért a szerző úgy látja, hogy ezen az alapon állva egyértelműen kimutatható a két zsidó irat közötti rokoni kapcsolat. Mindkét műben egyes szám 1. személyről egyes szám 3. személyre történik a váltás. A szövegek áthidalják ezt az előadói nézőpontváltozást, nem egyből és váratlanul következik az be, bár Tóbiás könyvében cizelláltabb ennek a megjelenése, mint a Genesis Apokrifonban. A váltás eszköztárában helyet kap, hogy magával hozza új személyek megjelenését is a történet

²⁹ Tzvi Novick Tóbiás könyve és Dániel 4. fejezete (valamint Rut könyve) kapcsán egy új műfajról ír, amit liturgikus önéletrajznak (*liturgical autobiography*) nevez. Ld. NOVICK, T., *Liturgy and the First Person in Narratives of the Second Temple Period*, in *Prooftexts* 32/3 (2012), 269–291, a terminológia első előfordulása a cikkben uo. 270.

³⁰ MILLER, J. E., *The Redaction of Tobit and the Genesis Apocryphon*, in *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 4/8 (1991), 53.

³¹ Uo. 55.

menetében (Tobit esetében Sára, Ábrahám esetében a királyok), valamint – később – újra megjelenik az addig én-beszéd formájában a kizárólagos főszerepet játszó személy.³²

Daniel Machiela és Andrew Perrin részletes, kimerítő cikkben foglalkozik Tóbiás könyve és a Genesis Apokrifon kapcsolatával. Először a két szöveg történetére és áthagyományozási folyamatára térnek ki, megállapítva, hogy míg Tóbiás könyve számos nyelven, illetve különböző formában elérhető, addig a Genesis Apokrifon gyakorlatilag „egyetlen kiadást ért meg”, vagyis csak az 1. számú qumráni barlangban talált szöveg áll a rendelkezésünkre (legalábbis eddig). Közös mindkét szövegben, hogy műfajukra vonatkozóan sokféle besorolást kaptak már a kutatástörténetben. A szerzők a két szöveggel kapcsolatban ezt az általános megállapítást teszik: „(...) tanulságos, szórakoztató történeti kitalációk, amik erős erkölcsi üzenetet tartalmaznak – táplálva a nemzeti és a vallási identitást – és Izrael Írásainak új szöveggörnyezetben való elhelyezését szolgálják”³³. Közös a szövegekben az is, hogy nem letelepült életforma adja a történetek kereteit, illetve ezek a keretek nem segítik elő a vallásos és jámbor életvezetését a főhősöknek. Az igazság megcselekvése – vagyis JHWH követése – mindkét műben szerepel. A szerzők külön is foglalkoznak a női szereplőkkel és egyfajta megfelelést látunk Batenosz és Anna között. Továbbá a szerzők megvizsgálják a két mű közös vonásaként a két Sára (Tób 6–8; GenAp XIX–XX) megszabadulásának körülményeit. További közös elem, hogy egy (leendő) házaspár kapcsolatát – bár eltérő természetű személyektől, hiszen a fáraó egy emberi, míg Azmodeus egy természetfölötti lény – támadás éri. Mindkettő sokkal hatalmasabb és erősebb, mint Ábrahám, illetve Tóbiás. „Mindkét jelenetnek a szívében a főhős azon erőfeszítései állnak, hogy megoldja ezt a problémát, ami lehetetlen isteni támogatás nélkül, és ami ezért függ a főhős becsületes karakterétől.”³⁴ Érdekes a szerzők azon megállapítása is, miszerint Azmodeus és a fáraóra, valamint házanépére küldött démon szerepe egyaránt a megakadályozás, de ellentétes értelemben. Míg Azmodeus ellehetetlenítette Sára életét és halált hozott³⁵, addig a fáraó és házanépe esetében a démon működése Sára tisztasága megőrzésének szolgálatában állt. A két mű összehasonlítása kapcsán felmerül az általánosan elfogadott keletkezési időknek a kérdése, mely újragondolás tárgya lehet a kutatásban.³⁶

³² Uo. 53–61, különösen 53–58. A két szöveg irodalomkritikai vizsgálata apró részletekre tudja ráirányítani figyelmünket. Amit biztosan állíthatunk: a két szöveget irodalmilag összeköti, hogy a történet egy pontján váltás történik az elbeszélő szintjén, mégpedig én-beszédű „belső” szemszögből egyes szám 3. személyű „külső” narrációra. Ezen kívül még annyit tudunk bizonyossággal, hogy Qumránban mindkét iratot ismerték.

³³ MACHIELA, D. A. – PERRIN, A. B., *Tobit and the Genesis Apocryphon: Toward a Family Portrait*, in *Journal of Biblical Literature* 133/1 (2014), 116.

³⁴ Uo. 127.

³⁵ Ezzel kapcsolatban utalunk Fröhlich Ida megállapítására: „A démon Tóbit elbeszélésében nem független erő. Valójában ő Isten eszköze, hogy megakadályozza Sára nem-endogám házasságait, hogy visszatartsa a lányt az endogám rendszer ideálja szerint nem megfelelőnek ítélt személlyel. Ezért nem bántja a démon Sárát, és ezért ő meg mindenkit, aki közelíteni mer a lányhoz (Tób 6:15).” FRÖHLICH, I., *Teremtés Tóbit könyvében* (konferencia-előadás, Budapest 2010. november 23.) <http://www.or-zse.hu/resp/frolichida2010/frolihida2010.htm> (a kutatás ideje: 2022. október 30.).

³⁶ MACHIELA, D. A. – PERRIN, A. B., *Tobit and the Genesis Apocryphon...*, 111–132.

ÖSSZEFOGLALÁS

Összefoglalóul csak két gondolatot szeretnénk kiemelni az eddig elmondottakból. Az egyik, hogy Tobitnak és családjának története részét képezte a Jézus korabeli (és azt követő) zsidó (és keresztény) korszaknak: hatott rá, illetve közös forrásból táplálkozott vele. Ennek a ténynek komolyan vétele és hatásának mélyebb feltárása – mind az újszövetségi, mind az extrabiblikus irodalom tekintetében – további kutatásokat igényel. A másik, hogy Tóbiás könyve bizonyíthatóan kapcsolatban áll Salamon testamentumával és a Genesis Apokrifon irattal, elemzésünk alapján a legerősebb pontnak az imádság motívuma tűnik.

A kiengesztelődés eucharisztikus ünnepe

TANULMÁNY A RÓMAI MISEKÖNYV
KIENGESZTELŐDÉSI EUCHARISZTIKUS IMÁRÓL
– KELETKEZÉSTÖRTÉNET ÉS RÖVID TEOLÓGIAI ÉRTÉKELÉS*

Több évnyi munka után 2022 nyarán elkészült a Római Misekönyv új magyar kiadása. A kötet számos újdonságot tartalmaz az eddig használatban lévő, 1991-ben megjelent Misekönyvhöz képest. Az egyik ilyen újdonsága az is, hogy az eddig is ismert kiengesztelődési eucharisztikus ima mellett még egyet közöl, hűen a hatályos latin nyelvű *Missale Romanum*-hoz, amelyben mind a két szöveg szerepel. E tanulmányom célja, hogy e két anaforát (ezt a kifejezést az eucharisztikus ima szinonimájaként, azzal váltakozva fogom itt használni), vagyis a már eddig is ismert I. kiengesztelődési eucharisztikus imát, és magyar misekönyvben újnak számító II. számút röviden megismertessem. E bemutatás során mindenekelőtt e szövegek születési körülményeit fogom vázolni, és így ezek helyzetét a római egyház liturgiájában, majd röviden elemzem azokat a teológiai hangsúlyokat is, amelyek miatt e szövegek sajátos karakterrel bírnak az eucharisztia ünneplésében, és természetesen magában az Isten és az ember közötti kiengesztelődés misztériumában.

1. E SZÖVEGEK SZÜLETÉSE

1974. 11. 01-én az Istentiszteleti Kongregáció levélben jelentette be (*Postquam de Precibus eucharisticis* kezdettel),¹ hogy a hatályos Misekönyvhöz illeszthetően új eucharisztikus imákat készítettek. E levelet James R. Knox bíboros, a Kongregáció prefektusa és Annibale Bugnini, a Kongregáció titkára jegyzik.

A levélből kiderül, hogy öt új eucharisztikus imáról van szó, amelyek két téma variánsai: három eucharisztikus ima gyermekmisékre készült, kettő pedig a kiengesztelődés miséihez. Az egyes püspöki konferenciák hatáskörbe rendelték, hogy egyet-egyét ezekből válasszanak ki, fordítsák le és alkalmazzák a helyi egyház liturgikus életére, majd a kész anyagot hagyassák jóvá a nevezett Kongregációval.

Ezeket az eucharisztikus imákat a Kongregáció nem teszi (még) hivatalossá, és így a latin Misekönyvbe (*editio typica*) sem illeszti be. E mostani használatuk csak ideiglenes (1977 év végéig szól) és kísérleti jellegű (*ad experimentum*). E kísérleti időszakot a Kong-

* A Magyar Liturgikus és Egyházzenei Intézet szervezésében 2022. szeptember 21-én megrendezett szakmai napon tartott előadás szerkesztett változata.

¹ Megjelent: *Notitiae* 11 (1975), 4–6.

regáció később meghosszabbította 1980-ig,² majd egy évvel később, 1981-ben eltörölte ezt az időkorlátot,³ és elhelyezte ezeket a Miskolcban is.

A gyermekmisék eucharisztikus imái iránti igényt több püspöki konferencia megkeresése indokolta. Kérték ugyanis a Kongregációt, hogy készüljön/készüljenek olyan szöveg(ek), hogy azokon a miséken, ahol jobbra vagy csak gyerekek vesznek részt az ő világuknak jobban megfelelő könyörgések (eukológia) és eucharisztikus ima hangozzék el. A Kongregáció e célból készítette el a Gyermekmisék Direktóriuma kezdetű kiadványát, amelyet 1973.11.01-én jelentetett meg,⁴ de ez nem tartalmazott a gyermekmisékhez sajátos eucharisztikus imákat

Az Úr húsvéti misztériumában megélt kiengesztelődés hitbéli igazságát szemlélő eucharisztikus imákat a közelgő, 1975-ös szentév tematikája indokolta. Az 1974. május 23-án, Urunk mennybemenetelének ünnepén (áldozócsütörtökön) kelt *Apostolorum limina* kezdetű apostoli levelében ugyanis, Szent VI. Pál pápa szentévet hirdetett az 1975-ös esztendőre.⁵ Ennek okán több részegyházban felmerült annak az igénye, hogy készüljön a szentévre egy saját anafora. A Kongregáció befogadta ezt az igényt, és mivel el szeretne volna kerülni, hogy ez esetleg egyes helyeken kontrollálhatatlan imakészítési folyamatokat indítson el, ezért kezébe vette e téren a kezdeményezést, amelyet VI. Pál pápa is jóváhagyott.⁶ E szentév témáját a pápa egy 1973. május 9-én tartott beszédében már meghirdette: megújulás és kiengesztelődés (*renovatio et reconciliatio*).⁷ E két új eucharisztikus ima, tehát innen kapta a nevét: *Prex eucharistia de reconciliatione I et II*.

Az első szöveg (I.) az Istennel való kiengesztelődés hagyományos, biblikus jellegű tanítását hozza, míg a második (II.) tartalmában a mai ember megtérésvágyára adott isteni válasza fókuszál modernebb stílusban és szóhasználattal.

Az új anaforákhoz a Kongregáció az új liturgikus könyvekben már ismert bevezetőt „Előzetes tudnivalókat” is csatolt (*Praenotanda*). Ezek harmadik pontjában a Kongregáció hangsúlyozza, hogy ezek az új eucharisztikus imák szerkezetükben követik a Római Miskönyv Általános Rendelkezéseinek (*editio typica*, 1969) 55. pontjában meghatározott retorikai rendet, amely szerint lettek megszerkesztve a Miskönyv II, III, és IV számú eucharisztikus imái is.

A Kongregáció az új anaforák megjelentetésekor úgy rendelkezett, hogy a püspöki konferenciák által kiválasztott egyetlen anafora latin szövegének lefordításakor a saját népük nyelvének és mentalitásának megfelelő változatot készíthetnek (ez az ún. dinamikus ekvivalenciák szerinti fordítási mód), de a konszekráció szavainak visszaadásában ez az elv nem érvényesülhet: a nyilvánvaló dogmatikai okok miatt azokat a szavakat a leg-

² Ld. *Notitiae* 13 (1977), 555–556.

³ Ld. *Notitiae* 17 (1981), 23.

⁴ A Direktórium hivatalos szövege: *AAS* 66 (1974), 30–46 és *Notitiae* 10 (1974), 5–21. Magyar nyelven: *Gyermekmisék*, in *Bűnbocsánat és oltárszentség, Szertartáskönyv*, Kézirat gyanánt közreadja a Magyar Katolikus Püspöki Kar, Budapest 1976, 376–394.

⁵ *AAS* 66 (1974) 289–307.

⁶ A pápa döntését a Vatikáni Államtitkárság levélben közölte az Istentiszteleti Kongregációval; e levél kelte: 1973.10.29.; iktatószáma: n. 243972 – minderről részletesen: BUGNINI A., *La riforma liturgica (1948–1975)*, Nuova edizione riveduta e arricchita di note e di supplementi per una lettura analitica, CLV, Roma, 1997, 472.

⁷ PAULUS VI., *Allocutio qua christifidelibus in Basilica Vaticana coram admissis nuntiat Se univarsale Iubilacum in annum MCMLXXV indicisse*, 9 mai 1973: *AAS* 65 (1973), 322–325.

hűségesebben kell visszaadni, mégpedig úgy, hogy azok egyezzenek a többi eucharisztikus ima konszekrációjának szavaival.⁸

E két új eucharisztikus ima latin szövegének jóváhagyási eljárása során a Hittani Kongregáció az 1974. május 10-én kelt levelében jelezte az Istentiszteleti Kongregáció felé, hogy nem lenne szerencsés, ha valamilyen lelkipásztori ok miatt időről időre újabb és újabb eucharisztikus imák születnének meg.⁹ A Kongregáció válaszában jelezte, hogy e felvetéssel egyetért, vagyis felülyeli, kézben tartja e folyamatot.¹⁰ Éppen ezért, a gyermekmisékre készített eucharisztikus imák, illetve a kiengesztelődési eucharisztikus imák után újabbak már nem lettek jóváhagyva, és így beillesztve a Római Misekönyvbe.

E témához tartozik az ún. *Svájci Eucharisztikus imák helyzete* is. Ezeket (ez valójában egyetlen anafora négy változatban) 1974. augusztus 8-án hagyta jóvá a Kongregáció,¹¹ tehát még a kiengesztelődési eucharisztikus imák elkészítése előtt: először csak Svájc katolikusainak, majd később más országoknak is. A Misekönyv harmadik kiadásában (*editio typica tertia* – 2002/2008) viszont ezek az új eucharisztikus imaszövegek (a két kiengesztelődési eucharisztikus ima és a svájci eucharisztikus ima) a gyermekmisék eucharisztikus imájának kivételével már szerves részei az „egyetemes” miserendnek az *ordo missae* (miserend) függelékeként (*Appendix ad ordinem missae*).¹²

A téma egyik legismertebb kutatója, Enrico Mazza szerint¹³ a két kiengesztelődési eucharisztikus ima teológiai tartalma okán lett végül beillesztve (az Istentiszteleti és a Hittani Kongregációk eredeti akaratától eltérően) a római egyház misekönyvébe. Az eucharisztia mint Jézus húsvéti áldozata ugyanis magának a kiengesztelődésnek szentségi megnyilvánulása és ünneplése, amelyre a kiengesztelődés szentségének, a gyónásnak a kegyelmi rendje is irányul (abból fakad és annak a misztériumát jeleníti meg). A második kiengesztelődési anafora anamentikus részében ugyanis ezt imádkozzuk: „Fiad halálán és feltámadásának enlékét ünneplve, aki szeretetének zálogát nyújtja számunkra, felajánljuk neked a tökéletes kiengesztelődés áldozatát, amit te magad adtál nekünk.”¹⁴

A kiengesztelődési eucharisztikus imák – a Misekönyv rubrikája szerint – sajátos körülményekre és sajátos eucharisztikus ünneplésekhez készültek, noha ezektől függetlenül is választhatók a szentmise bemutatásakor. Ezen anaforák közül eddig csak az első szerepelt a magyar nyelvű misekönyvben; most, az új misekönyv-kiadásban már a máso-

⁸ Ld. *Praenotanda* n. 11. A dinamikus ekvivalenciák szerinti „szabad fordítás” lehetőségét az Istentiszteleti és Szentségi Fegyelmi Kongregáció 1997-ben kiadott *Liturgiam authenticam* kezdetű instrukciója már nem engedélyezi a liturgikus szövegek fordításában.

⁹ BUGNINI A., i. m. 473–474.

¹⁰ Uo., 474–476.

¹¹ Vö. MAZZA E., *Le odierne Preghiere Eucharistiche*, vol. I: *Struttura, Teologia, Fonti*, EDB, Bologna, 312.

¹² *Missale Romanum, Ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum*, Editio typica tertia, Typis Vaticanis, 2008, 674–706 (A továbbiakban: *Missale Romanum*).

¹³ MAZZA E., i. m. 297.

¹⁴ *Függelék a mise rendjéhez, 7.*, in *A II. Vatikáni Egyetemes Szent Zsinat határozata szerint megújított és VI. Pál pápa tekintélyével kihirdetett, II. János Pál pápa által felülvizsgált, kibővített Római Misekönyv, A Magyar Katolikus Püspöki Konferencia megbízásából, a harmadik, hivatalos bővített vatikáni kiadás alapján készült fordítás*, Szent István Társulat, Budapest, 2022, 542. oldal (a továbbiakban *Misekönyv*).

dik is helyet kapott (a *Missale Romanum* harmadik kiadását követve), megjegyzendő ugyanakkor, hogy az első szövegünk is revideált fordításban jelenik most meg.¹⁵

Mazza akkurátus filológiai vizsgálataiból tudjuk, hogy e két anafora latin szövege sokat vesz át a *Missale Romanum* III. és IV. eucharisztikus imáinak sajátos szókészletéből. Ezek a jobbára képi megfogalmazások magyar fordításban is megragadhatók, még ha esetleg más szóhasználattal is, mint az eredeti szövegben.¹⁶

E két anafora használatával kapcsolatosan így rendelkeznek azok rubrikái:

„A Kiengesztelődési eucharisztikus imákat vehetjük azokon a szentmiséken, amikor a kiengesztelődés misztériumát különösen is a hívek elé állítjuk, például a különféle szükségletekben mondható misék esetében: A béke és az igazságosság megőrzéséért, A kiengesztelődésért, Háború vagy zavargás idején, Bűnök bocsánatáért, A szeretet ajánldékaért; valamint a következő votív-misékben: A szent keresztről, A legszentebb Oltáriszentségről, A mi Urunk, Jézus Krisztus drága véréről; ezenkívül nagybőjt miséiben. Amennyiben saját prefációval rendelkeznek e misék, lehet a Kiengesztelődési eucharisztikus imákat a nem itt közölt prefációjukkal imádkozni, ha ezek a más prefációk a bűnbánatról, vagy a megtérésről szólnak, mint például a nagybőjt prefációi.”¹⁷

E szövegeink legnagyobb értéke az, ahogyan ezekben az Atya és az emberiség közötti kiengesztelődés és megbékélés eseménye, mint az Isten kizárólagos műve jelenik meg, így e két szöveg teológiai értéke nemcsak a kiengesztelődés misztériumának bemutatásában mutatkozik meg, hanem mindenek előtt abban, ahogyan a Szentháromság Egy Isten misztériuma e szövegekben előttünk áll.

2. A KIENGESZTELŐDÉSI EUCHARISZTIKUS IMÁK RETORIKAI SZERKEZETE

A Szentháromsággal való kiengesztelődés misztériumának rövid teológiai bemutatása előtt tekintsük át e szövegek retorikai szerkezetét! A szövegek megszerkesztésekor, mint már említettük, a Kongregáció arra törekedett, hogy a szövegek mindenestől kövessék a RMÁR első kiadásának 55. pontjában (amely megegyezik a jelenleg hatályos második kiadás 79. pontjának szövegével) közölt szerkezeti elemek sorrendjét. Ennek megfelelően ebben a két eucharisztikus imában is van:

- a) prefáció, amelynek kapcsán meg kell jegyeznünk, hogy mivel mind a két anafórának saját prefációja van, amelyek egyetlen teológiai és retorikai egységet képeznek az anafora többi szövegével, ezek csak fenntartásokkal helyettesíthetők más prefációkkal (ld. fent említett rubrikális utasítást);
- b) a *sanctus* ünnepélyes felkiáltása (akklamáció);

¹⁵ A Magyar Katolikus Püspöki Kar a megjelenésükkor mind a két kiengesztelődési eucharisztikus imát lefordította magyar nyelvre, de csak az elsőt közölte a magyar Misekönyvben. E szövegeket megtalálhatjuk: *Bűnbocsánat és oltáriszentség, i. m.*, 412–418. Az új misekönyvbe itt találhatjuk meg e két eucharisztikus imát: *Függelék a mise rendjéhez, in Misekönyv* 534–538 és 539–542.

¹⁶ Példaként említhetjük a Jézus asztalánál és ezáltal az égi asztalnál összegyűlő közösség képét a második kiengesztelődési anafórában, amely a III. eucharisztikus ima első megemlékező részéből átvett kép: „napkelettől napnyugatig népet gyűjtesz magad köré szüntelen” – ld. *Misecönyv*, A nép részvételével bemutatott mise rendeje 108., 494.

¹⁷ *Függelék a mise rendjéhez, in Misecönyv*, 534.

- c) a Szentlélek kiadásának kérése először a kenyérre és a borra, majd pedig a konszekráció után az áldozókra (epiklészisz);
- d) az eucharisztia szerzésének elbeszélése (konszekráció);
- e) anamenetikus, megemlékező rész (ebből ezekben az anaforákban kettő is van: egy a *sanctus* és az első epiklészisz között – nevezik ezt *post-sanctus*-nak is –, illetve a konszekrációt követően);
- f) a konszekrált áldozati adományok felajánlása az Atyának (obláció);
- g) közbenjárás élőkért és holtakért;
- h) végül az eucharisztikus imákat lezáró dicsőítő formula, a záródoxológia.

3. E SZÖVEGEK NÉHÁNY TEOLÓGIAI HANGSÚLYA

Teológiai értékelésünk előtt fontos hangsúlyoznunk, hogy mennyire szembeötlő mindkét eucharisztikus ima szövegében az Istennel való kiengesztelődésre szoruló (és arra vágyakozó) ember szinte teljes passzivitása a kiengesztelődés folyamatában. E két anafora szövegeiben az ember pusztán befogadója annak, amit az Isten (kizárólagosan) tesz vele és neki. Hasonló ez a helyzet ahhoz, amit a szentmise eleji bűnbánattartásra való papi felszólítás latin szövegében fogalmaz meg az Egyház: *agnoscamus peccata nostra, ut apti simus ad sacra mysteria celebranda* („ismerjük el vétkeinket, hogy alkalmasok legyünk a szent misztériumok ünneplésére”).¹⁸ E felszólításban, mint látszik, nem esik szó az ember részéről még a (köteles) bocsánatkérésről sem. Az Úr megbocsátó művének befogadásához, tehát elegendő az, ha felismerjük magunkban az erre való rászorultságunkat, és hagyjuk, hogy az Úr „megcselekedje” (!) velünk, nekünk, bennünk e kegyelmet, vagyis a kiengesztelődést.

A római liturgia ősi hagyománya, hogy eukológiája, imarendje mindig az Atyára irányul: mindig, minden imáságunkban hozzá fordulunk Fia által a Szentlélekben. Így van ez e két kiengesztelődési eucharisztikus imában is. Az is az Egyház liturgiájának alapigazságai közé tartozik, hogy minden liturgikus cselekményünknek Jézus húsvéti misztériuma áll hitbéli és teológiai középpontjában;¹⁹ ez különösen is igaz az eucharisztia ünneplésére, hiszen minden misében megvalljuk: „Halálat hirdetjük, Urunk, és hittel valljuk feltámadásodat, amíg el nem jössz.”²⁰ A kiengesztelődés misztériuma, tehát ugyanaz a húsvéti misztérium, mint amit a misében ünneplünk. A kiengesztelődés anaforái tehát nemcsak e hitbéli és teológiai témát állítják elénk mintegy ikonszerűen, hanem az eucharisztia mély rétegeibe is bepillantást engednek.

A kiengesztelődés szentháromságos művének bemutatásában vizsgált anaforáink szövegében ugyanis az isteni személyeknek nemcsak a tettei jelennek meg, hanem személyi mivoltuk sajátos „arcvonásai” is megmutatkoznak – noha tudjuk, hogy Istenben a tett és a lét teljes és tökéletes egységben van. Tekintsük át, tehát az itt következő rövid összefoglaló felsorolás segítségével a kiengesztelődés isteni művét (opus Dei) a Szentháromság egyes személyeit ebben külön-külön szemlélve.

¹⁸ *Ordo Missae* 4., in *Missale Romanum*, 505.

¹⁹ Ld. a II. Vatikáni Zsinat liturgikus konstitúciója, *Sacrosanctum Concilium*, 5.

²⁰ E felkiáltás mindegyik eucharisztikus imában szerepel, például az ún. Római Kánonban (I. eucharisztikus ima): *Misekönyv*, 485.

- a) Az Atya tettei, aki a kiengesztelődés művének „főszereplője”:
- szüntelenül megbocsátást kínál (I/prefáció);
 - a bűnösöket magához hívja (I/prefáció);
 - nem fordul el a bűnöstől (I/prefáció);
 - megadja népének, hogy hozzá térjen (I/prefáció);
 - a világ kezdetétől azon munkálkodik, hogy az ember szent legyen (I/post-sanctus);
 - nagy szeretettel szereti az embert (I/az alapítás elbeszélésének bevezetése);
 - megtartja népét a szív és a lélek közösségében (I/közbenjárások);
 - magához vonja a lelkeket, hogy a vele való kiengesztelődésre készek legyenek (II/prefáció);
 - ő vezeti vissza bűnös népét a kiengesztelődéshez (II/post-sanctus);
 - összegyűjti népét Fia asztalánál (II/közbenjárások);
 - összekapcsolja a kiengesztelt népét a mennyei lakoma közösségével (II/közbenjárások).
- b) Az Atya „arca” a kiengesztelődés művében:
- ő az irgalmasság és a jóság (I/prefáció).
- c) A Fiú tettei, akiben a kiengesztelődés műve beteljesül:
- halálra adja a népéért önmagát, ezért megfeszítette magát a kereszten („az ég és a föld között karjait kitarja”: I/az alapítás elbeszélésének bevezetése);
 - megünnepeli tanítványaival a húsvétot (I/az alapítás elbeszélésének bevezetése);
 - az oltáriszentségben szeretetének zálogát nyújtja (II/anamnészis).
- d) A Fiú „arca” a kiengesztelődés művében:
- ő az emberek üdvösségének Igéje (II/post-sanctus);
 - az Atya Keze, akit a bűnösöknek nyújt (uo.);
 - az Út, amelyen az Atya békéje elérhetővé válik (uo.).
- e) A Szentlélek tettei és „arca” a kiengesztelődés művében:
- az Atya a Szentlélek által indítja az embereket arra, hogy az „ellenfelek párbeszédet kezdjenek, az ellenségek nyújtsanak egymásnak kezét, a népek közeledjenek egymáshoz” (II/prefáció);
 - ő az Atya ereje, aki által a szeretet legyőzi a gyűlöletet, „a bosszú enged a kegyelemnek”, és a széthúzásból ismét a szeretet egysége jön létre (II/prefáció);
 - a Lélek az, aki eltávolít mindent, ami az embereket egymástól elválasztja (II/második epiklészis);
 - teszi az Egyházat az emberek között az egység jelévé és a béke eszközévé (II/közbenjárások);
 - ő őrzi meg az Egyház belső egységét (II/közbenjárások).

Érdemes felfigyelnünk e szövegeink különlegesnek mondható ekkleziológiai dimenziójára is. A két kiengesztelődési ima gyakorta szól a bűn miatt az Istentől eltávolodott „emberekről”, a kiengesztelődésre vágyó „népről”, viszont ebbe a nehezen megnevezhető, konkrét névvel és arccal nem bíró csoportba ugyanakkor mégis könnyedén belehelyezkedhet mindenki, hiszen „mindenki vétkezett és nélkülözi Isten dicsőségét” (Róm 3, 23). Ezt az azonosulást az itt imádkozott szövegek „aktív közösségi jellege” segíti elő: a miséző pap által az anafórát imádkozó liturgikus közösség (Egyház) többszám első személyben nemcsak önön kiengesztelődéséért esdekel (és az eucharisztúával annak beteljesedését ünnepli), hanem az „emberek”, a „nép”, vagyis mindenki kiengesztelődésé-

ért. Egynek megtérése és Istennel való kiengesztelődése, tehát az egész emberiség megtéréésének alfája, kiinduló mozzanata, amely a Szentlélek által – amolyan „dominóelvszerűen” – hatással lesz mások Istennel való kiengesztelődésére. A megtérő a kiengesztelt közösség, a „mi” része lesz, akik viszont már tevékenyen részt kapnak az Istentől mások kiengesztelődésének szolgálatában: „Add, hogy együtt lehessünk ott, ahol a te békéd teljessége ragyog Krisztus Jézusban, a mi Urunkban” (II/közbenjárások).

Szent II. János Pál pápa szerint²¹ a Lukács-evangéliumból ismert tékozló fiú története (15, 11–32) az Isten és az ember közötti kiengesztelődés, megbékélés legkifejezőbb ikonja. Ebben az evangéliumi történetben is a kiengesztelődés fő cselekvője az atya maga, amely mellett a fia megbocsátás iránti vágya (és ez a vágy ráadásul nem is igazán a kiengesztelődésre irányul, hiszen a hazatérésében erőteljesen motiválja őt a nyomora, az éhsége, vagyis a „tökéletlen bánata”), valamint a be- és visszafogadás iránti vágya eltörpül (az atya még az előre memorizált „bánatimát” sem engedi neki végig mondani). A kiengesztelődés Isten és ember között Jézusnak a minden emberben fellelhető megbocsátottság iránti vágyát mérhetetlenül felülmúló keresztáldozatában valósul meg, amely az Atyának is a legnagyobb szeretet-gesztusa az ember számára, és amelyből árad az Atya és a Fiú Szentleke, a kiengesztelődés Szentleke. A kiengesztelődés során az ember mindig többet kap tehát, mint a „megbocsátok” meleg ételként ható szavait.

A kiengesztelődés eucharisztikus imái, mint ezt e rövid bemutatásban is láttuk, dramaturgiailag hatékony módon viszik el az eucharisziát ünneplő közösséget Krisztus keresztyéhez, ahol megtörténik Isten és ember kiengesztelődése, és a közöttük így megszülető új szövetség megkötése, melyet minden eucharisziában ünneplünk. A kiengesztelődés tehát, amelyet az Atya öröktől fogva akart, és amelyért ő mindent megtett és most is megtesz a Fia által a Szentlélekben lesz elérhető és élhető minden ember számára, és ennek a pünkösdi eseménynek a megvalósulása a szentmise.

ÖSSZEGZÉS

Az Oroszország és Ukrajna között jelenleg is dúló háború rádöbbeníti a hívő embert arra a borzalmas tényre, hogy mindennek az oka az Istentől való elfordulás, vagyis a bűn, amely az emberek egymásközi viszonyát is sötétségbe borítja. A kiengesztelődési eucharisztikus imákkal megimádkozott eucharisztia-ünneplés tehát ma különösen is erős aktualitással bír. „Szentleked által ugyanis az emberek szívét arra indítod, hogy az ellenfelek újból párbeszédet kezdjenek, az ellenségek nyújtsanak egymásnak kezet, a népek közeledjenek egymáshoz.” – imádkozzuk a II. kiengesztelődési anafora fentebb is idézett prefációjában. Az Atya az eucharisztia misztériumában ma is odaadja értünk, nekünk, és így az egymással háborúzó, magukat hagyományosan keresztény országgént megfogalmazó népeknek is egyetlen Fiát, akiben ő „kezet nyújt nekünk”, bűnösöknek: „Ő az emberek üdvösségének Igéje, a Kéz, amelyet a bűnösnek nyújtasz, az Út, amelyen a te békédet adod”.

Reméljük, hogy mind az ünneplő közösségeknek, mind az ünneplés imáit kutatóknak a most megjelenő magyar Miskolc-új kiengesztelődési eucharisztikus imái sok mély hitbéli felismerés és tapasztalás forrásává válhatnak.

²¹ *Dives in misericordia* enciklika teljes III. fejezete, vagyis: 31–41. pontok. Az enciklika latin eredetije: AAS 72 (1980), 1176–1232.

Az Egyházak Világtanácsának nagygyűlése: Karlsruhe, 2022

KRISZTUS KÖVETŐI A JELEN KORBAN

2022. augusztus 31. – szeptember 8. között tartották a 352 tagegyházból álló keresztény szervezet, az Egyházak Világtanácsa (EVT) 11. nagygyűlését a németországi Karlsruhében.¹ Az ökumenikus tanács alapítása 1948-ban Amszterdamban történt, és a megközelítőleg hét-nyolc évenként tartott találkozók mindegyike jelentős ökumenikus eseménynek számít, mert valamit mindegyik hozzáadott Jézus Krisztusnak az utolsó vacsorán megfogalmazott vágyához: „*Legyenek mindnyájan egy!*” (Jn 17,21). Az idei összejövétel mottója – „*Krisztus szeretete sürgeti a világot a megbékélésre és az egységre*”² – már előre vetíti az összereszténység alapszándékát, mely a jelenlegi világhelyzetben a népek közötti békére és a keresztény egyházak, de valójában az egész emberiség egységére mutat rá.

Karlsruhe a helyszín: az 1968-as Uppsala-i nagygyűlés óta ez az első európai város, ahol a találkozó megrendezésre került, mely Németországon belül, annak is dél-nyugati részében, Badenben található, Baden-Württemberg tartomány második legnagyobb városa. Az összejövétel a város szívében, a vásárcsúponthoz kapott helyet. A berlini fal leomlása után ez az első európai helyszín az EVT nagygyűlése számára. Az európai egyházak ugyanakkor a hidegháború idején is mindig fontosnak tartották az egység gondolatának fenntartását. 1959-ben jött létre az Európai Egyházak Konferenciája (Konferenz Europäischer Kirchen, KEK), mely az európai protestáns és ortodox helyi egyházak ökumenikus közösségeit gyűjtötte össze. A keresztény felfogásban Európa mindig az Uraltól az Atlanti-óceánig, délen pedig a Kaukázusig terjedő térséget jelentette, de Ciprust már nem, mely a Közel-Kelet csoportjához tartozik. Az európai régiók meghatározása: a Skandináv országok; Finnország és Baltikum; Közép-Európa; Kelet-Európa; a Balkán és Dél-Európa. Összesen 77 tagegyház van Európában.

A kilencnapos nagygyűlést egy kötetlenebb, háromnapos ifjúsági találkozó előzte meg. Az összejövétel napirend szerint köszöntésekből, bemutatkozásokból, fő előadá-

¹ A találkozó honlapját lásd: <https://www.oikoumene.org/news/wcc-11th-assembly-31-august-8-september-2022> A legutóbbi nagygyűlés 2013-ban volt a dél-koreai Busanban.

² Az eddigi közgyűlések mottói: Amszterdam, 1948 – „*Az ember megosztottsága és Isten terve*”; Evanston, 1954 – „*Krisztus a világ reménye*”; Újdelhi, 1961 – „*Jézus Krisztus a világ világossága*”; Uppsala, 1968 – „*Íme, mindent újjáteremték*”; Nairobi, 1975 – „*Jézus Krisztus felszabadít és egyesít*”; Vancouver, 1983 – „*Jézus Krisztus a világ élete*”; Canberra, 1991 – „*Jöjj, Szentlélek, újítsd meg az egész teremtést*”; Harare, 1998 – „*Téj meg Istenedhez, és örvendj a reményben*”; Porto Alegre, 2006 – „*Isten, kegyelmedből változtasd meg a világot*”; Busan, 2013 – „*Élet Istene, vezess el minket az igazságra és a békére*”.

sokból, nyelvi csoportok szerinti tematikus megbeszélésekből, plenáris ülésekből, nyilvános bibliamagyarázatokból, valamint reggeli és esti áhítatból állt.

A jelenlévők között voltak a szavazati joggal rendelkező hivatalos delegáltak, továbbá megfigyelők és résztvevők. Az Egyházak Világtanácsa 2018-ban ünnepelte fennállása 70. évfordulóját, amikor Ferenc pápa is felkereste a genfi központot. A mostani rendezvényen a jelenlévők képviselték, és bizonyos szempontból már meg is valósították az egységet, mely Jézus egységkérésének engedelmességgel valamennyi keresztény végső célja.³

A küldöttek, mint a világtanács tagegyházainak hivatalos képviselői alkotják a nagygyűlést. A Központi Bizottság a tagegyházakkal való párbeszédben határozza meg az egyes egyházak küldötteinek a számát. Csak az egyházak által megnevezett képviselők vehetnek részt a döntéshozó folyamatban, akiket természetesen még sok meghívott is elkísér. Három fő célja van a nagygyűlésnek. Az első a közös elkötelezettség megerősítése a tagegyházak részéről, hogy hitüket Jézus Krisztusban vallják meg, együtt imádkoznak és hangot adnak szándékuknak az egyház látható egységének munkálására a választott témához kapcsolódva, amely idén „Krisztus szeretete”. Ennek alapján folytatnak megbeszéléseket és adnak ki nyilatkozatokat. A második fontos szempont, hogy a nagygyűlés folyamán a világtanács tagjaival és partnereivel egyeztessen a korábbi nagygyűlés óta eltelt időszakról, és végül a harmadik célkitűzés, hogy a nagygyűlés, mint a világtanács legfőbb döntéshozó szerve, megtervezze az elkövetkezendő éveket, ezért megválasztja azt a 150 képviselőt, akik felelősséget vállalnak a világtanács munkájáért a következő nagygyűlésig.

A számos egyházat és egyházi közösséget képviselők lelki gazdagsága már biztosította az összejövetel eredményességét. A derűs és nyílt légkör közel hozta egymáshoz a résztvevőket. A közös imádságok spirituális egysége látható és érezhető volt, és kifelé is megmutatta, hogy a látható egység több szempontból is lehetséges. Mindez a lelki ökumenizmus megvalósítható gyakorlatát mutatta fel. A több mint négyezer résztvevő létszámában, hagyományos öltözetében és magatartásával is mintegy megjelenítette a világ különböző népeit és hagyományait.

A keresztény egység nagy vállalkozása egybeesik az egyház idejével, mivel a szakadás, a különállás, a széthúzás mint sajnálatos emberi tulajdonságok szüntelenül fenyegették a Krisztus által alapított közösséget. A keleti (1054), majd a nyugati (1517) egyházszakadás elmélyítette a napjainkig meglévő különbözőségeket, és – kimondva-kimondatlanul – szüntelenül megoldásért kiáltott.

A XIX. században protestáns és katolikus részről is születtek komoly kezdeményezések a nyilvánvalóan botrányt is kiváltó helyzetre és az evangélium hiteles módon való hirdetésére. Az elkötelezett és kitartó egységmunkát 1910-ben az edinburghi missziós világkonferencián siker koronázta, amikor protestáns kezdeményezésre megkezdődött az ökumenizmus ígéretes útja.⁴ Az Edinburgh után létrejött két nagy egységirányzat, a *Life and Work* és a *Faith and Order* már képes volt konkrét lépésekre az egység területén.

³ Magyarországot a hivatalos küldöttek, köztük Fischl Vilmos a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának főtitkára, Balog Zoltán református és Kondor Péter evangélikus püspök, valamint egy, az ökumenikus tanács által támogatott katolikus megfigyelő képviselte.

⁴ William Carey (1761–1834) baptista lelképásztor, India misszionáriusa, templomokat és iskolákat alapított, a Bibliát egészben vagy részben lefordította és kiadta, s már 1806-ban felvetette a Keresztény Felekezetek Általános Társaságának (*General Association of all Denominations of Christians*) lehetőségét.

E törekvésnek lett a gyümölcse az Egyházak Világtanácsa, mely a világ valamennyi keresztényét igyekszik megjeleníteni.

Az egyházak növekvő számban csatlakoztak az új kezdeményezéshez, s napjainkban 352 tagra bővült. A kezdeti önmeghatározást – az Egyházak Világtanácsa azon egyházak testvéri társulása, melyek elfogadják a mi Urunkat, Jézus Krisztust „mint Istent és Üdvözítőt” – 1961-ben az Új-Delhiben tartott harmadik nagygyűlésen egy teljesebb hitvallással bővítették ki, kijelentve, hogy az Egyházak Világtanácsa azon egyházak testvéri társulása, amelyek a Szentírás szerint Istennek és Üdvözítőnek vallják a mi Urunkat, Jézus Krisztust, és az a törekvésük, hogy válaszoljanak közös hivatásukra az egy Isten, az Atya, a Fiú és a Szentlélek dicsőségére. Az Egyházak Világtanácsa saját alkotmányában (*Toronto-Statement*, 1950) és hitvallásában fogalmazza meg az egyházak egymáshoz való viszonyát, és kijelenti, hogy az EVT nem egy szuperegyház, nem alapul önálló ekklézológián, de egyháztani tételeket szükségesnek tart.

KERESZTÉNYEK EGYÜTT SZERETETBEN ÉS BÉKÉBEN

A világtanács a következő nemzedékek iránt felelősséggel, a változó és aggodalmak között élő világ alapvető kérdéseit teszi fel, melyek a föld, az élet értelme, a társadalomban való élet, valamint a covid járvány, illetve annak következményei és a fájdalmas ukrajnai háború, mely érinti az EVT európai tagegyházait és másokat is. Ebben a szétszakított helyzetben a nagygyűlés témája: Krisztus szeretete, mely átalakítja a világot a Szentlélek életadó hatalma által. A pusztító erők és a bűn ellenére a nagygyűlés megvallja, hogy a megfeszített és feltámadt Krisztus szenvedése és szeretete áll a világ középpontjában. Együttal mindenkit felhív az igazságosság, a béke, az egység és a kiengesztelődés szolgálatára. Külön hangsúlyt helyez az egyházak látható egységére is mint prófétai jelre, mely a végső egység elővételezése, az Istennel megbékült világ számára is.

Jóllehet az összejövetel mottóját már évekkel korábban meghatározták, akkor még senki nem gondolt arra, mennyire aktuális lesz ez a találkozó lebonyolítása idején. Természetes módon fordult a figyelem az orosz és az ukrán ortodox egyházak képviselői felé a háború sajnálatos eseményei következtében. A *megbékélés* és az *egység* szó különös hangsúlyt kapott. Bevezető beszédében *Ioan Sauca* (1956–) főtitkár a világtanács vallási, és kifejezetten keresztény jellegét hangsúlyozta, amikor a felmerülő társadalmi ellentétek az egyházakat szembeállítják egymással. A nézeteltéréseket a párbeszéd segítségével kell megoldani – hangsúlyozta a főtitkár.

A nagygyűlésre ellátogatott Frank-Walter Steinmeier német államelnök is, aki ezzel a gesztussal megtisztelte az összejövetelt, ám sajnálatos módon politikai nézeteinek is hangot adott, amikor arra kérte a világtanácsot, hogy zárja ki soráiból az orosz egyház képviselőit. A politikai vezető beszédét a nagygyűlés tudomásul vette, de kérését nem teljesítette.

A nagy egyházi szervezetek vezetői köszöntő beszédekben viszont a keresztény egységre és a misszióra figyelmeztettek. Már korábban, 2022. június 17-én megválasztották a jövő évben hivatalába lépő új főtitkárt, a dél-afrikai református dr. *Jerry Pillayt* (1965–), aki hivatalát 2023. január 1-én kezdi meg, a nagygyűlésen pedig a nyolc alelnök megválasztása is megtörtént. Pillay tiszteletes jelenleg a pretoriai egyetem hittudományi karának dékánja és a Dél-Afrikai Egyesült Presbiteriánus Egyház tagja.

MINTA AZ EGYHÁZ MEGÚJULÁSÁRA: NAGYGYŰLÉS – SZINODALITÁS

A keresztény felekezetek Ferenc pápát eddigi megnyilatkozásai alapján egyöntetűen „hídépítőnek” tartják. A pápa a keresztények számára a ma feladatának tekinti a tanúságtételt, amely gyakran „a vér ökumenizmusában” jelenik meg, főképp Ázsiában és Afrikában. A pápai tanításban a szavak ökumenizmusát megelőzi a tettek ökumenizmusa. Ennek érdekében Ferenc pápa a keresztényektől az együttes fellépést kéri a közös megtett úton, a közös imádságban és a közös cselekvésben.⁵ Mi is az ökumené célja Ferenc pápa szerint? A megbékélt különbség egységében (*Einheit in versöhnter Verschiedenheit*) található meg az a szempont, amely a poliéder geometrikus alakjához hasonlít, vagyis a különböző karizmák meglétéhez. Itt a saját önazonosság meghaladása következtében juthatunk el a közös hitvallás modelljéhez, amely már jól működött az ősegyházi zsinatokon, és ennek ma is különleges jelentősége van a szinodalitás, vagyis a közös úton járás megvalósításában.⁶

A Nemzetközi Teológiai Bizottság szinodalitásról szóló 2018-as dokumentumában hangsúlyosan jelenik meg a katolikusok ökumenikus elkötelezettsége, mert a szinodalitásról szóló tanítás nemcsak a II. Vatikáni Zsinat befogadásának, hanem a katolikus egyház ökumenikus mozgalomban való részvételének a gyümölcse is.⁷ Az 1970-es években az Egyházak Világtanácsa már javasolta a „konciliáris közösség” fogalmát az egység modelljeként és módszereként. Ez az „egy” egyház belső életére vonatkozik, mely bizonyos egységet már láthatóvá tesz a jelenben. 1975-ben az Egyházak Világtanácsa Nairobiban tartott nagygyűlésén „konciliáris találkozókat” javasolt a különböző keresztény közösségek közötti egység előmozdítására.⁸

Ennek a külső szinodalitásnak jó példáját adta a Közel-Kelet egyháza tizennyolc vezetőjének találkozója Ferenc pápa meghívására Bariban 2018-ban, hogy közösen tanácskozzanak, imádkozzanak és tájékoztassák egymást a keresztények helyzetéről.⁹ A Ferenc pápa által javasolt szinodalitás nemcsak mélyen ökumenikus, hanem ökumenizmusa mélyen szinodális is. Elsőként VI. Pál pápa alkalmazta az „úton lévő ökumenizmus” kifejezést, mely az emmauszi tanítványok Krisztussal együtt megtett útjára utalt.¹⁰

Az ökumenikus párbeszédben egyre inkább teret nyer az igazságosság, a béke és a teremtés megőrzésének gondolata. Ezek a szempontok elsődlegesek lettek a németországi, egyházak közötti megbeszéléseken, melyek háttérben az Egyházak Világtanácsa összejövételének alpmotója állt, mely szerint Krisztus szeretete adja meg a világnak a megbékélést és az egységet. Pál apostolnak a *Rómaiakhoz írt levelében* találjuk annak megfogalmazását, hogy sem nyomor, sem szükség, sem üldöztetés, sem éhínség, ruhát-

⁵ DIETLEIN, G., *Primat der Zeit. Papst Franziskus und die Ökumene*, in *Stimmen der Zeit* (8/2022), 590–591.

⁶ DIETLEIN, G., *Primat der Zeit. Papst Franziskus und die Ökumene*, in *Stimmen der Zeit* (8/2022), 591–592.

⁷ DESTIVELLE, H., *La synodalité dans la vie et dans la mission de l'Église (CTI 2018). La dimension oecuménique du document*, in *Revue des Sciences Religieuses* (96/1–3), 2022, 115.

⁸ Vö. *Commission Faith and Order. Conciliarity and the Future of the Ecumenical Movement*, in *Faith & Order in Louvain 1971* (Faith and Order paper 59), World Council of Churches, Geneva 1971, 225–229; vö. *Councils, Conciliarity and a Genuinely Universal Council* (Faith and Order Paper 70), World Council of Churches, Geneva 1974.

⁹ DESTIVELLE, H., *La synodalité dans la vie et dans la mission de l'Église (CTI 2018). La dimension oecuménique du document*, in *Revue des Sciences Religieuses* (96/1–3), 2022, 119–120.

¹⁰ VI. Pál beszéde 1969. január 22-én az általános kihallgatáson. Vö. https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1969/documents/hf_p-vi_aud_19690122.html (a kutatás ideje: 2022. november 22.)

lanság vagy kard nem szakíthat el bennünket Krisztus szeretetétől.¹¹ Ezt a keresztény reményt nyújtja Krisztus követői számára.

Kurt Koch bíboros (1950–) a *Communio* folyóiratnak adott interjújában kifejtette, hogy a szinodalitás az ortodox egyházak fontos tényezői közé tartozik. Erről és más teológiai kérdésekről is nemzetközi vegyesbizottság keretében folytat megbeszélést a római katolikus és az ortodox egyház. A közös gondolkodás kiindulópontja Karthagói Szent Ciprián kijelentésének a megfontolása: *nihil sine episcopo, nihil sine concilium presbiterii, nihil sine consensu plebi*. Itt az egyház háromféle módon nyilvánul meg: szinodális, kollegiális és személyes formában, amelyek közül ki kell emelni a nép egyetértését, mely biztosíthatja, hogy az egyházi hivatal szinodális módon gyakorolja a tekintélyét.¹² Erdő Péter bíboros (1952–) *Adalékok a „szinodalitás” eszméjének fegyelmi és hittani előzményeihez* című tanulmányában pedig a keleti és a nyugati egyház teológiai megnyilatkozásait veti egybe a szinodalitás összefüggésében. Kiemeli az egyháznak azt a szerkezeti valóságát, mely kezdettől fogva jelen van benne, különös tekintettel a presbiteri testületre.¹³

Johannes Oeldemann (1964–) német római katolikus teológus, a paderborni Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik igazgatója Róma és Genf között, vagyis a jelenlegi Keresztény Egységet Előmozdító Dikasztérium és az Egyházak Világtanácsa közötti fokozatos közeledés csúcspontjának tartja Ferenc pápa genfi látogatását (2018. június 21.), a világtanács fennállásának 70. évfordulóján. Oeldemann szerint a kapcsolat négy szinten nyilvánul meg: a lelki ökumenizmus, a teológiai párbeszéd, a teológiai képzés és az ökumenikus egyeztetések keretében.¹⁴

A KERESZTÉNY EGYSÉGKERESÉS ÚJ FORMÁJA

A Globális Keresztény Fórum (*Global Christian Forum*, GCF) szeptember 3-án, épp az Egyházak Világtanácsának karlsruhei nagygyűlésével egy időben hívta össze azt a 29 fős bizottságot, mely a keresztény hagyományokat képviseli a világ minden tájáról. A megbeszélések az egység folyamatos megvalósításáról szóltak. Az Evangéliumi Világalliansz (*World Evangelical Alliance*, WEA), a Pünkösdi Világtestvériség (*Pentecostal World Fellowship*, PWF), a Keresztény Egységet Előmozdító Pápai Tanács szoros együttműködésben az Egyházak Világtanácsával a Globális Keresztény Fórum négy oszlopként jelenik meg. A múlt század végén, 1998-ban az Egyházak Világtanácsán belül jelent meg a Globális Keresztény Fórum, mely lehetővé teszi a hálózatépítést és az egyházi vezetőknek a közérdeklődésre számot tartó kérdések megtárgyalását.¹⁵

A Globális Keresztény Fórum és az Egyházak Világtanácsának kapcsolatát a szülő és a kamaszgyerek magatartásához lehetne hasonlítani, mely jelenségben van feszültség, de a kölcsönös bizalom és együttműködés mindezt felülmúlja. A két szervezet közötti meg-

¹¹ Vö. Róm 8,35. *A szeretet szó* eddig egyetlen nagygyűlés mottójában sem szerepelt. Erről lásd még: HAMMES, V., *Vom Stand der Ökumene. Herausforderungen für die Zukunft*, in *Stimmen der Zeit* (8/2022), 569.

¹² GÖRFÖL, T., *A szinodalitás ökumenikus vetületei. Beszélgetés Kurt Koch bíborossal, a Keresztény Egységtanács elnökével*, in *Communio–Nemzetközi Katolikus Teológiai Folyóirat*, 2022 Supplementum, 142–146.

¹³ ERDŐ, P., *Adalékok a „szinodalitás” eszméjének fegyelmi és hittani előzményeihez. A presbiteri testület lelke*, in *Communio* 2022, Supplementum, 20–31.

¹⁴ Vö. OELDEMANN, J., *Die katholische Kirche, der ÖRK und die multilaterale Ökumene – Versuch einer Positionsbestimmung*, in *Una Sancta. Zeitschrift für ökumenische Begegnung* (1/2021), 38–40.

¹⁵ Vö. A KERESZTÉNY EGYSÉGET ELŐMOZDÍTÓ PÁPAI TANÁCS, *A püspök és a keresztények egysége – Ökumenikus vadecum*, Szent István Társulat, Budapest 2021, 67–68.

értést és együttműködést egy hivatalos emlékeztető dokumentumban fektették le 2013-ban (*Memorandum of Understanding*).¹⁶

A kapcsolatok elengedhetetlenek az EVT tagegyházi közösségének elmélyítéséhez. Erről Ioan Sauca román ortodox főtitkár is meg van győződve, aki külön kiemelte a Globális Keresztény Fórum fontosságát, amely az EVT, a Katolikus Egyház, az Evangéliumi Világalszövetség és a püünkösi egyházak közötti platform, és a keresztény egység tapasztalatának bővítését jelenti.

Dagmar Heller (1959–) német evangélikus teológus, a *Societas Oecumenica* korábbi titkára, a nagygyűlést megelőzően – *Megállás, előrelépés, újraindulás? Megfontolások az ökumenikus mozgalomról és jövőjéről evangélikus szemszögből* írt cikkében felteszi a kérdést, hogy milyen körülmények között képzelhető el az ökumenikus mozgalom jövője?¹⁷ Nézete szerint az ökumenikus teológiai párbeszéd megoldották azokat a kérdéseket, amelyek az egyházak közötti megosztottság kezdetén álltak, de a gyakorlati következmények még messze vannak, legalábbis az egyházi hagyományok közötti fő választóvonal mentén. Ezek ugyanis részben összefüggenek azzal, hogy időközben új problémák és új helyzetek alakultak ki: pl. azok a társadalometikai kérdések, amelyek egyrészt a katolikus–ortodox egyházak, másrészt a protestánsok között állnak fenn, s az egyházak és egyházi közösségeken belül az egységet fenyegetik. Ide tartozik még az új egyházak, csoportok megjelenése, melyek teljesen más megközelítéssel fordulnak az ekkleziológiához és a nagy múltú egyházakhoz.

Dagmar Heller a jövőre nézve egyetértően megállapítja, hogy az egyháznak nincs jövője ökumenizmus nélkül. Ide tartozik az a kijelentés is, amit Martin Hein (1954–) Kurhessen Waldeck-i evangélikus emeritus püspök mondott, hogy „ha nem lenne, akkor most kellene kitalálni az EVT-t”.¹⁸ Ha ez a mondat német szövegkörnyezetben hangzott is el, általános értelemben világszerte is érvényes. Az ökumenikus mozgalom kezdetén megismert eszközöknek tehát alkalmazkodniuk kell a változásokhoz és új struktúrákat kell kialakítani.

Ezt már a második évezred elején jelezte a Globális Keresztény Fórum (GCF), amelyet nyílt platformként értelmeznek, és amely a EVT-hez vagy más intézményekhez képest új szerkezeti formát jelent, s az ökumenikus párbeszéd új módszereit fejleszti ki. Ami pedig a dialógus tartalmát illeti, a teológiai ökumenizmusnak a jövőben új témákkal kell foglalkoznia. Az ökumenikus mozgalom máig kiemelkedő célja a látható egység, amely mindenekelőtt az eucharisztikus/úrvacsorai közösségben nyilvánul meg. Józanul nézve azonban úgy tűnik, hogy a közeljövőben itt nem lehet előrelépést elérni.

Ismert a tanítóhivatal válasza az „Együtt az Úr asztalánál” című dokumentumra, de ezt a protestáns területen bizonyos fejleményekre adott ortodox reakciók is egyértelművé tették.¹⁹ És végül nincs látható eredmény az ortodoxok és a katolikusok, sőt a keleti ortodoxok egyházak közötti eucharisztikus közösségre sem.

¹⁶ Vö. GRANBERG-MICHAELSON, W., *Global Christian Forum. The Shape of Things to Come in an Ecumenical Future*, in *Una Sancta. Zeitschrift für ökumenische Begegnung* (1/2021), 53–54. A Globális Keresztény Fórum egy új ökumenikus módszert kíván terjeszteni, ezért a történeti és a fiatal egyházakat is egyenlőnek tartja. Választott partnereivel inkább a közös részesedés kapcsán, nem pedig a hivatásos tagság miatt találkozik.

¹⁷ HELLER, D., *Stillstand, Fortschritt, Neuaufbruch? Eine Betrachtung zur ökumenischen Bewegung und ihrer Zukunft aus evangelischer Sicht*, in *Una Sancta. Zeitschrift für ökumenische Begegnung*, (1/2021), 70–71.

¹⁸ HELLER, D., *Stillstand, Fortschritt, Neuaufbruch? Eine Betrachtung zur ökumenischen Bewegung und ihrer Zukunft aus evangelischer Sicht*, 71.

¹⁹ Vö. https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2020/2020-09-18_Kard.-Ladaria_Lettera_Anlage-Vorsitzender-DBK.PDF (a kutatás ideje: 2022. november 24)

Logikus következtetés lehet az egység gondolatától való búcsúzás? – kérdezi Heller. Ez nem lehetséges, mert az egyházak egyetértenek abban, hogy az egység az egyház központi jegye, bár a valóság ennek ellentmond. Az egységkeresés az ökumenikus mozgalom felismerése, mely, ha ez lehetséges, nem akarja eleve teljesen megtagadni az egyház-létet a többi gyülekezettől, ezért meg kell fontolni, hogyan lehet az egység elméletét és a sokszínűség valóságát pl. az eucharisztikus/úrvacsorai eltéréseket egyeztetni.

A SZÍV ÖKUMENIZMUSA

A nagygyűlés mottója: „Krisztus szeretete sürgeti a világot a megbékélésre és az egységre” (2Kor 5,14) különösen is eredetinek bizonyul, ha belegondolunk, hogy a keresztény szeretet még nem került ennyire központi helyre, soha nem volt tematizálva a korábbi rendezvényeken. Az utolsó három nagygyűlés Istent állította középpontba, most viszont a korábbi főtitkár, Olav Fykse Tveit (1960–) 2018-ban ezt a témát javasolta. Krisztus halálában és feltámadásában nyilvánult meg a teljes Szentháromság emberek iránti szeretete, s ez az egységkeresésben közös alap az ökumenikus tevékenységet folytató egyházak számára. Jerry Pillay, az újonnan megválasztott főtitkár szerint is a szeretetre való összpontosítás megújítja az egység iránti elkötelezettségünket.²⁰

Ahhoz, hogy az emberiség egységével is foglalkozzunk, először az egyház egységét kell megvalósítanunk. Ferenc pápa a világtanácsnak küldött üzenetében is a közgyűlés témáját idézte, hangsúlyozva, hogy „a globalizált világ, amelyben élünk, az evangélium közös tanúságtételét igényli tőlünk, mintegy válaszul korunk sürgető igényeire. [...] Az egységkeresésnek – hangsúlyozza a pápa – mindenekelőtt vertikális dimenziója van, hiszen afelé fordul, aki a világ Megváltójaként és a történelem Uraként a mi megbékélésünk”.²¹

A központi bizottság moderátora, 1999–2006 között a világtanács Afrika-elnöke, a kenyai anglikán Agnès Abuom szerint az egyházaknak arra kell törekedniük, hogy legyőzzék megosztottságukat „a szív ökumenizmusára” támaszkodva. Az Egyesült Államok Egyesített Metodista Egyházának (United Methodist Church) püspöke, a világtanács alelnöke, Mary Ann Swenson (1947–) a nagygyűlés előtti sajtótájékoztatón reményét fejezte ki, hogy az összefogás által „tökéletesebbek lesznek az egyházak a szeretetben”. Az első keresztényekről is megjegyezték, hogy „nézzétek, mennyire szeretik egymást”. Ezt a kívülről állapították meg a keresztényekről, ezzel azonban a keresztények nem tesznek mást, mint engedelmessé válnak Jézus utolsó vacsorai kérésének: „Az az én parancsom, hogy szeressétek egymást, amint én szerettelek benneteket”.²²

A nagygyűlésen az egyház egységéről szóló plenáris ülés az „Ubi Caritas...” című taizéi énekkel kezdődött. Alois testvér (1954–), Taizé priorja megerősítette, hogy a Krisztussal való egyesülésünknek meg kell előznie a dogmatikus formulákat. Ha együtt fordulunk hozzá, akkor együtt valljuk meg őt. Ezért fontos a közös imádság. Taizé közössége mindenkivel együtt akar élni, különösen a fiatalokkal.

Ioan Saucă, világtanács megbízott főtitkára beszédében pontosította, hogy „a szív ökumenizmus” a befogadásban, a párbeszédben és a kölcsönös tiszteletben áll, mert

²⁰ Vö. HOEGGER, M., *Un oecuménisme du coeur*, <https://www.reformes.ch/blog/martin-hoegger/2022/10/un-oecuménisme-du-coeur>. (a kutatás ideje: 2022. november 7.)

²¹ Vö. <https://www.vaticannews.va/hu/papa/news/2022-09/papa-egyhazak-vilagtanacs-kozgyules-uzenet-megbekeles-egyseg.html>. (a kutatás ideje: 2022. november 14.)

²² Jn 15,12.

Krisztus tanítványai vagyunk, akik megkapták a megbékélés szolgálatát. Így nem érthetünk egyet azokkal, akik az ortodox egyház kizárását követelték a szervezetből.²³ Mary Ann Swenson szintén ellenezte az ellenérzéseket valamely egyház irányában, hangsúlyozva: „Az ortodox közösség nagyon-nagyon fontos a világtanácsban.” („*The Orthodox community is very, very important in the World Council of Churches.*”)²⁴ Ugyanis az Egyházak Világtanácsának 352 tagja van, 150 tagja pedig a központi bizottságon belül, melynek 25%-a ortodox. Bár a családottság megvan az ukrajnai orosz invázió miatt, de ahogy Ioan Sauca megbízott főtitkár is, – aki 2020. április 1-jén lépett hivatalba –, megfogalmazta, „mi nem a politikusok nyelvét használjuk, hanem a hit nyelvét. Könnyű lenne kiközösíteni, kizárni és démonizálni, de a világtanács hivatása, hogy teret nyújtson a találkozáshoz, a párbeszédhez, hogy meghallgassuk egymást még akkor is, ha nem értünk egyet”.²⁵ Ugyanakkor Ioan Sauca főtitkárként levelet írt Kirill pátriárkának, kérve, hogy segítsen megállítani a háborút és minden szenvedést: „*Raise up your voice so that the war can be stopped.*”²⁶

A világtanács központi bizottságának új elnöke, Heinrich Bedford-Strohm (1960–) evangélikus püspök szerint a keresztények feladata, hogy Isten szeretetének a tanúi legyenek a sebzett világban. Így a világtanács mottójának alapja az, hogy „*az Isten szeretet, és aki kitar a szeretetben, az az Istenben marad, s az Isten is benne marad.*”²⁷

A karlsruhei nagygyűlés alapüzenete, hogy a keresztény egység keresése Krisztus szeretetében gyökerezik. Ez ténylegesen megtapasztalható volt a több mint egy héten át tartó találkozón, az egyházakat az öt kontinensről képviselő keresztények által. Ez valószínűleg meg a világtanács végső üzenetében (*A Call to Act Together*) is.²⁸ A nagygyűlést megelőzően már napvilágot látott a záró dokumentum, melynek fő témái az igazság és a fájdalom, az otthon és az elvándorlás, a nemek közötti igazságosság, valamint a faji megkülönböztetés voltak.

A dokumentum megállapította, hogy a mai világban jelen van a háború, a halál, a betegség és az éhínség. A keresztényeknek rá kell mutatniuk az igazságtalanság, a diszkrimináció és az elnyomás üzeneteire. Ez nem más, mint „*a sebek meglátogatása*”. Ezen túlmenően az egyének és a népek is olyan katasztrófákkal szembesülnek, amelyek a teremtéssel való felelőtlen kapcsolatból fakadnak, s ez ökológiai igazságtalansághoz és éghajlati válsághoz vezetett.²⁹

²³ Előfordult, hogy a világtanács az apartheid idején felfüggesztette a holland református egyházat, de minden más esetben párbeszédre törekedett a nagyon különböző oldalon álló emberekkel, elkerülve, hogy bárkit is kiutasítson. Vö. <https://religionnews.com/2022/05/03/bishop-mary-ann-swenson-on-kirill-and-the-world-council-of-churches/>. (a kutatás ideje: 2022. november 14.)

²⁴ Vö. <https://religionnews.com/2022/05/03/bishop-mary-ann-swenson-on-kirill-and-the-world-council-of-churches/>. (a kutatás ideje: 2022. november 14.)

²⁵ HOEGGER, M., *Un oecuménisme du coeur*, <https://www.reformes.ch/blog/martin-hoegger/2022/10/un-oecumenisme-du-coeur>. (a kutatás ideje: 2022. november 7.)

²⁶ Vö. <https://norththompsonpc.ca/2022/03/world-council-of-churches-acting-general-secretary-writes-to-patriarch-kirill-of-moscow/>. (a kutatás ideje: 2022. november 15.)

²⁷ 1Jn 4,16.

²⁸ Vö. <https://www.oikoumene.org/resources/documents/message-of-the-wcc-11th-assembly-a-call-to-act-together>. (a kutatás ideje: 2022. november 14.)

²⁹ Vö. <https://www.oikoumene.org/resources/documents/message-of-the-wcc-11th-assembly-a-call-to-act-together>. (a kutatás ideje: 2022. november 14.)

AZ EGYHÁZAK VILÁGTANÁCSA NAGYGYŰLÉSÉNEK HATÁSA A MAGYAR EGYSÉGTÖREKVÉSRE

Az összejövetelelen részt vevők lelki élménnyel gazdagodva térhettek vissza hazájukba, ahol majd tanúságot tesznek a keresztények egységtörekvéseiről. A sok személyes és közösségi találkozás testvéri és baráti módon történt, melyek folytatása a jövőre vár. A világtanács központi üzenetének magyar fordítása megjelenés előtt áll, mely gazdagítja a hazai ökumenikus közeledést az egyházak között. Jelentős esemény volt a nagygyűlés során a kárpátaljai magyar református közösség püspökének, Zán Fábíán Sándornak és Odor Balásznak beszámolója a jelenlegi ukrán helyzetről, valamint Kodácsy Tamás református professzor kerekasztal-beszélgetése a teremtésvédelemről.

Az ökumenizmus megértése és a saját felekezeti önértelmezés érdekében fontos hogy az egyházak közösen és együtt jussanak el további és mélyebb teológiai ismeretekre – vallja Fazakas Sándor (1965–) református teológus a *Theológiai Szemle* legújabb számában. Szükségeink van a „másik” perspektívájára és tapasztalataira mert csak akkor nyerhetünk a mélyebb kérdésekbe újabb betekintést és juthatunk mélyebb ismeretre ha érdekel bennünket a „Hogyan látnak minket kívülről?” És ha mi magunk is tiszteletben tartjuk más felekezetek meglátásait és hagyományait, egyúttal nyitottnak kell lennünk az önkorrekcióra a perspektívaváltásra, mert az ökumenizmus célja nem az igazságról való meggyőződés egységesítése, hanem egymás igazságtudatának tiszteletben tartása. Végül az ökumenikus kapcsolatok a megbékélésen múlnak. Nagyon sok nemcsak jogos sokféleség van, hanem bűnös önigazságból fakadó megosztottság is. Valódi megbékélés nem lehetséges, ha nincs bűnbánat, megbánás és őszinte vágy a kiengesztelődés iránt.³⁰ Ugyanakkor az imádság is szerepet játszik, amikor a keresztények az Úr imáját imádkozzák. Még ha nem is látható az egyházak egysége, a „Jöjjön el a te országod” beteljesülését kéri. Mindez egyfajta józan vizsgálatban tarthat bennünket, de reménységgel is eltölthet a Krisztussal és az ő Testével, az Egyházzal való végleges és teljes közösség iránt.³¹

Összességében a magyar jelenlét meghatározó volt, nemcsak a plénum és az egyes programok keretében, hanem a személyes kapcsolatok ápolásában is. Kiterjedt egységmunka valósult meg, amely hosszú távon is tovább él kül-és belföldön egyaránt. A világtanács nagygyűlésének magyarországi hatása a záródokumentum megismerésén és a személyes tanúságtételeken keresztül valósulhat meg.³²

³⁰ FAZAKAS, S., *Az ökumenikus öntudat újragondolása felé*, in *Theológiai Szemle* (2022/3), 187.

³¹ FAZAKAS, S., *Az ökumenikus öntudat újragondolása felé*, in *Theológiai Szemle* (2022/3), 188.

³² Ennek egyik első jele a Pázmány Péter Katolikus Egyetem újonnan alakult Ut Unum Sint Ökumenikus Kutatócsoport első konferenciája 2022. november 16-án, melynek témája *A magyarországi egységkeresés két évszázada* volt.

Kölcsönös sebezhetőség

ASZIMMETRIKUS KAPCSOLATOK

A BIBLIAI ANTROPOLÓGIA ÉS A SZOCIÁLFILOZÓFIA TÜKRÉBEN*

Ferenc pápa 2019. június 21-én Nápolyban teológiai szimpózium keretében adott elő a teológia kívánatos megújításáról, a *Veritatis gaudium* apostoli konstitúció szellemében.¹ Beszédében többek között kiemelte, hogy a mai teológiának különösen is törekednie kell az interdiszciplináris, illetve transzdiszciplináris megközelítésre. Ezzel egyfelől elkerülhetővé válik a tudomány vagy a tudós teológus öncélú bezárkózása, másfelől több más tudományághoz hasonlóan a teológia is képes lesz saját hagyományait az együttérzés és a másik iránti figyelem jegyében újraértékelni, illetve ezeket másokkal együtt és mások számára hasznossá tenni.

A Pápai Bibliikus Bizottság 2019. december 16-án közzétett dokumentuma a Biblia emberképéről² nyilvánvalóan a humán tudományok széles körét szólíthatja meg és hívja olyan közös munkálkodásra, amely szándéka szerint a bibliai üzenet ma is aktuális értékeit közvetíti és teszi hasznosíthatóvá. A lehetséges témák és megközelítések sokaságából jelen előadásban a dokumentum azon pontjaira szeretném felhívni a figyelmet, amelyek „aszimmetrikus kapcsolatok” néven összegzik a páli levélgyűjteményben olvasható, egymással párhuzamban szemlélt szülő és gyermek, gazda és szolga, pásztor és nyáj, „polgár” és társadalmi vezető kapcsolatrendszereket (Nr. 230–234; vö. Nr. 235).

A témafelvetésnek sajátos aktualitást ad egyfelől a hatalmi struktúrák széleskörű megkérdőjelezése és átrendeződése, amelynek ma a nyugati kultúra demokratikus rendszerű társadalmában tanúi vagyunk, másfelől konkrétan a vallásos hatalommal való, illetve gyermekekkel szemben elkövetett visszaélés fájdalmasan aktuális témaköre is.

Tanulmányomat három alapvető lépésben szeretném felépíteni. Elsőként azt a komplex képet vázolom, amelyet a bibliabizottság dokumentuma az említett kapcsolatrendszerekről nyújt, mégpedig úgy, hogy röviden bemutatom a kérdés szövegmagyarázati háttérét, fogalmi megközelítését és teológiai összefüggésrendszerét. Másodszor, mi-

* A tanulmány rövidített változatát a Szent István Tudományos Akadémia 2022. október 3-i ülésén székfoglaló előadásként adhattam elő, s ezennel tisztelettel ajánlom az Akadémia mellett mindazoknak, akik létrejöttében segítettek.

¹ A beszéd szövegét lásd: https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/june/documents/papa-francesco_20190621_teologia-napoli.html (letöltve: 2021. július 8.).

² Pontificia Commissione Biblica, «Che cosa è l'uomo?» (Sal 8,5) Un itinerario di antropologia biblica. Internetes elérhetősége: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20190930_cosa-e-luomo_it.html. Magyar fordítása: Pápai Bibliikus Bizottság, *Mi az ember? (Zsolt 8,5) A bibliai antropológia körképe* (Római dokumentumok 55; Budapest 2021).

vel a dokumentum „aszimmetrikus kapcsolatokról” beszél, e fogalom szociálfilozófiai jelentését és vonatkozásrendszerét ismertetem. Harmadik lépésben javaslatokat szeretnék tenni arra, milyen irányban kereshető a bibliai üzenet mai érvényessége és érvényesítése a vázolt szociáletikai és nevelésméleti összefüggések fényében.

1. „AZ APOSTOLI HAGYOMÁNY LELKIPÁSZTORI ÚTMUTATÁSAI” (NR. 230–234) ÉS EZEK ÖSSZEFÜGGÉSEI A BIBLIABIZOTTSÁG DOKUMENTUMÁBAN

A bibliabizottság dokumentumának 3. fejezete „Az emberi család” címet viseli, ennek 2. pontja pedig a „Szülők és gyermekek közti szeretet” címet kapta. Érdeemes felidézni, hogy az említett fejezet első pontja a „férfi és nő közti szeretetről” szól, a 3. pont pedig a „Testvérek közti szeretet” témáját mutatja be. A szülők és gyermekek közti szeretet így mintegy köztes helyzetben van, s egyben közvetlen példája annak, ahogy az egész dokumentum felépül: az embert Istennel való kapcsolatából érti meg s egyben eredeteti (1. fejezet), Isten rendeléséhez köti az embernek a kerttel, vagyis a természettel való viszonyát (2. fejezet), majd az emberi kapcsolatokban látja meg az élet és a történelem biológiai, kulturális és politikai értelemben vett folyamatának eredetét (3–4. fejezet). A dokumentum alapvető jellegzetességei közé sorolható az a filozófiai–teológiai álláspont, hogy a valóság mibenléte és eredete megfeleltethető egymással. Ez az alapvető megközelítés – amely nyilvánvaló módon összefügg az őstörténet mai értelmezési módjával, annak mintegy tükröződése – rendszerező elvként is visszatér a dokumentumban, amelynek felépítése „genetikusnak” mondható: a valóság egyes elemei mintegy egymásból bontakoznak ki benne.

A 3. fejezet 2. pontja a „szülők és gyermekek közti szeretetről” a bibliai szöveget követve is nagy utat jár be. Említést tesz a bibliai nemzetségtáblákról és a körülmetélésről, az apa és az anya sajátos szerepéről, illetve a szülői és gyermeki szeretet általános képéről (209–215),³ majd a szülők és gyermekek egymással szembeni kötelességeit tárgyalja, mégpedig – az egész dokumentum szokásához híven – a törvény (216–221), bölcsességi szövegek (222–225), próféták (226–227), Jézus tanítása (228–229), végül az „apostoli hagyomány” (230–234) sorrendjében. A szöveg a konkrét emberi kapcsolatok sajátos helyzetait és formáit sorolja, de közben újra meg újra az Istennel való kapcsolatot hangsúlyozza. Visszatérő gondolata, hogy a konkrét emberi kapcsolatokban megélt „törvényes” engedelmisség valójában Istennek szól, s egyben a színe előtt megélt szabadság kezdetévé lesz.⁴ Végző soron az Isten iránti engedelmisség teszi értelmessé a gyermekek engedelmeskedését éppen úgy, mint később azt a fajta „engedetlenséget”, amelyet a Jézust követők szüleikkel vagy a zsidó vezetőkkel szemben tanúsítottak.⁵ Az Istenbe vetett

³ A dokumentum szövegére a szöveg „bekezdéseinek” számozása szerint hivatkozunk.

⁴ Érdeemes idézni a 217. pont gondolatait a szombat törvényével kapcsolatban: „Fontos kiemelni, hogy az apa éppen azért lehet a valódi, az Úrtól érkező tekintéllyel szembeni engedelmisség közvetítője, hogy saját maga is engedelmeskedik ugyanennek a parancsolatnak. Az Úr soha nem terhel olyan kötelességgel, amely saját előnyét szolgálná, hanem olyan fegyelemre hív, amely az igazi élet útját fejezi ki. Az apa a pihenés és ünnep hangulatában (amely a szombatra annyira jellemző) a szabadság örömét kínálja gyermekeinek, s ezzel ugyanakkor ténylegesen érvényesíti életükben az első parancsot.”

⁵ A 229. pont előbb a vérségi kötelékekről, majd a társadalmi és vallási vezetőkről szólva, így összegzi Jézus és az apostolok példáját: „az evangélium látásmódjából az derül ki, hogy meghívást kapunk az Istennel

hitre alapuló erkölcsiség egyfelől tehát normát alkot, másfelől meg is kérdőjelez más normákat, mégpedig az egyén Istenhez tartozásának, Istennel szembeni kötelezettségének nevében. A szülőkkel szemben tanúsított engedelmisség követelményét elemezve és kiemelve a szöveg – igaz, csupán hallgatólagosan – olyan alapot feltételez, amelyet egyszerre látunk tapasztalaton alapulónak és egyben teológiai értékűnek: a szülőket a gyermek Isten helyettesének tapasztalja meg, pszichológiai értelemben róluk mintázza első, akár nem tematikus istenképet is.

A dokumentum tehát azt sugallja, hogy az emberi tapasztalat szülők és gyermekek kapcsolatáról az egyébként felnőtt emberek közti további kapcsolatok struktúráit is befolyásolja. Ezeket a kapcsolatokat egyes újszövetségi intések közelítik meg részletesen, bár, mint arra a szöveg szintén utalást tesz, a vezetőkkel kapcsolatban nyilvánvalóan az Ószövetségben is találunk előírásokat (vö. 221). Az „apostoli kor útmutatásai” elnevezés egyfelől eszünkbe juttatja a páli levelek „házirendjeit” (Haustafel, Hausordnung – Ef 5,21–6,9; Kol 3,18–4,1),⁶ amelyekben egymás mellett helyezkedik el a szülők és gyermekek, gazdák és szolgák kapcsolatrendszere, de még a szülők, mint férj és feleség egymással való kapcsolata is.

Az Efezusi levél ennek a családi (és családi-gazdasági) modellnek előzményeként tárgyalja az egyházi közösség rendjét, amelyben különféle kegyelmi adományoknak megfelelően különféle feladatok vannak (Ef 4,7–16), majd, valamivel később, mintegy elővételezi azt a felfogást, amelyben Krisztus követése az Istennel szembeni gyermekség lelkületét kívánja meg (Ef 5,1–2): „Mint Isten kedves gyermekei, legyetek az ő követői és éljetez szeretetben, ahogy Krisztus is szeretett minket, és odaadta magát értünk jó illatú áldozati adományként az Istennek.” A gyermekhez illik a szülő követése, a szeretet, s mindezt lehetővé teszi Krisztus áldozata, amelyet „értünk”, vagyis az egész közösségért vitt végbe. Feltűnő, hogy Krisztus odaadó szeretetére alapoz a házastársak egymás iránti szeretetének intése is (Ef 5,21–30). Úgy tűnik, leginkább ez a szövegösszefüggés áll a dokumentum felépítése mögött. A sajátos, aszimmetrikusnak nevezett kapcsolatrendszerket – szülők és gyermekek, gazdák és szolgák, közösségvezetők és hívek, vezetők és polgárok – ugyan más bibliai szövegekkel is megközelíti a dokumentum, de jellemzően mégis a késői páli hagyomány (a deuterokanonikus Efezusi és Kolosszei levél mellett

szembeni (szerető) engedelmségre, amely minden más felsőbbiséget vagy kötelességet viszonylagossá tesz. Ezt pedig hasonlóképpen az engedelmség olyan formáira is ki kell terjeszteni, amelyek a társadalmi és vallási tekintélyekkel szemben állnak fenn.” (vö. Lk 14,26; ApCsel 4,19; 5,29).

⁶ A „házirendek” kérdéseire lásd: Angela STANDHARTINGER, *Die 'Haustafel' im Kolosserbrief*, in: Uő, *Studien zur Entstehungsgeschichte und Intention des Kolosserbriefes* (NTSuppl 94; Leiden, Brill 1999), 247–277; Ben WITHERINGTON III, G. Francois WESSELS, *Do everything in the Name of the Lord: Ethics and ethos in Colossians*, in: Jan G. van der WATT (szerk.), *Identity, Ethics and Ethos in the New Testament* (BZNW 141; De Gruyter, Berlin et alii 2006), 303–333 (315–329); Gretchen J. REYDAMS-SCHILS, *Clement of Alexandria on Woman and Marriage in the Light of the New Testament Household Codes*, in David E. AUNE, Frederick E. BRENN (szerk.) *Greco-Roman Culture and the New Testament. Studies Commemorating the Centennial of the Pontifical Biblical Institute* (NTSuppl 143; Leiden, Brill 2012), 113–133. A szövegek olyan folyamatot tükröznek, amelyben az első keresztény nemzedék átvett és újraértelmezett, mégpedig alapvetően új motivációval látott el egy létező formát, amely a zsidó és hellenista környezetben ismert volt. Az intés és változtatás alapvető szándéka, hogy segítsen keresztény módon megélni egy létező állapotot: ennek nem külső kereteit, hanem a benne feltáruló kapcsolatokat minőségét igyekszik elsősorban megváltoztatni. Ben Witherington III és G. Francois Wessels a Kol 3,18 – 4,1; Ef 5,22 – 6,9; 1Pt 2,18 – 3,7 hasonlóságait emeli ki (i. m. 315–316), és ezekhez társítja azokat a szövegeket az Újszövetségben, majd a korai keresztény iratokban, amelyek a különösen is a rabszolgákat szólítják meg (1Tim 6,1–2; *Didakhé* 4,9–11; *Barnabás levél* 19,5,7; Kelemen első levele 1,3 és 21,6–8; 38,2 stb.).

főleg a lelkipásztori levelek), valamint az Első Péter-levél intéseivel találkozunk benne. Természetesnek tűnik, hogy míg a legkorábbi szövegek többek között Pál apostol tekintélyének igazolására és a vándortanítók ajánlására vonatkoztak (vö. pl. 233: 1Tesz 5,12–13 idézete), addig a megnövekedett és immár nagyobb családokat magába foglaló közösségek egy nemzedékkel később kaptak nagyobb figyelmet.⁷ Ezzel szemben valamivel ritkábban, de mégis megjelenik a kivülálló hatalommal, államhatalommal szembeni helyes magatartás kérdése. A legfontosabb teológiai szempont itt is az Istennek szóló engedelmség konkrét kifejezése (vö. Róm 13,1–7; 1Pt 2,15–16).

Az Istennel szembeni engedelmség mellett a dokumentum újra meg újra tágítja a horizontot azért, hogy a „felek” kapcsolatának kölcsönösségét hangsúlyozza. A mindenkor vezetőktől a bibliai szövegek a szolgálat szellemét, a vezetettektől pedig okos engedelmséget kérnek, olyat, amely képes felfedezni Isten hívását és akaratát a vezető szavában vagy törvényében. Ahogy már említettem, ennek az engedelmségnek mintája és alapja a gyermeki engedelmség és tapasztalat. Krisztus példája egyszerre követendő példa, ugyanakkor a megváltás eszköze. Olyannak kell lennünk, „mint ez a gyermek” (Mt 18,4), aki halála és engedelmsége által megváltott minket (Fil 2,5–11). A vezetőnek Krisztushoz hasonlóan oda kell térdelnie, hogy megmossa tanítványai lábát – öszszegzi a szöveg a keresztény vezetés paradoxonát (235. pont; vö. Jn 13,1–20). Az isten-gyermekség a hit igazsága, és mint ilyen, személyes tapasztalat. Ugyanakkor abban a konkrét kapcsolatrendszerben valósul meg, ami az egyház, a világ és az Isten országa.

Amikor ezeket a kapcsolatokat bemutatja, a dokumentum „a társadalmi rend” értékét nevezi meg, mint ami rendezni látszik az elvárt viselkedésmódokat (230). Az ismétlődő kérdéskörök hasonló logikája miatt – szintén régi értelmezési hagyományt követve – kiterjeszhetőnek tartja az itt elvárt viselkedésmódot más helyzetekre, egyfajta analógiát tételez fel az élet különböző szinterei között, amely valószínűleg valamilyen emberi és szociális alapstruktúrát követ. „Alárendelődésről” beszél (230), amely fogalom, mint már láttuk, az Efezusi levél házastársakra vonatkozó kölcsönös intéseit vezette be (Ef 5,21), illetve példászerűen megjelent a tanítványaihoz lehajló Jézus képében, kozmikus metaforaként pedig a Filippi levél Krisztus-himnuszában is. A levelek intései a költelességek és megértés kölcsönösségének lehetőségéből indulnak ki, olyan címzettekől, akiknek megvan a kellő szabadsága és képessége, egyszersmind érdekltsége, motivációja is ahhoz, hogy tegyen a kapcsolatért, tegyen a „társadalmi rendért”, amely végső soron Istentől való. Erősebbnek, hatalmasabbnak mindenestre a vezetőket látja, akiknek hatalma van, hogy azzal szolgáljanak.⁸ Az „alávetetteket” is úgy ábrázolja, mint akik érdekeltek a kapcsolat jelen formájának fenntartásában, s ezért alapvetően nem akarják megváltoztatni azt. Úgy tűnik, hogy a keretek meghatározása, ezzel a kapcsolat alapjainak biztosítása – mintegy az isteni rendelkezéseket követve – a vezetők felelőssége.

⁷ A tárgyalás rendje azt is világossá teszi, hogy „nagy családról van szó, ahol a szülők és gyermekek mellett a gazdálkodó egység többi tagja is szóba kerül.

⁸ Érdekes, hogy az intések minden esetben előbb a „gyengébb” felet szólítják meg, s csak azután az „erősebbet”, a felelősebbet. A kölcsönösség logikáján belül értelmezve úgy látjuk, hogy az engedelmség, illetve alárendelődés akkor is lehetséges marad, ha semmilyen más eszköz nem látszik a helyzet, a másik fél hozzáállásának esetleges megváltoztatására. Másrészt, az erősebb fél megszólítása, amely általában hiányzik az Újszövetségen kívüli, hasonló „házirendekből”, korlátozó jellegű, vagyis visszaszorítani igyekszik ezek esetleges erőszakos, domináns fellépését. Vö. Ben WITHERINGTON III, G. François WESSELS, *Do everything in the Name of the Lord: Ethics and ethos in Colossians*, 319–320.

Megismételjük, hogy a dokumentum e szakasza a szülők és gyermekek, gazdák és szolgák, közösségvezetők és hívek, vezetők és polgárok kapcsolatrendszerét a „szülők és gyermekek” alfejezet részeként tárgyalja. Úgy látszik, hogy az egyes ember családi, munkahelyi, egyházközségi és világi társadalmi beilleszkedésének rendje az alapvető társadalmi sejt, a család modelljét követi, teológiai szempontból úgy, hogy az ember képes mindebben Istennek engedelmeskedni, vagyis képes az ő jelenlétét és vezetését a társadalmi struktúrákban konkrét módon felfedezni, illetve alakítani. Az engedelmisség készsége eszerint egyfajta potenciálként értelmezhető, amelynek a vezető és a vezetett, a „szülői” és a „gyermeki” helyzetben lévő tudatában van, s amelyet a maga módján aktualizál, vagyis érdekeinek, céljainak megfelelően valósít meg.⁹ Az Istennek való engedelmisség, az irányába való nyitottság konkrét utakat és lehetőségeket keres, közösséget épít. Az emberekkel szembeni engedelmisség viszont akkor kap alapot és pozitív távlatot, ha felsejlik benne, sőt, pozitív értéként élhetővé válik benne az Isten iránti nyitottság. Az engedelmisség ebben az esetben elsősorban nem gyakorlati, praktikus követelmény, nem külsőleges döntés, amely valójában független a személyes motívumoktól, és nem is pusztán a két ember kapcsolatának pillanatnyi állapotát tükrözi, hanem nyitott arra a fejlődésre és távlatra, amelyet Istenben keresünk. Az igazi emberi közösség egyszerre szerveződik a személyes növekedés és a közösségi célok mentén, sőt, néha úgy tűnik, éppen a kettő meglepő, ajándékszerű összhangja az, amely meghaladja az emberileg létrehozhatót.

Fontosnak tűnik megjegyezni, hogy a bibliai szövegek, illetve az elemzett dokumentum semmilyen módon nem személyek eltérő méltóságáról vagy egyedi értékéről szólnak. Az aszimmetriák valamilyen kapcsolatban valósulnak meg, illetve valamilyen cselekvést követelnek. Az „apostoli hagyomány útmutatásai” éppen ezt a cselekvést írják le, azt igyekeznek motívumokkal, illetve normákkal ellátni. A kölcsönös cselekvés szabályairól van szó, amelyek csak logikai szempontból válnak pillanatnyilag rögzítetté, megfigyelt, és ezért statikusnak tűnő helyzeté. Antropológiai meghatározottságnak mindenképpen nem az alávetettség vagy a kiszolgáltatottság, illetve nem is valamiféle felsőbbrendűség vagy hatalom bizonyul, hanem éppen az egyénnek az a képessége, hogy magát valamiért és valakinek alávesse, illetve mást szolgáljon, adott esetben esetleg éppen a vezetésével is – közben pedig Istennek is engedelmesen.¹⁰

⁹ Az engedelmisséghez lásd többek között: Mathias WIRTH, *Distanz des Gehorsams. Theorie, Ethik und Kritik einer Tugend* (Religion in Philosophy and Theology 87; Mohr Siebeck, Tübingen 2016). Wirth részletesen bemutatja az engedelmisség vallásos és társadalmi formáival szembeni ellenérzések forrásait, majd teológiai példákat és értelmi összefüggéseket vázol egy lehetséges pozitív látásmód irányában. Kiemeli Jézus példáját (370–376), aki a lábmosással mintegy szubverzív tettet hajt végre, átértelmezi az „úr” és „szolga” fogalmát. Eberhard Jüngel úgy látja (391), Isten visszafogja hatalmát, és ez a kereszten lesz a legnyilvánvalóbb. Teret ad az ember szabadságának, amelyet ez nem teremtettsége ellenére, hanem éppen teremtettsége folytán gyakorol. Az engedelmisség, állítja (394–395), végső soron a szabadság tette, amely a másikkal való folyamatos kapcsolattartásra törekszik, s amelynek nevében keresni kell a felszabadulást mindenfajta egzisztenciális félelem hatása közepette is. Isten akarja az ember és az egyén szabadságát.

¹⁰ Lásd ehhez: François S. MALAN, *Identity, Ethics and Ethos in Ephesians*, in Jan G. van der WATT (szerk.), *Identity, Ethics and Ethos in the New Testament* (BZNW 141; De Gruyter, Berlin et alii 2006), 257–288. Malan így összegezz: „God put all things in subjection beneath Christ’s feet and he is filling the universe in all its parts with his immeasurable love. The church, as the body in submission to Christ, its head, manifests his presence as the community in which his rule of love and unity is anticipated, and through which the wisdom of God might be made known to the rulers and authorities in the heavenly realms. It includes the members’ submission to one another within the divinely ordered relationships, and their following of God’s messengers (4,11). It extends to the wife’s submission to her loving husband, children’s obedience

2. SZOCIÁLFILOZÓFIAI SZEMPONTOK AZ ASZIMMETRIKUS KAPCSOLATOK TÉMAKÖRÉHEZ

A Pápai Bibliabizottság dokumentuma több helyen kijelenti, hogy a bibliai szövegben feltárt mondanót helyesen kell értelmezni. Erre az értelmezésre olykor példákat is ad, máskor inkább visszafogottan nyilatkozik, és a kérdés részletesebb tárgyalását az erkölcs-tan szakértőire bízta. Egyes bibliai szövegekkel kapcsolatban kérdés formájában fogalmaz meg távolságtartást.¹¹ A helyes értelmezés egyszerre biztosítja az értelmező önállóságát, másfelől a szöveg jelenben is elfogadható, befogadható értelmét, ezzel aktualitását.

A dokumentum szövege két helyen „aszimmetrikusnak” nevezi a tárgyalat kapcsolatrendszereket (233; 235).¹² Mivel az aszimmetria fogalmát manapság számos összefüggésben használják, érdemes feltenni először a kérdést, vajon milyen aszimmetriára kell gondolni ebben az esetben, s majd azután megvizsgálni, segítheti-e a fogalomtisztázás a kölcsönös megértést.¹³

A szimmetria és aszimmetria hétköznapi értelmezése statikus valóságokra vonatkozik. Rajzolt, megformált, felépített tárgyakra, esetleg élő testek formájára, geometrikus szempontból leírható alakzatokra, a kémiában vegyületek szerkezeti modellezésére, a fizikában erők és ellenerők leírására, a matematikában vektorok összehasonlítására, a nyelvtanban mondatrendszerek vagy gondolati alakzatok rendjére.¹⁴ A szimmetria és aszimmetria így képileg megragadható, illetve elvont alakzatként nyer értelmet, és többnyire valamilyen statikus rendszer, esetleg változó, de pillanatnyilag megragadható rendszer leírására vonatkozik.

Szimmetriáról, ennek hiányában pedig aszimmetriáról az emberi kapcsolatokban is beszélnek, mégpedig személyek és intézmények, sőt államok között egyaránt. Úgy tűnik, hogy a szimmetria, mint alanyok összemérhetősége, egyenrangúsága vagy egyenjogúsága pozitívumként jelenik meg, azonos méltóságot, a törvény előtti és a kapcsolatban átélhető egyenlőséget garantál. Az aszimmetria viszont hiányt implikál, az összemérhetőség, egyenlőség, egyenrangúság, egyenjogúság, azonos méltóság hiányát. Az emberi (személyes) vagy csoportok közötti kapcsolatok esetében viszont eleve kérdéses, milyen szempontból, illetve mennyire lehet őket statikusnak tekinteni, illetve mit jelent, hogy

to their parents who lead them in the ways of the Lord, and labourers' cheerful serving their employers who follow the will of God wholeheartedly (5,22 – 6,9).”

¹¹ A 203. pont a férj és feleség kapcsolatáról nyilatkozik ilyen értelemben. Hasonló kérdés már ugyanezen bizottság 2014-ben kiadott *Ispirazione e verità della Sacra Scrittura. La Parola che viene da Dio e parla di Dio per salvare il mondo* 134. pontjában is felmerült, ott a nők helyzetének bemutatásával kapcsolatban.

¹² Az aszimmetria kifejezést szándékosan használom idegen formájában. Ugyan számos esetben megfélemlíthető volna az „egyenlőtlenség” kifejezéssel, azonban úgy tűnik, utóbbi könnyebben vihet valamilyen jogi értelmezés irányába. A dokumentum egyébként néhány más helyen is használja a kifejezést. Az 54. pontban a szövetségi kapcsolatba lépő Isten és Izrael kapcsolatára vonatkozik a szó. A 151. pont a szülő-gyermek kapcsolat aszimmetriáját említi, kifejezetten elhatárolva a házastársak egymás mellé rendelt kapcsolatától. Utóbbira az Efezusi levél összefüggésében mégis aszimmetrikus állapotként tér vissza a 203. pont. Végül, a tárgyalat részletek után, a 237. pont a testvérekről jegyzi meg, hogy valójában mindig eltérő helyzetben vannak, vagyis tényleges helyzetük „aszimmetrikus”.

¹³ Az aszimmetria mellett más fogalmak mai megértését is fontos volna elmélyíteni. Ilyen lenne a korábban részben már érintett engedelmesség kérdésköre, illetve a kölcsönösség problematikája, amelyre a továbbiakban részben ki is térünk.

¹⁴ Mivel bibliai, illetve ókori nyelvi példákról van szó, megemlítjük az ókori verstanra vonatkozó példát: Holger GZELLA, *Parallelismus und Asymmetrie in ugaritischen Texten*, in: Andreas WAGNER (szerk.), *Parallelismus membrorum* (OBO 224; Academic Press Fribourg, Vandenhoeck-Ruprecht Göttingen 2007), 133–146.

változás vagy fejlődés is megjelenik e kapcsolatokban, változó, fejlődő résztvevőikhez is alkalmazkodva.

Az aszimmetria személyközi kapcsolataira fókuszálva előbb néhány mai példát igyekszem röviden bemutatni, ahol az aszimmetria mint értelmező kategória felmerül, majd ennek szociálfilozófiai és szociáletikai vetületeit vázolom.

A szimmetria-aszimmetria kérdésköre ott kap különös hangsúlyt, ahol a személy és az intézmény, illetve az egyedi és a csoport találkozik egymással. A személyes, egyedi ilyenkor a kiszolgáltatottság helyzetében van, és kérdésessé válik, vajon pozitív jelentéssel bír-e, ha belép – beleegyezik – egy aszimmetrikus kapcsolatba. Vitatott, vajon aszimmetrikusnak kell-e tekinteni az orvos-beteg kapcsolatot. Míg egyesek meghaladottnak tartják a nézetet, hogy az orvos többlettudása és felelőssége, illetve a beteg kiszolgáltatottsága (valóságos és pozitív értelmű) aszimmetriát hoz létre, és a két fél együttműködésének fontosságát hangsúlyozzák,¹⁵ mások továbbra is úgy látják, hogy az orvos kompetenciája, képzettsége, helyzetfelismerése és a kezelésre adott javaslatai joggal és megfelelő céllal hoznak létre aszimmetrikus kapcsolatot (funkcionális aszimmetria), amely minőségek nélkül e kapcsolat létre sem jönne.¹⁶ Kiemelik, hogy a terapeutikus kapcsolatban ugyan törekedhetnek szimmetriára, de a kapcsolatot nehezítő helyzetek, pl. a terápia online formája, felerősítik az aszimmetrikus jegyeket a kapcsolatban.¹⁷ Ismét mások a pszichoterápiához hasonlítható lelkipozíciói segítő kapcsolatot paradox valóságnak látják, amelyben a segítő mint „érett autoritás” egyfelől meghatározza a kapcsolat kereteit, segíteni és vezetni képes a segítettet, akinek nehézségeire megfelelő módon rálát, ugyanakkor partneri kapcsolatban van vele, hiteles vele szemben, nyilvánvalóvá teszi az egyenrangúságot, és ezzel is hozzájárul ahhoz, hogy a segített képes legyen felelősséget vállalni önmagáért.¹⁸

Valóságosan létező, de a társadalmi berendezkedés normáit meg nem változtató csoportok szokásait a társadalom tolerálhatja, bevettnek minősítheti anélkül, hogy a többség értékrendjét és szokásait meg akarná változtatni.¹⁹ Aszimmetriát jelez általános

¹⁵ Vö. Klaus-Michael TAUBE, *Patient-Doctor Relationship in Dermatology. From Compliance to Concordance*, *Acta Derm Venereol* 2016; Suppl. 217: 25–29. Taube a hagyományos aszimmetrikus kapcsolatok helyett az együttműködés stratégiáját erősíti. A pszichoanalízis példáját veszi alapul, ahol a hagyományos vezetői és felülről bíráló megközelítés helyébe véleménye szerint az interszubjektivitás felértékelése lépett.

¹⁶ Lásd: Irmhild SAAKE, *Die Dominanz des Arztes. Warum medizinische Asymmetrien unvermeidbar sind*, in: Sebastian KLINKE, Martina KADMON (szerk.), *Ärztliche Tätigkeiten im 21. Jahrhundert – Profession oder Dienstleistung* (Springer-Lehrbuch; Berlin 2018) 311–329. Saake szerint az orvos-beteg kapcsolat a modern szimmetria-elvárások ellenére funkcionálisan aszimmetrikus. Az orvos szakmai kompetenciája és a beteg közvetlen megtapasztalása között áthidalhatatlan távolság van.

¹⁷ Lásd Sabrina CIPOLLETTA, Eleonora FRASSONI, Elena FACCIO, *Constructing a therapeutic relationship online: An analysis of videoconference sessions*, in: *Clinical Psychologist* 22 (2018), 220–229. Az online terapeutikus kapcsolatban aszimmetrikusnak mutatkozott a terapeuta és a kliens kapcsolata.

¹⁸ Vö. TOMCSÁNYI Teodóra – FODOR, L., *Segítő kapcsolat, segítő szindróma, segítő identitás*, in: JELENITS István – TOMCSÁNYI Teodóra (szerk.), *Egymás közt – egymásért* (HÍD Családsegítő Központ, Szeged-Csanádi Püspökség Budapest – Szeged 1990), 19–45.

¹⁹ Vö. Fabio MACIOCE, *Toleration as Asymmetric Recognition*, in: *Persona y derecho* 77 (2017,2), 227–250. A szerző a társadalmi tolerancia elvét hangoztatja olyan esetekben, amikor egy kisebbségnek a többséghez képest eltérő szokása miatt a törvényt nem változtatják meg (akkomodáció), az adott viselkedést mégis társadalmilag tolerálják, bevettnek minősítik. Ilyenkor, állítja a szerző, a két különböző súlyú csoport között aszimmetrikus kapcsolat áll fenn. „Toleration happens in a relationship of power imbalance: this is the reason why I have labelled toleration as a form of asymmetric relationship.”

értelemben, amikor egymással politikai értelemben szembenálló pártok tagjainak ideológiai elveinek és személyes hozzáállásának kapcsolatát vizsgálják.²⁰

A filozófia is intenzíven foglalkozik a személy kapcsolatának aszimmetriájával és ennek jelentőségével. A személy szabadságát, önállóságát, méltóságát hangsúlyozó modernitás a személyes kapcsolatokban egyenrangú, szabad személyeket tételezett. A személy objektív szabadsága társadalmi értelemben vett szabadságában, cselekvőképességében, jog előtti egyenlőségében kellett hogy megmutatkozzon, illetve abban vált kézzelfoghatóvá és igazolhatóvá. A szabad személyek felelős és kölcsönös kapcsolata jelentette a kívánatos ideált. A személyi szabadság és szabadságjogok hangsúlyozása a posztmodern filozófiában azonban még inkább felerősödik, párhuzamban azzal a belátással, amely a személyközi kapcsolatokat eleve aszimmetriában látja.

Emmanuel Levinas alkotta meg a „kettős aszimmetria” és a másik „sebezhetőségének” fogalmát. A „kettős aszimmetria” a két személy kommunikációjának folyamatát írja le. A másikat megszólító egyén, az, aki kapcsolatot „teremt” a másikkal, mindig egyfajta „vezető” szerepben van. Az emberi lény a nevét is mástól kapja, meg kell őt szólítani, hogy létezésének tudatára ébredjen, vagyis kezdettől fogva sajátos kiszolgáltatottságban van, kapcsolata a másikkal sohasem teljesen egyenjogú. Mindenesetre nem csak a kezdetről van szó. Az emberi lényt felelőssé teszi a másik „arca”.²¹ A kettős aszimmetria ezt a különös egymásra utaltságot, a hatalom és hatalomváltás állandó egymás közti játékát jelenti az egymással kapcsolatba lépő személyek között. Az emberi személy állapotát ezért állandóan sebezhetőség jellemzi, mivel létéhez, lényéhez hozzá tartozik a másik személynek és ennek megszólításának való kiszolgáltatottság.²²

²⁰ Így John T. JOST, *Ideological Asymmetries and the Essence of Political Psychology*, *Political Psychology* 38 (2017), 167–208 felmérései a jobb-, illetve baloldali politikusok és politikai pártpreferenciával élők személyes pszichológiai struktúráival kapcsolatban. A szerző szerint a személyes hozzáállás megmutatkozik a politikai elvekben is.

²¹ Levinas etikai gondolkodásának rövid bevezetését lásd: Tomas TATRANSKÝ, *A reciprocal asymmetry? Levinas's ethics reconsidered*, in: *Ethical Perspectives* 15:3 (2008), 293–307. Tatranský rámutat, hogy Levinas „aszimmetriáról szóló elbeszélése” végső soron képtelen megalapozni a kölcsönös kapcsolatot. Látásmódjában ugyanis a „Másik” arra hív, hogy áldozzam fel magamat érte, ugyanakkor nem várhatom el, hogy ő ugyanezt megtegye értem. „Levinas's ethics is [...] not an ethics of sacrifice in general, but an ethics of exclusively and inalienably my sacrifice” (*ibidem*, 296). Miután bemutatta Levinas gondolatait, Tatranský megkísérli meghaladni őt, mégpedig Derrida és Ricoeur meglátásaira támaszkodva, a barátság és az ajándékozás lehetőségét kiemelve.

²² Lásd ehhez: Steffen HERRMANN, *Symbolische Verletzbarkeit. Die doppelte Asymmetrie des Sozialen nach Hegel und Levinas* (Sozialphilosophische Studien 7; transcript Verlag, Bielefeld 2013). Herrmann Hegel és Levinas látásmódját elemzi és hasonlítja össze. Hegel, mondja, az úr és a szolga kapcsolatán szemlélteti, milyen a függő kapcsolat, amelyben valaki a másik elismerésétől függ. A gazdának el kell ismernie a szolgát, és erre a szolga rá van utalva. A függő ember jellemzője a haláltól való félelem: úgy tűnik, létét köszönheti a másikkal. csak akkor képes valóban önmaga lenni, ha mások megerősítik abban a képben, amelyet önmagáról hordoz.

Levinas azonban nem függőségként, hanem „kitettségként” vagy „kiszolgáltatottságként” értelmezi a másikkal való kapcsolatot. Elgondolásában a személy egyéni döntéseit és választását, sőt felismeréseit megelőző módon felelős kapcsolatba kerül a másikkal. A másik „arca”, lénye megszólít és felelőssé tesz, arról kérdez, hogyan viszonyulok hozzá. A felelősség nem kölcsönös megegyezés alapján aktualizálódik, hanem a másik szimbolikus sebezhetőségével való konfrontáción át. Az úr és szolga kapcsolatának metaforája helyébe Levinas írásában a „tűszéjtés” képe lép. A gazda a szolga „tűsza” lesz, amikor a gazda a szolgában meglátja saját magát. Önnön lényét csak akkor képes megvalósítani, ha a másikkal szembeni felelősségét beépíti a saját magáról alkotott elképzelésbe. Lásd még: Thomas BEDORE, *Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem* (Phänomenologische Untersuchungen 16; München 2003), 35–41; Jutta CZAPSKI, *Ausbruch aus dem Sein. Verwundbarkeit als Rätselhafter Sinn der Menschlichkeit im*

Az egyén nemcsak rá van utalva arra, hogy szabadságát elismerjék és megerősítsék, hanem úgy látszik, a másikkal való tényleges találkozásban eleve csak aszimmetrikus értelemben tud részt venni.²³ A személy méltóságának elismerése és hangoztatása helyébe az egyén sebeztségének hangoztatása lép, amely lényegileg orvosolhatatlan, és csak gyakorlatilag felülmúlható.²⁴ Az egymással kapcsolatba lépő szubjektumok szimmetriájának követelését felváltja vagy inkább kiegészíti egy olyan kapcsolatrendszer kialakításának kívánalma, amelyben a szubjektum számára mindig nyitott az önálló cselekvés állandó lehetősége.²⁵ Az egyén ebben a helyzetben elvi szinten teljes és abszolút autonómiát igényel, természete az aktivitásban és részvételben mutatkozik meg, amely mintha éppen ellentétes volna az engedelmesség befogadó, másikat előtérbe helyező irányultságával. A másiktól várt elismerés és megerősítés helyett, vagy inkább azt kiegészítve és felülmúlva a döntésekbe és a közösségi folyamatokba való aktív bekapcsolódás, a részvétel válik kívánatos céllá, mint olyan folyamat, amelyben az egyén tényleges pozitív működése, a kapcsolatok aszimmetrikus rendjével való megküzdése sikeresnek bizonyul.²⁶ Ebben az optikában a másik iránti tisztelet egyetlen elvi lehetősége a vele való

Denken von Emmanuel Levinas, in: Thomas BAHNE (szerk.), *Verletzbarkeit des Humanen. Sexualisierte Gewalt an Minderjährigen im interdisziplinären Diskurs* (Friedrich Pustet, Regensburg 2021), 44–56.

²³ Steffen HERRMANN, *Symbolische Verletzbarkeit*, 155: „Az egyik oldalon áll az a szubjektum, amely kifejezi elismerés utáni vágyát, a másik oldalon pedig az, amelynek erre a vágyakozásra választ kell adnia, mielőtt még saját elismerés utáni vágyát érvényesíthetné. Ez a kommunikatív alapstruktúra a szociális találkozásban résztvevő szubjektumokat két egymástól teljesen eltérő pozícióba kényszeríti. Ennek következtében a személyközi kapcsolat immár nem írható szimmetrikus kapcsolatként – mivel ez a pozíciók felcserélhetőségét feltételeznél – hanem váltakozó oldalú aszimmetrikus kapcsolatként értelmezendő. Olyan aszimmetria, amely nem egyoldalúan, hanem kétoldalúan megy végbe: az egyik oldalon mint az elismeréstől való függőség, a másik oldalon pedig mint kiszolgáltatottság az előbbi elismeréstől való függőségnek. Ezzel kapcsolatban a szociális kapcsolatok kettős aszimmetriájáról beszélek.” Herrmann szerint tehát (210–211) a személyes kapcsolatokban egymással párhuzamosan érvényesülő „szolgai” és „tűsz” helyzet kölcsönös „alávetettség” helyzetében valósul meg. Itt nem szándékos választásról, hanem a valóság rendjéről van szó. Ha ezt tagadjuk, meghamisítjuk vagy egyoldalúan feloldjuk, „szociális patológiát” okozunk és szenvedünk.

²⁴ Heidemarie BENNENT-VAHLE, *Mit Gefühl denken. Einblicke in die Philosophie der Gefühle* (Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2013), 254 a megbocsátást mutatja be úgy, mint aszimmetrikus cselekvést. Nehéz megbocsátani olyankor, amikor ez a tény látszólag semmilyen jelentőséggel nem bír a másik fél számára. Tanulmányunk összefüggésében azt mondhatjuk, a létezés alapvető aszimmetriájával kapcsolatban kell egyoldalú megbocsátást gyakorolnunk, és ezzel érett személlyé válnunk.

²⁵ Anna Maria RIEDL, *Ethik an den Grenzen der Souveränität: christliche Sozialethik im Dialog mit Judith Butler unter Berücksichtigung des Kindeswohlbegriffs* (Ferdinand Schöningh, Paderborn 2017) Judith Butler írásait értékeli a „gyermek java” fogalmát vizsgálva. Gyakorlati kiindulópontja többek között (vö. 33–34) a gyermekvédelemnek az a tapasztalata, hogy a gyermekek növekedésének segítése két véglet között mozog: vagy a szükséges védelemre és támogatásra helyezi a hangsúlyt, vagy áthárítja a felelőséget a gyerekekre. Amikor a felnőttek és gyermekek kapcsolatában meglévő aszimmetriát hangsúlyozzák, védeni igyekeznek ezek érdekeit, de általában kevés résztvételt érnek el. Amikor pedig csak a részvételre figyelnek, a rendszer hajlamos a felnőttek felelőségének csökkentésére, illetve a hatalmi viszonyok elkendőzésére. Riedl Judith Butler elemzéseit követi, aki többek között éppen Levinas gondolatait radikalizálja. Mivel a másik általi elismerés megváltoztat, vélekedik Riedl, csak és kizárólag a „meghatározatlan” („Unbestimmtheit”) nyitottság és jelenlét lehet megfelelő hozzáállás a nevelésben és a másikkal való kapcsolatban.

²⁶ A szülő és gyermek kapcsolatát közelíti meg Tattiana SHCHYTTSOVA, *Intergenerative Asymmetrie und Gabe. Zur Heuristik und Poetik des Verhältnisses zwischen Erwachsenen und Kindern*, in: Cathrin NIELSEN, Karel NOVOTNY, Thomas NENON (szerk.), *Kontexte des Leiblichen. Contexts of Corporality* (Verlag Traugott Bautz GmbH, Nordhausen 2016), 219–232. Shchytsova hegeli kategóriákkal figyeli meg a nemzedékek osztozását, illetve ajándékozását a világ „ajándékában”, illetve „felfedezésében”. A szülő és a gyermek nem azonos módon vesz részt a kapcsolatban, ugyanakkor mindkettő megújul, amikor kapcsolatba lép egymással és a világgal.

kapcsolat aszimmetrikus rendjének felismerése, s ezzel együtt gyakorlatilag a másik önálló létjogának elismerése és megerősítése.²⁷

Kétségtelen, hogy bár kevésbé radikálisan, de úgy tűnik, hogy a teológia is reagál a gondolkodás változására.²⁸ Szívesen hangsúlyozza a teremtésben teret adó, rabságból felszabadító, a szabadsággal felelős cselekvésre hívó, testvériséget segítő Isten igazságát.²⁹ Az Isten hatalmáról szóló beszéd a teremtésben a létet ajándékozó pozitívumként, a megváltásban pedig a kereszt kiszolgáltatottságáról szóló igehirdetesként jelenik meg, amelyben az Isten hatalma és erőtlensége – szentháromságos és inkarnatórikus közvetítésben – legyőzi a világ hatalmát.³⁰ Míg a földön minden hatalom – amint azt az imént a személyes kapcsolatokban megjelenő aszimmetriával kapcsolatban is láthattuk – a másikkal kapcsolatban „versengő” hatalom, vagyis aszimmetriája legalább etikai értelemben megküzdésre hív, addig Isten hatalma teljesen más rendű és természetű. Így éppen ennek a radikálisan más – végtelenül aszimmetrikus természetű – hatalomnak a tételezése teszi lehetővé az emberek számára földi, gyakorlati, negatív következményekkel járó aszimmetriáik leküzdését.³¹

²⁷ Vö. Anna Maria RIEDL, *Ethik an den Grenzen der Souveränität*, 153–154. Az ember alapvető sebezhetősége Riedl szerint nem valamiféle negativitás, hanem egyfajta etikai potenciál. A másik megszólítása, amelyre rá vagyunk utalva annak érdekében, hogy egyáltalán létezni tudjunk, megsebez bennünket, mert meghatároz és megváltoztat. Ontológiai sebezhetőségünk nyelvi-performatív jellegű, a megszólításban és megnevezésben, illetve a beszédben artikulálódik. Mindez lehetőség arra, hogy a másik számára szabadságot adjunk. „Im Anschluss an Butler eröffnet sich eine Perspektive auf Asymmetrie, mit der sich eine ethische Betonung der Achtung von Differenz und von dort eine Kindeswohlrelevante Argumentation gegen die Negation der Asymmetrie gewinnen lässt.” Ebben az elgondolásban a másikat – itt a gyermeket – egyedül a „másságában” kell megerősíteni.

²⁸ Bertram STUBENRAUCH, *Theologie studieren* (utb. 4932; Ferdinand Schöningh, Paderborn 2019) 52 a hit, teológia és filozófia kapcsolatát elemezve beszél arról, hogy a kereszténységet sajátosan jellemzi egyfajta aszimmetria. Hittételei ugyanis nem azonos szinten helyezkednek el az emberi gondolkodáshoz és a filozófiához képest. A hit – amely megfogalmazásában már teológiát is tartalmaz – másodlagosan filozófiai érvelést is keres, de a filozófia önmagában soha nem vezet el a hitre és nem is igazolja azt a szó teljes értelmében. „Was von der Christusverkündigung her vorgegeben ist und zum Glauben führt, lässt sich philosophisch nicht einholen. Denn der Glaube wird evoziert, er wird erweckt. (...) der Glaube weiß die Transzendenz gewissermaßen 'engagiert' – und bezeugt so ihren erkenntnisstiftenden Primat.” (53).

²⁹ A téma biblikus vonatkozása miatt megenlítjük: Benedikt SCHÖNING, *Geschwisterlichkeit lernen. Eine neue theologische Einschätzung der Aufstiegserzählung Davids* (BWANT 223; Kohlhammer, Stuttgart 2019).

³⁰ Vö. Mathias WIRTH, *Distanz des Gehorsams*, 315. Wirth Florian Wagner gondolatait ismerteti az „elismerés teológiájáról” („*Theologie der Anerkennung*”). Florian Wagner, mondja, megkísérli Isten és ember kapcsolatát szimmetrikusan elgondolni. Wagner véleménye szerint Isten hatalma leginkább tehetetlenségben mutatkozik meg, sőt tehetetlennek mutatkozik, s ezzel együtt lemond minden abszolút követelésről.

³¹ Lásd ehhez: Werner FREISTETTER, Christian WAGNSONNER, *Asymmetrie im Spiegel der Weltreligionen*, in: Josef SCHRÖFL, Thomas PANKRATZ, Edwin MICEWSKI, *Aspekte der Asymmetrie – Reflexionen über ein gesellschafts- und sicherheitspolitisches Problem* (Nomos, Baden-Baden 2006), 173–179. Teljes szimmetria soha nem létezik az államok és csoportok között sem, ugyanakkor megfigyelhető, hogyan törekszik aszimmetrikus kapcsolatok etikai legitimációjára egy-egy ebben érdekelt csoport. A szerzőpáros aztán így összegezi: „Die Bezeichnung 'Asymmetrie' muss hier freilich mit Vorsicht verwendet werden: Er verneint nicht eine zumindest denkbare Symmetrie des Gott-Mensch-Verhältnisses – denn was sollte eine Symmetrie zwischen Gott und Mensch bedeuten? –, sondern drückt lediglich aus, dass das Verhältnis zwischen Gott und Mensch sich begrifflich auch mit dem Begriff der Symmetrie keinesfalls festlegen lässt. Allerdings gibt die Bestimmung des Verhältnisses als asymmetrisches ein Mittel an die Hand, den Zusammenhang zwischen dem Verhältnis zu Gott und der Menschen untereinander zu denken: Gerade weil jeder Mensch sein Leben in gleicher Weise Gott bzw. dem göttlichen Prinzip verdankt und weil diese Asymmetrie deshalb für Leben und Handeln entscheidende Bedeutung erlangt, relativiert sich die Bedeutung von Asymmetrien zwischen den Menschen. Es mag sie weiterhin geben, aber vor Gott oder im Hinblick auf das Gött-

3. KÉRDÉSEK, JAVASLATOK ÉS LEHETŐSÉGEK EGY KÖZÖS DISKURZUS ÉRVÉNYESÍTÉSÉRE

Miután röviden bemutattuk néhány aszimmetrikus kapcsolatrendszer bibliai szemléletét, amennyire az a Bibliabizottság dokumentumában értelmezhető, illetve a kérdés néhány mai szociálfilozófiai vetületét, szeretnénk összevetni a kettőt, hogy tanulságokat vonhassunk le és valamelyes közös nyelvezetet keressünk.

A két gondolatrendszer találkozik abban, hogy valamilyen aszimmetriát tételez az emberi kapcsolatokban. A ténylegesen eltérő helyzetek a bibliai szövegben a leszármazás rendjét, a társadalmi potenciált és felelősségi kört, a közösségekben játszott szerepet érintik, míg a posztmodern szociálfilozófia az emberi léthelyzet alapvető meghatározottságaként kezeli a másikkal való kiszolgáltatottságot. A – többnyire Szent Pálhoz és a páli hagyományhoz köthető – bibliai szövegek alapvető tendenciája a kölcsönösségre való törekvés, vagyis az egyenlőtlenségek cselekvő meghaladása a szerepek szabályozásával. A szociálfilozófiai megközelítés radikális formái a kölcsönösség elvét gyakorlatilag megvalósíthatatlannak látják, a másikat csak szabadságában kívánják megerősíteni és segíteni. A vallásos gondolkodás Istenre tekint egyfelől úgy, mint akivel szemben csak elfogadhatja a teljes egyenlőtlenség helyzetét, másfelől úgy, mint akinek köszönheti szabadságát, sőt, mint akivel mélyebb kapcsolatba lépve szabadabb lesz önmaga is. A ténylegesen aszimmetrikus kapcsolatokban a hagyomány elvét és értékét elfogadva kívánja Isten tekintélyét és iránymutatását felfedezni. A hatalommal és személyes helyzettel való visszaélések számtalan formáját megtapasztalt ember – úgy tűnik, azt mondhatjuk, egy erre figyelmes egész nemzedék – viszont legfeljebb aktuális autoritást ismer, pillanatnyilag hitelesnek tűnő, mert saját megélését és életútját hatékonyan megerősítő másikat. A két gondolatrendszer tehát valóban feszültséget mutat egymáshoz képest. A vallás központi tételének tűnik az engedelmisség kérdése, amelyet a mai közgondolkodás több szempontból teljesen elutasít. A két gondolatrendszer tehát egyaránt látja az aszimmetrikus helyzeteket, de az egyik tendenciájában inkább ezek pozitív értékét keresi – végül is Istenre tekintve –, a másik pedig ezzel szemben mindig az egyén szabadságát kívánja helyreállítani, az aszimmetriát megszüntetni.

Kérdésesnek látszik a kölcsönösség valósága, vagy inkább jelentése is.³² A bibliai szöveg az apostoli buzdításokkal arról tesz tanúbizonyságot, hogy lehetségesnek tartja a kapcsolatok tényleges kölcsönös alakítását, amelyet a szerepek pillanatnyi különbsége ellenére éppen az tesz lehetővé, hogy van egy „harmadik”, akinek színe előtt a kapcsó-

liche sind alle Menschen gleich. In dieser Einsicht liegt der Kern des sozialetischen Anspruchs der Weltreligionen.”

³² Hartmut Rosa rezonancia elmélete többek között találó képet nyújt arról, hogy az ember olyan kapcsolatra vágyakozik környezetével, vagy legalább ennek egy részével, amelyben nemcsak elismerést kap, hanem bevonódik, megérintődik, vagyis kapcsolatában még elemi szinten is, a tárgyakkal vagy jelenségekkel kapcsolatban is kölcsönösséget igyekszik megtapasztalni. Az ilyen találkozás sajátossága a másik „átalakító elsajátítása”. Vö. Hartmut ROSA, *Resonanz als Schlüsselbegriff der Sozialtheorie*, in: J.-P. WILS (szerk.), *Resonanz, im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa* (Baden-Baden 2019), 11–30; vö. August LAUMER, *Beschleunigung und Resonanz. Pastoraltheologische Perspektiven zu Hartmut Rosas Resonanztheorie*, in: *Theologie und Glaube* 111 (2021), 1–15. Rosa elmélete nem kifejezetten, illetve nem kizárólag két személy találkozására vonatkozik. Sokkal inkább valamely személy és környezetének vagy az őt érő hatásának kölcsönösségét, sajátos minőségét fejezi ki. A tárgyi világgal való találkozás azonban modellje lehet annak is, ami személyek között végbemegy, illetve a két személy közti találkozás sajátosan megalapozhat nagyobb csoportfolyamatokat is.

lat él és értelmezhető. Az egyén sebzettségét és kiszolgáltatottságát hangsúlyozó szemlélet mintegy a gyanú hermeneutikájával él, illetve az eleve tételezett aszimmetria alóli állandó felszabadítás kényszere vezet – lévén, ezt látja egyedül lehetségesnek.

Ahhoz, hogy ezek a nyilvánvalóan létező különbségek valamelyest együtt elgondolhatóak legyenek, véleményem szerint teológusként először is azt kell hangsúlyozni, hogy az aszimmetria esetében nem statikus „lényegekről”, hanem dinamikus és funkcionális „szerepekről” van szó. Az ember képes elvonatkoztatni a személy pillanatnyi szerepétől, illetve megfordítva, képes pl. a másik személyes tulajdonságai helyett szerepével járó döntéseit figyelembe venni. Természetes, hogy nem minden személy alkalmas minden szerepre, már csak azért sem, mert nem mindenki képes a megfelelő pillanatban letenni azt, illetve felismerni szerepe korlátait. Ez konkrétan azt jelenti, hogy a szerepszerű aszimmetria nem feltételezi a személyek eltérő értékelését, sőt, alkalmasint terepe lehet annak, hogy az ember mintegy rálásson a valódi egyenlőség, a másik általi valódi megszólíthatóság iránti helyes és jó vágyára.

Másodszor, minél inkább úgy látjuk, hogy az ember magával hozza gyermekkori tapasztalatait, a tényleges vezetői struktúrákban valóban nem tekinthető automatikusnak, hogy a másik „felnőtt”. A közösségben általában szükség van a bátorításra, hogy az emberek éljenek jogaikkal. A gyermekeket szabadságra nevelni többek között azt is jelenti, hogy bátorítjuk és segítjük, illetve kérdezzük őket arról, miben tudják most megélni a szabadságukat, miben érzik magukat „jól”. Az engedelmisség ebben az esetben nem egyszerűen azt jelenti, hogy a felsőbbség (szülő, vezető stb.) eleve tisztában van a törvénnyel, hanem azt, hogy megtanult Istennel szemben figyelmesen élni, ahogy ő a törvényben, a Szentírásban, a valóságban, az egyházban megmutatkozik, és elevenen képes felfedezni, hogyan növekszik a rábízott ember is ebben a figyelmes szabadságban, amelynek „törvénye” olykor részben a saját világban való helyzetének pillanatnyi megtapasztalása. Kétségtelen, hogy a szülők és vezetők tekintélyének egyoldalú hangsúlyozása helyett arra is emlékeztetni kell, hogy Isten a kicsinyekben akar jelen lenni a „nagyok” számára. Ha ez a hangsúly is bátrabban megjelenik közösségeink életében, akkor kezdjük megtapasztalni, mit jelent a „kettős aszimmetria” helyett egyfajta „dinamikus kölcsönösség”.

Harmadszor az egyén kiszolgáltatottsága és eleve adott sebzettsége tekintetében arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy a „sebződés” a vezetőre is érvényes. A Biblia-bizottság dokumentuma a páli iskolához tartozó levelek leírása közben például nem szól arról, hogy az aszimmetrikus kapcsolatok „erősebb pozíciójában” lévő fél is szükségszerűen sebezhetővé válik, amikor a kapcsolatban részt vesz. Pál is sebződik a leveleinek megírása közben. Valószínűleg nem véletlen, hogy a vezetés bizonyos helyzeteit ma sokan személyiség torzítónak látják. A szerepek – munkahelyek, közösségi és családi kapcsolatrendszer – rugalmas változtatása ma sokkal elfogadottabb, sőt, kívánatosabb értéknek tűnik, mint valaha. A végtelen szerepváltásnak mindenestre gátat vet az emberi lét végessége. A közösség vezetésének megfelelő szabályozása gyakorlati és tapasztalati kérdés. A sebezhetőség azonban nemcsak mintegy metafizikai értelemben jellemzi kétoldalúan és kölcsönösen az emberi kapcsolatokat. Bár a kapcsolat minőségéért többet, felelősebben és tudatosabban tehet a „felnöttebb” ember, kapcsolatba lépése a saját részéről is személyes és társadalmi értelemben vett sebezhetőséggel jár együtt, mégpedig éppen akkor, ha valóban kapcsolódni igyekszik, ha amellet dönt, hogy a másikért való felelősség elve és tapasztalata szerint cselekszik.

Végül továbbra is el kell ismerni, hogy a bibliai szövegek más kor társadalmi elvárásait tükrözik, és emiatt nem várható el, hogy minden kijelentésük összhangba hozható legyen a mai látásmóddal, az emberre vonatkozó igazság mélyebb megértésével. A bibliai üzenet igazságtartalmát és helyes értelmezési módját nem jól értjük, ha ezt minden szempontból változhatatlannak igyekszünk beállítani. A bemutatott szövegek a kölcsönösség értékét hangsúlyozzák, és a cselekvés lehetőségéből, valamint Isten jelenlétéből indulnak ki. Mindig van egy „tertius” – az a harmadik fél, akinek színe előtt a kölcsönösség kérdésessé válik, az egyensúly felborul vagy a határok bizonytalanná válnak vagy megsérülnek. Egyáltalán nem mindegy, milyen Istenben hiszünk, illetve ténylegesen mennyire felszabadító és mire tesz szabaddá az a közösség, amely szabadságra bátorít.

KONKLÚZIÓ

Foglaljuk össze röviden vizsgálatunk eredményeit. Az első rész követte a Pápai Bibliikus Bizottság *Mi az ember?* című dokumentumának egy részét (230–234) a különböző, de párhuzamos emberi kapcsolatokról. A dokumentum szerkezetét „genetikusnak” neveztük, mert az emberi kapcsolatok alakulását, illetve az emberi lények történetét a kezdetektől, vagyis a szülői kapcsolattól, illetve az Isten teremtésétől figyeli. Az irányok bizonyos értelemben megfordulnak: a gyerekek kezdetben a szüleik viselkedése alapján képzelik el Istent, később azonban valószínűleg Isten az, akinek gondoskodása és szeretete segíti a felnőtteket abban, hogy felelősséget vállaljanak egymásért. Láttuk, hogy a dokumentum ugyanazon kapcsolati minták megsokszorozódását sugallja az emberi életben: az Istennel, a szülőkkel és a különböző típusú vezetőkkel fennálló különféle kapcsolataink hasonlóságokat mutatnak. A teológia ereje abban nyilvánul meg, hogy leír egy valós kapcsolatot Istennel, modelleket, struktúrákat kínál, amelyek ezt a kapcsolatot alakíthatják, és ezen keresztül más kapcsolataik átszervezésére is ösztönözheti az embereket.

A dolgozat második része az aszimmetria fogalmát elemezte, megvizsgálva annak „fizikai” jelentését. Először meglehetősen dinamikus, majd statikus szemléletet alakítottunk ki róla, majd az emberi kapcsolatok alapvetően aszimmetrikusnak számító filozófiai értékeléséhez érkeztünk. Emmanuel Levinas elemzései között találjuk a személyes sebezhetőség fogalmát, amelyből vagy az emberi kapcsolatokban rejlő kölcsönösség tagadása, vagy éppen ellenkezőleg, ennek sajátos alapja következik. Utóbbi azonban csak akkor történhet meg, ha feltételezzük egy „harmadik” jelenlétét, biztosítva az ajándékok, adományok, szeretet és gondoskodás folyamatos cseréjét két személy között. Az aszimmetria az emberi valóság és tapasztalat része, amelyet valamilyen módon figyelembe kell venni és kezelni kell. Az emberi kapcsolatok eredendő dinamikus aszimmetriája tükröződik az első részben elemzett társadalmi és intézményi párhuzamokban.

A harmadik részben a teológiai antropológia és a társadalometika első két részben tárgyalt területeit próbáltuk ötvözni. Bár az antropológia és az etika különböző fogalmakat alkalmaz, mindkettő az emberi kapcsolatok fontos aspektusait tükrözi. Az újszövetségi írások az Isten és az egymás iránti engedelmisséget hangsúlyozzák, ezáltal a kötelesek sajátos háromszögét hozzák létre. Ezzel szemben a modern gondolkodás hajlamos figyelmen kívül hagyni vagy akár tagadni egy objektív „törvény” létezését, amely általános igazodási pontot jelenthetne. Ez is a gyengébb fél érdekeit keresi és igyekszik védeni, mégpedig úgy, hogy a másik „mássága” előtt nagyobb tiszteletet követel, illetve

előmozdítja az aktív részvételt, zárt értékrendszer helyett pedig nyitott értékrendet feltételez. Ebben az összefüggésben a teológia a megalázott Jézusra és az ő jelenlétére mutat rá mindkét kiszolgáltatott félben. A kölcsönösség különböző kötelességekre, értékekre és lehetőségekre épül, amelyek minden emberi kapcsolatban állandóan változnak. Maga a bibliaértelmezés folyamata is mutatja, mennyire sebezhető az „Isten Igéje”: értelmzésével beismerjük korlátainkat, kiszolgáltatottságunkat és esendőségünket is.

Vizsgálatunk továbbfejleszteni igyekezett a Bibliabizottság dokumentumának egyes szempontjait. A dokumentumnak az antropológiára és fejlődésre fordított figyelme, valamint az esszenciális és kapcsolati kategóriák ötvözése nem követelte meg az ókereszténység egyébként jól tanulmányozott társadalomtörténeti hátterének bemutatását, amely jelen esetben a példák csendes, de igen gazdag tárháza marad. A dokumentum az emberiség és a történelem változó helyzeteiben egyfajta állandóságot, valamint olyan értékeket és cselekvési módokat feltételez, amelyek elősegítik az emberek egymáshoz való pozitív viszonyulását. Említettük már, hogy az aszimmetriának az emberi valóságból kitörölhetetlen mivoltát a mind bizottság dokumentuma, mind a társadalometikai diskurzus elismeri. A kérdés tehát inkább az, hogyan kezeljük ezt. Úgy látjuk, hogy az utóbbi időben az egyházi megnyilatkozásokban is tudatosabban jelenik meg a férfiak és nők egyenlő méltósága, különösen a házasságban, illetve például a mindennemű rabszolgaság elutasítása. A helyes szülő-gyerek kapcsolat körvonalai is jelen vannak, de ennek formáit, vagyis hogyan kell megvalósítani iskolákban, plébániákon, sőt a családokban is, jelenleg kevésbé látjuk. A gyermekbántalmazás válsága az egyházi közösségekben is számos kérdést vetett fel a hatalomgyakorlással kapcsolatban. Mindez azonban olyan területeket is kijelölhet, ahol az egyházi közösségek és más társadalmi intézmények tanulhatnak együtt és egymástól.

A jelen tanulmány sok tekintetben töredékes és kidolgozatlan marad. Az istenkép és a szülői kapcsolat közötti összefüggés pszichológiai vizsgálatot is igényel. A teológiának is foglalkoznia kell az istenképek igazságával és fejlődésével, ha hallatni akarja hangját egy olyan társadalomban, amely szinte mindig a személyes növekedés kategóriáiban gondolkodik. A teológiában felmerülnek az egyházfegyelem, vagyis a kánonjog kérdései is. Hogyan valósítható meg az engedelmség ideálja? Milyen konkrét szabályokat kell megalkotni az aszimmetrikus kapcsolatok által jellemzett közösségekben és hatalmi struktúrákban? Csupán néhány a sok lehetséges kérdés közül, amelyek további megfontolást érdemelnek.

A misztika, a család és a közös gyökerek szerepe a keresztény–iszlám dialógusban

BEVEZETÉS

A II. Vatikáni Zsinat, mint az közismert, a vallások közötti párbeszéd és a szekularizált világ és kereszténység közötti dialógus fontosságát hangoztatta több dokumentumában is. Különösen a *Nostra Aetate* dokumentum fogalmazta meg a keresztény–iszlám párbeszéd szükségességét és lehetőségét. Jelen tanulmányban arra teszünk kísérletet, hogy két szempont segítségével keressük azokat a metszéspontokat, amelyek a dialógust érdemben előmozdíthatják illetve a jövőben segíthetik.

Az egyik a misztika szerepe a két vallásban. A muzulmánok imádságos életformája és a lent említendő szűfizmussal sajátos belső lelki erőssége párhuzamba állítható véleményünk szerint a keresztény–katolikus hitrendszer által felkínált, Istenhez vezető imádságos-lelki dimenzióval.

A közösség, részben a család, részben a közös gyökerek, olyan lehetőséget adhatnak, amelyekre már számos teológus felhívta a figyelmet és amelyet e tanulmányban röviden tovább gondolunk. A párbeszéd e két szempontja alapján láthatjuk azokat a közös értékeket, amelyek alapján erősödhet a nyugati világban a gyakorlatban is a keresztény–iszlám egymás mellett élésének jobb lehetősége. Hiszen a teológia feladata az is, hogy a praktikizmus számára utat mutasson megannyi élethelyzetben.

A MISZTIKA SZEREPE

A párbeszéd szempontjából van egy kitűnő lehetőség, amit Anawati, a híres iszlamológus vetett fel népszerű műveiben.¹ Ez pedig nem más, mint a misztika felfedezése. Az iszlám Isten-kép az Istent úgy ábrázolja a Koránból és a szunnákból kiindulva, mint akinek szolgálni kell, mint akiben irgalom és könyörület ugyan van, de a szeretet, mint érzelem nem úgy létezik, ahogy azt a nyugati világ elképzelte és elképzeleti.

A VIII. században azonban nagy szerepet kapott a misztika az iszlám történetében és azóta is és mai is számos területét fedezhetjük fel a misztikus értelmezésnek. A misztikus szerzők, tanítók hajlottak arra, hogy mindent az átszellemült gondolatok mellett

¹ Vö. ANAWATI, G. C., – GARDET, L., *Introduction à la théologie musulmane*, Vrin, Paris 1948., ANAWATI, G. C. – GARDET, L., *Mystique musulmane*, Vrin, Paris 1961., ANAWATI, G. C., *Textes Arabes anciens édités en Egypte au cours de l'année*, Al-Maaref, Kairo 1955.

szemléljenek, és ilyen megfontolások alapján, a békét jobban előmozdították, mint az egyéb iszlám irányzatok bármelyike.

Az iszlámban a miszticizmus gondolata leginkább a szúfizmusban² jelent meg. A tisztaság nagyon fontos szempont volt ezen irányzatnak, a szúfizmusban ezt tartották a legfontosabb életszemléletnek; a lélek megtisztulását. Ezt például a sajátos öltözékek is kifejezték, amely hasonló a szerzetesek viseletéhez és szimbolikus jelentése is megegyezik nagyrészt. Az öltözék, az életmód és a tanítás is arra utal, hogy a szívet meg kell tisztítani a tudatlanságtól, a babonától, a dogmatizmustól, az egoizmustól és a fanatizmustól. A szívnek meg kell tisztulnia a társadalmi osztályból, politikai meggyőződésből, fajból és nemzetből eredő korlátozásoktól is.³

Az iszlám misztikával kapcsolatban Anawati és az ő nyomába lépő, őt kiegészítő teológusok olyan lehetőséget látnak, amelyek új utakat nyithatnak a vallásközi párbeszéd során. Anawati és általában az iszlám világ is, az iszlám misztika atyjának Hasan al Basrit⁴ tartja, aki a koráni sorokat a misztika irányának megfelelően értelmezte és felvetette a lelki értelmezések lehetőségét. A szocialista-misztika képviselője Abu Dharr al-Ghifari, a bagdadi korai irányzat alapítója Muhasibi.⁵ Mellettük megjelentek a vándorprédikátor misztikusok, például Ibn Karram, aki a muzulmán gondolkodást népi irányzatokra jellemző tartalommal töltötte meg.⁶

A korábbi, ortodox-muzulmán Isten-kép egy olyan Istent mutatott be, aki egyetlen, igaz, ítéletet tartó személy, hatalomforrás. Csupa érzelmentes tulajdonság jellemzi őt, amelyet a misztikusok kiegészítettek azzal, hogy az Isten nem ilyen, illetve nem csak ilyen, hanem benne *szerepet* (is) uralkodik.

A mi meglátásunk a következő: ahogyan az Ószövetség Isten-képe egy hosszú változáson ment keresztül, és a haragvó, talán még „bosszúálló”, de az ellenséget legalábbis mindenképpen legyőző Istenből hosszú folyamat végén jelenik meg a szeretet Istene, aki hosszan tűrő és könyörületes⁷, úgy a muzulmánok esetében is látható egy ilyen fejlődés.⁸

Jézus is gyakran szól, a jánosi iratokban pedig különös módon is, a szeretet Istenéről. Arról, aki mindennél jobban szereti a bűnös, érdemtelen, és Isten szeretetére méltatlan embereket,⁹ akihez megtisztulva lehet közeledni. A misztika tulajdonképpen hasonló utat futott be az iszlám életében, mint a keresztényeknél. Hol erősebben, hol gyengébben, de a hivatalos tanítást át- meg átszötte a spiritualitás szellemével. A mai iszlám misztikus irányzatoknak fontos szerepe lehet olyan közösségekben, ahol a fundamentalista irányzatok erősödnek, mert ezáltal könnyebb kapcsolatot találni a két vallás között és tompítani lehet a meg nem értést. Olykor úgy látszik, a két vallás nem érti meg

² Az arab *suf* szóból származik a kifejezés, amely gypjút jelent.

³ Vö. SIHOMBING, A. C., *Mystik und Dialog der Religionen – Ein Vergleich mystischen Denkens im Protestantismus, im Sufismus und in der Keabatan und seine Bedeutung für den interreligiösen Dialog in Indonesien*, LIT Verlag Berlin 2012, 73.

⁴ Vö. ANAWATI, G. C., – GARDET, L., *Mystique musulmane*, Vrin, Paris 1961, 18–20. Ő volt a leghíresebb szufista aszkéta, aki a VII–VIII. században élt és Bászrában halt meg 728-ban. Hasszán al-Baszri ideje nagy részét imádkozással és a Korán recitálásával töltötte, amit meg kellett szakítania, hogy enni és inni tudjon. Az evés és ivás azonban értelmetlen időpocsékolásnak tartotta. Vö. SPULER-STEGEMANN, U., *Die 101 wichtigsten Fragen*, C.H. Beck Verlag, München 2007, 78.

⁵ Vö. ANAWATI, G. C. – GARDET, L., *Mystique musulmane*, Vrin, Paris 1961, 17–20.

⁶ Uo. 26.

⁷ Vö. Neh 9,17.

⁸ Vö. ZAEHNER, R. C., *Hindu and Muslim mysticism*, Athlone Press, London 1960.

⁹ Vö. Jn 3,16.

egymást, úgy tűnik, hogy generációs problémák léteznek. Ilyenkor azt is látni kell, hogy ezt egyetlen módon lehet leküzdeni, mégpedig úgy, ha a szeretetet bevezetjük a megértés folyamatába. Hiszen éppen a szeretet tudja legyőzni az értetlenségünket és a felesleges félreértéseinket. Erre pedig az iszlám misztika mai számos irányzatának gyakorlata is képes.

A misztika tehát a lélek közvetlenségében bízva ma is a szeretet Istenét viszi az emberek közé, akár muzulmán, akár keresztény misztikáról van szó. A misztikus irányzat tanítja, hogy az Isten az, akiben teljesen el kell merülni, hogy megérezzük az Ő szeretetét. Isten, vagyis Allah lesz az, akit Te megszólítással lehet hívni. A szúfik hisznek abban, hogy az Istennel való egyesülésen való átjutás után új emberként léteznek tovább Istenben és Istennel együtt. Itt párhuzamot lehet vonni a keresztény miszticizmussal, de a két miszticizmus közé nem szabad egyenlőségjelet tenni.

A szúfizmus, szemben az ortodox iszlámmal, az Istennel való találkozást egy alulról vagyis az embertől kiinduló dinamikus folyamatnak tartja, vagyis nem csupán az öt oszlop ami Istenhez vezet, hanem a lélek belső akarata.¹⁰ A szúfizmus tehát egy út a béke megtalálására; először az ember saját maga békéjét keresi, majd a társadalommal való megbékélést és végül Istennel engesztelődik ki. A szúfizmus által terjesztett üzenet a szeretet üzenete, vagyis Isten minden dolgok teremtője, és minden teremtményt szeret. Az ő mindent átfogó szeretetének és egységének ismeretét akarja a társadalomba vinni. Ezáltal a dialógus nagyobb lehetőséget kap a béke üzenete és a lelki élmények által.

Jézus szeretetparancsa számunkra jól ismert. Mi itt egy történetre is szeretnék utalni. Ez pedig az *irgalmas szamaritánus*¹¹ bibliai esete. Ha közösen megismernék ezt a történetet és komolyan vennék ennek tanítását a két vallás hívei, akkor az előmozdíthatná a megértés dimenziójának szellemét. Ha az irgalmas szamaritánus története komolyan belekerülne a párbeszéd szükségességének magyarázatába, akkor láthatnánk igazán a lehetőségeket a párbeszédre.

Az irgalmas szamaritánus története ugyanis olyan világba kalauzol bennünket, ahol egy igazán különleges élménynek lehetünk részesei, mondhatjuk, hogy a különböző csoportok közötti dialógus gyakorlati megvalósulását láthatjuk. Egy megvert emberen senki, akinek ez feladata lehetne, nem akar segíteni. Akad azonban egy ember, aki nem kötelességből, hanem szeretetből lesz szolgálat- és segítőkész. Ez az ember nem törődik azzal, hogy mit szólnak mások, nem érdekli, hogy ezt nem így szokták az emberek cselekedni. Ő csak egyet lát, a bajbajutott embert, akin segíteni akar. Ez az eset meggyőzhet bennünket arról, hogy lehet eltérés vallás és vallás között, lehet máshonnan nézni és látni az adott vallás eredményeit, mégis a vallás igazi értéke abban rejlik, ha az önzetlen felebaráti szeretet megvalósul benne. De nem csak a valláson belül, hanem – és épp ez a lényeg – a valláson kívül is, vagyis a vallás akkor lehet értékében erősödő, ha más területekre, pontosabban az élet minden részére kimerészkedik és cselekszik.¹²

¹⁰ Vö. SPULER–STEGEMANN, U., i. m. 78.

¹¹ Vö. Lk 10, 25–38.

¹² Az európai humanizmus eszméje az embert, annak érzelmi meggyőződését akarta középpontba helyezni. Ezzel egy időben a kereszténység is kritika tárgya lett. Újabban azonban érdekes kísérletnek lehetünk tanúi az iszlámban. Mouhanad Khorchide, a Münsteri Egyetem iszlámmal foglalkozó professzora a humanizmus új megjelenését, annak újra interpretálását helyezi a középpontba, amely segíthet a világban, az iszlám vallásban a béke és megnyugvás megvalósulásában. Vö. KHORCHIDE, M., *Gott glaubt an den Menschen, mit den Islam zu einem neuen Humanismus*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2015.

Az ismeretlen szamaritánus azonban nemcsak annyit cselekszik, amennyit esetleg a mai büntetőjogot ismerő ember is megtenne – hiszen jogi kötelesség segíteni, amennyiben erre lehetősége van az embernek –, hanem többet tesz e ma is érvényes parancsnál. További gondoskodásra is képes lesz, többletmunkát is végez, egészen másként cselekszik, mint amit a józan ész diktál. Nemcsak alapvető lépéseket tesz a felebaráti szeretet útján, hanem többet: azon túl is gondoskodik a bajbajutott emberen.

Véleményünk szerint a mai dialógus sokkal többet követel tőlünk, mint amit alapvető emberi kötelességünk követel. Képzelnék el azt, ha csak annyit lépnénk tovább a párbeszéd útján, amennyit a mai kor szerintiünk megkövetel, akkor csak egy helyben topognánk. Eppen azért szükséges bárkinek, aki komoly eredményeket akar elérni többet lépni előre, mint amit a kor szelleme megkíván. Amikor a II. Vatikáni Zsinat a vallásokkal való párbeszédre szólított fel, kevesen hitték, hogy ennek a lépésnek eredménye lett. Amikor Szent II. János Pál pápa Assisiben imádkozott a más vallású emberekkel, akkor kevesen gondolták azt, hogy ebből a világ megújulása származhat. Mindig szükség van irgalmas szamaritánusokra, akik nem törődnek azzal, mit kíván a kor megalkuvó divatos szemlélete, hanem azt figyelik, mire van szükség, és ott és akkor tesznek, lépnek, haladnak, mert enélkül megállna a világ.

Akik a keresztény közösségben felismerték ezt a párbeszéd lehetőségének területén, azok kezdetben nem voltak elismertek az egyház hivatalos irányzata által, később azonban ők maguk határozták meg az egyház hivatalos megnyilvánulását.¹³ Ma, amikor a világ gondolkodása változik, alakul, amikor annyi minden új meglátás alakul ki, akkor persze nagyon óvatosnak kell lenni, nehogy *szinkretizmus* hibájába, vagy bármilyen más, nem kívánatos bűnbe essünk. Azt azonban nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy mindenképpen szükséges a bátorság ahhoz, hogy képesek legyünk megújulva párbeszédünkben többet megtenni, mint amit a mai kor elvár.¹⁴

Miért kell a békére törekedni a vallásokkal foglalkozó teológusnak? Azért, mert a vallás értelme, ahogy látható, a világ szemében abban áll, hogy a társadalmi együttélésben viszi-e előre az emberiséget. Az emberek egyedi tehetsége és képességei Allah adományai az iszlám szerint, amelyeket ki kell bontakoztatni, tökéletesebbé kell tenni, és az emberiség javára kell fordítani. A kereszténység is ebben érdekelt. Az iszlám elvileg nem törekedhet hívei egyéniségének elnyomására, hanem azon fáradozik, hogy minden hívő egyéni tökéletességre jusson és kibontakoztassa egyéniségét. A kereszténység számára is ez az út járható, és ezt járja ma már a számos keresztény közösség, akik tagjaik számára a hit olyan útjait mutatják meg, amelyek nélkül nincs lehetőség a kibontakozásra.

¹³ Elég arra gondolnunk, hogy amikor a bibliai exegézis tudománya megindult, akkor sok kétség kerítette hatalmába az egyházat. A II. Vatikáni Zsinat azonban a *Dei Verbum* dokumentumban már konkrétan megfogalmazta a ma is élő álláspontot. Ma pedig már nem létezhet olyan tudományos munka, nincs olyan komolyan vehető mű, ahol ne a bibliai exegézis módszerével közeledjenek a Bibliához.

¹⁴ Ugyanakkor megjelenik az a kérdés a párbeszéd során, hogy az iszlám világban sokszor tapasztalható egy sajátos megkülönböztetés az iszlám hívő és nem iszlám ember között. A kereszténység zsinati megújulása lehet egy új lehetőség az iszlám számára, ami ma szinte lehetetlennek tűnik, bár már léteznek olyan tanulmányok amelyek e kérdéssel bátran mernek foglalkozni. Vö. BREUER, R., *Im Namen Allahs? Christenverfolgung im Islam*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 2012.

A CSALÁD-MODELL SZEREPE

Az iszlám és keresztény vallások is magukban hordozzák annak lehetőségét, hogy felismerjék, miszerint az emberiség egyetlen nagycsalád, amelyből fakadóan felül kell emelkedni a földi és a politikai akadályokon, és a különböző népcsoportok azonos esélyt kell, hogy kapjanak. Ugyanakkor mégiscsak a saját vallási közösség az első, és az ezen alapuló közösségi élet.

Az iszlám tudósai a Korán alapján, a keresztény teológusok pedig a Biblia és a hit-és erkölcsi elvek alapján elutasítják a rasszizmus nyomait is, és az emberek közötti „különbségtétel” egyedüli alapjául az egyéni erkölcsi minőséget tekintik, valamint a közösséghez tartozást. Éppen amikor a vallásközi párbeszéd folyamatában egyre erősebben jelentkezik a katolikus egyház ereje, akkor látjuk azt, hogy ezáltal egyre inkább a nyitás és a keresztény tanítás pozitív és helyes értelmezésére törekszünk. Azonban ehhez rá kell ébredni arra, hogy közös vallási gyökereink vannak, közös az emberiség nagy családja és a történeti megismerés segít abban, hogy a párbeszéd megalapozott legyen.

„A rokon kötelékek, illetve azok ápolása tehát mind ebben a világban, mind a következőben előnyökkel jár. Az egymás közötti kapcsolatok elmélyülnek, a szeretet és a kötődés megerősödik, az ellenségeskedés és a gyűlölet megszűnik, az egoizmus és az individualizmus pedig ellensúlyozódik.”¹⁵ E gondolatsor egy 2013-ban elhangzott pénteki muszlim prédikáció egyik részlete. Vagyis a mai muzulmán prédikátorok is kiemelten fontosnak tartják, hogy a család, mint kiinduló modell, megmaradjon. Erre alapozva is van esélye a közös párbeszédnek.¹⁶

Fontos itt utalnunk Karl-Heinz Ohlig¹⁷ teológiai munkásságára. Munkásságában többször is visszatérően foglalkozik a Koránnal.¹⁸ Álláspontja szerint a koráni Isten-ábrázolásból és a Koránról szerezhető tudományos ismeretek alapján az mondható, hogy a Korán egy sajátos élményvilágot nyújt a szír-keresztény ősegyház életéről.

Ohlig azt állítja, hogy a 7. és 8. századi arab uralom alatti keresztény irodalom, valamint az ebből az időszakból származó arab pénzérmék és feliratok – például a jeruzsálemi Sziklakupolán található feliratok – tanúsága szerint az új uralkodók a kereszténység szíriai-perzsa formáját vallották, amely elutasította a niceai zsinat határozatait. Ehelyett Jézust Isten küldöttjének, prófétájának, szolgájának tekintette, de nem Isten fiának, aki szigorúan egységes, nem bontható fel. Az arabok új, független vallásáról a 9. század előtt nem tesznek említést.

Ohlig tehát az iszlám vallásban azt kritizálja, hogy a keletkezését és ezzel együtt a Korán tanítását még nem kezdték el iszlám részről olyan formában kutatni, amely a történettudomány módszerével tárná fel a vallás kialakulását. A magunk részéről azért említettük meg Ohlig gondolatait, mert azt kell látnunk, hogy éppen a párbeszéd során

¹⁵ Vö. https://www.ditib.de/detail_predigt1.php?id=132&lang=de (utoljára ellenőrizve: 2022. november 1.)

¹⁶ Francesco Maggiore Észak-Afrikában és Angliában gyűjtött tapasztalatot a keresztény–iszlám párbeszéd hétköznapi megvalósulásáról. Könyvében a két hitrendszer állításával foglalkozik, melyet a muszlim közösségekben is hirdet. Vö. MAGGIORE, F., *Christus für Muslime, Antworten auf Fragen von Muslimen*, Schwengeler Berneck 2003.

¹⁷ Ohlig 1938-ban, Koblenzben született. 1970 és 1978 között teológiát és valláspedagógiát tanított a Saarvidéki Pedagógia Főiskolán. 1978-tól vallástörténelem professzor. Csak nem sokkal nyugalomba vonulása előtt kezdett el mélységében foglalkozni az iszlám vallással, számos kritika keresztütiében.

¹⁸ Vö. OHLIG, K. H., *Weltreligion. Islam, eine Einführung*, Exodus, Luzern 2000., OHLIG, K. H., A korai kereszténység és a Korán, in *Mérleg* (2008/4), 398–418.

az okoz akadályt, hogy a keresztény vizsgálódás és a muzulmán teológiai kutatás számos ponton eltérő módszert alkalmaz.

A mai társadalmi problémák, a népvándorlás kérdése azonban, véleményünk szerint felgyorsíthatja annak igényét, hogy a két vallás teológusai éppen a dialógus miatt egymás módszereire is támaszkodva saját vallásukat úgy mutassák be, hogy az érthető (ha nem is elfogadható) legyen a partner számára.

Ha a párbeszédre törekszünk, akkor Ohlig álláspontját is figyelembe kell venni, hiszen számos szúra értelmezése más megvilágításba helyeződik, ha Ohlig fentebb megfogalmazott álláspontját figyelembe vesszük. Ohlig állásfoglalását nem tudjuk alátámasztani egyértelműen, sőt, álláspontunk szerint az általa felsorolt érvek nem minden esetben meggyőzőek. Ugyanakkor azonban azt mindenképpen el kell fogadnunk, hogy a keresztény és muzulmán tanítás értelmét akkor találják meg a dialógus résztvevői, ha tisztázzák a status quo-t.

Ohlig állítása, – miszerint az iszlámról alkotott és a 20. illetve 21. században általánosan elfogadott megfogalmazások nem a korai muzulmán közösség, hanem egy már kialakult iszlám közösség tanítása, – nem nyert bizonyítást más, független kutatók részéről, azonban ez a párbeszéd szempontjából csupán azért lényeges, mert a kiindulópont e helyen az, hogy a közösségre, a családra és közös gyökerekre helyezjük a hangsúlyt, ehhez viszont további vizsgálódásra van szükség az iszlám teológia részéről az eredeti állapot megvilágosítása végett.

Tovább haladva érdemes arra utalni, hogy a bibliai teremtéstörténetek¹⁹ mindegyike beszél az ember két nemben történő teremtéséről.²⁰ Erről a Korán sorai²¹ is szólnak. Láthatjuk, hogy a dialógus kiindulópontjaként bemutatathatjuk az *ádám-évai* vérvonalat.²² Nem azt állítjuk, hogy e személyek „létező” personák lettek volna, hanem azt, hogy az emberiség abból a homo sapiens családból származik²³, ahonnan meríthetjük alapvető emberi értékeinket és ez megelőzi a vallási közösségekhez való kapcsolódást. Ezt természetesen nem szabad relativizálni, és el kell fogadni, hogy miután tagjai leszünk a vallási közösségnek, új emberré válunk.

Így ezután elegendő arra gondolnunk, hogy amikor Jézus vagy Mohamed életének „találkozását” keressük, akkor az a távoli múltban már fellelhető, hiszen mindkét vallás elfogadja a teremtéstörténeteket, ahol a creator alkot, teremt, embert hoz létre, és az emberi nagy családba helyezi el Jézust²⁴ és Mohamedet is. Nem elhanyagolható ez a tény, főként akkor, amikor mi keresztények sokszor abból akarunk kiindulni, hogy Jézus Istenségét hangsúlyozzuk, ami a mi szempontunkból fontos ugyan, de a másik oldalon értetlenséget vált ki. Sokkal fontosabb lenne az emberi tényezők bemutatása, ami nem jelenthet egy lecsupaszított krisztológiát, hanem sokkal inkább az emberi kiemelését, annak olyan ábrázolását, ahol nem veszítjük el a valóságos Istent, vagyis a párbeszéd az isteni megtartása mellett mehet végbe.

¹⁹ Ter 1,1–2,4a és Ter 2,4b–2,25.

²⁰ Vö. UDINK, B., *Allah und Eva, Der Islam und die Frauen*, Verlag C.H. Beck, München 2007. Az inkább ismeretterjesztő könyv a nők helyzetével foglalkozik az iszlám társadalmon belül, de családi kérdésekre is válaszol.

²¹ Vö. 10:3; 11:7, 55:14; 7:54; 13,2; 13:2. szúrák.

²² BÖTTRICH, CH. – EGO, B. – EISSLER, F., *Adam und Eva – in Judentum, Christentum und Islam*, Vandenhoeck Ruprecht, Göttingen 2009, 79–196.

²³ Nyilván Jézus esetében a valóságos ember származására gondolunk.

²⁴ Jézus nem teremtett mivelát ne felejtjük el, de itt a születése általi „elhelyezésre” gondolunk.

Amikor az emberi elemeket nézzük, akkor arról kell beszélnünk, hogy Jézus emberi családban született, nem a mítoszok által közénk hozott csoda²⁵, hanem valóságos emberi családban²⁶ e világra született személy. Életében minden eseményt átélt, amit egy ember átélhet, a bűnt kivéve. Soha nem feledkezhetünk meg természetesen az isteni mivoltáról, de ennek túlhangsúlyozása éppúgy helytelen lenne a párbeszédben, mint totális elhallgatása. Nem tekinthetünk el a dogmatikai krisztológiai megállapítástól, mely szerint Jézus valóságos Isten és valóságos ember²⁷, de a párbeszédben az emberi kiemelése lesz a fontos. A családi kötelekek bemutatásában is emberi tényezők rajzolódnak meg, és ez mindenképpen fontos a számunkra. Ez az első megállapítás tehát leszűkíti a lehetőségét a párbeszédnek, de csak azért, hogy Jézus, a mi Istenünk emberi arcát is megmutassa a benne istenit nem látó muzulmánoknak. Innentől kezdve azonban már nem a keresztény oldal, hanem a muzulmán gondolkodás tud tovább lépni e tény elfogadása felé.

E vizsgálódás végén tehát megállapíthatjuk, hogy a keresztény–iszlám paradigma metszéspontjába mi Istenünket, Jézust a Krisztust helyezzük el, de elismerjük és tiszteljük az iszlám alapítóját és tanítóit, valamint emberi, egy sajátos testvéri közösségként aposztrofálhatjuk magunkat.

A KÖZÖS GYÖKEREK SZEREPE

A másik fontos szempont az ábrahám-i közös ősz kérdésének bemutatása.²⁸ Nekiünk arra kell gondolnunk, hogy Ábrahám, mint mindannyiunk közös őse, első megközelítésre vérrokonni kapcsolatra utalhat, testvérei, vagy inkább mostohatestvérei vagyunk egymásnak; ugyanis az ősapa, Ábrahám közös, még ha az anya nem is. Ettől lényegesebb azonban, hogy bibliai és koráni helyek egyaránt ismerik és elismerik Ábrahát szerepét.

Amikor a szegény Lázár és a dúsgazdag ember történetét olvassuk²⁹, a gazdag ember felkiáltásában Ábrahámot mint atyját szólítja meg. Vagy gondoljunk Zakeus történetére³⁰, aki Jézus szavai szerint szintén Ábrahám fiaként lesz aposztrofálva. Szintén gon-

²⁵ Ilyen alapon egyébként nem lehetne dialógust kezdeni az ún. keleti vallásokkal (más megközelítéssel azonban igen), ahol a „mítoszok, legendák” olyan erősen élnek a filozófiai gyökerek mellett, amely értetlenül szemlélné a jézusi emberség és istenség szerepét. Sajátossága a keresztény és iszlám vallásnak, és éppen ezért a párbeszédnek az, hogy mindkét vallás törekszik annak bemutatására, hogy az Isten úgy nyilatkoztatta ki magát, ahogyan azt mi emberek megtudjuk érteni. Vagyis történelemben, időben jött közénk az Isten. Akár Mohamed, akár Jézus szerepét látjuk, ez fontos lesz mindenképpen a dialógus estében is.

²⁶ Szeretnénk itt röviden kitérni Lukács evangéliumának születéstörténetére. A szerző történelemben helyezi Jézus születését, akinek történetét a családjának vonatkozásában írta meg. Itt látható, hogy Lukács számára az a fontos, hogy Jézus, akinek anyja Mária, nevelőapja József, egy teljes családban születik. Nem az égből pottyan le a mesék világába, vagy éppen a valóságba, hanem megszületve úgy jön erre a világra, mint aki testestől-lelkestől e világ része lesz. Az, hogy Messiás, hogy Krisztus, hogy Isten fia, itt most nem lényeges, hanem az a fontos, hogy emberekhez jön, emberek közé érkezik, teljesen természetes módon, és családja teljesen hétköznapi emberi nehézségekkel küzd meg az élet első percétől kezdődően.

²⁷ Vö. KERESZTY, R., *Jézus Krisztus*, SZIT, Budapest 1995. KASPER, W., *Jézus a Krisztus*, Vigila, Budapest 1996; RATZINGER, J., *A názáreti Jézus*, SZIT, Budapest 2007.

²⁸ Vö. BÖTTRICH, CH. – EGO, B. – EISSLER, F., *Abraham – in Judentum, Christentum und Islam*, Vandenhoeck Ruprecht, Göttingen 2009, 62–184.

²⁹ Lk 16, 19–31.

³⁰ Lk 19, 1–10.

dolhatunk arra a vitára, amely Jézus és a zsidók között ment végbe³¹, amikor is az Ábrahám-tól való leszármazás gondolatát hangoztatják a zsidók, de Jézus keményen polemizál velük,

Ezek után nem elvetendő annak a gondolatnak a hangsúlyozása, hogy mindannyian Ábrahám leszármazottai vagyunk, mivel ez egy kiemelt kapcsolódási pont lehet. Manfred Görg gondolatait Renz és Heimgruber által készített kötetben olvashatjuk e témában.³² Ezek szerint az ún. Abrahamskindschaft fogalma azért fontos a párbeszédben, mert ezek alapján lehet megtalálni egy olyan kiindulópontot, amelyet senki nem vethet el teológiai alapon.

Ábrahám hitében erősödött azáltal, hogy elfogadta az Úr szavát. Később Jézus elfogadta az atya akaratát. Még később Mohamed elfogadta az angyal szavát. Az ábrahámi közös őst megtalálása tehát nagyon fontos, éppen azért, mert megteremti olyan kapcsolatnak a lehetőségét, amely Ábrahám nélkül nem mehetne végbe. Ábrahámot egy olyan őznek tekinti, aki összekötő lehet a vallásbéke területén.

Ugyanakkor az ábrahámi közös őst gondolat nem haszontalan, de nem is értékelendő túl. Ugyanis iszlám oldalról elsősorban azt emelik ki a szerzők, hogy Mohamed túllépett az Ábrahám-tól elinduló vallási fejlődés vonalán, sőt, Ábrahámot még a régi, politeista világkép tagjának tartják részben. A keresztények pedig az újonnan megkötött szövetség óta, elsősorban a jézusi szövetséget tartják fontosnak. Persze ettől fontosabb, hogy mi, akik e két, illetve három vallásban közös rokoni kapcsolatot látunk, tudjuk hová visszavezetni hitrendszerünket, és ez adhat lehetőséget arra, hogy közel érezzük magunkat egymáshoz.

Ellul³³ véleménye szerint viszont semmit nem jelent az ábrahámi közös őst emlegetése. A protestáns teológus elutasítja az erre való emlékeztést. Véleménye szerint az a jézusi mondat, amelyet Jézus mond a zsidóknak, „Isten tud ezekből a kövekből is Ábrahám fiait teremteni” arra utal, hogy semmit nem ér a rokoni kapcsolat, csak a cselekedetek érnek bármit is. Mi ezzel a véleménnyel nem értünk egyet, hiszen a valahová tartozás élményéről nem mondhatunk le. Mi keresztények, zsidók és muszlimok együtt tartozunk a nagy emberi családhoz, a monoteista nagy vallások csoportjába és nem utolsósorban mindannyian Ábrahámot mint Ősapát közös őznek tartjuk³⁴, hiszen az ide való tartozás érthető, elfogadható és a megértés világába vezethet el bennünket, éppen az ábrahámi hit megnyilvánulása által.

Máté evangéliumában a családfa Jézust elhelyezi a történelemben, a zsidó nép tagjai közé sorolja. A Korán, amikor felsorolja a „küldötteket, prófétákat”, akkor fontosnak tartja megemlíteni azokat az őszövetségi személyeket, akik nélkül sem zsidó, sem keresztény, sem iszlám történelem nem lett volna. Íme, adódik tehát a lehetőség, mutassuk be úgy Jézust, mint aki rokona a ma élő muzulmán hívőnek. Gondoljunk arra, amit már fentebb megfogalmaztunk, miszerint az iszlámban élő emberek ma is fontosnak tartják a rokonságot, barátságot, az emberi kötelekeket. Ha Jézus, mint egy rokon, egy barát, sőt mi több, igazi vértestvér jelenik meg a muzulmán ember számára, akkor láthatjuk, és érezhetjük, hogy mennyire közel vagyunk egymáshoz. Egy távolba szakadt rokon, akár-

³¹ Jn 8, 31–59.

³² RENZ, A., – LEIMGRUBER, S., *Lernprozess Christen Muslime*, LIT-Verlag, Münster 2002, 142–151.

³³ Vö. ELLUL, J., *Iszlám és zsidó kereszténység*, Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2007, 55–66.

³⁴ Vö. PETERS, F. E., *The children of Abraham. Judaism, Christianity, Islam*, Princeton Univ. Press, Princeton, NJ 2004.

mennyi időt is tölt el távol szeretteitől, akkor is vérrokon marad. Így azután ez a rokoni kapcsolat a párbeszédben előtérhető és szükség szerint kiemelendő.

Még egy érdekes megállapítást kell azonban tennünk. Amit a Biblia Jézusról állít, az nem lehet kiindulópont egyértelműen a muzulmánokkal folytatott párbeszédben. Viszont ha arra gondolunk, hogy a bibliai belső fejlődés illetve a teológia tudományának fejlődése sokat „alakított” az ősegyház hitén, akkor látnunk kell a dogmafejlődés³⁵ egyházunk által kijelölt helyét. Véleményünk szerint az ősegyház hite nagyon fontos a számunkra, hiszen ez a kiindulópont a vallási fejlődés során, de a dogmafejlődés tétele szerint, ami ma tudományos alapon nyugvó teológiai igazság, annak magyarázata, indoklása más utakat kínál, mint a keletkezés idejében. Ez azért fontos, mert amikor iszlám oldalról megvilágítva tekintjük a bibliai Jézus-képet, akkor ezt egy harmadik, vagy akár sokadik megközelítés alapján tesszük. Hiszen az ősegyház életében ott volt a közeli élmény Jézusról, a későbbiek során ott helyezkedett el a megfogalmazott hittétel és ebből kialakult a fejlődés során a korok nyelvezetéhez igazított értelmezés.³⁶

Amit még fontosnak tartunk leszögezni: a keresztény–iszlám párbeszéd Jézus személyét illetően nem szorítkozhat csupán dogmatikai–krisztológia fogalmaink hangsúlyozására, hiszen ekkor a párbeszéd meg sem indulhat. De nem maradhatunk meg csak az ember–Jézus bemutatásánál, mert akkor egyrészt saját egyházunk hittételeivel kerülhetnénk szembe, (és ez nem lehet célja a párbeszédnek), másrészt, ha így tennénk, akkor olyan Jézus állna előttünk, aki nem azonos a mi Jézusunkkal, így viszont haszontalan lenne a párbeszéd.³⁷ Akkor milyen Jézussal, vagy helyesebben melyik Jézussal akarunk párbeszédet kezdeni?

Mielőtt megválaszolnánk e kérdést, látnunk kell a következőket. Ha a szakirodalom megannyi Jézus-ábrázolását nézzük, akkor azt látjuk, hogy nyomon sem lehet követni ma már azt a széles irodalmat, amely Jézussal foglalkozik. Kis túlzással azt mondhatnánk, hogy minden teológusnak megvan a maga Jézus-képe, mindenki megfogalmazza művében, könyvében azt a Jézus-képet, amelyik a számára elfogadható. A különbség – leegyszerűsítve – csak annyi, hogy valaki a hitletéteményhez hűen akar-e fogalmazni vagy sem. És ez a lényeg a mi álláspontunk szerint. Ugyanis a keresztény–iszlám párbeszéd alapja a párbeszédet folytató³⁸ teológus Jézus-képe. Most már csak az a kérdés, hogy honnan merítik a helyes Jézus-ábrázoláshoz szükséges adatokat az egyházi hűséget valló teológusok? Ez a forrás mindenki számára ismert, kézenfekvő, a teológia tudományának alapja, ez a forrás nem más, mint a Biblia. Az Újszövetség ábrázolását kell tehát elővennünk, és nyilvánvaló, hogy mi ugyan már ismerjük az évszázadok során kialakult dogmafejlődést, ismerjük a katolikus egyház mai tanítását Jézusról, de próbáljunk meg úgy beszélgetni róla, mint aki a Bibliából lép elő, és onnan induljunk ki; ez legyen a találkozás és bemutatás első pontja.

Ha tehát a korábban feltett kérdést akarjuk megválaszolni, azt mondhatjuk, mi a valódi Jézussal, az eredetivel akarunk párbeszédünkben kezdeni, és a dogmatika, illetve a krisztológia Jézus-bemutatását úgy kell használnunk, hogy azzal a megérthetőségre

³⁵ A dogmafejlődésről vö. *A dogmatika kézikönyve I–II.*, Szerkesztette: SCHNEIDER, TH., Vigilia, Budapest 1996. VANYÓ, L., *Bevezetés az Ókereszténykor dogmatörténetébe*, SZIT, Budapest 1998, 10–22.

³⁶ Gondoljunk ismét Ohlig fentebb megfogalmazott eszméjére az iszlám őstörténetével kapcsolatban,

³⁷ Vö. ANAWATTI, G. C., *Zur Geschichte der Begegnung von Christentum und Islam*, in *Islam. Eine Sammlung*, Uni. Ottawa 2006.

³⁸ A párbeszédet ugyanis nem mindenki akarja folytatni, erre mindkét oldalról találunk példát. Ellul (1912–1994), a protestáns teológus nem igazán találja meg a párbeszéd alapját.

törekedjünk és a katolikus egyházhoz való hűségünket láttassuk, de ne legyen akadálya apriori a dialógusnak.

Jézus ugyanis az iszlám teológia szerint csupán próféta.³⁹ Az utolsó jelentős küldött Mohamed előtt. Akinek a nyomába küldi Jézust; azok a próféták. Érdemes felfigyelni két szóra: Tóra és Evangélium. A Korán nem tagadja, hogy ezek léteznek, de Isten üzenetének legeredetibb megfogalmazása mégis – az ő olvasatuk szerint – a Koránban olvashatók.

Szerintünk a keresztény–iszlám párbeszédet először is az mozdíthatja még jobban elő, ha ábrázoljuk a két vallást egy közös halmazban, és ami közös, ami a „régí”, Újszövetségi, és az „új”, muzulmán halmazban is benne van, azt mindenképpen kiemeljük, hiszen ennek bemutatása máris megindíthatja a közös beszélgetést. Nem kevés próbálkozás történt már ez irányban, főként Küng teológiai munkássága erre mutatott, azonban itt sem árt az óvatosság. Pontosan nála volt tapasztalható, hogy a végtelenen túl hangsúlyozott párbeszéd során el lehet veszni saját hitünk dogmáiban. Nem szabad ugyanis azt hinni, hogy a párbeszéd sikere azon múlik, hogy minél több ilyen találkozási pontot mutatunk fel az érdeklődőknek, e buzgalmunkban viszont teológiai illetve hitbéli félreértelmzéseket okozunk. Az igazi párbeszédben a halmazba csak olyan elemek kerülnek, amelyek valóban odaillenek, és amelyek tényleg mindkét vallás közös, ma is létező kincsét jelentik.

Itt kell még említést tenni arról, hogy a megoldáshalmazokat a teológiai gondolkodás és párbeszéd kimunkálása során minden párbeszédre törekvő sokszor veszélyesen érinti. Hiszen akárhányszor mondunk valamit, úgy, hogy a másik megértse, a kétezer év alatt kialakult keresztény vallási terminológiát használva, de az iszlám ezernégyszáz éves fogalmait is figyelembe véve, hibákat követhetünk el.

A másik kérdés, amit itt még tárgyalnunk kell, így hangzik: ha iszlám megközelítésben Jézus a régít képviseli, akkor nem lehet-e hibát elkövetni a párbeszéd során, hiszen mi Jézust a mindig újnak tekintjük.⁴⁰ A zsidó levél gondolata is meggyőzhet bennünket, hogy nekünk Jézus a mindig megújuló, örök, akkor pedig mit kezdjünk az iszlám részéről a koráni sorok alapján is olykor kiolvasott, említett gondolattal?

Jézus ugyanaz marad, mint ami a megismerés időpontjában volt. Őt már nem kell „kiegészíteni”, nem kell „módosítani”. Vagyis nincs szükség arra, hogy valami „új” jöjjön utána. De akkor mit kezdjünk Mohameddel és az iszlámmal? Hiszen Mohamed is, az iszlám is később, vagyis újként lépett a vallások történelmének színpadjára. Mi azt gondoljuk, amit a II. Vatikáni Zsinat tanításából is megismerhetünk, hogy a mohamedi küldetés, nekünk, keresztényeknek nem új. Jézus óta nincs új gondolat, nincs új üdvösség. De új gondolat, új lehetőség a mohamedi fellépés mindazoknak, akik jó szándékú emberként keresik az Istent. Az, hogy ez hogyan vezet üdvösségre, egy másik tanulmányban vizsgálhatjuk később.

Iszlám hitben élő embertársaink nem tudják minden esetben e megközelítést – vagyis hogy Jézussal megvalósult az üdvösség és nincs szükség új tanításra – elfogadni. Ugyanis az iszlám számára maga az iszlám az új, a minden régít csak előkészítőnek nevező iszlám éppen abban látja nagyságát, hogy a korábbi küldöttek helyébe az egyetlen, vagyis Mohamed lépett. Itt tehát, nem azt kell erőltetnünk, hogy mindenképpen elfo-

³⁹ Vö. DENFFER, A., *Der Islam und Jesus*, Islamisches Zentrum, München 2000, 16–19; TROLL, W. C., *Muslimen fragen, Christen antworten*, Verlag Friedrich P., Regensburg 2003, 47–58.

⁴⁰ Vö. Zsid 13, 8.

gadják a mi általunk elmondottakat iszlám hitű csoportok, hanem csupán hogy megértsek a mi álláspontunkat és ezzel egy akadályt küzdjünk le a párbeszéd során.

BEFEJEZÉS

Befejezésül azoknak a kételkedőknek kell válaszolni, akik azt gondolják, nincs értelme a párbeszédnek, mert semmilyen eredményre nem vezet. A kérdés már a zsinati fordulat után is többször felmerült, ezért fogalmazott Ernst Nagel, aki a Hamburgban található Teológia és Béke Intézet egykori vezetője volt egy alkalommal erről így:

„Ugyanakkor ennek sajátos, toleráns teológiai önszemléletnek (mármint, hogy ne attól tegyük függővé a párbeszédet, hogy az a másik fél részéről viszonzást kap-e) az a következménye, hogy a saját párbeszéd magatartás nem függ a partner jó magatartásától. Éppen a kölcsönösség követelése vezet tévútra, mivel a másik fél ellenállása mindig elegendő indokot szolgáltat a saját párbeszéd elutasítására. A teológiailag megalapozott, a saját identitásunk érdekében és mások reakciójától függetlenül vállalt párbeszéd elkötelezettség viszont megtöri az önmagunk és mások hibáztatásának ördögi körét, amely megakadályoz minden előrelépést a dialógus kérdésben.”⁴¹

⁴¹ NAGEL, E., *Minderheiten in der Demokratie. Politische Herausforderung und interreligiöser Dialog*, Kohlhammer, Stuttgart 1998, 266.

„Non voluntate, nec necessitate, sed natura”

EGY „TRINITÁRIUS AXIÓMA” NÉHÁNY ÉRTELMEZÉSE

A dolgozat címében szereplő idézet a *Fides Damasi* szövegéből származik, ahol a következő kijelentést olvassuk: „Pater Filium genuit, non voluntate, nec necessitate, sed natura”.¹ Ezt a formulát nem túlzás trinitárius axiómának nevezniünk, hisz különböző szövegváltozatokban, de lényegileg változatlan tartalommal felbukkan hitvallásokban,² keleti és nyugati egyházatyáknál – Atanáz,³ Kürillosz,⁴ Nazianzoszi Gergely⁵ írásaiban ugyanúgy, mint Ágostonnál⁶ –, de olyan nagy tekintélyű középkori magisztereknél és egyházdoktoroknál is, mint Petrus Lombardus⁷, Aquinói Szent Tamás⁸ és Bonaventura⁹, ahogy XX. századi teológusoknál is. A tanulmány célja a fenti axióma három különböző típusú értelmezésének bemutatása három, különböző korszakból kiválasztott szerzőnél. Elsőként Szent Athanasziosz értelmezésével foglalkozunk, mert az ő antiariánus vitája áll az axióma eredeténél, melynek lényegi tartalmát az elsők között fogalmazta meg, noha maga a formula szó szerint nem található meg nála. Atanáz az első számunkra ismert keresztény szerző, aki Isten akaratára vonatkozóan részletes reflexiót dolgozott ki.¹⁰ Másodsor Aquinói Szent Tamás megközelítését vesszük szemügyre, melyet az ágostoni vonalon haladó intramentális szentháromságtani modell keretében fejtett ki, az eredéseket Isten önmagához való viszonyulásának a két alapmódozataként értelmezve. Végül Hans Urs von Balthasar reflexiójára irányítjuk a figyelmünket, aki az interperszonális

¹ DH 71.

² Pl. XI. Toledói Zsinat (Kr. u. 675) hitvallása: „quem (Filium) Deus Pater nec voluntate nec necessitate genuisse credendum est, quia ulla in Deo necessitas capit, nec voluntas sapientiam praevenit”. DH 526.

³ *Orationes contra Arianos* III, 59–66. Kannengiesser véleményével szemben Atanáz ariánusok ellen írott harmadik beszédét hitelesnek tekintjük és Meijering álláspontját követve úgy véljük, hogy ez a beszéd a II. Szirmiumi Zsinat (351) szimbóluma előtt keletkezhetett. Vö. EGINHARD PETER MEIJERING, *Athanasius: Die dritte Rede gegen die Arianer. Teil III: Kapitel 59–67. Übersetzung, Kommentar, theologischeschichtlicher Ausblick*, Verlag J. C. Gieben, Amsterdam 1998, 14, 41.

⁴ *De Trinitate* 2. Vö. JOHN ZIZIOULAS, *Trinitarian Freedom: is God Free in Trinitarian Life?*, in: *Rethinking Trinitarian Theology. Disputed Questions and Contemporary Issues in Trinitarian Theology* (eds. GIULIO MASPERO – ROBERT J. WOŹNIAK), New York 2012, 195.

⁵ *Oratio* 29,6–8. Cf. Luis F. Ladaria, *La Trinità mistero di comunione*, Milano 2002, 59.

⁶ *De Trinitate* XV, 20, 38; *Dialogus quaestionum LV*, q. 7.

⁷ *Sententiarum libri I*, dist. VI, cap. 18.

⁸ *Summa theologiae* I, q. 41, a. 2.

⁹ *In librum primum Sententiarum* d. VI, a. unicus, q. 1–2.

¹⁰ Vö. EGINHARD PETER MEIJERING, *Orthodoxy and Platonism in Athanasius. Synthesis or Antithesis?*, Brill, Leiden 1974, 70.

szentháromságtani modellt követve fejtette ki sajátos felfogását, mely az abszolút szeretetnek és abszolút szabadságnak az Atyában, s vele együtt a Fiúban és Lélekben megvalósuló lényegi egységén alapszik. Célunk bemutatni a plótinusi és a hegeli filozófiával kritikus párbeszédben álló balthasari megközelítés előnyeit. Ugyanakkor az értelmezések különbségeinek és hasonlóságainak a számbavétele azért is hasznos, mert jól példázza az élő tradíció mibenlétét, mely nem szűnik meg a Szentháromság igazságát újra és újra megfontolni az igazsághoz való hűség igényével.

SZENT ATANÁZ: A FIÚ TERMÉSZET SZERINTI, DE NEM AKARATNÉLKÜLI SZÜLETÉSE AZ ATYÁTÓL

Az ariánusok elleni harmadik beszédének utolsó szakaszaiban Atanáz ellenfeleinek azt az állítását igyekszik több érveléssel megcáfolni, mely szerint „elhatározás és akarat útján keletkezett a Fiú az Atyától”.¹¹ Ennek során Atanáznak szembe kell néznie egy ariánus ellenvetéssel, melyet ekképpen idéz: „Ha nem akarat folytán jött létre, akkor következtetésképp szükségszerűségből birtokolja Isten a Fiút, és nem úgy, hogy akarja.”¹² Atanáz válaszából két ellenérvet és egy ehhez kapcsolódó fogalomtisztázást szeretnénk kiemelni.

Atanáz az első ellenérvet így fogalmazza meg: „Mert mondják meg nekünk: az, hogy Isten jó és irgalmas, az akarat vagy nem akarat folytán tartozik hozzá? Ha ugyanis akarat folytán, akkor ebből arra kell következtetni, hogy valamikor elkezdett jónak lenni, és lehetséges, hogy ne legyen jó. Az akarat és a döntés ugyanis mindkét irányba hajolhat, és az értelmes természet szenvedélye.” Majd az ariánusok ellen fordítja saját érvelésüket, amikor hozzát teszi: „Ha pedig az ezekből a feltételezésekből adódó képtelenség miatt nem akarat folytán jó és irgalmas, akkor hallgassák meg, mit mondanak ők: következtetésképp szükségszerűségből jó és úgy, hogy nem akarja. De ki az, aki szükségszerűséget kényszeríthet rá?”¹³ Atanáz első ellenérve Isten és az isteni tulajdonságok közötti viszonyra kérdez rá. Ha követnénk az isteni akarat ariánus értelmezését, mely az emberi akarat működését vagy Isten teremtoi akaratát tekinti az isteni akarat megvalósulása egyedüli lehetséges formájának és mintájának – mely a különböző és ellentétes lehetőségek között választó akarat –, akkor ahhoz a vállalhatatlan következtetésre jutnánk, hogy Isten esetleges módon jó (és irgalmas), azaz választhatná azt is, hogy nem akar jó lenni. Ez azonban ellentmondana Isten változhatatlanságának és tökéletességének. Ha az ariánusok számára is megengedhetetlen egy effajta esetleges akarat állítása Istennek a saját tulajdonságaihoz való viszonyára vonatkozóan, és ha továbbra is fenntartják azt az állításukat, hogy ami nem akaratlagos, az szükségszerű, akkor saját csapdájukba esnek. Azt kellene ugyanis állítaniuk, hogy Isten nem akaratlagosan, hanem szükségszerűen jó (és irgalmas), azaz valamiféle kényszernek van alávetve. Ez megint csak ellentmondana Isten istenségének. Az első atanázi ellenérv tehát megmutatja, hogy az akarat és szükségszerűség ariánus fogalma alkalmazhatatlan Isten és az isteni tulajdonságok viszonyára, mert mindegyik esetben ellentmondásos istenfogalomhoz jutunk. Következésképpen

¹¹ *Oraciones contra arianos* III, 59 (=CA III). Az idézeteket a következő magyar fordításból vesszük: *Harmadik beszéd az ariánusok ellen* (ford. Baán István), *Szent Athanasziosz művei*, in VANYÓ LÁSZLÓ (szerk.), *Ókeresztény Írók* 13, Szent István Társulat, Budapest 1991, 309. A továbbiakban az idézetek szöveghelyének megjelölésénél kettőspont után hozzuk a magyar fordítás oldalszámát.

¹² CA III, 62: 313.

¹³ CA III, 62: 313–314.

Isten önmagához való viszonyának az értelmezéséhez a fogalmak újraértelmezésére, egy másik fogalom használatára, illetve az emberi megismerés határainak az elismerésére (apofatikus teológia) van szükség. A „természet szerinti” lesz az a fogalom, amelyet Atanáz alkalmaz, hogy az akaratlagos és szükségszerű fogalmak korrekcióját elvégezze, valamint az akaratlagos vagy szükségszerű hibás alternatívát kikerülje. A „természet szerinti” fogalmát egyaránt alkalmasnak tartja Isten és tulajdonságai, valamint az Atya és a Fiú közötti eredetviszonynak a leírására. Következtetése így hangzik: „Ha pedig képtelenség Istennel kapcsolatban szükségszerűségről beszélni, akkor ezért is természete következtében jó, és sokkal inkább és igazabban természet és nem akarat folytán Atyja a Fiúnak.”¹⁴

Atanáz második ellenérve szorosan kapcsolódik az elsőhöz, de ki is egészíti azt egy új szemponttal. Azt mutatja meg, hogy magát az Atyát érinti az, ha valaki azt mondja, hogy a Fiú pusztán az Atya akaratából van. „Ha pedig a Fiúval kapcsolatban azt mondja valaki, hogy 'Lehetséges volt az is, hogy ne legyen', ez istentelenség és egészen az Atya lényegét érinti a vakmerő kijelentés, ugyanis az volna lehetséges, hogy a lényeg sajátja ne létezzék.”¹⁵ Atanáz érve végső soron az Atya és a Fiú korrelációján alapszik. E korrelációnak köszönhetően a kölcsönös kapcsolat bármelyik pólusáról állítunk valamit, az szükségképpen kihat a másik pólusra is. Ha valaki azt állítja, hogy a Fiú pusztán az Atya akaratilag elhatározásából lett és így lehetséges volt az is, hogy a Fiú ne legyen, az egyben azt is állítja, hogy Isten Atyává saját akaratilag elhatározásából lett, s lehetséges lett volna az is, hogy Isten ne legyen Atya. Ha a Fiú léte csupán Isten akaratilag döntésétől, választásától függ, akkor ezzel együtt Isten Atyaként való léte is ugyanettől az akaratilag döntéstől függene.¹⁶ Az önmagára vonatkozó lehetőségek közötti választással azonban maga Isten kontingens és változékony valóság, azaz teremtmény lenne, amit állítani istentelenség. Atanáz párhuzamba állítja Isten jóságát, mint isteni tulajdonságot Isten Atyaságával. Egyikről sem lehet azt állítani, hogy Isten lehetőségek között választó akaratának az eredménye, hanem mindkettő Isten természetéhez tartozik. „De amint örökké és természeténél fogva jó, úgy örökké és természeténél fogva szülő az Atya.”¹⁷

Atanáz azonban azt is világossá teszi, hogy a „természet szerinti” (*to kata phüszin*) nem áll ellentétben az „akaratilag”, az akaratilagossal. Az akaratilag az ellentétes, ami szembe megy egy elhatározással. Ez azonban csak valamiféle kényszer lehet, ami Isten esetében kizárható. Az, ami természet szerinti, nem jelent kényszernek való alávetettséget. Ugyanakkor az, ami természet szerinti, felülmúlja és megelőzi a választó akaratot.¹⁸ Az emberre jellemző választó akarat az értelmes természetű teremtmény szenvedélye (*pathosz*), mely több irányba is hajolhat, ellentétes lehetőségek között mozoghat, változékony jellegű. Ezt múlja felül és előzi meg az, ami természet szerinti. Ilyen a Fiú nemzése, mely nem lehetőségek közötti esetleges választás eredménye. A Fiú nemzése „természet szerinti”, azaz Isten természetének, létének megfelelő, aki maga a változat-

¹⁴ CA III, 62: 314.

¹⁵ CA III, 66: 319.

¹⁶ „Ami akarat folytán épült, az valamikor elkezdett lenni, és az Alkotón kívül van, a Fiú viszont az Atya lényegének saját szülötte, és nincs rajta kívül, ezért nem dönt róla, nehogy úgy tűnjék, hogy önmagáról is dönt.” CA III, 62: 313.

¹⁷ CA III, 66: 319.

¹⁸ „Hiszen látták ugyan, mi ellentétes az akaratilag, de nem értették meg, hogy mi az, ami nagyobb nála és felülmúlja. Amint ugyanis ellentétes az akaratilag az, ami értelemellenes, úgy múlja felül és előzi meg az akaratot az, ami természet szerinti.” CA III, 62: 313. Atanáz gondolata arra vonatkozó gondolata, hogy a természet szerinti lét felülmúlja az akaratilag létet, megfelel Platon és Arisztotelész filozófia álláspontjának. EGINHARD PETER MEIJERING, *Athanasius: Die dritte Rede gegen die Arianer*, 44.

lan, örök és tökéletes létező.¹⁹ Következésképpen, a Fiú létének akarása az Atya részéről az Atya isteni létének, természetének megfelelő akarás. Isten mint változatlan és tökéletes létező felülmúlja mind a szükségszerűséget, mind az esetlegesen választó akaratot. Amint Meijering megjegyzi, Atanáznak ez az állítása egybeesik Numeniusz és Plótinosz filozófiai tételével. Numeniusz a „létezőről” (*ton on*) állítja, hogy változatlan és nem hagyja el önazonosságát sem szabad akaratú döntésével, sem szükségszerűség következtében. Plótinosz a Jóval azonos Egyről állítja, hogy egyaránt fölötte áll az esetleges szabad választásnak és a szükségszerűségnek.²⁰

Atanáz határozottan visszautasítja az ariánus vádat, mely szerint, ha a Fiú természet szerint és nem akarat révén létezik, akkor nem is akarja őt az Atya, sőt az Atya akarata ellenére van. Ezt a következtetést Atanáz ismét Istennek a saját jóságához való viszonyára hivatkozva cáfolja: „Amint az, hogy jó, nem az akarat folytán kezdődött, de nem akaratlanul és az akarat ellenére jó, hiszen amiye van, az egyúttal akaratlagosan is van, így az is, hogy a Fiú van, ha nem is az akarat folytán kezdődött, de nem is olyan, amit nem akar, vagy akarata ellenére van. Amint ugyanis saját lényegét akarja, úgy a Fiú, aki valóságának sajátja, sem olyan, akit ne akarna.”²¹ Atanáz mindkét érve megmutatja tehát, hogy a Fiú Atyától való nemzésére, születésére használhatatlan mind a kontingens, megelőző és választó akarat, mind a valamely kényszer alatt állás értelmében vett szükségszerűség fogalma. Helyettük a „természet szerinti” fogalmát használja: ahogy Isten (az Atya) természete szerint jó,²² úgy Isten természet szerint Atyja a Fiúnak.²³

A platonikus filozófusok, többek között Albinosz és Proklosz alkalmazták Isten jóságára a „lényeg szerinti” kifejezést. Az emberrel ellentétben, akinek akarata változékony és ezért csak akcidentálisan mondható jónak, a változatlan Isten lényege szerint jó (*kat'úsztian to agathon*). Olyan gondolat ez, melyet már Órigenész is magáévá tett és alkalmazott a Szentháromságra.²⁴ Amint láttuk, Atanáz is átvette ezt a tételt és felhasználta az ariánusok elleni érvelésében. Ugyancsak már Órigenésznél felbukkan az a gondolat és maga kifejezés is, hogy a Fiú „természet szerint” (*phüszei, natura*) Fia az Atyának, akitől öröktől fogva születik.²⁵ Atanáz ezt a gondolatot és kifejezést is beépítette teológiájába. Nála a „természet szerinti” fogalma azonos jelentésű a „lényeg szerinti” fogalmával.

¹⁹ Vö. CA III, 63.2. Cf. *De Decretis* 22; *De Synodis* 35. EGINHARD PETER MEIJERING, *Orthodoxy and Platonism in Athanasius*, 139.

²⁰ EGINHARD PETER MEIJERING, *Orthodoxy and Platonism in Athanasius*, 72–73. Uő, *Athanasius: Die dritte Rede gegen die Arianer*, 51. Plótinosznak az Egy akaratáról és szabadságáról szóló értekezését részletesen elemzi Bene László az alábbi tanulmányában: „Akarat és szabadság és a sztoikus és a platonikus hagyományban: Epiktétosz és Plótinosz”, in *Világosság* 2003/9–10, 107–121.

²¹ CA III, 66: 318.

²² CA III, 62: 314; 66: 318–319.

²³ CA III, 62: 314. Egyéb formulák: „a lényegnek természet szerinti saját szülőtte” (CA III, 63: 315), „természet szerinti és nem akaratból folyó a Fiú” (CA III, 66), a Fiú „természet rendje szerint sajátja” (CA III, 66: 319), „örökké természeténél fogva szülő az Atya” (CA III, 66: 319), a Fiú „természet szerinti szülőtt” (CA III, 67: 319).

²⁴ „A jóság ugyanis nem volt bennük szubsztanciálisan, miképp Istenben, Krisztusában és a Szentlélekben. Hiszen csak a Háromságban, mindenek Alkotójában van meg szubsztanciálisan a jó, a többiek pedig járulékosan birtokolják azt s elveszithetik.” ORIGENES, *De principiis*, I,6,2. Vö. I,2,13; I,5,5. Az idézetet a következő magyar fordításból vettük: ÓRIGENÉSZ, *A Princípumokról* I (ford. Somos Róbert), Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, Budapest 2003, 99. EGINHARD PETER MEIJERING, *Orthodoxy and Platonism in Athanasius*, 78.

²⁵ „Non enim per adoptionem spiritus filius fit extrinsecus, sed natura filius est.” *De Principiis*, I, 2, 4. *Origenes vier Bücher von den Prinzipien*. Herausgegeben, übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von Herwig Görgemanns und Heinrich Kapp, Darmstadt 1976, 130.

A Fiú „természet szerint” (*phüsziei*), azaz „lényeg szerint” (*kat’ úszian*) Fiú, az Atya Fia.²⁶ Ugyanakkor, amint láttuk, az ariánusok elleni harmadik beszédében Atanáz a „természet szerinti” kifejezésnek a jelentését tovább mélyíti és új funkciót rendel hozzá, amikor a Fiú Atyától való születésére vonatkozóan olyan isteni cselekvést jelöl vele, amely fölötté áll a szükségszerűségnek és az esetleges akarati elhatározásnak egyaránt.

AQUINÓI SZENT TAMÁS: A SZENTHÁROMSÁGI EREDÉSEK MINT ISTEN ÖNMAGÁHOZ VALÓ VISZONYULÁSÁNAK MÓDOZATAI

Szent Tamás a *Summa theologiae*-ben külön artikulust szentel annak a kérdésnek, hogy vajon az eredések (ún. notionális aktusok) akaratlagosak-e vagy sem.²⁷ Tamás válasza kapcsolódik a tradícióhoz – elsősorban Ágostonhoz, valójában azonban Alexandriai Atanázhoz és Kírilloshoz is –, ám új szempontokat is tartalmaz. Az atyákkal együtt állítja, hogy az Atya nem az akaratával, de nem is szükségszerűségből nemzette a Fiút. A Fiú és a Szentlélek eredését ő is „természet szerintinek” (*naturaliter*) nevezi, ugyanakkor elfogadja, hogy a Fiú „természet szerinti” születését és a Lélek „természet szerinti” származását kíséri az Atya akarati aktusa. Az Atya akarata azonban nem princípiuma, hanem kísérője (*concomitantia*) a két eredésnek.²⁸

Tamás értelmezésének új szempontjai egyfelől a szóhasználat indoklása terén jelentkeznek; másfelől abból fakadnak, hogy a „természet szerinti” két eredést eleve Isten mint tökéletes szellemi szubsztancia önmagához való viszonyulásának két módjaként fogja fel. Atanáztól (és az atyáktól) eltérően már nemcsak párhuzamot állít Isten önmagához – azaz saját valóságához és tulajdonságaihoz – való viszonyulása és az eredések között, hanem ez utóbbiakat az előbbi megvalósulásának módjaiként értelmezi. Ami a „természet szerinti” szóhasználat indoklását illeti, Tamás kifejti, hogy míg az akarat azoknak a dolgoknak a princípiuma, amelyek lehetnek így vagy másként, addig a természet azoknak a dolgoknak a princípiuma, melyek csak úgy lehetnek, ahogy vannak, s nem másként. E különbségtétel alapján indokolja Tamás a „természet szerinti” kifejezés használatát, amikor így fogalmaz: „Ami azonban így vagy másként lehet, messze áll az isteni természettől, hanem a teremtmény fogalmára vonatkozik: hiszen Isten önmaga által szükségszerűen a lét (*Deus est per se necesse esse*), a teremtmény pedig a semmiből lett megalkotva. (...) Azt kell tehát mondanunk, hogy az Atya a Fiút nem akarat folytán (*voluntate*), hanem a természet (*natura*) szerint nemzette.”²⁹ Amint az idézetből kitűnik, Tamás a „természet szerinti” fogalmát az „önmaga által szükségszerűen a lét” fogalma felől értelmezi, mely egyedül Istent illeti meg. Az „önmaga által” kifejezéssel utal arra, hogy Isten szükségképpen léte nem egy felette álló, vagy rajta kívüli szükségszerűségnek való alávetettségnek köszönhető. A tamási értelmezés logikája a következő. Mivel a teremtmények kontingensek mind létezésük, mind lényegük tekintetében (tudnak lenni és

²⁶ CA I,9; I,15; I,25; I,39; CA II,4; II,20; II,43. MANLIO SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 272.

²⁷ *Summa theologiae* (=STh) I, 41, 2.

²⁸ Vö. GILLES EMERY OP, *The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas* (trans. by Francesca Aran Murphy), Oxford University Press, New York 2007, 75–77.

²⁹ „Quod autem potest sic vel aliter esse, longe est a natura divina, sed hoc pertinet ad rationem creaturae: quia Deus est per se necesse esse, creatura autem est facta ex nihilo. (...) Nobis autem dicendum est quod Pater genuit Filium non voluntate, sed natura.” STh I, 41, 2.

nem lenni; így vagy másként lenni), ezért eredetük princípiuma a teremtő Isten választó akarata. Ettől eltérően, mivel Isten önmaga által a szükségképpeni lét – ez az ő természet –, ezért önmagához való viszonyulását ez az isteni természet határozza meg, vagyis nem a lehetőségek között választó akarata, hanem természeté alapján olyan, amilyen; az, ami. Mivel a Fiú nem teremtmény, hanem az egy isteni lényeg birtokosa az Atyával együtt, ezért a Fiú Atyától való örök születése nem az Atya lehetőségek között választó akarata, hanem az Atya által birtokolt isteni lényeg, vagyis a tökéletes szellemi természet alapján történik, „természet szerinti” születés, melyet kísér az Atya szerető akarata.

Szent Tamás az ellenvetésekre adott válaszok sorában az első helyen Hilarius kijelentését – „Non naturali necessitate ductus, Pater genuit Filium”³⁰ – értelmezve kifejti, hogy a „természet szerinti” kifejezés nem jelent természeti szükségszerűséget, mely utóbbi akkor áll fenn, amikor akaratumk ellenére elszenvedünk a természetünkhöz tartozó valamilyen kényszert, mint tökéletlenséget, hiányosságot (pl. halál, öregedés). Ezzel szemben a Fiú Atyától való „természet szerinti nemzésében (születésében)” jelen van az Atya nemző akarata és kíséri azt, nincs benne elszenvedett kényszer, sem tökéletlenség.

Az ötödik ellenvetés, mely szerint, ha az Atya nem akarata alapján, akkor szükségszerűen nemzi a Fiút, alkalmat kínál Tamásnak arra, hogy tisztázza a „szükségszerűség” fogalmát és annak alkalmazhatóságát a Fiú születésére. A szükségszerűség két formáját különbözteti meg: az önmaga általi (*per se*) és a más általi (*per aliud*) szükségszerűséget. Ez utóbbinak is két fajtáját állapítja meg: a kényszerítő ok szükségszerűségét vagy egy cél eléréséhez feltétlenül szükséges eszköz szükségszerűségét. A Fiú nemzése kapcsán azonban egyikről sem lehet szó, mivel Isten sem kényszer alatt nem áll, sem nem eszköz valami cél eléréséhez. Miután Tamás kizárta a más általi (*per aliud*) szükségszerűséget, megengedi az önmaga általi (*per se*) szükségszerűség fogalmának alkalmazását, melynek tartalmát és indokát a következőképpen határozza meg: „Önmaga által azt a valamit mondhatjuk ugyanis szükségszerűnek, ami nem tud nem lenni. És Isten léte ekképpen szükségszerű. És ily módon szükségszerű, hogy az Atya szüli a Fiút.”³¹ Láthatólag Tamás, amennyire csak lehet, kerüli a „szükségszerűség” kifejezés alkalmazását a Fiú születésére, nemcsak a hagyományhoz való hűség miatt, hanem azért is, mert könnyen félreérthető. Egyedül a „per se” szükségszerűséget tudja elfogadni, s ezt tekinti tartalmilag azonosíthatónak a „természet szerinti” fogalmával.

A harmadik ellenvetésre, mely szerint a Szentlélek származása akaratlagos, vagyis az akarat alapján történik, mivel a Szentlélek az Atyától és a Fiútól mint a leginkább akaratlagosnak tekinthető Szeretet származik, Tamás úgy válaszol, hogy az akarat két jelentésére hívja fel a figyelmet. Az akarat egyik jelentése, a különböző lehetőségek között választó akarat. A másik jelentése valaminek a természet szerinti, a természet alapján történő akarása (*aliquid naturaliter velle*). Az ember akarata természetszerűleg a boldogságra irányul (*naturaliter tendit ad beatitudinem*). „Hasonlóképpen Isten természetszerűleg akarja és szereti önmagát”.³² A Szentlélek származására vonatkozóan Tamás ebből levonja a következtetést: „A Szentlélek pedig annyiban származik Szeretektént, amennyiben Isten szereti önmagát. Ezért természetszerűleg származik, jöllehet az akarat módján származik.”³³ Ahogy a Fiú születése kapcsán, úgy a Szentlélek származása esetében is Tamás

³⁰ Uo. HILARIUS, *De Synodis*, 58.

³¹ „Per se autem dicitur aliquid necessarium, quod non potest non esse. Et sic Deum esse est necessarium. Et hoc modo Patrem generare Filium est necessarium.” *STh* I, 41, 2, ad 5.

³² „Et similiter Deus naturaliter vult et amat seipsum.” *STh* I, 41, 2, ad 3.

³³ Uo.

következésként ragaszkodik a hagyományos terminológiához, amikor a „természet szerinti”, „természet szerű” kifejezéseket használja, s kerüli a „szükség szerű” fogalmát. A Szentlélek „természet szerinti” származását úgy értelmezi, mint Isten önmagához való örök viszonyulásának az akarat módján történő megvalósulását, vagyis mint Isten természet szerűleg önmagára irányuló akarását és szeretetét.

Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy Tamás koncepciójának az új elemei abból adódnak, hogy a Fiú örök születését és a Szentlélek örök származását úgy fogja fel, mint Isten önmagához való viszonyulásának két alpmódozatát, mint tökéletes önmegismerést és önszeretetet. A Fiú Atyától való születése „természet szerinti”, amennyiben a Fiú születése Isten tökéletes önmegértése, mely önmegértés természet szerinti. A Szentlélek Atyától és Fiútól való származása „természet szerinti”, amennyiben a Szentlélek származása Isten tökéletes önszeretete, mely önszeretet „természet szerinti”. Istenben ugyanazt jelenti önmagának lenni, önmagát érteni, önmagát akarni (szeretni). Ha Isten „per se necesse” létezik, és létezik akként, aki Ő, akkor ugyanez a mód, a „per se necesse” jellemzi önmegértését és önakarását is. Tamásnál ezt jelenti a „természet szerinti” vagy másképpen a „per se necesse” isteni önértés és önakarat (önszeretet). Végző soron ebben gyökerezik a Fiú „természet szerinti” születése az Atyától, és a Lélek „természet szerinti” származása az Atyától és a Fiútól.

HANS URS VON BALTHASAR: A FIÚ SZÜLETÉSE ÉS A LÉLEK SZÁRMAZÁSA AZ ATYA ABSZOLÚT SZERETETÉBŐL

A *Theologik* 2. kötetének „A szeretet kigondolhatatlansága”³⁴ című fejezetében Balthasar idézi a tradíció Atanázig visszanyúló alaptételét a trinitárius eredések modalitására vonatkozóan – „non voluntate, nec necessitate, sed natura”³⁵ –, majd ehhez rögtön hozzáfűzi a saját értelmezését is, a következő formában:

„S ha az Atya önmaga ajándékozása a Fiúnak, s mindkettőjüké a Léleknek, nem tetszés szerinti önkénynek, de nem is kényszernek, hanem Isten legbensőbb lényegének felel meg, úgy ez a legbensőbb lényeg – bárhogy is lehessen megkülönböztetni egymástól az eredéseket – végül mégis csak a szeretet lehet.”³⁶

Balthasar Isten legbensőbb lényegét és természetét a szeretettel azonosítja. Ez lehetőséget kínál számára, hogy új horizonton értelmezze az eredések modalitására vonatkozó hagyományos axiómát. Az új megközelítés legfontosabb elemei és következményei sorában a következőket említhetjük.

(1) Jelentősen megváltozik az isteni szeretetnek tulajdonított szerep a Fiú születésében (és a Lélek) származásában. Míg az Atanázig visszanyúló, Kírilloosz és Tamás által is képviselt felfogás szerint az Atya szeretete/akarata csak kíséri a Fiú „természet szerinti” születését, addig Balthasar a Fiú természet szerinti születésének (és a Lélek természet

³⁴ Vö. *Wahrheit Gottes. Theologik* Bd. 2 (=TL II), Johannes Verlag, Einsiedeln 1985, 126–128. A fejezet eredeti német címe így hangzik: „Die Unvordenklichkeit der Liebe”. Az „unvordenklich” kifejezés a köznapi szóhasználatban annyit jelent mint „időtlen, időtlenül”. Balthasarnál a kifejezés ezt az értelmet is természetesen hordozza, de ennél még erősebb – szó szerinti – jelentése is van, melyet a „kigondolhatatlan” szóval adunk vissza. A kifejezés ezzel a jelentéstartalommal jól tükrözi Hegelnek a szeretetet „logizáló” filozófiai szentháromságtanával szembeni kritikát.

³⁵ DH 71. TL II, 126, 12. lábjegyzetben.

³⁶ TL II, 126–127.

szerinti származásának) princípiumaként tekint az isteni lényeggel azonos abszolút isteni szeretetre, melyet az Atya „principaliter” birtokol és közöl a Fiúval és a Lélekkel a két trinitárius eredésben.

(2) A tökéletes szellemi szubsztancia önmagához való viszonyulásának modalitásai-ként értett eredések ágostoni–tamási intramentális modelljét felváltja a szeretet-alapú interperszonális értelmezés, mely az eredéseket az Atyából kiinduló abszolút szeretet kölcsönös kapcsolatokat és közölhetetlen személyeket konstituáló cselekvéseiként fogja fel. Ezzel eleve elkerüli azt a félreértést, mely szerint Istennek az Igére/Fiúra és a Lélekre lenne szüksége, s ezért a Fiút kellene nemzenie és a Lelket származtatnia ahhoz, hogy tökéletesen értse és szeresse önmagát. Ennek a lehetséges félreértésnek az ágostoni–tamási, de ugyanígy az atanázi modell is ki volt téve.³⁷

(3) A trinitárius axiómának az abszolút szeretet felőli újraértelmezését, mint eminens értelmezési lehetőséget nemcsak az üdvtörténeti, krisztusi kinyilatkoztatás teszi lehetővé és kívánatosá, mely a Szentháromság abszolút szeretetéről tanúskodik, hanem a szeretet töredékes emberi tapasztalata is. Ahogy Balthasar a „Csak a szeretet hiteles”³⁸ és „A világ igazsága”³⁹ című kötetének elemzéseiben részletesen kifejti, a hiteles szeretetet már az emberi kapcsolatrendszerben is éppen az jellemzi, hogy egyfelől nem külső kényszernek alávetett, és nem kényszerít, hanem szabad és szabaddá tesz; másfelől a szeretet szabadsága sohasem önkényes, hanem a szeretet belső természete szerint valósul meg. Ez még inkább így van a Szentháromságban, ahol az abszolút Szeretet és az abszolút Szabadság egybeesik. A „külső kényszer vagy önkényes választás” rossz dilemmája fölé a szeretet perspektívája tud felemelni a trinitárius eredések értelmezése esetében is.

Az abszolút szeretet oszthatatlan, egy és ugyanaz mindegyik szentháromsági személyben, de három különböző, sajátos, felcserélhetetlen módon. Balthasar azonban nem az isteni lényeggel azonos abszolút szeretetből, hanem az Atya misztériumából indul ki, aki az abszolút isteni szeretet és így az egész isteni élet origója. Így fogalmaz:

„Isten kieszellhetetlensége egy az Atya misztériumának kieszellhetetlenségével, aki soha nem egy önmagába zárt, mindentudó és mindenható személy volt, hanem az, aki már mindig is a Fiúhoz viszonyulva a sajátjából önmagát kisajátítja (*Sich-Enteignende*); de még ez sem elég: Ő az, aki a Fiúval és a Fiú által önmagát a Léleknek még egyszer átadja (*Übergebende*). Ami ebben mindvégig megmarad, az a lényegileg isteni: az önátadás, amelyről állítanunk kell, hogy a Fiúban és a Lélekben történő befogadásban megy végbe, csak a visszaadás módusában, a ’principaliter’ (ahogy Ágoston mondja) átadó személy, az Atya felé és, amennyiben a Lélek önmagát a Fiúnak is köszönheti, annyiban a Fiú felé. Ám az Atyának az önmagát már mindig is elajándékozása: ez a kigondolhatatlan és kieszellhetetlen a végső alap (*der letzte Grund*), amiért Isten egyáltalán felfoghatatlanul több, mint amit bármely véges fogalom fel tud fogni: a szeretet, abszolút módon tétélezve, a teljességgel alap-nélküli (*schlechthin Grundlose*), amely ezt a tulajdonságot mindazzal közli, amely annak teljességét közelebről meghatározva egyébként még Isten ’tulajdonságaként’ említhető. Minden Istenen belüli és kívüli ’a secreto Patris arcanoque’ fakad (DS 491).”⁴⁰

³⁷ Vö. BRENDAN MCINERNEY, *The Trinitarian Theology of Hans Urs von Balthasar. An Introduction*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2020, 19–21.

³⁸ „Egyedül a szeretet hiteles”, in LUKÁCS LÁSZLÓ (szerk.), *A szeretetről*, Vigilia, Budapest 1987, 311–404.

³⁹ *Wahrheit der Welt*, Benziger, Einsiedeln 1947. E mű később a trilógia harmadik egységét alkotó *Theologik* első köteteként jelent meg (Johannes Verlag, Einsiedeln 1985).

⁴⁰ TL II, 128. Vö. BRENDAN MCINERNEY, *The Trinitarian Theology of Hans Urs von Balthasar*, 19–23.

A fenti szövegrészben megjelennek a balthasari szentháromságtan legfontosabb szempontjai. Emeljünk ki közülük néhányat.

(1) Először is jól látható, hogy a svájci teológus szorosan kapcsolódik a keleti tradícióhoz – és a nyugati tradíció azon vonulatához –, amely az Atya személyében látja a szentháromsági lényegegység alapját és eredetét, s ezzel komolyan veszi az eredések felcserélhetetlen rendjét. Ezzel elhatárolódik azoktól a „szociális szentháromságtan” jegyében kidolgozott kortárs értelmezésektől (Moltmann, Boff), melyek a szentháromsági személyek között a szeretetben megvalósuló communióra és a szeretet kölcsönösségére hivatkozva, eltekintenek a trinitárius eredések felcserélhetetlen rendjétől, s az Atya végső princípium mivoltától. Noha Balthasar is fontosnak tartja a szentháromsági személyek „circumins(c)essio” egységét, ennek végső alapját mégiscsak az Atyában látja.

(2) Másodszor, az is jól érzékelhető, hogy Balthasar egyértelműen az abszolút szeretet látószögéből értelmezi az Atya misztériumát. Az „eredet nélküli eredet” (*principium sine principio*) Atyára alkalmazott hagyományos megnevezése (új) tartalmi meghatározást és értelmet kap. Isten Atyaként való létezése a semmi másból le nem vezethető és a semmi másra vissza nem vezethető, vagyis az „abszolút” szeretet, mint a tökéletes önátadás megvalósítása. „Abszolút”, mert nincs önmagán kívüli oka (*Grundlose*); „abszolút”, mert önmagában hordja érthetőségét (*Grund*); „abszolút”, mert feltétlen eredete, forrása a teljes Szentháromságnak, Isten Háromságként való önnön létének (*letzter Grund*).

(3) Harmadszor, az idézett szövegrészből jól érzékelhető, hogy a balthasari szentháromságtanban erőteljesen jelen van az „apofatikus” teológia. A „misztérium”, a „kigondolhatatlan”, a „kieszelhetetlen”, a „felfoghatatlan” kifejezések ismétlése világosan mutatja ezt. Ezzel is kapcsolódik Balthasar a tradícióhoz, de itt is új hangsúllyal találkozunk. Balthasar a Szentháromság egy Istennek a felfoghatatlanságát elsősorban az Atya misztériumához köti. Nincs egyéb alapja a Fiú és a Lélek örök eredésének mint az, hogy Isten Atyaként önmagát abszolút szeretetből ajándékozza. Ez az atyai önjándékozó szeretet sem nem kényszerű szükségyszerűség, sem nem önkényes választás, sem nem véletlenszerű esetlegesség. Ez az Atya misztériuma, mint a másra vissza nem vezethető önjándékozó Szeretet felfoghatatlansága. Ez Isten teológiai értelemben vett felfoghatatlansága.

(4) Negyedszer, mindegyik isteni személy ugyanazt az egy isteni lényegét valósítja: a teljes önátadást, de felcserélhetetlenül más-más módon. Az Atya végső forrásként, abszolút szeretetként a Fiú és a Lélek felé. A Fiú az atyai önátadást befogadó és azt viszonzó fiúi önátadás révén az Atya felé, valamint az Atyával együtt a Lelket származtató önátadás révén. A Lélek az atyai és a fiúi önátadást befogadó, az Atya és a Fiú felé azt viszonzó önátadás révén.⁴¹ Ha az isteni lényeg a teljes „önátadás”, akkor ez azt is jelenti, hogy a Szentháromságban felfoghatatlan módon egybeesik az isteni lényeg „birtoklása” és ajándékozása. Az önátadás se nem kényszerítő szükségyszerűség, se nem lehetőségek közötti esetleges választás nemcsak az Atya, de a Fiú és a Lélek esetében sem.

⁴¹ Balthasar értelmezése több ponton hasonlít Szentviktori Richárdéhoz, aki az isteni lényeget szintén az abszolút szeretettel („aminél nagyobb nem gondolható el”) azonosítja, s az isteni személyek közölhetetlen, személyi sajátosságát abban a felcserélhetetlen módban jelöli meg, ahogyan e közös szeretet-lényegét valósítják: az Atya szeretete *gratuitus*, a Fiúé *debitus et gratuitus*, a Léleké *debitus*. Ugyanakkor Balthasar finomítja is ezt a megközelítést, amennyiben az eredésekre vonatkozóan a cselekvés valamilyen formáját (Atya: active actio; Fiú és Lélek: passive actio) mindegyik isteni személyről állítja. Hangsúlyozza, hogy az elfogadás is cselekvés, a személyes cselekvés pedig elfogadásra vár. Elfogadás nélkül nincs ajándékozás, az elfogadás maga is ajándékozás. Vö. *Das Endspiel. Theodramatik* (=TD IV), Bd. 4, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983, 75–76.

Balthasar a szentháromsági eredések axiómáját – „non necessitate, nec voluntate, sed natura” – a végtelen isteni szabadság látószögéből is tárgyalja. Plótinosszal és Hegellel párbeszédet folytatva-vitatkozva fejt ki megfontolásait a trinitárius eredésekben megvalósuló végtelen isteni szabadságról. Nagyra becsüli az ókori filozófus „Az Egy akarataról és szabadságáról” című értekezését, melyben az Abszolútról (Egyről) így nyilatkozik Plótinosz: „Ézért Ő önmagával egyetértő, amennyiben az akar lenni, ami, és az ő, ami lenni akar; és akarása és ő maga egy.” (Enn VI,8,13).⁴² Plótinosz belátásának a teológia számára is maradandó értéke, hogy az Abszolút léte olyan tökéletes önbirtoklás, melyben egybeesik a lét, a cselekvés és az akarás. Ahogy az Abszolút túl van a lét vagy akarás prioritásának a dilemmáján, úgy túl van a szükségszerűség vagy a véletlenszerű/önkényes akarás hamis alternatíváján is. Ugyanakkor Balthasar ekképpen fogalmazza meg Plótinosz felfogásához képest a trinitárius hit újdonságát az Abszolút szabadságára vonatkozóan:

„Eddig juthatott el az Abszolútról mint a minden lét alapjáról gondolkodó filozófia. A kinyilatkoztatásból Istenre vetülő fény további megvilágítást nyújt. Isten nemcsak önbirtoklásában, önmaga feletti rendelkezésében lényegileg szabad: pontosan ezért arra is szabad, hogy lényege fölött az önodaadás (*Selbsthingabe*) értelmében rendelkezék: hogy Atyaként az istenséget a Fiúnak közölje, hogy Atyaként és Fiúként ugyanezt az istenséget a Léleknek közölje. Itt is túl vagyunk a szükségszerűségen és a véletlenszerűségen: hogy az önbirtoklásnak ez az abszolút szabadsága abszolút lényegének megfelelően önmagát határtalan ajándékozasként érti, amelyre semmi más, csakis önmaga határozza meg az abszolút szabadságot, ám mégis úgy határozza meg, hogy az abszolút szabadság ezen ajándékozás nélkül egyáltalán nem lenne önmaga.”⁴³

Balthasar Hegellel szemben jóval kritikusabb. Hegel filozófiai szentháromságértelmezése elfogadhatatlan, mert az ajándékozó szeretetet a dialektika törvényszerűsége, s ezzel szükségszerűsége alá rendeli. Az egyik fő probléma, hogy Hegelnél a Fiú eredése nem az Atya felfoghatatlan szabadságából és szeretetéből, hanem az Atya szükségletéből fakad. Az Atyának eredeztetnie kell a Fiút, azaz önmagával kell szembe állítania önmaga „másikat”, hogy ekképpen önmagát meghatározza. Az önmeghatározás belső dialektikus mozgása szükségszerűen vezet tovább a Lélek eredéséhez, aki az állítás (Atya) és a tagadás (Fiú) magasabb szintézise, Isten abszolút szellemként történő önmeghatározásának a teljessége. A másik fő probléma Hegelnél, hogy a Fiú nem valódi, önálló és felcserélhetően „Másik” az Atya számára, hanem az Atya „másika”, saját önmeghatározásának szükségszerű mozzanata. Így a Másik „negatív” (tagadó) mozzanat, melynek közvetítésével (tagadás tagadásával) az Én önmaga állításához jut.⁴⁴ Úgy tűnik, hogy Hegelnél a valódi differencia nem is az Atya és a Fiú, hanem az Atya és a világ között van; ezért a világ keletkezése a Háromságból szükségszerű. Balthasar szerint Hegel filozófiai szentháromságértelmezése az emberi szellem önmeghatározásának dialektikus mozgását vetíti Isten benső életébe, s végső soron a szeretetet is alárendeli a dialektika törvényszerűségének,

⁴² *Die Personen des Spiels. Teil I: Der Mensch in Gott, Theodramatik*, Bd. 2 (=TD II/1), 220. Nem véletlen, hogy a patrisztikus szerzők alkalmazhatták a plótinosi meghatározást, amint Balthasar utal is erre. „Itt Nüisszai Gergely Plótinosztól szó szerint átveszi a végtelen szabadság definícióját: „Isten »akarata azonos önmagával, az akar lenni, aki ő, és az ő, aki lenni akar« (Enn VI 8,13_PG 45 609 B)”. TD II/1, 212–213.

⁴³ TD II/1, 232.

⁴⁴ TL II, 43.

logizálja a szeretetet.⁴⁵ Ezzel felszámolja az abszolút szeretet végtelen szabadságát, az abszolút szeretet felváltja az abszolút tudás.

A hegeli abszolút szellem triadikus, de végső soron monoszubjektív (monologikus) önmeghatározásának a szükségszerű dialektikájával Balthasar a szentháromsági személyek dialogikus (trialogikus) kölcsönös kapcsolatában megvalósuló szabadságát állítja szembe, mely a valódi és teljes önátadás felfoghatatlan szabadsága, az abszolút szeretet szabadsága. Mivel az Atya önmaga átadásával és a teljes isteni lényeg közlésével a végtelen szabadságot is átadja a Fiúnak és a Léleknek, a Fiú és a Lélek szintén végtelen isteni szabadsággal rendelkeznek az abszolút önátadáshoz az Atya felé. A hegeli abszolút Szellem dialektikus önkonstitúciójának szükségszerűségével szemben Balthasar a trinitárius eredések és a szentháromsági személyek valódi szeretet-szabadságát sokféleképpen és újszerű metaforikus képekkel, néha egyenesen meglepő és paradox kifejezésekkel hangsúlyozza. Így például beszél a Szentháromságban „a szabadság végtelen tereiről”, a „kölcsönös kérésről/imádásról”⁴⁶, a „differencia abszolút pozitívumáról”⁴⁷, a „Másik és a történni hagyás pozitívumáról”⁴⁸, „alapvető ingyenességről”⁴⁹, ahogy arról is, hogy az szentháromsági személyek egymás számára egyszerre teljesen áttetszőek, ugyanakkor misztériumot hordoznak, mert „Mindaz, ami egy szabadságból mint olyanból ered, a másik szabadság számára misztérium marad, mert az eredés elégséges megalapozása sehol másutt nem található mint ebben a szabadságban.”⁵⁰ Ezek a megfogalmazások talán félreérthetőek, vagy legalábbis túlzónak tűnhetnek.⁵¹ Értelmezésük során azonban figyelembe kell venni a Hegellel folytatott vitát. Mindenképpen lenyomatai annak a bátor kísérletező teológiának, mely a krisztusi kinyilatkoztatás és az ember eredeti szeretet- és szabadságtapasztalata alapján keresi a Szentháromság igazságának mélyebb megértését és ennek kifejezéséhez a megfelelő képeket és szavakat azzal az igénnyel, hogy a „non voluntate, nec necessitate, sed natura” kvázi axiómához igazodva, ez utóbbinak is elmélyítse az értelmét a teológiai szemlélődés számára.

ZÁRÓ GONDOLATOK

Az általunk vizsgált trinitárius axióma kettős tagadást – nec voluntate, nec necessitate – és egy állítást – sed natura – tartalmaz. Ezzel a struktúrájával jól tükrözi a mindenkori teológiai gondolkodás eljárását, mely tagadásokkal és az állításokkal dolgozik, hogy megközelítse azt a misztériumot, amely túl van a tagadásokon és az állításokon. A „nec voluntate” tagadás arra hivatott, hogy határozottan jelezze azt a döntő különbséget, amely a Fiú Atyától való születése (és a Szentlélek Atyától és Fiútól való származása) valamint a világ semmiből való teremtése között van. A „nec necessitate” tagadás azt jelzi, hogy a Fiú születése és a Lélek származása nincs alávétve semmiféle kényszernek,

⁴⁵ TL II, 44.

⁴⁶ TD II/1, 233.

⁴⁷ TD II/1, 234.

⁴⁸ TD IV, 75.

⁴⁹ TD IV, 464–465.

⁵⁰ TD II/1, 235.

⁵¹ Brendan McInerny kiváló és lényegretörő elemzését adja a legfontosabb kifejezéseknek. Számot vet lehetséges félreértésekkel és megcáfol néhány kritikát, melyek a balthasari trinitárius teológiát érték. Vö. BRENDAN MCINERNY, *The Trinitarian Theology of Hans Urs von Balthasar*, 30–44.

szükségletnek, mechanikus szükségszerűségnek, amely a teremtett világban tapasztalható. A kettős tagadás – nec voluntate, nec necessitate – együtt arra mutat, hogy a trinitárius eredések olyan örök cselekvések az immanens szentháromsági életben, melyek felülmúlják a kontingens akarati elhatározás és a kényszerből vagy hiányból fakadó szükségszerűség, és a kettő közötti ellentét teremtményi világát. Ugyanakkor a trinitárius eredések úgy állnak mindkettő és a közöttük feszülő ellentét fölött, hogy magukban hordozzák az akaratlagos és a szükségszerű valamely mozzanatát, de egy magasabb síkra emelve, ahol a kettő elválaszthatatlan, sőt egybeesik. A „sed natura” állítás ezt a magasabb vagy eredetibb síkot hivatott megnevezni, amely Isten mindenekfölötti szinguláris természetét jelenti, amely meghatározza a trinitárius eredések módját is. Istennek ez az egyedülálló értelemben vett szinguláris természete Atanáznál a lényege szerint jó, örök és változatlanul létező Isten természete. Aquinói Szent Tamásnál az önmaga által szükségképpen létező, önmagát szükségszerűen megértő és szerető Isten természete. Hans Urs von Balthasarnál az abszolút szeretet és abszolút szabadság lényegi egységeként létező Isten természete. Mindhárom szerzőnél az Atya az eredendő birtokosa ennek a szinguláris isteni természetnek, melyet azonban pontosan és csakis úgy birtokol, hogy azt közli a Fiúnak és a Léleknek. Az isteni lényeg közlése nem az Atya akarata ellenére vagy anélkül, hanem azzal megegyezőleg történik, de az isteni természet alapján. Az isteni lényeg/természet és az isteni akarat elválaszthatatlan egymástól, hiszen az isteni akarat része az isteni lényegnek. Ebből két dolog következik. (a) Önellentmondás lenne azt feltételezni, hogy az isteni lényeg közlése az isteni akarat nélkül vagy annak ellenére történhetne, ha egyszer a közölt isteni lényegnek része az isteni akarat. Akaratlanul nem lehet közölni isteni akaratot mint az isteni természet részét. (b) Az isteni lényeg/természet akaratlagos közlésének olyannak kell lenni, ami megfelel magának az isteni természetnek. Bármelyik meghatározását is vesszük az isteni természetnek – változatlan lét, önmaga által szükségszerű lét, abszolút szeretet – mindegyik magában foglalja a szükségszerűség valamely mozzanatát: a változatlanságnak, a létnek, illetve a szeretetnek a belső szükségszerűségét. Ez a szükségszerűség nem zárja ki az akaratlagosságot és szabadságot, de minősíti azt, sőt felfoghatatlanul egybeesik vele.

A szentháromságtani axiómában tartalmazott kettős tagadás – de valójában az isteni természetre vonatkozó állítás is – arra hívja fel a figyelmünket, hogy az apofatikus teológia formulájával van dolgunk, mely a szentháromsági eredések és végső soron Istennek a felfoghatatlanságával szembesít bennünket. Minden bizonnyal nem véletlen, hogy már Atanáz megfontolásai feltűnő párhuzamot mutatnak Plótinoszhoz az Egy minden szükségszerűsége és kontingens választáson túli szabadságáról és akaratáról szóló értekezésével. Balthasar pedig elengedhetetlennek tartotta Plótinosz filozófiai apofatikus teológiájával való számvetést. Plótinoszhoz markánsan körvonalazódnak az Istenről való filozófiai gondolkodás határai. A metafizikai reflexió alapvetően három dolgot tud tisztázni Isten létével és mibenlétével kapcsolatban. Egyrészt azt, hogy a világ létének megmagyarázásához szükségképpen állítanunk kell Istennek, mint Abszolútnak, Elsőnek, Eredetnek, Egynek a létét, aki nem másban, hanem önmagában hordja létének és mibenlétének az alapját, aki önmagának és minden másnak a végső Alapja. Másrészt, a filozófia arra tud rávilágítani, hogy ha Isten valóban Abszolút, Első, végső Eredet, akkor értelmetlen és ezért megválaszolhatatlan az a kérdés, hogy Ő miért létezik, és miért úgy létezik, ahogy van. Minden megokolást kereső válaszkíséret ugyanis egy Istentől különböző alapját/okát keresné Isten létének és mibenlétének, s így akaratlanul is szembe menne Istennek, mint Abszolútnak Elsőnek és végső Eredetnek a fogalmával. Harmad-

részt, bár arra a kérdésre nem tud válaszolni a filozófia, hogy Isten miért létezik, és miért úgy létezik, ahogyan van, tagadások/kizárások útján tisztázni tudja, hogy Isten létének és mibenlétének melyek a hibás értelmezései. Ezek a következők: (a) véletlenszerűen létezik, és az Ő, ami; (b) ellentétes lehetőségek közötti saját kontingens szabad választása által létezik, és az Ő, ami; (c) valamely fölötte álló szükségszerűségnek való alávetettségnek köszönhetően létezik, és az Ő, ami; (d) egy előzetesen adott, meghatározott (és el-sajátítandó, igenelendő) természetnek a következtében létezik és az Ő, ami.⁵² Isten filozófiai értelemben vett felfoghatatlansága abban áll, hogy az Ő léte és mibenléte fölötte áll mindezeknek: véletlennak, szükségszerűnek, kontingens választásnak, előre adott természetnek. Amit a róla való gondolkodás posztulátumaként Istenről állíthat a filozófia, az legfeljebb az, hogy az Abszolútban a lét és a cselekvés egybeesik, az Abszolút önmagát tételezi. Az isteni akarat és az isteni lét/természet (mibenlét) viszonyára vonatkozóan Plótinosz a következő dialektikus formulát használja: „az akar lenni, ami, és az ő, ami lenni akar; és akarása és ő maga egy.”⁵³ A filozófia felállíthatja a gondolkodásnak ezt a posztulátumát, de ezzel még nem gondolja el Isten.

Arra a kérdésre, hogy Isten miért létezik, és miért úgy létezik, amint van, a teológia sem tud válaszolni. Ez Isten „kieszelhetetlensége”, ahogy Balthasar nevezi. A kinyilatkoztatásból megismert Szentháromság egy Isten léte és mibenléte „kieszelhetetlen”. Nem tudjuk, hogy Isten miért Háromságként létezik, de azt tudjuk, hogy sem a kényszerítő szükségszerűség, sem a véletlenszerű, sem a kontingens választás fogalma nem alkalmazható a Fiú és a Lélek Atyától való eredésére. Ezen a ponton a teológia találkozik a filozófiai belátással, egyetérthet vele, de ennek igazságát megtartva azonnal meg is haladhatja a saját igazságával. A megtestesült Fiúban és a Lélekben Isten úgy tárul fel előttünk mint az abszolút szeretetként létező abszolút szabadság. Balthasar szavaival: „Isten nemcsak önbirtoklásában, önmaga feletti rendelkezésében lényegileg szabad: pontosan ezért arra is szabad, hogy lényege fölött az önodaadás (*Selbsthingabe*) értelmében rendelkezék: hogy Atyaként az istenséget a Fiúnak közölje, hogy Atyaként és Fiúként ugyanezt az istenséget a Léleknek közölje. Itt is túl vagyunk a szükségszerűségen és a véletlenszerűségen (...)”.⁵⁴ A határtalan önodaadásban feltárulkozó és a Másikat feltétlenül igénylő abszolút isteni szeretet felől új fény vetül Isten és a világ titkára. Isten azért Szentháromság, mert Isten az abszolút szeretet, vagyis az abszolút szabadságban megvalósuló, az örök Másikra irányuló teljes és kölcsönös önatadás misztériuma. A világ azért van, mert a Fiú és a Lélek által az Atya a teremtésben szabadon kiárasztja abszolút szeretetét, hogy a teremtményi másikat bevonja a Fiúval és a Lélekkel való szeretetközösségébe. A Szentháromság mint az abszolút isteni szeretet misztériuma világitó titok. A felfoghatatlan szeretet fényével bevilágít mindent.

⁵² Vö. GIOVANNI REALE, *Le scuole dell'età imperiale. Storia della filosofia antica*, Vol. IV., Milano 1989, 515.

⁵³ *Ennéaszok* VI, 8, 13.

⁵⁴ TD II/1, 232.

A latin egyházjog kodifikációja, Ferenc pápa jogalkotási tevékenységéig*

A 19. század elejétől fogva elfogadottá vált a kontinentális jogrendszerekben a kodifikáció szükségessége (vö. *Code Civil* [1804]), amit a meglévő szerteágazó joganyag áttekinthetlensége és a számos joghézag tett indokolttá. Az így létrehozandó kódexnek egy adott jogterületet teljes mértékben, rendezett módon kellett szabályoznia, méghozzá úgy, hogy a benne lévő normákat a legeltérőbb jogesetekre is alkalmazni lehessen. Az ilyen formában megjelenő joganyag a jogszabályi hierarchia legfelső szintjén, mindenki által megismerhető formában kerülhetett megfogalmazásra.¹

Hasonló igény az Egyházban is felmerült, hiszen, mint a másik „tökéletes társaság”, ő is jogot formált belső életének a minél átláthatóbb módon történő rendezésére.² Lényeges megjegyeznünk, hogy mi az előbb vázolt folyamatot nevezzük „kodifikáció”-nak. Tehát azok a különféle kánonokat, pátriárkai döntéseket, esetleg neves auktorok műveinek egy-egy részletét tartalmazó szövegek, melyek az apostoli kortól kezdve maradtak ránk, beleértve a 692-es Trullósi Zsinat tevékenységét vagy akár a IX. Gergely (1227–1241) által 1234-ben kihirdetett *Liber Extra*-t, nem tekinthetjük „kodifikációnak”.³ Ezeket a szakirodalomban *collectio*-nak nevezzük, és azon belül osztályozzuk *zsinati*, *dekrétális* vagy *vegyes* gyűjteményekként. Hasonlóan, az ilyen típusú gyűjtemények nyomtatott formában, esetleg értelmező magyarázatokkal való megjelenése nem más, mint szövegkiadás.⁴

A kodifikáció természetesen kérdéseket ébresztett az Egyházon belül, annak hogyanjára és milyenségére vonatkozólag.⁵ A legfontosabb kérdés, hogy a leendő Kódex új

* A jelen tanulmány alapját *A latin egyházjog két kodifikációja (1917; 1983)* című tanulmányunk képezi (*Kánonjog* 21 [2019] 83–95). A jelentősen átdolgozott és az új jogalkotással bővített változat a *San Pedro Priory of St. Michael's Abbey of the Norbertine Fathers*-ben (Los Angeles, CA), a *British Library*-ben (London), a *Collegio S. Norberto*-ban (Róma), és az *International Canon Law History Research Center*-ben (Budapest) készült.

¹ PLÖCHL, W., *Geschichte des Kirchenrechts*, V. Wien–München 1969.² 301–302.

² Vö. ERDŐ, P., *Geschichte der Wissenschaft vom kanonischen Recht. Eine Einführung*, Hrsg. von L. MÜLLER (Kirchenrechtliche Bibliothek 4), Berlin 2006. 149. SZUROMI Sz. A., *Az 1545 előtti egyházi források hatása a modern kánonjog rendszerére* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/19), Budapest 2016. 40–58.

³ STICKLER, A. M., *Historia iuris canonici latini* (Institutiones academicae. Historia fontium I), Roma 1950. 367.

⁴ Az egyházjogi források terminológiai meghatározásához vö. ERDŐ P., *Az egyházjog forrásai, történeti bevezetés* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae I/1), Budapest 1998. 4–10.

⁵ SZUROMI, Sz. A., *Internal and international relations of the Holy See in the light of the CIC 1917*, in BURCZAK, K. (ed.), *Non nova sed nove – Codex Iuris Canonici 1917 on the hundredth anniversary of its promulgation*, Lublin 2018. 39–52, különösen 39–41.

jogot alkotson-e az egyházban, vagy pedig a *Corpus Iuris Canonici*-ben található nagymennyiségű konkrét esetre hozott joganyagot rendezve és az általánosan alkalmazható szintre elvonatkoztatva, egy axióma rendszerbe foglalva, megőrizze a régi jogot: azaz a folyamatosságot és a tradíció követését jelentse, „szent jog” jellegéből fakadóan.⁶ A kodifikátorok az első kodifikáció idején, a kánonjog sajátosságait hangsúlyosan figyelembe véve (vagyis rendelkezései közvetlen vagy közvetett kapcsolatban vannak az isteni joggal [*ius divinum*])⁷, az utóbbi mellett döntöttek.⁸ Ez azt eredményezte, hogy a Kódex elkészítéséhez először a hatályban lévő régi jogforrásokat kellett összegyűjteni és elérhető formában közzétenni.⁹

I. AZ ELSŐ KODIFIKÁCIÓ

A kánonjog első kodifikációjának indokai, amint azt Pietro Gasparri bíboros (†1934) a CIC (1917)-hez írt előszavában kifejtette, az egyházi jogszabályok nagy számában, használatuk nehézségében, a bennük lévő gyakori ellentmondásokban, a nehezen megtalálható rendelkezések negligálásában, a fellelt szabályok bonyolult alkalmazhatóságában, a továbbra is fenn álló számos joghézagban, és a gyakori félreértelmezésekben keresendők.¹⁰ Az említett problémák tényszerű felsorolása Alfons M. Stickler SDB alapján a következőkben foglalhatók össze: „multitudo legum”, „inordinatio legum”, „forma legum”, „incertitudo legum”, „inutilitas legum”, és „lacunae legum”.¹¹

Szt. X. Piusz pápa (1903–1914) 1904-ben összehívta a Rómában szolgálatot teljesítő bíborosokat, kikérve véleményüket egy motu proprio kiadása tekintetében, amely meg is jelent 1904. március 19-én *Arduum sane munus* kezdettel.¹² Ebben a pápa elrendelte az egyetemes egyház jogszabályainak összegyűjtését és világos rendszerbe való rendezését.¹³ A munkák megkezdéséhez létrejött egy bíborosokból álló pápai tanács és a hozzá kapcsolódó konzultatív testület. A tanács titkárának a Szentatya Pietro Gasparri érseket, a Rendkívüli Egyházi Ügyek Kongregációjának titkárát (bíborossá csak később, 1907-ben kreálta) nevezte ki, aki egyben a konzultatív testület vezetője is lett.¹⁴ A tanács,

⁶ Vö. SEDANO, J., *Dal Corpus Iuris Canonici al primo Codex Iuris Canonici: Continuità e discontinuità nella tradizione giuridica della Chiesa latina*, in *Folia Theologica et Canonica* IV (26/18) [2015] 215–238.

⁷ SZUROMI, SZ. A., *Legislazione civile, legislazione canonica*, in BERKVEN, L. – HALLEBEEK, J. – MARTY, G. – NÈVE, P. (ed.), *Recto ordine procedit magister. Liber amicorum E. C. Coppens* (Iuris Scripta Historica XXVIII), Brussel, Koninklijke Vlaamse Academie van België voor Wetenschappen en Kunsten, 2012. 303–312.

⁸ PLÖCHL, W., *Geschichte des Kirchenrechts*, 303–308. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., *Il Codice di Diritto Canonico di 1917 quale oggetto storico*, in *Ius Ecclesiae* 23 (2011) 745–763.

⁹ EPP, R. – LEFEBVRE, C. – METZ, R., *Le droit et les institutions de l'Église catholique latine de la fin du XVIII^e siècle à 1978. Sources et institutions* (Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident XVI), Paris 1981. 217–241; vö. SZUROMI, SZ. A. (a cura di), *Sacrae disciplinae leges. Commemorazione del 25° anniversario della promulgazione del nuovo Codice di Diritto Canonico* (Bibliotheca Institutii Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/10), Budapest 2008. 5–6. Legutóbb részletesen: FANTAPPIÈ, C., *Chiesa romana e modernità giuridica, II: Il Codex Iuris Canonici (1917)*, Milano 2008.

¹⁰ STICKLER, A. M., *Historia iuris canonici latini*, 380–383.

¹¹ STICKLER, A. M., *Historia iuris canonici latini*, 371–376.

¹² ASS 26 (1904) 549.

¹³ Részletesen vö. BAURA, E. – ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N. – SOL, TH. (a cura di), *La codificazione e il diritto nella Chiesa* (Pontificia Università della Santa Croce, Monografie Giuridiche 46), Milano 2017. 35–70.

¹⁴ VAN HOVE, V., *Prolegomena* (Commentarium Lovaniense in Codicem Iuris Canonici I/I), Romae 1928. 336–339.

meghallgatva a szakértői véleményeket, úgy döntött, hogy az összeállítandó törvénykönyvnek a lehető legjobban át kell fognia a kánoni jogrend egészét.¹⁵ Ennek elérésére szükséges mindazt az anyagot feldolgozni, ami a *Corpus iuris canonici*-ből, a *Trienti Zsinat* fegyelmi rendelkezéseiből, a pápák hivatalos aktáiban foglaltakból, továbbá a kongregációk és a Szentszék központi bíróságainak a tevékenysége nyomán keletkezett állásfoglalásokból hatályban van; elhagyva a már újra szabályozott, illetve hatályon kívül került kánonokat. Ezeket hierarchikus és tematikus egységbe rendezve, kánonokra, azon belül paragrafusokra kellett bontani.¹⁶ Ennek a munkának a legjelentősebb részét, azaz a források összegyűjtését, Serédi Jusztinián OSB (†1945) – későbbi bíboros, esztergomi érsek – végezte el.¹⁷

Annak ellenére, hogy a Kódex tárgymutatóját Benedetto Ojetti (†1932) jezsuita kánonjogász professzor állította össze, magának a források feldolgozásának a teljes munkája Serédi Jusztiniánra hárult, amint azt a kodifikáció folyamatáról Bánk József (†2002) részletesen kifejti.¹⁸ A 2414 kánont tartalmazó CIC (1917) régi jogforrások talaján álló 1560 kánonja 10 500 forrásszövegre épül, amely összesen 26 000 forráshivatkozást jelent.¹⁹ Mindez jól mutatja Serédi különleges érzékét a jogforrások kezelése terén, de egyúttal biztos metodológiai és rendszerező képességét is.²⁰ Amint arra Erdő Péter világosan rámutatott, érvelési technikája elsődlegesen a jogforrások pontos ismeretére épült.²¹ Ez összességében biztos – egyúttal maradandó – alapot teremtett az általa kifejlesztett kánonjogi álláspontok kellő módon történő alátámasztásához.

A 19. század közepétől Európában, Észak és Dél-Amerikában, vagy éppen Ázsiában és Óceániában tartott területi zsinatok hasznos példaként szolgáltak a kánonjogi anyag szisztematikus megszerkesztésére. Voltak olyan jelentős újabb pápai dokumentumok is, melyek koncepciója és előírásai szintén helyet kívánt magának a szerkesztés alatt álló törvénykönyvben. Ezek közül kiemelkedik a büntetőjog területéről a Boldog IX. Piusz (1846–1878) által 1869. október 12-én kiadott *Apostolicae Sedis* kezdetű konstitúció; a XIII. Leó (1878–1903) által 1897. január 25-ével közzétett *Officiorum ac munerum*; vagy a Püspöki Kongregáció *Condita a Christo* kezdetű intézkedése 1900. december 8-án. De itt szükséges megemlíteni Szt. X. Piusz pápának a házasság anyakönyvezésére vonatkozó híres *Ne temere* kezdetű határozatát 1907. augusztus 2-án; a Római Kúriáról szóló

¹⁵ MINELLI, CH., *Pio X e la sistematica del Codex Iuris Canonici*, in BRUGNOTTO, G. – ROMANATO, G. (a cura di), *Riforma del Cattolicesimo? Le attività e le scelte di Pio X* (Pontificio Comitato di Scienze Storiche), Città del Vaticano 2016. 293–323, especially 302–306.

¹⁶ Vö. LLOBELL, J. – DE LEÓN, E. – NAVARRETE, J., *Il libro “De processibus” nella codificazione del 1917. Studi e documenti. I. Cenni storici sulla codificazione “De iudiciis in genere” il processo contenzioso ordinario e sommario, il processo di nullità del matrimonio* (Pontificia Università della Santa Croce. Monografie Giuridiche 15), Milano 1999.

¹⁷ Munkájáról részletesen vö. BÁNK, J., *De Justiniano Card. Serédi*, in *Monitor Ecclesiasticus* 81 (1956) 463–481. BÁNK J., *Kánoni jog*, I. Budapest 1960. 221–228. ERDŐ P., *Szerédi Jusztinián*, in BEKE M. (szerk.), *Esztergomi érsekek. 1001–2003*, Budapest 2003. 389–393. SZUROMI Sz., *Szerédi Jusztinián (1884–1945)*, in HAMZA G. – SIKLÓSI I. (szerk.), *Magyar Jogtudósok* (Bibliotheca Iuridica. Publicationes Cathedrarum LV), V. Budapest 2015. 132–141. SZUROMI, Sz. A., *Justinian Serédi OSB’s personal contribution in the codification of the CIC (1917)*, in *Ephemerides Iuris Canonici. Nuova Serie* 58 (2018) 211–219, különösen 212–214.

¹⁸ BÁNK, J., *Kardinal Serédi als Kanonist*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung* 44 (1958) 209–236.

¹⁹ ERDŐ, P., *Storia delle fonti del diritto canonico* (Istituto di Diritto Canonico San Pio X; Manuali 2), Venezia 2008. 152.

²⁰ SZUROMI, Sz. A., *Justinian Serédi OSB’s personal contribution in the codification*, 215–218.

²¹ ERDŐ P., *Szerédi Jusztinián*, 391–392.

Sapientia consilio-t (1908. június 29.); az *A remotissima* kezdetű rendelkezést az ‘ad limina’ látogatásokról és az egyházmegyéről szóló beszámolókról; továbbá a *Maxima cura* kezdetű határozatot a plébános közigazgatási úton történő elmozdításáról. A Kódex megszerkesztése mindezek tükrében jóval túlmutatott a *Corpus iuris canonici* joganyagának átvizsgálásán és új, átlátható, leegyszerűsített rendszerbe történő illesztésén, valamint, a benne – és az annak alapján kibocsátott – későbbi jogszabályok általánosan alkalmazható közös jogelveinek rögzítésén. Serédi Jusztiniánra mesterein – Pierre Bastien (†1940) és Pietro Gasparri – túl meghatározó befolyást gyakorolt a kánonjogi normarendszer hagyományos klasszikus segédkönyveinek bevett tárgyalási technikája, valamint kora legkiemelkedőbb kánonjogi alpművének, Franz Xavier Wernz (†1914) hatkötetes *Ius Decretalium ad usum praelectionum in scholis textus canonici sive iuris decretalium* (I–VI. Romae 1905–1913) monumentális munkájának felépítése, tárgyalási módszere és forráskezelése.²²

A szövegtervezetek, a hivatalos kánongyűjtemények 1234-től bevett gyakorlata szerint, meg lettek küldve véleményezésre az egyetemeknek. Minden egyes kánon meg-
szövegezésének záró lépése a konzultorok véleményét követő szavazás volt. Szt. X. Piusz pápa a Kódex elkészültét már nem érte meg, így 1917. május 27-én XV. Benedek pápa hirdette ki, hatályba pedig 1918. Püünkösdjén, május 19-én lépett.²³

A CIC (1917) öt könyvre oszlik: általános normák (I.); személyek (II.); dolgok (III.); eljárások (IV.); bűncselekmények és bűnök (V.). Az általános normák (*normae generales*) önálló cím alatt tárgyal az egyházi törvényekről (*de legibus ecclesiae*), a szokásjogról (*de consuetudine*), az időszámításról (*de temporis supputatione*), a leiratokról (*de rescriptis*), a kiváltságokról (*de privilegiis*) és a felmentésekről (*de dispensationibus*). A második könyv külön egységben foglalkozik a klerikusokkal (*de clericis: in genere; in specie*), a szerzetesekkel (*de religiosis*) és a világiakkal (*de laicis*). A dolgokról szóló harmadik könyv kitér a szentségekre (*de Sacramentis*), a szent helyekre és időkre (*de locis et temporis sacris*), az istentiszteleti cselekményekre (*de cultu divino*), az egyházi tanítóhivatalra (*de magisterio ecclesiastico*), a javadalmakra és a nem testületi egyházi jogi személyekre (*de beneficiis aliisque institutis ecclesiasticis non collegialibus*), továbbá az egyház anyagi javaira (*de bonis Ecclesiae temporalibus*). Az eljárásokkal foglalkozó negyedik könyv először a bírósági peres eljárás statikus és dinamikus részét ismerteti (*de iudiciis*), majd a boldoggá és szenttéavatási eljárást (*de causis beatificationis Servorum Dei et canonizationis Beatorum*), végül a semmisségi eljárást és a büntetések alkalmazását tartalmazza (*de modo procedendi in nonnullis expediendis negotiis vel sanctionibus poenalibus applicandis*). Az utolsó könyv külön részben tárgyalja a bűncselekményeket (*de delictis*), a bűnöket (*de poenis*) és az egyes bűncselekményekkel megvalósított bűnöket (*de poenis in singula delicta*). Az egész Kódex 2414 kánont foglal magába, melynek 1918-ban megjelent kiadásában, jegyzetek formájában, az egyes kánonok szövegének forrásai is felsorolásra kerültek. Ez a kiadás függelékként további hét dokumentumot tartalmazott: Szt. X. Piusz pápa, Const. *Vacante Sede Apostolica* (1904. december 25.); Szt. X. Piusz pápa, Const. *Commissum Nobis* (1904. január 20.); XIII. Leó pápa, Const. *Praedecessores Nostri* (1882. május 24.); XIV. Benedek pápa, Const. *Sacramentum Poenitentiae* (1741. június 1.); III. Pál pápa, Const. *Altitudo* (1537. június 1.); V. Piusz pápa, *Romani Pontificis* (1571. augusztus 2.); XIII. Gergely pápa, Const. *Populis* (1585.

²² SZUROMI SZ., *Szerédi Jusztinián (1884–1945)*, 139.

²³ MICHIELS, G., *Normae generales juris canonici* (Commentarius libri I Codicis Juris Canonici), I. Parisiis–Tornaci–Romae 1949. 21–24.

január 25.). Ezek a kiegészítések egyértelműen jelzik a régi joganyag és az első Kódex között fenn álló folytonosságot.²⁴ A CIC (1917) 6. kánonja alapján bizonyos esetekben kifejezetten a régi jogot volt szükséges a jogalkalmazónak és jogértelmezőnek figyelembe vennie.²⁵ Ilyen eset volt, ha az adott kérdésben a Kódex egy az egyben átvette a *Corpus iuris canonici*-ben található szöveget. Nem túl sok ilyen részletet találunk a CIC (1917)-ben, de ide tartozik a 884.²⁶ és a 2351. kánon.²⁷ Ha a Kódexben lévő kánon részben megegyezett, részben pedig eltért a régi jogtól, úgy a régi jogot a kánon értelmének megvilágításához kellett használni, nem feledkezve meg – értelemszerűen – az új norma sajátos jelentéséről és a jogalkotó szándékáról sem. Erre a legjobb példa az 1172. kánon 2. §-a,²⁸ illetve a 2271. kánon 2. pontja,²⁹ összevetve a *Liber sextus* (1298) normájával. Olyan esetekben, amikor kétséges volt, hogy a Kódex tartalma eltér-e a régi jogtól, akkor a régi jogot kellett figyelembe venni, mindaddig, amíg nem született hiteles törvénymagyarázat a kérdéses kánonhoz.³⁰ A büntetőjog területén egyedi helyzetet teremtett a CIC (1917) Can. 6 n. 5, amely egyértelműen kifejezte, hogy a Kódex nem említ minden lehetséges büntetést, akár önmagától beálló, akár utólagosan kimondandó legyen is az. Ez tehát újabb lehetőséget adott a régi jog – beleértve a cenzúrákat megreformáló *Apostolicae Sedis* kezdetű határozat (1869. október 12.) – használatára.

II. A II. JÁNOS PÁL PÁPA ÁLTAL KIHIRDETETT ÚJ EGYHÁZI TÖRVÉNYKÖNYV

A CIC (1917) kihirdetése után negyvenkét évvel Szt. XXIII. János pápa (1958–1963) 1959. január 25-én, a római egyházmegyei zsinat és az új egyetemes zsinat (vö. II. Vatikáni Zsinat) összehívása mellett bejelentette a kánonjog reformját és az Egyházi Tör-

²⁴ VAN HOVE, V., *Prolegomena*, 342–343.

²⁵ SZUROMI SZ. A., *Az egyházi jogi források feldolgozásának szempontjai*, in *Kánonjog* 8 (2006) 49–77, különösen 74–75.

²⁶ CIC (1917) Can. 884 – *Absolutio complicitis in peccato turpi invalida est, praeterquam in mortis periculo; et etiam in periculo mortis, extra casum necessitatis, est ex parte confessarii illicita ad normam constitutionum apostolicarum et nominatim constitutionis Benedicti XIV Sacramentum Poenitentiae* (1 iun. 1741). Vö. Benedictus XIV, Const. *Apostolici muneris* (8 febr. 1745): §§. 2–4; Benedictus XIV, Const. *Convocatis* (25 nov. 1749): n. XXIII; Benedictus XIV, Ep. encycl. *Inter praeteritos* (3 dec. 1749): §§. 56kk.; Benedictus XIV, Litt. encycl. *Benedictus Deus* (25 dec. 1750): §. 5; etc.

²⁷ CIC (1917) Can. 2351 – § 1. *Servato praescripto can. 1240, § 1, n. 4, duellum perpetrantes aut simpliciter ad illud provocantes vel ipsum acceptantes vem quamlibet operam aut favorem praebentes, nec non de industria spectantes illudque permittentes vel quantum in ipsis est non prohibentes, cuiuscumque dignitatis sint, subsunt ipso facto excommunicationi Sedi Apostolicae simpliciter reservatae. – § 2. Ipsi vero duellantes et qui eorum patrini vocantur, sunt praeterea ipso facto infames.* Vö. § 1: X 3. 50. 9; X 5. 14. 1–2; Conc. Trid. Sess. XXV c. 19. – § 2: Conc. Trid. Sess. XXV c. 19.

²⁸ CIC (1917) can. 1172 – § 2. *Violata ecclesia, non ideo coemeterium, etsi contiguum, violatum censetur, et viceversa.* Vö. VI 3. 21. un.

²⁹ CIC (1917) Can. 2271 – 2.° *In ecclesia vero cathedrali, ecclesiis paroecialibus vel in ecclesia quae unica sit in oppido, in iisque solis, permittuntur unius Missae celebratio, asservatio sanctissimi Sacramenti, administratio baptismatis, Eucharistiae, poenitentiae, assistentia matrimonii, exclusa benedictio nuptiali, mortuorum exsequiae, vetita tamen quavis sollemnitate, benedictio aquae baptismalis et sacrorum oleorum, praedicatio verbi Dei. In his tamen sacris functionibus prohibetur cantus et pompa in sacra suppellectili et sonitus campanarum, organorum, aliorumve instrumentorum musicalium; sacrum autem Viaticum ad infirmos privatim deferatur.* Vö. VI 5. 11. 19, 24.

³⁰ ERDŐ, P., *Geschichte der Wissenschaft vom kanonischen Recht*, 149.

vénykönyv megújítását.³¹ 1963. március 28-án megalakult a Pápai Kódexrevíziós Bizottság, mely első ülésén (1963. november 12-én) úgy döntött, hogy munkájukat a zsinat befejeződése után kezdik meg, mivel annak témái között számos, az egyházjog rendszerét, különösen az egyházzól kialakított koncepciót érintő kérdés szerepelt.³² A zsinat alapvető céljai között kapott helyet a keresztény élet megújítása, és ezzel meghatározta az új Kódex jellegzetességeit is.³³ A jogalkotó lényegi hangsúlyt helyezett a törvénykönyv szerkezetének és tartalmának a II. Vatikáni Zsinat irányelveivel való összehangolására.³⁴ Ennek talán legszembetűnőbb példája, az egyház hierarchikus felépítésére vonatkozó rész kidolgozása, a *Lumen gentium* kezdetű konstitúció alapján. A Kódex szövegének előkészítése a világ valamennyi részének püspöki konferenciái és püspöke bevonásával történt.³⁵ Az egyes teológiai, történeti, illetve kánonjogi problémák megvilágításához számos más szakértőt is felkértek, köztük a kánonjogtörténet kiemelkedő szaktekintélyét, Stephan Kuttner (†1996).³⁶ A munkákat a Kódexrevíziós Bizottság elnöke, Pietro Ciriaci bíboros (†1966), majd Pericle Felici bíboros (†1982) vezette. Mellettük külön ki kell emelni Rosalio Castillo Lara bíboros³⁷ és Mons. William Onclin (†1989)³⁸, továbbá a hetven konzultor szakmai tevékenységét, akiket 1965. április 17-én Szt. VI. Pál pápa (1963–1978) nevezett ki. Munkájuknak köszönhetően az új törvénykönyvbe az egyes témák bevezetéséhez jelentős számú ekkleziológiai idézet került beillesztésre a II. Vatikáni Zsinat dokumentumaiból. Szt. VI. Pál rendelkezése nyomán ennek a kódexnek az új viszonyoknak megfelelő *új jogot* kellett tartalmaznia, amely természetesen, mint alapra, a régi jogra épült.³⁹ Az 1967. októberében ülésező Püspöki Szinódus úgy döntött, hogy a megújított kódexnek ki kell térnie az egyház, mint társadalom, sajátos üdvösségre irányuló célja érdekében, azokra a kötelességekre és jogokra, amelyek az egyes krisztushívőket megilletik. Megfelelő módon össze kell hangolni a külső és a belső fórum területére tartozó cselekményeket. Kitüntetett szerepet kell kapnia az új törvényalkotásban az egyház lelkipásztori céljának és tevékenységének. Ugyanigy rendezésre szorult az egyes hierarchikus szintek együttműködése, a felmentések megadása, a rendkívüli felhatalmazások, illetve a fenntartott ügyek kérdése, ügyelve a szubsidiaritás lehetőségére.⁴⁰ A II. Vatikáni Zsinat dokumentumaiban megjelent „hierarchikus közösség” kifejezés is – különösen a *Lumen gentium* 21b–24b, és *Nota explicativa*

³¹ KUTTNER, S., *The Code of Canon Law in Historical Perspective*, in *The Jurist* 28 (1968) 129–148.

³² STICKLER, A. M., *Der „Codex iuris canonici” von 1983 im Lichte der Kodifikationsgeschichte des Kirchenrechts*, in *The new Code of Canon Law* (5th International Congress of Canon Law, Ottawa 1984), Ottawa 1986. 97–104.

³³ METZ, R., *La nouvelle codification du droit de l’Église*, in *Revue de droit canonique* 33 (1983) 110–168.

³⁴ VÖ. BEYER, J., *Dal Concilio al Codice. Il nuovo Codice e le istanze del Concilio Vaticano II* (Il Codice del Vaticano II), Bologna 1984.

³⁵ VÖ. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., *Las dos codificaciones canónicas y su lugar en la historia*, in *Folia Theologica et Canonica* II (24/16) [2013] 159–176.

³⁶ MCMANUS, F. R., *Stephan Kuttner 1907–1996*, in *The Jurist* 56 (1997) 625–631, különösen 627.

³⁷ CASTILLO LARA, R., *Criteri di lettura e comprensione del nuovo Codice*, in *Apollinaris* 56 (1983) 345–369.

³⁸ ONCLIN, W., *Le nouveau Code de droit canonique*, in *Ephemerides theologicae Lovanienses* 60 (1984) 325–345.

³⁹ HERRANZ, J., *Génesis del nuevo Cuerpo legislativo de la Iglesia*, in *Ius Canonicum* 23 (1983) 491–526.

⁴⁰ VÖ. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., *Il Codice di Diritto Canonico di 1983: sua storia e nella storia (considerazioni al margine sulla quaestio del contributo del diritto canonico alla vita della Chiesa)*, in *Folia Theologica et Canonica* IV (26/18) [2015] 239–252.

praevia tartalmát szem előtt tartva⁴¹ – megfelelő jogi kifejtést kívánt.⁴² Az új törvénykönyvnek így figyelemmel kellett lennie a krisztushívők egyenlőségére, de egyúttal a feladatkörök és hivatalok különbözőségére is. Különösen igaz ez az egyházi hatalom gyakorlásának képességére, és annak három területére, a törvényhozói, végrehajtói és bírói hatalomra. Ide sorolható az egyház kormányzatának hierarchikus jellegzetessége, és a területi elv elsősége is. Mindezen túl szükség volt az egyházi büntetések formáinak újrendezése is.

Az elkészült szövegtervezetek a pápához kerültek megfontolásra, aki döntött, hogy szükséges-e a szöveg további finomítása, vagy véglegesíthető. A schema így 1980. június 29-re vált teljessé, mely véleményezésre át lett adva a bizottság minden bíboros tagja számára. Ekkor a pápa újabb tagokat nevezett ki a bizottságba az egész Egyházból, köztük a magyar Bánk József érsek-püspököt.⁴³ Az új tagok által tett megjegyzéseket a Kódexrevíziós Bizottság Titkársága rendezte. Magyar kánonjogi szakértők elsődlegesen a szövegtervezet házasságjogi részének (Bánk József)⁴⁴ és a lényegesen átdolgozott szerzetesjogi anyag – azaz a megszentelt élet intézményeivel és az apostoli élet társaságaival foglalkozó rész – előkészítésében (Zakar Ferenc Polikárp O.Cist.)⁴⁵ vettek részt. A hosszúságos előkészítés után Szt. II. János Pál pápa 1981. október 20-ra teljes ülést hívott össze, melynek munkája egészen október 28-ig tartott és a szövegtervezet kihirdetésre való alkalmassága mellett döntött. 1982. április 22-re befejeződtek a schema latin stílusán való simítások is, melyet 1983. január 25-én Szt. II. János Pál pápa kihirdetett.⁴⁶

Az új Egyházi Törvénykönyv összeállítói szakítottak a kánoni joganyag addigi hagyományos szerkezetével, és a II. Vatikáni Zsinat által követett tárgyalási sorrendet, azaz az egyház hármias küldetésére építő felosztást tartották szem előtt. A hatályos Kódex így, a *Sacrae disciplinae leges* kezdetű apostoli konstitúció és a bevezetés után, hét könyvre oszlik. Az első könyv az általános normákat tartalmazza tizenegy cím alá rendezve. Ezek: I. Az egyházi jogszabályok (7–22. kk.); II. A szokásjog (23–28. kk.); III. Általános határozatok és utasítások (29–34. kk.); IV. Egyedi közigazgatási intézkedések (35–93. kk.); V. Szabályzatok és rendeletek (94–95. kk.); VI. Természetes és jogi személyek (96–123. kk.); VII. Jogcselekmények (124–128. kk.); VIII. Egyházkormányzati hatalom (129–144. kk.); IX. Egyházi hivatalok (145–196. kk.); X. Elévülés (197–199. kk.); XI. Kánoni időszámítás (200–203. kk.). A második könyv az Isten népe címet viseli, ami lényegében a személyekkel kapcsolatos területét öleli fel a régi kódexnek. Ez a könyv három részben, külön-külön foglalkozik a krisztushívőkkel általában (204–329. kk.); az egyház hierarchikus felépítésével; illetve a megszentelt élet intézményeivel és az apostoli élet társaságaival. A két utóbbi terjedelmes jogterületet a törvényhozó két-két szakaszra bontotta (I. Az egyház legfelsőbb hatósága [330–367. kk.], II. A részegyházak és csoportjaik [368–572. kk.]; I. A megszentelt élet intézményei [573–730. kk.], II. Az apostoli élet társaságai

⁴¹ *Enchiridion Vaticanum*, I. Bologna 1976. 628–633.

⁴² GHIRLANDA, G. F., *De hierarchia communionis ut elemento constitutivo officii episcopalis iuxta "Lumen gentium"*, in *Periodica* 69 (1980) 31–57; vö. SZUROMI SZ. A., *A Lumen Gentium mint az Egyház alkotmányának gerince és annak forrásai*, in *A II. Vatikáni Zsinat: Isten ajándéka az Egyház és a világ számára* (Varia Theologica 5), Budapest 2013. 220–234.

⁴³ ERDŐ P., *Bánk József érsek-püspök emlékére*, in *Kánonjog* 4 (2002) 73–77; vö. SZUROMI SZ. A., *Bánk József mint a budapesti Hittudományi Kar Kánonjogi Tanszékének vezetője*, in *Iustum Aequum Salutare* XII/4 (2016) 207–213, különösen 210.

⁴⁴ Vö. ERDŐ P., *Bánk József érsek-püspök emlékére*, 73–77.

⁴⁵ Vö. SZUROMI, SZ. A., *Zakar Ferenc Polikárp O.Cist. (1930–2012)*, in *Kánonjog* 15 (2013) 7–9.

⁴⁶ ERDŐ P., *Az egyházjog forrásai*, 243–248.

[731–746. kk.]), amelyek további címekre, fejezetekre és bekezdésekre bomlanak. Az egyház tevékenységének második fő feladata a tanítói küldetés, amely a Kódex harmadik könyvében kapott helyet. Ide sorolható az Isteni Ige szolgálata (756–780. kk.); az egyház missziós tevékenysége (781–792. kk.); a katolikus nevelés (793–821. kk.); a tömegtájékoztatási eszközök (822–832. kk.); és a hitvallás (833. k.). A negyedik könyv az egyház megszentelő feladatával foglalkozik három részbe osztályozva ezt a területet: I. A szentségek (840–1165. kk.); II. Az istentisztelet más cselekményei (1166–1204. kk.); továbbá: III. Szent helyek és idők (1205–1253. kk.). Az ötödik könyv az egyház anyagi javairól (1254–1310. kk.), a hatodik az egyházi büntetőjogról (1311–1399. kk.), a hetedik pedig az eljárásokra vonatkozó egyetemes kánoni előírásokat tartalmazza (1400–1752. kk.).

Az új Egyházi Törvénykönyv 1983. november 27-i hatálybalépésével, hatályát veszítette⁴⁷ a CIC (1917); a CIC (1983) előírásaival ellentétes minden egyéb egyetemes és részleges egyházi törvény – hacsak az ellenkezőjéről a jogalkotó kifejezetten nem rendelkezett –; a korábbi egyetemes és részleges büntető törvények, melyek a hatályos CIC-ben nem szerepelnek; továbbá mindaz az egyetemes törvény, amelynek tárgyát az új CIC a maga teljes egészében újra szabályozta (vö. 6. k. 1. §)⁴⁸; valamint a CIC (1917)-hez kiadott végrehajtási utasítások. A CIC (1983) 2–5. kk. rendezik az új Kódex fegyelmének viszonyát a liturgikus joghoz, a korábbi nemzetközi megállapodások tartalmához, a szerzett jogokhoz, a kiváltságokhoz és a korábbi jogszokásokhoz. Míg az új Egyházi Törvénykönyv általában nem határozza meg a liturgikus cselekmények végzésére vonatkozó előírásokat (2. k.), melyeket hagyományosan a liturgikus könyvek rubrikái tartalmaznak, csak a liturgiával kapcsolatos fegyelmi szabályokat módosította néhány helyen (vö. SC Sac. *Decretum et Variationes*, 1983. IX. 12).⁴⁹ Ehhez hasonlóan, továbbra is hatályban maradtak a korábbi nemzetközi megállapodások, melyeket a CIC (1983) nem módosított (3. k.); valamint a szerzett jogok (4. k.), hacsak a jogalkotó kifejezetten vissza nem vonta őket. Azok az egyetemes és részleges jogszokások azonban, melyek ellenkeztek az új Kódexszel, hatályukat veszítették. Kivétel csak az esetben volt, ha arra a Törvénykönyv kifejezetten utalt, vagy ha évszázados, ill. emberemlékezetet meghaladó szokásról volt szó. Az új Egyházi Törvénykönyv – a fentiekben túl – foglalkozik a régi joggal (6. k. 2. §), amelyben kijelenti, hogyha a Kódex kánonjai „a régi jogot idézik, akkor azt a kánoni hagyományt is figyelembe véve szükséges értelmezni”.⁵⁰ Ez az előírás – az új jog koncepciójának megfelelően – láthatóan jóval kevesebb teret enged a *Corpus iuris canonici* és a CIC (1917) figyelembevételének e források mindennapi értelmezésében, alkalmazásán belül, vagy a joggyakorlatban, mint a fentebb hivatkozott CIC (1917) Can. 6. A legújabb hermeneutikai elemzések mindazonáltal arra utalnak, hogy a ‘ius vigens’ teljes elvlasztása a létrehozásakor meglévő kánonjogi tudományos gondolkodástól,

⁴⁷ ERDŐ P., *Egyházjog* (Szent István Kézikönyvek 7), Budapest 2014. 5 92–93.

⁴⁸ CIC can. 6 – § 1. Hoc Codice vim obtinere, abrogantur: 1° Codex Iuris Canonici anno 1917 promulgatus; 2° aliae quoque leges, sive universales sive particulares, praescriptis huius Codicis contrariae, nisi de particularibus aliud expresse caveatur; 3° leges poenales qualibet, sive universales sive particulares a Sede Apostolica latae, nisi in ipso hoc Codice recipiantur; 4° ceterae quoque leges disciplinares universales materiam respicientes, quae hoc Codice ex integro ordinantur.

⁴⁹ *Notitiae* 20 (1983) 540–555.

⁵⁰ CIC Can. 6 – § 2. Canonnes huius Codicis, quatenus ius vetus referunt, aestimandi sunt ratione etiam canonicae traditionis habita.

szakkifejezésrendszer jelentésétől, a további normáktól, az egyházi intézmények működésétől, stb., jelentősen megnehezíti a hatályos kánon adekvát értelmezését.⁵¹

III. FERENC PÁPA KODIFIKÁCIÓS TEVÉKENYSÉGE

A CIC (1983) szövege eredeti kihirdetése óta több változtatáson ment keresztül. Ezek közül kiemelkedik XVI. Benedek pápa (2005–2013) 2009. október 26-án kiadott *Omnium in mentem* kezdetű motu proprioja⁵², amely a hatályos Egyházi Törvénykönyv több kánonját módosította, pontosítva ezáltal az egyházi rend három fokozatának (diakónus, presbiter, püspök) sajátos küldetését, viszonyát és lényegi teológiai elemeit, valamint megszüntetve az egyházból formális aktussal történő távozás lehetőségét (vö. 1008. k., 1009. k., 1086. k. 1. §, 1117. k., 1124. k.).⁵³ Azonban a leglényegesebb változtatásokat Ferenc pápa (2013–) hajtotta végre, mely módosítások a CIC számos könyvére kiterjednek.⁵⁴ Természetesen ezen túlmenően is egy nagyon intenzív jogalkotási folyamatról beszélhetünk a kánonjog különböző területein, amely folyamat legaktívabb szereplője maga Ferenc pápa, különös tekintettel 2017-től kezdve. Ebből a csoportból e helyütt mindössze két jelentős jogszabályt emelnénk ki: a *Veritatis gaudium* kezdetű apostoli konstitúciót (2017. december 8.)⁵⁵, amely a teljes szenttudományi képzést szabályozta újra⁵⁶; valamint a *Praedicate Evangelium* kezdetű apostoli konstitúciót (2022. március 19.)⁵⁷, amely a Római Kúria működésének teljes megújítását végezte el. Utóbbit már csak azért is feltétlenül szükséges megemlítenünk – ha csak érintőlegesen is – a kánonjog kodifikációjának az összegzésekor, mivel abban a Római Kúria működésére vonatkozó legmagasabb szintű kánoni norma sajátos szerepet tölt be. A CIC (1917) még tartalmazta az Egyház központi hatóságaira vonatkozó részletes joganyagot (vö. CIC [1917] Cann. 242–264)⁵⁸, azonban az új Egyházi Törvénykönyv összeállításánál, ettől a jogalkotó eltekintett. Így a Római Kúria önálló jogszabályban, a *Pastor Bonus* kezdetű apostoli konstitúció formájában került kihirdetésre 1988. június 28-án.⁵⁹ Amikor 1990. ok-

⁵¹ Vö. OTADUY, J., *Interpretación de la ley*, in OTADUY, J. – VIANA, A. – SEDANO, J. (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, VI. Pamplona 2012. VI. 720–731, különösen 723–724. SZUROMI Sz. A., *Old and New in Harmony: Importance of Former Sources of Canon Law for the Current Church's Discipline*, in *Verba Theologica* 19/2 (2020) 83–97.

⁵² BENEDICTUS XVI, M.P. *Omnium in mentem* (26 oct. 2009): AAS 102 (2010) 8–10.

⁵³ PEÑA GARCÍA, C., *El M.P. Omnium in mentem: la supresión del acto formal de abandono de la Iglesia*, in OTADUY, J. (dir.), *Derecho canónico en tiempos de cambio*, Madrid 2011. 91–107. ERDŐ P., *Egyházjog*, 490–491, 540, 573, 583.

⁵⁴ Vö. SZUROMI, Sz. A., *Legislación papal entre 2005 y 2022 sobre la misión docente y santificadora de la Iglesia – Una visión comparativa* – [Videoconference of Theology and Canon Law CXV] (Los Angeles, CA – Ciudad de México: August 5th 2022).

⁵⁵ FRANCISCUS, Const. Ap. *Veritatis gaudium* (8 dec. 2017), Città del Vaticano 2018.

⁵⁶ ZANI, A. V., *Principali novità normative della Costituzione Apostolica 'Veritatis gaudium'*. *Excursus dal Concilio ad oggi*, in *Educatio Catholica* 4 (2018) 69–85; vö. SZUROMI, Sz. A. – FERENCZY, R., *Az egyházi egyetemek és fakultások működésének megújítása*, in *Kánonjog* 20 (2018) 91–98. ESPOSITO, B., *La Costituzione Apostolica Veritatis gaudium e le sue Norme applicative*; Istruzione Gli studi di Diritto Canonico alla luce della riforma del processo matrimoniale, in *Ius Canonicum* 60 (2020) 1–62.

⁵⁷ FRANCISCUS, Const. Ap. *Praedicate Evangelium* (19 mart. 2022): *Communicationes* LIV/1 (2022) 9–81.

⁵⁸ CONTE A CORONATA, M., *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum*, I. Bologna 1950. 390–417.

⁵⁹ IOANNES PAULUS II, Const. Ap. *Pastor Bonus* (28 aug. 1988): AAS 80 (1988) 841–912.

tóber 18-án a keleti egyházakra vonatkozó önálló törvénykönyv, azaz a *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* szintén kihirdetésre került, valójában teljessé vált a kódexrevízió folyamata, a három dokumentum megszerkesztésével. Sőt, egyesek – mindezt szem előtt tartva – egy új „Corpus iuris canonici”-ről kezdtek beszélni. Mivel a *Praedicate Evangelium* a *Pastor Bonus* helyébe lépett, ezzel ugyanazt a kitüntetett státuszt tölti be, mint elődje, az egyház jog kodifikációs folyamatában.⁶⁰

A Kódexet módosító anyag tekintetében elsőként Ferenc pápa 2015. augusztus 15-én kiadott és 2015. december 8-án hatályba lépett *Mitis Iudex Dominus Iesus* motu proprioját szükséges megemlítenünk⁶¹, amely több helyen megváltoztatta az egyházi házassági perekre vonatkozó eljárás előírásokat, beleértve magának a hatályos Kódexnek a kánonjait is (ezzel egy időben hasonló változtatásokat vezetett be a *Mitis et Misericors Iesus* kezdetű motu proprioval a Keleti Egyházak Kánonjainak Kódexe tekintetében [CCEO] is).⁶² Hasonlóan jelentős változást eredményezett az új Egyházi Törvénykönyv szövegén a *Pascite gregem Dei* kezdetű apostoli konstitúció (2021. május 23.), amely a Kódex VI. könyvének, azaz az egyházi büntetőjognak a tartalmi átalakítását eredményezte.⁶³ Nem véletlenül alkalmaztuk az előző megfogalmazási formulát a széles körben elterjedt „egyházi büntetőjog megújítása” kifejezés helyett. A formula indoka az az idegen és magyar nyelven többször kifejtett tény, hogy a Kódex VI. könyvének megújított szövege, minimális eltérésekkel a 2001-től 2019-ig hatályba lépett különböző büntetőjogi rendelkezések szisztematikus beépítését jelenti az Egyházi Törvénykönyv büntetőjogi axiómarendszerébe. Azaz egyfelől bekerültek a legfőbb és kiemelt kánoni jogforrásba, sőt, erőteljes hangsúlyeltolódásokat is eredményeztek; azonban mindezzel együtt sem tekinthetők teljesen új jognak, hiszen már – akár dikasztériális, akár az Egyház legfelsőbb hatósága szintjén létező – kánonok inkorporálása történt meg a *Pascite gregem Dei* kezdetű apostoli konstitúcióval. Természetesen, ez a ténymegállapítás semmit sem von le az 1983. január 25-én kihirdetett Kódex szövegszerű módosításának eredményéből. Azonban a változtatásokat – mivel egy tizenkilenc évig tartó folyamat fokozatos jogszabályalkotásának a szisztematikus eredményei – nem nevezhetjük egy teljesen új jogalkotási cselekmény következményének. Nem kétséges, hogy a Ferenc pápa által írt bevezetés az egyházi büntetőjog kodifikált rendszeréhez két kiemelkedő újdonságot is tartalmaz, amelyek hiányoztak az elmúlt évtized kánoni jogalkotásának hangsúlyai közül. Az egyik a kánonjog mint szenttudomány marginalizálásának a megszüntetése. A második pedig, hogy az Egyház büntetőjogi fegyelemének megtartási és szankcionálásának kötelezettségét a Szentatya kifejezett formában kiterjesztette Isten egész népére.⁶⁴ Különleges hangsúlyt kapott a büntetések és az ordináriusi kötelezettségek közötti szoros összefüggés. Az utóbbi időszakban általánossá vált számos egyházmegyében az a törek-

⁶⁰ Vö. pl. SZUROMI, Sz. A., *Struttura e organizzazione della Curia Romana secondo le norme del “Praedicate Evangelium”* (19 marzo 2022) – *Una panoramica sistematica* [Videoconference of Theology and Canon Law CXXXIII] (Roma: September 23rd 2022).

⁶¹ FRANCISCUS, M.P. *Mitis Iudex Dominus Iesus* (15 aug. 2015): *L’Osservatore Romano* (9 settembre 2015) 4–6.

⁶² Vö. DANIEL, W. L., *The Abbreviated Matrimonial Process before the Bishop in Cases of “Manifest Nullity” of Marriage*, in *The Jurist* 75 (2015) 539–591. GARCÍA MARTÍN, J., *Los jueces diocesanos de primera instancia*, Valencia 2016. DANEELS, F., *A First Approach to the Reform of the Process for the Declaration of Nullity of Marriage*, in *The Jurist* 76 (2016) 115–136. ERDŐ, P., *Osservazioni sulla nuova regolamentazione del processo matrimoniale*, in *Periodica* 105 (2016) 621–661.

⁶³ FRANCISCUS, Const. Ap. *Pascite gregem Dei* (23 mai. 2021), Città del Vaticano 2021 (latin–magyar bilingvis kiadása Erdő Péter fordításában, Budapest 2021).

⁶⁴ Vö. CIVES, M., *I criteri di riforma del Libro VI del CIC*, Roma 2022.

vés, hogy a súlyos kötelességszegéssel vádolt papok eltávolítása érdekében gyorsan és habozás nélkül tudjanak cselekedni. Ennek mellékhatásaként jelent meg a világegyházban az ún. ‘nem diszponálható papok’ csoportja. Az ilyen klerikusoknak a szolgálatba történő visszahelyezése mindennek eredményeként még akkor is problémássá vált, amikor az egyházi eljárás nem támasztotta alá az ellenük felhozott vádakat, mivel sajnos ennek ellenére elvesztették az egyházi hivatalhoz elengedhetetlen ‘jó hírnevet’. Ezt a kérdéskört világosan rendezte az CIC új 1321. kánonjának 1–4. §§, amikor – többek között – kijelentette, hogy a megvádolt egyházi személyeket megilleti a megfelelő jogi védelem, de egyúttal vonatkozik rájuk az esetleges visszaélések áldozatai irányában történő elszámoltathatóság is.⁶⁵ Ezzel együtt, a 2001. április 30-án kihirdetett *Sacramentum sanctitatis tutela* motu proprio szövegét integránsan beillesztve a Kódexbe, a legsúlyosabb büntetendő cselekményekre, a bűnvádi kereset elévülése tekintetében a húsz éves időtartamot alkalmazta a jogalkotó. Talán az egyik leginkább szembeűnő változtatásnak a vagyoni büntetés kategóriája tűnik a Kódex megújított VI. könyvében. Azonban itt is szükséges megjegyeznünk, hogy a *Corpus iuris canonici*-ben nagyon súlyos vagyoni büntetési kategóriák szerepeltek, amelyek legjelentősebb osztályai mindössze 1983. november 27-én, az új Egyházi Törvénykönyv hatályba lépésével veszítették el hatályukat. Így ezekben az esetekben egy szűk negyven éves időszak után történő – a régi joghoz viszonyítva egyáltalán nem erőteljes – újbóli alkalmazásról beszélhetünk. A CIC új 1376. kánonja a pénzügyi bűncselekményeket ennek alapján részletezi, amely büntetések kiszabásához vezethetnek, beleértve az egyházi javak visszatérítését vagy konkrét pénzbüntetést is. Nem kívánjuk e helyütt felsorolni mindazt a korábban a jogszabályi hierarchia különböző szintjein szabályozott, és amelyet a jogalkotó így kodifikációs módszerrel egy szisztematikus rendszerbe foglalt. E helyütt mindössze a legfontosabbakat érintve jelezzük, hogy mindez kiterjed a nők pappászentelése kérdésére, az abortuszra, a klerikusi öltözet viselésére vonatkozó szankciókra, a laikusok általános büntethetőségére, a legsúlyosabb büntetendő cselekmények pontos szabályozására, a pápai titok kérdéskörére, a gyónási titok peccsétének megtartására, a hivatali hatalommal történő visszaélésre, a szemérem sértés és a házasságtörés megkülönböztetésére, és a *latae sententiae* (önmagától beálló) büntetések kapcsán felmerülő problémákra.

A CIC több további területein is számos kisebb változtatás került bevezetésre. Ezek közül – az Egyház mindennapos liturgikus életét érintő jellege miatt, e helyütt először Ferenc pápa *Spiritus Domini* kezdetű apostoli levelét említjük (2021. január 10.)⁶⁶, mely a CIC 230. kánon revíziójával lehetővé teszi a nők lektori és akolitusi liturgikus szolgálatra történő avatását. Azonban ugyanitt szükséges utalni az *Antiquum ministerium* kezdetű motu proprio-ra is (2021. május 10.)⁶⁷, ami az előző rendelkezéshez hasonlóan szintén a CIC 230. kánonját módosítja. Ezzel a pápa hivatalosan szabályozta a világi katekéták szolgálatát, amely így kibővíti a CIC korábbi 230. kánonjának felsorolását (vö. lektori és akolitusi). Figyelemreméltó a pápa 2016. évi apostoli levelének témáját követő – amelyben az eltérő tradíció szem előtt tartásával pontosította a latin és keleti sajátjogú egyházak keresztsége és a házasság szentségére vonatkozó kánoni rendelkezéseit⁶⁸ –

⁶⁵ Vö. SZUROMI SZ. A., *A megújult büntetőjog főbb szempontjainak, általános alapelveinek, és szerkezetének vázlata* [A Kánonjogi Posztgraduális Intézet évnnyitó konferenciája] (Budapest, 2022. október 3.).

⁶⁶ FRANCISCUS, Litt. Ap. *Spiritus Domini* (10 ian. 2021); *L'Osservatore Romano* (11 gennaio, 2021).

⁶⁷ FRANCISCUS, M.P. *Antiquum ministerium* (10 mai. 2021), Città del Vaticano 2021.

⁶⁸ FRANCISCUS, M.P. *De concordia inter Codices* (31 mai. 2016); *AAS* 108 (2016) 602–606.

a *Codex iuris canonici* és a *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* kánonjainak újabb – jóval szerzeágazóbb – összehangolása 2022. február 11-én, amelyet a *Competentia quasdam decernere* kezdetű motu proprioiban rendezett, nagyszámú kánon tekintetében.⁶⁹

A CIC II. könyvének III. része nem került egységes módosításra önálló apostoli konstitúcióban, olyan módon, ahogyan azt az V. könyv kapcsán láthattuk. Mégis egyértelmű, hogy 2019-től egy azzal egyenértékű és lényegi tartalmi változtatáson ment keresztül a jogterület, a jogalkotó számos rendelkezése által.⁷⁰ Ez a könyv a Kódex szerzetesjogi része, pontosabban a megszentelt élet intézményeit és az apostoli élet társaságait, valamint a világi intézmények létrejöttét, célját, a tagok beilleszkedését, kötelességeit és jogait, az intézmények működését, és a tagoknak az intézményből történő kiválását szabályozza, az egyetemes jog szintjén. A szerzetesjog területén ilyen intenzitású jogalkotás a II. Vatikáni Zsinatot (1962–1965) megelőzően sem volt jellemző. Sőt, a *Perfectae caritatis* határozat kihirdetését követően (1965. október 20.), mindössze az új Egyházi Törvénykönyv hatálybalépése váltott ki egy belső – a saját jognak (rendi konstitúciók, statútumok) az egyetemes joggal való – összehangolást előmozdító kánonjogi folyamatot.⁷¹ A jogalkotó Kódexet módosító legújabb rendelkezései alapján egy – az 1983. január 25-én kihirdetett joganyagban rögzítettektől lényeges elemekben eltérő – új egyetemes szerzetesjogi koncepció rajzolódik ki.⁷² Egyfelől könnyebbé vált a közösségből történő kiválás és az átlépés folyamata, meghosszabodott az ún. exklauztráció ideje (háromról öt évre), és az intézményből való engedély nélküli távollét tizenkét hónap után, magánál a ténynél fogva a fogadalmak alól történő mentesülést eredményezi. Másfelől, jóval nehezebbé vált az új szerzetesi közösségek létrehozása, legyenek azok akár egyházmegyei jogúak.⁷³ Jól érzékelhető, hogy a megszentelt élet intézményeire, az apostoli élet társaságaira, a világi intézményekre, sőt, az új lelkiségi mozgalmak működésére vonatkozóan a legfelsőbb szintű kánoni jogalkotás folyamatos dinamizmusban van.⁷⁴ E helyütt – a teljesség igénye nélkül – mindössze csak a *Communis vita* (2019. március 19.)⁷⁵; az *Authenticum charismatis* (2020. november 1.)⁷⁶; az *Ab initio* (2020. november 21.)⁷⁷ kezdetű motu proprioikra, és Ferenc pápa 2022. május 18-án kiadott leiratára utalunk.⁷⁸

⁶⁹ FRANCISCUS, M.P. *Competentias quasdam decernere* (11 feb. 2022): *Communicationes* LIV/1 (2022) 84–95. A módosított szövegű kánonok: CIC Cann. 237 §2; 242 §1; 265; 686 §1; 688 §2; 699 §2; 700, 775 §2; 1308 §§1–4; 1310 §2; CCEO Cann. 489 §2; 496; 542 §2; 499; 501 §2; 552 §1; 1052 §§1–5; 1054 §§1, 3.

⁷⁰ SZUROMI, Sz. A., *Overview of religious law on obligations and rights within the institutes of consecrated life and societies of apostolic life* [Videoconference on the Renewed Religious Law I] (Los Angeles, CA – Front Royal, VA: July 11th 2022).

⁷¹ SZUROMI Sz. A., *A megszentelt élet intézményeinek saját joga és változásai*, in *Teológia* 51 (2017) 206–213.

⁷² SZUROMI Sz. A., *Szerzetesjogi áttekintés a megszentelt élet intézményein és apostoli élet társaságain belüli kötelességekről és jogokról*, in *Kánonjog* 22 (2020) 47–58; vö. KOONAMPARAMPIL, J., *Consecrated life in the two Codes of the Church*, in *Commentarium pro religiosus et missionariis* 102 (2021) 7–43.

⁷³ SZUROMI Sz. A., *A megszentelt élet intézményei és az apostoli élet társaságai, valamint a világi intézmények létrehozásának kánonjogi feltételei (új hangsúlyok)* [Időszerű kánonjogi kérdések – A Kánonjogi Posztgraduális Intézet Konferenciája] (Budapest, 2022. február 14.).

⁷⁴ Vö. pl. CARBALLO, J. R., *Ceminer ensemble. La synodalité dans l'église et dans la vie consacrée*, in *Sequela Christi* (2021/02) 185–231.

⁷⁵ FRANCISCUS, M.P. *Communis vita* (19 mart. 2019), módosította a CIC Cann. 694 és 729-et.

⁷⁶ FRANCISCUS, M.P. *Authenticum charismatis* (1 nov. 2020), módosította a CIC Can. 579-et.

⁷⁷ FRANCISCUS, M.P. *Ab initio* (21 nov. 2020), módosította a CCEO Cann. 495 és 506-ot.

⁷⁸ FRANCISCUS, Rescr. (18 mai. 2022), módosította a CIC Can. 588-at; részletesen vö. *Sequela Christi* (2021/02) 172–173.

KONKLÚZIÓ

Amennyiben áttekintjük az Egyházon belüli kodifikációs folyamatot (amelyen nem az állami jogi szóhasználat ‘jogszabály-megszövegezési’ tevékenységét értjük), látható, hogy minden egyes kodifikációnak pontosan rögzíthető célja volt, illetve van. Az első *Codex iuris canonici* összeállításakor ezt a célt a régi jog összefoglalásában, egy zárt – a joghézagokat kiküszöbölő – axiómarendszerbe történő, a konkrét esetekre hozott, különböző korokban, területi és jogi környezetben keletkezett döntéseknek a lényeges kánoni elveit megragadó rendszerbe illesztése volt a cél. Így a CIC (1917) szoros – belső – korrelációban maradt a *Corpus iuris canonici* anyagával. Az 1959. január 25-én bejelentett kánonjogi reform, annak ellenére, hogy megszövegezését a Kódexrevíziós Bizottság végezte, mégis a céllal került összeállításra, hogy – szem előtt tartva a II. Vatikáni Zsinat döntéseit, teológiai és jogi szakkifejezéseit – új jogot alkosson. Azaz ebben az esetben a jogalkotó nem pusztán az 1917-től eltelt időszak egyházi jogalkotásának a legkiemelkedőbb jogforrásba (vö. Kódex) történő integráns beillesztését szándékozott megvalósítani, hanem a II. Vatikáni Zsinat szerkezetével, a benne megfogalmazásra került legfontosabb teológiai álláspontokkal történő összehangolását. Mindezt úgy, hogy az új Egyházi Törvénykönyv, a két világégésen túljutott társadalomban megfelelő, és kifejezéseiben érthető formában összegezze az Egyház fegyelmét, elhagyva azon területeknek a részletes kánoni szabályozását, amelyek végrehajtása véglegesen átkerült az állami jogrendszerek kompetenciakörébe. A Ferenc pápa nevéhez köthető harmadik kodifikációs folyamat, amelyet 2015-től datálhatunk, szintén konkrét céllal rendelkezik, amit röviden a kánonjog lelkipásztori reformjának nevezhetünk. Talán meglepőnek tűnik a „harmadik kodifikációs folyamat” kifejezés alkalmazása. Azonban a fentiekben bemutatott, a Kódex tartalmát és szerkezetét nem pusztán egy-egy kisebb jelentőségű módosítás beépítését magába foglaló, hanem alapvető és lényegi változtatások sorából álló folyamat, minden tekintetben olyan kódexrevíziót jelent, mint ami 1967 és 1983 között zajlott, és eredménye az új Egyházi Törvénykönyv 1983. január 25-i kihirdetésében mutatkozott meg. Ha az eljárásjogi, a teljes egyházi büntetőjogot érintő, valamint a megszentelt élet intézményei és apostoli élet társaságai, valamint a világi intézmények alapítási, működési, stb., lényegi elemeinek módosítására utalunk (valamint a Kódex más könyveiben történő kiegészítések rendszerére), akkor megalapozottan állítható, hogy egy új kódexrevízió zajlik, amelynek eredménye minden bizonnyal egy új Egyházi Törvénykönyv. Ennek a folyamatnak pedig – az eddigi egyházi jogalkotás tartalmát szem előtt tartva – az Egyház mai sürgős lelkipásztori kérdéseire történő egyházfegyelmi válasznak a Kódex szintjén történő rendezésének tekinthető. Az új kodifikáció is – ahogy arra már korábban is utaltunk – a kánonjog mint ‘ius sacrum’ egyedisége miatt, a hatályos jog adekvát értelmezése és alkalmazhatósága érdekében, minden körülmény között szükséges összehangban kezelni az új jog létrehozásakor már meglévő kánonjogi tudományos gondolkodással és a szakkifejezésrendszer eredeti jelentésével.

„a hit, ha nem gondolkodik, mit sem ér”
SZENT ÁGOSTON¹

1. A TÉMA FELVETÉSE

A hit és az ész összefüggése, egymást feltételező volta kezdettől jelen van a keresztény gondolkodásban. A filozófia, mint a létmegértés, a másra már vissza nem vezethető, végső előfeltevések feltárásának alaptudománya, mindig is része volt a teológiának, azaz az Istenről való üdvös elmélkedésnek és beszédnek. A teológia fő célja „a kinyilatkoztatás megértésének és a hit tartalmának bemutatása”² – hangsúlyozza II. János Pál pápa. Az ész közreműködik a természetfölötti igazságok megértésében, elfogadásában, a hit pedig „a reménylendő dolgok alapja, meggyőződés arról, amit nem látunk” (Zsid 11,1). A római levélben Pál apostol figyelmeztet bennünket, hogy „hódolatunk ésszerű legyen” (Róm 12,1). A levél elején az apostol, a pogányok hitére utalva, úgy fogalmaz: „Ami ugyanis megtudható az Istenről, az világos előttük, maga Isten tette számukra nyilvánvalóvá. Mert ami benne láthatatlan, örök ereje és isteni mivolta, arra a világ teremtése óta műveiből következtethetünk” (Róm 1,19–20). Ennek alapján fogalmazta meg tanítását az I. Vatikáni zsinat (XX. Egyetemes zsinat, 1869. december 8. – 1870. október 20.) a katolikus hit védelmében, hogy minden ember képes Isten valóságát, a természetes ész fényénél, felismerni. Pár évvel korábban, 1864. december 8-án IX. Pius pápa (1846–1878) jegyzékben (*Syllabus*) ítélte el a hit és az ész szembeállítását, azt a nézetet, miszerint „Krisztus hite ellenkezik az ésszel, és az isteni kinyilatkoztatás nemcsak, hogy semmit sem használ, hanem még árt is az ember tökéletesedésének”³.

A teológiának szüksége van a bölcselőre, mert hitünk kívánatos megalapozása megkívánja, hogy értelemmel is belássuk azt, amit hiszünk. Ezt fejezi ki Szent Ágoston püspök és egyháztanító meggyőződése is, aki szerint: „a hit, ha nem gondolkodik, mit sem ér”⁴.

A filozófia esetleges elvetése maga is filozófiai döntés. Erről már Arisztotelész (Kr. e. 384–322) is tud, mert egyik töredékében így fogalmaz: „ha filozofálni kell, akkor kell filozofálni, ha nem kell filozofálni, akkor is filozofálni kell, (hogy kimutassák a filo-

¹ AGUSTINUS, *De praedestinatione sanctorum* (A szentek eleve elrendeléséről), 2,5: PL 44,963.

² II. JÁNOS PÁL, *Fides et ratio* (Hit és ész), SZIT, Budapest 1999, 93. pont.

³ *Az egyházi Tanítóhivatal megnyilatkozásai*, DS 2906 (szerk. FILA, B. – JUG, L.), Örökmécs Alapítvány, Kisternye–Budapest 1997. Lásd még: *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai* (szerk. DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P.), Örökmécs Kiadó, Bányterenyé – SZIT, Budapest 2004.

⁴ AGUSTINUS, *De praedestinatione sanctorum*, 2,5: PL 44,963.

zófia szükségtelenségét) tehát mindenképpen kell filozofálni”⁵. Weissmahr Béla (1929–2005) jezsuita bölcselelő szerint önámítás „azt hinni, hogy megszabadulhatunk a filozófiai problémáktól. A gyakorlati élet feladatainak megoldása kapcsán mindig is felmerülnek elvi jelentőségű kérdések [...] Mert minden emberi tevékenység és döntés benne foglaltan tartalmaz valamilyen ’filozófiát’. Ennek többnyire annál nagyobb hatása van a tevékenységre, minél kevésbé van valaki ennek tudatában. [...] A filozófia kérdéseibe való belemélyedés kétségtelenül nem mindenkinek feladata. De ha egy egész társadalom, vagy (ami még rosszabb lenne) az egész emberiség magáévá tenné azt a nézetet, hogy az alapvető kérdésekkel nem lehet és ezért nem is kell foglalkozni, úgy ennek az eredménye katasztrofális lenne: az ember a maga nem reflektált, nem tudatosított filozófiai állásfoglalásainak, azaz előítéleteinek rabjává lenne [...] Az alapvető filozófiai kérdések megoldhatatlanságába tehát mégsem lehet belenyugodni”⁶.

Karl Rahner (1904–1984) német jezsuita szerint a filozófia a teológiának benső mozzanata. Vallja, hogy a filozófia az ember önmegértésének alapvető formája, így összetartozik a teológiával (tehát a kinyilatkoztatással is), lehetőségfeltétele a teológiának: „A kinyilatkoztatás hirdetése nem lehetséges teológia nélkül és nincs teológia filozófia nélkül.”⁷ Másutt azt írja, hogy „a teológiának természetes feltétele a filozófia, amely pedig saját lehetőségének a feltétele”⁸. A *Sacramentum Mundi* című enciklopédia *filozófia és teológia* című szócikkében pedig úgy fogalmaz, hogy „a katolikus teológia lényegi különbséget tesz a természet és a kegyelem között, és így a természetes Isten-ismeret és a kinyilatkoztatás között. Ezért a keresztény teológia nem csupán megtűri, de igényli is a filozófiát”⁹.

Miért fontos mindezzel újra és újra foglalkozni, amikor a témának már így is óriási az irodalma? Napjainkban a teológia és a filozófia is komoly kihívásokkal kell szembe nézzen. Az ész nevében ma is sokan utasítják el a teológiát és a filozófiát is, mindkettőt száműzve a tudományok köréből. A dolgok értelmének egyfajta krízisét éljük meg, írta II. János Pál pápa 1998-ban, a *Hit és ész* kezdetű enciklikájában. Eluralkodik rajtunk „a tudás töredékessége”¹⁰ és ez olykor hiábavalóság látszatát kelti a dolgok értelmének keresésekor. Ez pedig szkepticizmushoz, nihilizmushoz vezethet – hangsúlyozta a pápa.

Szerencsére, ma is sokan vallják, hogy a filozófia és a teológia egyaránt a létezés végső alapját kutatja, hogy a bölcselet arról beszél, amit az ember – hacsak nem tematizáltan is – a lét egyetemességéről és egyszerűségéről tud, vagy tudni szeretne. Az igazi filozófia a valóság legátfogóbb horizontjában vizsgálódik, igényt tartva a dolgok végső magyarázatára. Az igazságot kutatja, amely igazság végtelen és örökkévaló¹¹ – írja Pauler Ákos (1876–1933) magyar teista filozófus, aki szintén meg volt arról győződve, hogy előbb-utóbb minden filozófia eljut az istenkérdéshez. „Nem volt, s a jövőben sem léphet fel olyan filozófiai rendszer, mely ne venne fel valamiféle végső, függetlenül megálló Abszolútumot, nevezze azt bár Istennek, anyagnak, erőnek vagy szellemnek, vagy

⁵ ARISZTOTELÉSZ, *Protreptikosz fragmentum*, 50, 1483 b 29, 42. Idézi: TURAY, A. – NYÍRI, T. – BOLBERITZ, P., *A filozófia lényege, alproblémái és ágai*, SZIT, Budapest (1981¹) 1992, 55.

⁶ WEISSMAHR, B., *Bevezetés az ismeretelméletbe*, Róma 1978, 18–19.

⁷ RAHNER, K., *Schriften zur Theologie*, Vol. 6, *Philosophie und Theologie*, 102.

⁸ RAHNER, K., *Schriften zur Theologie*, Vol. 6, 91; *Philosophy and Theology*, Vol. 6, 71.

⁹ *Sacramentum Mundi. An Encyclopedia of Theology*, 6 vols. (1st. ed. 1968), Vol. 5, 20–21.

¹⁰ II. JÁNOS PÁL, *Fides et ratio*, 81. pont.

¹¹ Vö. PAULER, Á., *Bevezetés a filozófiába*, Danubia Kiadó, Budapest 1933.

'tények' összességének"¹² – fogalmaz. Arisztotelész szerint a metafizika a legfőbb létező tudománya, „teológia, azaz istenismeret”¹³.

A teológia és a filozófia összefonódása oly sokrétű, oly mélyreható, hogy minden szempontját és formáját lehetetlen egy rövidebb írásban összegezni, de egynemely jellemző mozzanatra rámutatni szerfölött hasznos lehet. A következőkben bemutatok néhány szentírási helyet, majd (a teljesség igénye nélkül) rámutatok egyik-másik bölcséleti meghatározásra, amely a teológiában is teret nyert. Ilyen, például, a rossz, mint a jó hiánya, a szabad akarat, az eszmei magvak, a személy, az öntudat, a létesítő ok vagy a semmi, a semmiből való teremtés, a gondviselés, a parúzia és sorolhatnám, fogalma. Végül, bemutatok egypár egyházi megnyilatkozást, megemlítem néhány teológus vagy filozófus véleményét a teológia és a filozófia szoros és gyümölcsöző kapcsolatáról.

2. A SZENTÍRÁS ÉS NÉHÁNY KORAI HITVÉDŐ TANÚSÁGA A HIT ÉS AZ ÉSZ KAPCSOLATÁRÓL

A természetes istenismeret jelentőségéről már a Bölcsesség könyvében is olvassunk, a szent szerző szerint a kinyilatkoztatást nem ismerők is rátalálhattak volna Istenre: „Mert természettől balgák voltak mind az emberek, hűjával voltak Isten ismeretének, s a látható tökéletességekből nem tudták felismerni azt, aki van, sem művei szemlélésekor nem ismerték fel a művészt [...] Mert a teremtmények nagyságából és szépségéből összehasonlítás útján meg lehet ismerni teremtőjüket” (Bölcs 13,1–2 és 5). Hasonlóképpen gondolkodik Pál apostol is, a már említett a Római levél első fejezetében (Róm 1,19–20).

Az ószövetségi Szentírásban gyakran találkozunk azzal, hogy az igazi bölcsesség Isten szeretetében, és a neki való engedelmisségben áll: „A bölcsesség kezdete az Úr félelme” – olvassuk a Példabeszédek könyvében (1,7). „A bölcsesség tud és ért mindent” – írja a Bölcsesség könyve (9,11). A Jézus Sirák könyve pedig ekként fogalmaz: „Boldog az, akinek bölcsességen jár az esze” (14,20). A megszemélyesített bölcsesség szava felemeli az olvasót: „Alkotó munkája elején teremtett az Úr, ősidóktól fogva, mint legelső művét [...] Ott voltam, amikor az eget teremtette, s az ősvíz színére a kört megvonta” (Péld 8,22 és 27).

Az újszövetségi Szentírás kételkedő, sőt ellenséges a világi bölcsességgel, ha az Isten bölcsességével szembehelyezkedik: „Vigyázzatok, hogy senki félre ne vezessen benneteket bölcselkedéssel és hamis tanítással, ami emberi hagyományokon és világi elemeken alapszik, nem pedig Krisztuson” (Kol 2,8). Pár verssel később ismét elítélő sorokat olvassunk: „Csak emberi parancsok és tanítások, amelyek a bölcsesség látszatát keltik az önkényes vallási gyakorlatokkal, az alázatoskodással és az önsanyargatással, de valójában nincs semmi értékük, csak a test kielégítésére szolgálnak” (Kol 2,22–23). A kereszt bölcsességével kapcsolatban írja Pál apostol: „Lerontom a bölcsök bölcsességét, s az okosak okosságát meghíúsítom. Hol marad a bölcs? Hol az írástudó? Hol az e világ szószólója? Nem megmutatta Isten, hogy a világ bölcsessége balgaság?” (1Kor 1,19–20)

A korai egyház hitvédői felléptek a titkos tudást ígérő, pogány bölcséleti iskolák tévtanai ellen. Meggyőzően vallották, hogy az igaz tanítás Jézustól való, és a teljes kinyilatkoztatást az egyház birtokolja. Az apostolok által szervezett egyház tanítása Jézustól

¹² PAULER, Á., *Bevezetés a filozófiába*, 168. §. vagy 188. §.

¹³ ARISZTOTELÉSZ, *Metafizika*, VI. 1020 a.

ered, amire garancia az Isten szavait megőrző szájhagyomány, az újszövetségi iratok és az egyház kialakuló tanítóhivatala. A fiatal kereszténység a görög filozófia fogalmait tovább fejlesztette és a keresztény tanításhoz igazította. A görög filozófia pedig a kereszténységben tudott megújulni, tovább fejlődni. A keresztény kinyilatkoztatás és a görög bölcelet kapcsolatára már az első századok atyái rámutattak.

A pogány filozófusból keresztény vértanúvá lett Szent Jusztinosz (kb 89–167) óriási szolgálatokat tett az üldözésektől gyötört, de hitében erősödő egyháznak. Megtalálta a görög bölcelet keresztény értékelésének azon szempontjait, amelyekkel a filozófia eredményeinek fölhasználását a keresztény vallásban legitimálni tudta¹⁴. Az antik bölcséletben jártas, pallérozott elméjükre büszke pogányok kezdetben megvetően fordultak el az új tantól, híveinek 'műveletlensége' miatt. Jusztinosz azonban bebizonyította, hogy a keresztények is otthonosak a filozófiai tanokban, sőt valójában a keresztény hit az igazi filozófia. Számos tévelygő, a pogány vallásokban csalódott embernek nyitott ezzel utat a kereszténység felé. Jusztinosz számára a kinyilatkoztatás alapján álló tanítás a valódi bölcsesség: „A filozófia valóban Istentől nekünk adományozott nagy, igen értékes ajándék számunkra, hozzá vezet bennünket, egyedül csak ez egyesít minket. Megbecsülést érdemel mindenki, aki szerinte él, aki a filozófiát követve alakítja gondolkodását.”¹⁵ Az *I. Apológiában* Jusztinosz saját megtéréséről így ír: „Magam is, ki Platón tanainak örvendtem, mikor hallottam a keresztények hányattatásairól, és láttam azt, hogy nem rettennek meg a haláltól, sem bármi másról, amit mások rettenetesnek gondolnak, arra a meggyőződésre jutottam, nem lehetséges, hogy ők gonoszságban és élvezetvágyban élnek”¹⁶.

A 160 körül keletkezett, *Párbeszéd a zsidó Trifonnal* című apológiájában a filozófia és a hit kapcsolatáról Jusztinosz pozitívan fogalmaz: „Így tehát a filozófiából nyert hasznot éppen olyan nagyra tartod, mint a törvényhozóktól vagy a prófétáktól valót – vetetem közbe. – A filozófusok talán nem az Istenről beszélnek mindig – válaszolta –, nemde az egyetlen voltát és gondviselését kutatták? Vagy talán a filozófiának nem az a feladata, hogy az isteni természetet kutassa?”¹⁷

Szent Jusztinosz vértanú apologétától származik a híres *logoi szpermatikoi* (λόγοι σπερματικοί), eszmei magvak vagy észcsírák tan, amelyet a *II. Apológiában* fejtett ki. Művében elismeri, hogy a pogány filozófusok, Platón, a sztoikusok, a költők, történetírók is sok mindent helyesen megláttak, de tanításuk nem teljesen egyezik meg Krisztus tanításával: „Mert mindegyikük a magvakat elvető isteni Értelem egy része alapján észrevett valami hasonlót, és azt jól elmondta, de a nehezebb dolgokban már egymásnak ellentmondóan vélekedtek, amivel megmutatták, hogy nem birtokolták az átfogó tudományt és a megcáfollhatatlan ismeretet. 4. Mert minden, amit bárki helyesen mondott, az a miénk, keresztényeké, mivel mi Isten után a születetlen és kimondhatatlan Istentől való Igét (Értelem) imádjuk és szeretjük, ki értünk emberré lett, hogy szenvedéseink részeként gyógyítson minket. 5. Minden író az Értelem beleültetett magva révén láthatta valamelyest homályosan a dolgokat. 6. Mert más valaminek a csírája és a képességhez

¹⁴ Vö. VANYÓ, L., *Az ókeresztény egyház irodalma*, SZIT, Budapest 1988, 19, 233–234; 241.

¹⁵ SZENT JUSZTINOSZ, *Párbeszéd a zsidó Trifonnal*, in *A II. századi görög apologéták*, Ókeresztény Írók, 8, SZIT, Budapest 1984, II, 1.

¹⁶ SZENT JUSZTINOSZ, *I. Apológia*, in *A II. századi görög apologéták*, Ókeresztény Írók, 8, SZIT, Budapest 1984, XII. 1. 130.

¹⁷ SZENT JUSZTINOSZ, *Párbeszéd a zsidó Trifonnal*, in *A II. századi görög apologéták*, Ókeresztény Írók, 8, SZIT, Budapest 1984, I, 3, 133–134.

mért utánzás, és ismét más az, amikor a kegyelem alapján utánozzák azt, akiben részesednek.”¹⁸

Jusztinosz, filozófus lévén, tisztában volt kora bölcseleti iskoláival, maga is keresgél, de egyik iskolában sem találta meg azt, amit keresett. A *Párbeszéd a zsidó Trifonnal* című írásában olvashatunk arról, hogyan fürkészett az egyes filozófiai mestereknél és miként csalódott bennük: „II. 1. A filozófia valóban Istentől nekünk adományozott nagy, igen értékes ajándék számunkra, hozzá vezet bennünket, egyedül csak ez egyesít vele minket. Megbecsülést érdemel mindenki, aki szerinte él, aki a filozófiát követve alakítja gondolkodását. Mi tehát valójában a filozófia? És miért küldetett az embereknek – bár sokak elől rejtve marad! Mert sem a platonikusok, sem a sztoikusok, sem a pitagóreusok nem mondhatják magukénak, mivelhogy ez a tudomány mindenképpen csak egy lehet”¹⁹. Az igazi filozófia Isten bölcsessége, vagyis a kereszténység, „egyedül csak ezt a filozófiát tartottam biztosnak és hasznosnak”²⁰. Kicsit később is egyértelműen hangsúlyozza: „III. 3. A filozófia és a józan értelem nélkül senkiben sem lehet meg az okosság. Ezért minden embernek szüksége van a filozófiára, amit a legnagyobb és legértékesebb műnek kell tartania, a többi mind másod- vagy harmadrendű, ha a filozófiától függenek, akkor elfogadhatók és tűrhetők, de ha a bölcelet nem támogatja és nem kíséri ezeket, akkor közönségesek és terhesek azoknak, akiknek foglalkozniuk kell ezekkel”. Jusztinosz úgy foglalja össze, hogy a filozófia „a létező tudománya és az igazság megismerése. A boldogság pedig ennek a tudománynak és bölcsességnek a jutalma”²¹.

Tertullianus (160–230) a nyugati korai kereszténység egyik legkiválóbb teológusa, Karthágóban született. Világi teológusként görögül és latinul is írt. Több híres mondas kötődik munkásságához, így az, hogy az emberi lélek tanúságtétele természeténél fogva keresztény („*anima naturaliter christiana*”, *Apol.*, 17.6; PL 1:377), vagy a „mi köze Athénnek Jeruzsálemhez?” kérdés, amellyel Tertullianus a filozófiai csűrös-csavarást ítélte el, nem hitünk értelemmel való igazolását. Nem akarta, hogy a kinyilatkoztatott igazságot a filozófusok a maguk szája íze szerint értelmezzék. Az ismert szövegrész Tertullianus *Pergától kifogás az eretnekekkel szemben* című írásában található, a hetedik fejezetben, amelynek már a címe is beszédes: „*Az eretnekségeket a filozófia látja el eszközökkel. Nekünk Jézus Krisztus óta nincs szükségünk kíváncsiságra, és az evangélium óta nincs szükségünk fürkészésre*”. A világi bölcsességet elvető, Krisztus bölcsességét hirdető szövegrész így folytatódik: „1. Ezek emberi és démoni tanítások, melyek az evilági bölcsesség szelleméből születtek azok számára, akiknek visket a füliük (vö. Kol 2,22; 1 Tim 4,1; 2 Tim 4,3). De az Úr ostobának nevezte az ilyen bölcsességet, és azt választotta, ami a világ szemében ostoba, hogy megszegyenítse magát a filozófiát is (vö. 1 Kor 1,27 és 3,19). 2. Mivel pedig a filozófia az evilági bölcsesség tárgya, vakmerően magyarázza az isteni természetet és az isteni tervet. Így magukat az eretnekségeket is a filozófia látja el eszközökkel [...] 5. Ugyanazokon a kérdéseken töprengenek az eretnekek és a filozófusok, és ugyanazokat a megfontolásokat bogozgatják. Honnét és miért van a rossz? Honnan és milyen módon lett az ember? Ugyanilyen az is, amit nemrég Valentinus tett fel: Honnét van az Isten? [...] 6. Szegény Arisztotelész! Dialektikára tanította őket, mely az építés és rombolás művészete, alakoskodó az állításokban, eröltetett a feltételezésekben,

¹⁸ SZENT JUSZTINOSZ, *II. Apológia*, in *A II. századi görög apologéták*, Ókeresztény Írók, 8, SZIT, Budapest 1984, XIII, 2, 131.

¹⁹ SZENT JUSZTINOSZ, *Párbeszéd a zsidó Trifonnal*, II, 1, 133–135.

²⁰ SZENT JUSZTINOSZ, *Párbeszéd a zsidó Trifonnal*, VIII, 1, 144.

²¹ SZENT JUSZTINOSZ, *Párbeszéd a zsidó Trifonnal*, III, 3–4, 137.

érthetetlen az érvelésben, vitákat támaszt, önmaga számára is alkalmatlan, mindent újra vizsgál, mert attól fél, teljesen elhanyagolt valamit. 7. Innen származnak azok a mítoszok, azok a vég nélküli genealógiák (vö. 1 Tim 1,4), azok a terméketlen kérdések és azok a görcs módjára tekergő beszédek (vö. 2 Tim 2,17), melyektől az apostol a Kolosszei levélben távol akar tartani minket, mikor nyíltan kimondja, hogy őrizkedjünk a filozófiától és annak haszontalan csábításától: „Ügyeljünk, ne hogy valaki filozófiával és annak haszontalan csábításával félrevezessen titeket az emberek hagyománya szerint” (vö. Kol 2,8), mely ellentétben áll a Szentlélek gondviselésével. 8. Pál volt Athénban, és ottani találkozásai során megismerte azt az emberi bölcsességet, mely igényt tart az igazság birtoklására és megrontja az igazságot, s közben maga is sokféleképpen megoszlik eretnekségeiben, vagyis egymással kölcsönösen szembenálló szektáinak sokaságában. 9. Mi köze van hát Athénak Jeruzsálemhez? Mi köze az akadémiának az egyházhoz? Mi köze az eretneknek a keresztényekhez? 10. A mi tanításunk Salamon csarnokából származik (vö. ApCsel 5,12) – az a része is, amely azt tanítja, hogy Istent a szív egyszerűségében kell keresni (vö. Bölcs 1,1). Erre gondoljanak azok, akik sztoikus, platonikus és dialektikus kereszténységet találtak ki!”²²

A híres „*credo quia absurdum*” kifejezést is Tertullianusnál találjuk. Valójában nem a filozófiai gondolkodás ellensége, hiszi a fogalmi gondolkodás számára abszurdnak tűnő valóságtartományt. A szöveget a Krisztus testéről című írásban olvashatjuk: „Isten fia megfeszítettet: nincs benne szégyen, hiszen szégyenletes. És az Isten fia meghalt: bizonytalansággal kell hinnünk, hiszen abszurd. És eltemetvén, feltámadott, ez bizonyos, mert lehetetlen.”²³

A hit és ész összeegyeztetésének összefoglaló megoldását találjuk Szent Ágoston (354–430) püspök és egyháztanító műveiben. Ágoston gondolkodásában a bölcsélet a keresztény hit alátámasztására szolgál. A hit és az ész kapcsolatáról írta: „*intellige ut credas, crede ut intelligas*” = „érts, hogy higgy, higgy, hogy érts!”²⁴ A kinyilatkoztatott igazságokról szerezhetünk ismereteket, az igazság teljesebb ismeretére a hit által megvilágított értelem vezet bennünket. Ágoston *A Szentháromságról* című írásában megfogalmazza híressé vált gondolatsorát, amellyel a kételyt akarta elűzni. Az első könyv tizedik fejezetének címe: „*Az értelem biztosan tudja magáról ezt a három dolgot: ért, van és él.*”²⁵ A szkepszisnek nincs létjogosultsága, mert vannak biztos ismeretek, például öntudatunk bizonyossága, ahogyan Ágoston megfogalmazza, aki kételkedik, az él: „Ha kételkedik, emlékszik arra, hogy min kételkedik, azután tudja, hogy kételkedik, és ha kételkedik, azt is tudja, hogy nem szabad elhamarkodott ítéletet mondani. Aki tehát valamin kételkedik, nem kételkedhet mindenben. Ha nem léteznék, nem is kételkedhetne”²⁶.

Ágoston az emberi megismerés kapcsán az öntudat tényére hivatkozott. Vérbeli bölcselőként fejtegette, hogy a gondolkodó értelem csak akkor lehet jelen önmaga előtt, ha önmagát gondolja. Hasonló ez ahhoz, amikor a szem külső dolgokra irányul, de ön-

²² TERTULLIANUS, *Pergátló kifogás az eretnekkel szemben*, VII, 1, 5, 9. (De praescriptione haereticorum), in *Tertullianus művei*, Ókeresztény Írók, 12. (szerk. VANYÓ, L.), SZIT, Budapest 1986.

²³ TERTULLIANUS, *De Carne Christi (Krisztus testéről)*, V, 4. „Crucifixus est Dei Filius, non pudet, quia pudendum est; et mortuus est Dei Filius, prorsus credibile est, quia ineptum est; et sepultus resurrexit, certum est, quia impossibile.”

²⁴ AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermo*, 43, 7, 9: CCL 41, 512; PL 38, 258.

²⁵ AURELIUS AUGUSTINUS, *A Szentháromságról*, in Ókeresztény Írók, 10, SZIT, Budapest 1985, X. könyv, 10. fejezet, 300.

²⁶ AURELIUS AUGUSTINUS, *A Szentháromságról* X. könyv, 10. fejezet, 14. pont, 301.

magát nem látja. Amikor az értelem megismer egy dolgot, tudja, hogy mit jelent ismeri: „Nem más értelemről tudja, hogy tud, hanem saját magáról [...] Tehát bizonyos módon ismeri magát az, aki tudja magáról, hogy nem ismeri magát. Ha nem tudná, hogy nem ismeri magát, akkor nem törekedne arra, hogy megismerje.”²⁷ Éppen abból a tényből vezette le, hogy az emberi értelem ismeri önmagát, hogy keresi önmagát, és ebből rájön, hogy nem ismeretlen önmaga előtt. Ágoston azt a gondolatot is megfogalmazta, hogy az igazság örökké érvényes valóság, az ész az igazságot nem létrehozza, hanem rátalál: „*non enim ratiocinatio talia facit, sed invenit*” = „mert nem az értelem csinálja, hanem felfedezi”²⁸. Értelmi ismeretünk bizonyosságának forrása Isten örök eszméiben van, értelmünk érintkezésben áll az örök isteni eszméekkel, ezért minden igaz ismeret Isten örök eszméinek fényében (*in rationibus aeternis*) történik, vagyis az igazság számunkra Isten megvilágosításának (*illuminationis*) köszönhetően adott: „Ne keresd kívül, önmagadon belül van az igazság [...] az igazi fényvel fogsz találkozni, amely megvilágosít minden embert”.²⁹ Ezzel együtt a megvilágosítás nem természetfeletti adomány, hanem a szellem *‘természete’*, a priori kapcsolata az igazzal, a jóval, a léttel, Istennel. Másutt Ágoston azt írja, hogy „Isten az értelem fénye, akiben és akitől és aki által lesz minden világos az értelem számára”³⁰, és azt hangsúlyozza, hogy amint létiünk Istentől van, éppúgy az igazság megismeréséhez is Istenre, mint tanítóra van szükségünk³¹.

Manlius Boethius (480–527) korának nagyműveltségű filozófusa, konzulként politikusa volt. Kecskés Pál szerint: „magyarázatokkal ellátott fordításaiból ismerkedett meg legkorábban a Nyugat Arisztotelésszel s az arisztotelészi terminológiát (pl. *actus, potentia*) az ő latin fordítása állapította meg maradandóan”³². A filozófia vigasztalása című művében a hit és az ész egymásra hangoltságát tanítja: „*fidem, si poteris, rationemque coniunge*”, azaz „ha teheted, kapcsold össze a hitet az ésszel”³³. Főművében a megszemélyesített Filozófiával beszélget, akit formálójának, orvosának nevez: „Feléje fordítottam hát szememet, tekintetemet rászegedtem, s ki mást pillantottam meg, mint felnevelőmet, akinek házában ifjúságomtól fogva otthonosan forgolódtam: Filozófiát!”³⁴ Boethius Istent a legfőbb jónak és boldogságnak nevezi: „Isten a boldogság maga”³⁵. Mivel „a jónak és a boldogságnak a lényege egy és ugyanaz! [...] Az Isten lényege is sehol másutt, hanem magában a jóban található!”³⁶ A jó, azaz Isten, „minden dolognak a végcélja”³⁷, és ő kormányozza a világot. Boethiustól maradt ránk a személy, latinul *persona* fogalmának klasszikus meghatározása: „*naturae rationalis individua substantia*”, azaz „értelmes természetű egyedi szubsztancia”³⁸.

²⁷ AURELIUS AUGUSTINUS, *A Szentháromságról* X. könyv, 3. feje. 5. pont, 291.

²⁸ AURELIUS AUGUSTINUS, *De vera religione (Az igaz vallásról)*, 39. 73.

²⁹ *De vera religione*, 39, 72–73. Ugyanez Aquinói Szent Tamás megfogalmazásában: „Intellectus autem seu mens hominis est quasi lux illuminata luce divini Verbi = „Az emberi ész vagy szellem, az Ige isteni fénye által megvilágított fény”, *Summa Theologiae*, III, 5, 4, ad 2.

³⁰ AURELIUS AUGUSTINUS, *Soliloquia*, I, 1, 3.

³¹ Vö. AURELIUS AUGUSTINUS, *De civitate Dei (Isten városáról)*, XI, 25.

³² KECSEKÉS, P., *A filozófia története főbb vonásaiban*, SZIT, Budapest 1946, 198.

³³ BOETHIUS, *A filozófia vigasztalása*, PL 64, 1302.

³⁴ BOETHIUS, *A filozófia vigasztalása*, Magyar Helikon, Budapest 1970, 10.

³⁵ BOETHIUS, *A filozófia vigasztalása*, 76.

³⁶ BOETHIUS, *A filozófia vigasztalása*, 79.

³⁷ BOETHIUS, *A filozófia vigasztalása*, 84.

³⁸ BOETHIUS, *Contra Eutychen et Nestorium*, 3. www.barnesandnoble.com/w/contra-eutychen-et-nestorium-boethius/ (a kutatás ideje: 2021. november 15.)

Canterbury Szent Anzelm (1033–1109) a Felső-Itáliában született szerzetes és filozófus, később Canterbury érseke, egyházdoktor híres megfogalmazása szerint „*fides quaerens intellectum*” = „a hit keresi a belátást”, ami a *Proslogion*, „Meggzólítás” című művének eredeti címe volt. Ebben írja Anzelm: „*Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*”, azaz „nem azért törekszem érteni, hogy higgyek, hanem hiszek, hogy értsek”³⁹. Anzelm érsek arra utal, hogy a hit nemcsak elfogadja a kinyilatkoztatott igazságot, hanem értelmünk keresi a hittel elfogadott igazságok értelmi belátását is vagyis, amit hittel elfogadunk azt értelmünkkel is szeretnénk belátni.

Aquinói Szent Tamás (1225–1274) domonkos rendi szerzetes a hitigazságokat a filozófia módszerével is igyekezett bizonyítani. Világos megkülönböztetése szerint a filozófia az ember természetes végső céljával foglalkozik, a teológia pedig az ember természetfölötti céljával. Az Angyali Doktor bölcsellete teocentrikus, vallja, hogy a filozófia és a teológia, a hit és az értelem nem mondhat ellent egymásnak, de „nagyobb az isteni fény által nyert bizonyosság, mint a természetes értelem fényének bizonyossága”⁴⁰, ugyanis „a kegyelem nem szünteti meg, hanem tökéletesíti a természetet”⁴¹. Szilárdan állítja, hogyha a filozófusok tanításában valami hittel ellentétes dologra lelünk, annak oka a filozófia helytelen használata: „Ha pedig a filozófusok állításai között olyat találunk, ami ellentétes a hittel, az nem filozófia, hanem a filozófiának az ész hiányosságából fakadó hibás használata (*philosophiae abusus ex defectu rationis*)”⁴². A *Summa contra Gentiles*⁴³ című munkájában Tamás a keresztény hit és az ész igazságainak összhangjáról értekezik. A hetedik fejezet címe szerint „a keresztény hit igazsága nem lehet ellentétes az ész igazságával”. Ebben a részben Tamás szerint: „Bár a keresztény hit igazsága, amelyről beszéltünk, meghaladja az ész képességét, mindazonáltal az igazság, amelynek ismeretével az emberi ész természeténél fogva fel van ruházva, nem lehet ellentétes a keresztény hittel. Mert amivel az emberi ész természeténél fogva felruházott egyértelműen a legfőbb igaz, ezért lehetetlen számunkra, hogy az ilyen igazságokat hamisnak tartsuk. Éppúgy nem megengedhető, hogy tévesnek gondoljuk azt, amit a hit által fogadunk el, mivel az egy kétségtelenül isteni módon megerősített. Mivel, tehát csak a téves mond ellent az igaznak, amint az egyértelmű meghatározásaik vizsgálatából, lehetetlen, hogy egy hitigazság ellentétes kell legyen azokkal az elvekkel, amelyeket az emberi ész, természeténél fogva ismer”⁴⁴.

³⁹ SZENT ANZELM, *Proslogion*, 1.

⁴⁰ AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, 171, 5, 3.

⁴¹ AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa Theologiae*, I, 1, 8 ad 2, „*cum enim gratia non tollat naturam sed perficiat*”.

⁴² *Expositio super librum Boethii De trinitate*, q. II, art. III.

⁴³ Lásd: <http://dhspriority.org/thomas/ContraGentiles1.htm> (a kutatás ideje: 2021. november 15.)

⁴⁴ AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa Contra Gentiles*, I, 7, 1, „*Quod veritatis fidei Christianae non contrariatur veritas rationis, 1. Quamvis autem praedicta veritas fidei Christianae humanae rationis capacitatem excedat, haec tamen quae ratio naturaliter indita habet, huic veritatis contraria esse non possunt. Ea enim quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat: in tantum ut nec esse falsa sit possibile cogitare. Nec id quod fide tenetur, cum tam evidentiter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum definitionibus inspectis manifeste apparet, impossibile est illis principiis quae ratio naturaliter cognoscit, praedictam veritatem fidei contrariam esse.*”

3. BÖLCSELETI FOGALMAK AZ EGYHÁZ ÉS A TEOLÓGUSOK KÖZLEMÉNYEIBEN

Már volt szó arról, hogy korai egyház teológusai új bölcseleti fogalmakat alkottak, vagy egyszerűen, régi pogány szerzők műveiből átvették a náluk már elterjedt szakkifejezéseket, amelyek közül számos meghatározás meghonosodott a keresztény teológiában is. Ma már szinte fél sem tűnik, ha a pápák írásaiiban, vagy tanítóhivatali megnyilatkozásokban eredetileg bölcseleti szakkifejezéseket találunk. Amikor a Niceai zsinat (I. Egyetemes zsinat, 325. június 19. – augusztus 25.) fellépett az arianizmussal szemben, megfogalmazásában használta az egylényegű⁴⁵ és szubsztancia⁴⁶ filozófiai kifejezéseket: „az Atyának a szubsztanciájából” és „egylényegű az Atyával”⁴⁷ – olvassuk a zsinati dokumentumban. Az I. Konstantinápolyi zsinat (II. Egyetemes zsinat, 381. május – július 30.) görögül megírt hitvallási szövege úgy fogalmaz Krisztusról, hogy ő az Atyával egylényegű, a dokumentumban a „ὁμοούσιον τῷ πατρὶ”, latinul a „*consubstantialem Patri*” kifejezést találjuk. A Szentlélekkel kapcsolatban a zsinat hozzá teszi az „Atyától és a Fiútól származik” szavakat, görögül, „τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον”, latinul „*qui ex Patre Filioque procedit*”⁴⁸. Az Efezusi zsinat (III. Egyetemes zsinat, 431. június 22. – szeptember) használja a phüszisz, φύσις, latinul *natura*, természet bölcseleti kifejezést.

Sok évvel később, 1215-ben, a IV. Lateráni zsinat (XII. Egyetemes zsinat, 1212. november 11–30.), az albiak és a katharok ellen hozott határozatokban, a katolikus hit értelmezésére, filozófiai meghatározásokat is használt, amikor a szubsztancia fogalmát, vagy a semmiből való teremtés eszméjét alkalmazta: „egy igaz Isten van, aki örökkévaló, mérhetetlen és változatlan, felfoghatatlan, mindenható és kimondhatatlan [...] egyetlen szubsztancia, egyetlen lényeg [...] aki mindenható erejével az idők kezdetétől egyszerre a semmiből teremtette mindkét alkotását: a szellemet és a testet, vagyis az angyalit és evilágit”⁴⁹.

Alexandriai Szent Cirill levelet írt Nestorius, konstantinápolyi püspöknek, amelyben használta a természet, a személy és a Logosz fogalmat is: „Azt nem mondjuk, hogy az Ige természete (gör. Λόγου φύσις; lat. *Verbi naturam*) saját átváltozása révén lett testté [...] azt állítjuk viszont, hogy az Ige személye szerint (gör. ὁ Λογος ἑαυτῷ καθ' ὑποστασιν; lat. *secundum hypostasim*) egyesítvén magában az értelmes lélektől átlelkesített testet”⁵⁰.

Amikor a Niceai zsinat Jézus Krisztust Logosznak nevezte, több évszázados bölcseleti hagyomány alapján járt el, és a keresztény egyház számára tisztázta a logosz szó jelentését. A logosz-tan mélyen gyökerezik a filozófiában, majd a teológiában is. A görög logosz, latin verbum szó értelmes beszédet, fogalmat, helyes, rendszerezett gondolkodást,

⁴⁵ Lat. unius substantia, gör. homoouszia, ὁμοούσια: I. Niceai zsinat, Niceai Hitvallás, 325. június 19, DS 125. A latin és görög szöveg: *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum* (ed. DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P.), Herder, Freiburg 1965.

⁴⁶ Lat. *substantia*, gör. *ouszia*, οὐσία.

⁴⁷ Gör: „τοῦτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς”, latinul: „hoc est de substantia Patris”; És: gör. „ὁμοούσιον τῷ πατρὶ”, latinul: „unius substantiae cum Patre” (quod graece dicunt homousion).

⁴⁸ I. KONSTANTINÁPOLYI ZSINAT, *A Konstantinápolyi Hitvallás*, DS 150.

⁴⁹ IV. LATERÁNI ZSINAT, 1215. november 11–30. 1. fej., *A katolikus hit*, DS 800.

⁵⁰ Görögül: „ὅτι σάρκα ἐψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ ἐνώσας ὁ Λογος ἑαυτῷ καθ' ὑποστασιν, latinul: *asserimus autem Verbum, unita sibi secundum hypostasim carne animata rationali anima*”, Efezusi zsinat (III. Egyetemes zsinat), 431. június 22. Alexandriai Szent Cirill Nestoriusnak címzett II. levele, *Isten Fiának megtestesülése*, DS 250.

igét jelent. Már Hérakleitosz, Platón, Arisztotelész is használja, gondolkodik az értelmén. Hérakleitosznál (Kr. e. V. sz.) világrendet, Platónnál (Kr. e. IV. sz.) az igazság érvekkel megalapozott megfogalmazását, a fogalmi meghatározást, a megismerő ész tevékenységét jelenti. A logosz Arisztotelésznél észszerű beszéd, a sztoikusok számára isteni erő, amelynek a lét, az értelmesség, a törvényszerűség köszönhető. Az újszövetségi Szentírásban, a János evangéliumában található Logosz fogalom egyértelműen Jézusra, a második isteni személyre vonatkozik: „Kezdetben volt az Ige, az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige, ő volt kezdetben Istennél” (Jn 1,1–2)⁵¹. János első levelében Jézus az élet Igéje: „az élet Igéjét hirdetjük nektek” (1 Jn 1,1). A logosz-tan kidolgozásában nagy szerepe volt az Alexandriai Philón (Kr. e. 13. – Kr. u. 45/50), hellenista zsidó filozófusnak, aki az isteni Bölcsesség ószövetségi fogalmát egyesítette a Logosz fogalmával. Az első századok atyái számára a Logosz a mindenség értelmes princípiuma. Antiochiai Szent Ignác, Jusztinosz vértanú és az apologeták is alkalmazták Krisztusra a Logosz kifejezést.

Megemlítem, hogy a filozófiai istentant Marcus Terentius Varro (Kr. e. 116. – Kr. e. 27.), a Római Birodalom jeles tudósa nevezte először természetes teológiának⁵². A teológia kifejezést a filozófus Platón használta először, nála az istenről szóló hőskölteményt vagy tragédiát jelentett (vö. *Allam*, 379 a).

A keresztények számára alapvető az isteni gondviselés (gör. *pronoia*, πρόνοια; lat. *providentia*) fogalma és működése, ami megtalálható az ősi görög filozófiában. A szó világrendet, az értelmes isteni szellem irányítását jelentette. Anaxagorasz (Kr. e. V. sz.) azon a véleményen volt, hogy a világban uralkodó rend egy gondolkodó isteni szellemnek köszönhető. Platón a *Timaios* című dialógusában megjegyzi, hogy „ez a világ valóban lelkes és eszes élőlényé lett az isteni gondviselés folytán” (30 c). Plótinosz (†270) is biztos volt abban, hogy az isteni gondviselés munkálkodása az egész világra és benne az emberre is kiterjed. A harmadik enneaszban írta: „a Gondviselés sokkal inkább törődik az egészszel, mint a részekkel, s a világlélek benne való részesülése mindenk felett áll” (*Enn.* II. 9. 16.). Másutt Plótinosz arról értekezik, hogy a gondviselés uralta világban miért van rossz, miért van az igazságtalanság és a sok tévedés (*Enn.* III. 2. 16.5–6).

Az analógia, mint hasonlóság, helyes arány a bölcsleletben Platónnál jelenik meg először. Az *Allam* című dialógusában így fogalmaz: „Nos, őt értem én, a jó szülöttén, akit e jó a maga hasonlatosságára nemzett” (508 c). Később Arisztotelész különböztette meg az analógia eltérő formáit és kidolgozta a létanalógia korszakalkotó, a teológiában is alapvető fogalmát. Az analógia a valóság legalapvetőbb tulajdonsága. A lét állítási módja a dolgokról. Az analóg állítási módban azt ismerjük fel, hogy miként valósulhat meg az egység a sokféleségben, a sokféleség az egységben. Kiindulópontja az, hogy nyelvünkben sok szót, az eredeti jelentés mellett, átvitt értelemben is használunk (egészséges lehet az ember, az életmód, a gondolkodás), sőt voltaképp minden állítmányt analóg módon használunk. Minden létező, létének ténye alapján minden más létezővel megegyezik, és létének módja alapján minden más létezőtől különbözik: mindegyik létezik (azonosság), mindegyik a saját létmódján létezik (különbség). Ezt nevezzük a létezők ontológiai (léttani) értelemben vett analógiájának. A katolikus teológia a IV. Lateráni zsinaton (XII. Egyetemes zsinaton, 1215 november 11–30.) szólt a Teremtő és a teremtménye közötti helyes megkülönböztetéséről, az Istenről való helyes beszédmódról: „a Teremtő

⁵¹ Görögül: „Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς πόν θεόν”.

⁵² Vö. VORGRIMLER, H., *Új teológiai szótár*, Göncöl Kiadó, Budapest 2006, 646.

és a teremtmény között nem lehet akkora hasonlóságot megjelölni, hogy egyúttal tudomásul ne vennénk a közöttük létező nagyobb különbözőséget” (DS 806).

A katolikus teológiában nagy jelentőségűek az erények és a bölcséletben is fontos a szerepük. A Krisztus előtti ötödik században Platón négy erényt különböztetett meg, az okosság, igazságosság, lelkielő vagy bátorság és mértékletesség formájában. (vö. *Állam*, 428 a – 435 d). A négy legfontosabb erényt Bölcsesség könyvében (Kr. e. I. század) is megtaláljuk: „ha valaki az igazságot kedveli, akkor amit ő elér, az erény: mértékletességre okosságra, igazságosságra és erősségre tanít” (8,7) – olvassuk és ma sarkalatos erényeknek mondjuk, hozzá véve a teológiai erények, a hit, remény és szeretet hármasságát.

A parúzia (gör. *parouszia*, *παρουσία*) jelenlét, eljövétel a katolikus teológiában Krisztus második eljövetelét jelenti az utolsó ítéletkor. Ámde, a kifejezés megtalálható már Platónnál, aki szerint az egyetemes idea lényege megjelenik az esetleges, részleges dolgokban: „semmi más nem teszi azt a valamit széppé, mint annak a szépek akár a jelenléte, akár a vele való közösség”⁵³. Vagyis, „a szép dolgok a széptől szépek”⁵⁴. Kicsit később Platón úgy folytatja, hogy „semmi sem keletkezhet, másképpen, mint abban a sajátos lényekben való részesedés által, amiben részesedik”⁵⁵.

A részesülés (gör. *methexisz*, *μέθεξις*; lat. *participatio*) a teológiában arra utal, hogy a világ, Isten önközlése révén, részesedik az isteni tökéletességéből. A részesedés fogalma is Platónnál jelenik meg, szerinte az alkotó a dolgokat az ideákra való tekintettel, az ideák mintájára, az őszanyagból alkotta. A változó, esetleges világ a változatlan, örök világból részesedik: „léteznek bizonyos ideák, amelyekben részesülve nyerik nevüket ezek az itteni dolgok, így a hasonlóságban részesülők hasonlóvá, a nagyságban részesülők nagyvá, a szépségben és igazságban részesülők pedig igazságossá és széppé lesznek”⁵⁶.

Szent Ágoston püspök tanításában a megismerés az örök lényegből, az isteni megvilágosítás által történő részesedés, a szellem természete, a priori kapcsolata az igazzal, a jóval, a léttel, Istennel. Az Istennel való találkozás világosítja meg (*illuminatio*) elménket, ajándékoz meg a belátással, ahogyan erről korábban már volt szó.

Az örökkévalóság (gör. *aión*, *αἰών*; lat. *aeternitas*) a keresztény hit alaptanítása. Az örökkévalóság az ember számára a halálával kezdődik. A filozófiában is fontos a szerepe. Az ókorban Arisztotelész úgy fogalmazott, hogy „Isten az örökkévaló és tökéletes élő lény, ennél fogva élet és folytonos, örökkévaló lét a tulajdona”⁵⁷. A harmadik enneaszbán Plótinosz is foglalkozott az örökkévalósággal és az idővel. Az örökkévalóságot az Egyből kiinduló és az Egyhez visszatérő mozgásban látta (III. 7. 6.). M. S. Boethius klasszikussá vált meghatározása szerint: „az örökkévalóság a határtalan élet egyszerre való és tökéletes birtoklása” = „*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*”⁵⁸. Kizárja az egymást követő állapotokat, nincs kezdete és vége, folytonos jelen. Nyilvánvaló, hogy egyedül Isten örökkévaló.

Az örökkévalósággal a Bibliában is találkozunk. Az ószövetségi Báruk (Kr. e. I. sz.) könyvében a szent szerző azt írja: „láttam fiaim és leányaim fogságát, amelyet az Örökkévaló hozott rájuk” (4,10). Kicsit később így olvassuk: „Levettem a boldogság ruháját, és vezekléstül szörzsákba öltöttem, s az Örökkévalóhoz fohászokodom” (4,20). Pál apostol

⁵³ PLATÓN, *Phaidón*, 100 d.

⁵⁴ PLATÓN, *Phaidón*, 100 d.

⁵⁵ PLATÓN, *Phaidón*, 101 c.

⁵⁶ PLATÓN, *Parmenidész*, 130e–131a.

⁵⁷ ARISZTOTELÉSZ, *Metafizika*, 1072 b.

⁵⁸ BOETHIUS, *A filozófia vizsgálata*, V, 6.

a Timóteusnak írt első levél elején „az örökkévalóság királyának” (1,17) nevezi Jézus Krisztust. A Katolikus Egyház Katekizmusában pedig az olvassuk, hogy „Krisztus az örök élet Ura” (679).

Nüsszai Szent Gergely (335–394) püspök és egyházatya 335-ben, Kappadókiában született. Vanyó László patrisztikus teológus szerint a másik két kappadókiai egyházatya, Nagy Szent Bazil (330–379) és Nazianszoszi Szent Gergely (329/30–390) mellett ő a *filozófus*⁵⁹. A filozófia módszerét a nüsszai püspök közös kiinduló alpnak tekintette, teológiai írásaiban filozófiai fogalmakat is használt, például a létesítő ok kifejezést: „Különböző eredeteket kellene feltételeznünk, ha a létesítő okon kívül mást is elgondolunk, amit a teremtés eszközéül használ fel a hozzáértő Bölcsesség”⁶⁰. A létesítő ok (lat. *causa efficiens*) a filozófia egyik fontos fogalma. Aktust közlő princípium, amely tevékenysége révén létrehoz valamit, ezért minden véges létezőnek szükségképpen kell, hogy létesítő, létrehozó oka legyen. Az abszolút létezőre, Istenre mutat, azt a metafizikai szükségszerűséget fejezi ki, hogy az egyedi létező önmagától aktív, de az öntökéletesedésnek, s bármi létközlésnek legvégső lehetőségi feltétele az abszolút lét önközlése. Arra a kérdésre válaszol: honnan van, ami létrejött. Arisztotelész, megfogalmazásában: „ahonnan a változás vagy a nyugalom első kezdetét veszi”⁶¹.

Nüsszai Gergely többször is írja, hogy a rossz (gör. *ponéria*, *πονηρία*; lat. *malum*) a jó hiánya, például a *Nagy kateketikus beszéd* hatodik fejezetében: „A rossz önmagában nem létezik, hanem a jó hiányként fogható fel. Így mondhatjuk a vakságot a látás ellentétének, nem mintha a vakság valamilyen önmagában létező dolog lenne, hanem csak egy korábban meglévő képesség hiánya. Ilyen értelemben beszélünk a rosszról is, amit a jó hiányaként fogunk fel: olyan, mint a fény eltűnése nyomán fellépő homály”⁶².

Az, hogy a rossz nem önálló princípium, hanem „teljes hiány”⁶³, „a forma hiánya”⁶⁴ már Plótinosznál (III. század), az újplatonizmus megalapítójánál is megjelenik. „A rossz önmagában a jótól való megfosztás” (DS 3251) – olvassuk évszázadokkal később, a *Libertas praetantissimum donum* kezdetű, *Az emberi szabadság természetéről* írt pápai körlevél, *A lelkiismereti szabadság és türelem* című részében⁶⁵. Pár sorral lejjebb, XIII. Leó pápa, Aquinói Szent Tamástól idéz, mert szerinte „az Angyali Doktornak ez a nézete a leg-rövidebben tartalmazza a rossz eltűréséről való tanítást” (DS 3251). Majd XIII. Leó pápa úgy folytatja, hogy Isten „sem azt nem akarja, hogy legyen rossz, sem azt nem akarja, hogy ne legyen rossz, hanem meg akarja engedni, hogy legyen rossz: és ez jó” (DS 3251).

4. HIVATALOS EGYHÁZI MEGNYILATKOZÁSOK A FILOZÓFIA ÉS A TEOLÓGIA BELSŐ ÖSSZEFÜGGÉSÉRŐL

IX. Gergely pápa 1228. július 7-én levelet írt a párizsi teológusoknak, a teológiai kifejezések és a hagyomány megtartásáról. Levelében óvott az egyháztól idegen tanításoktól,

⁵⁹ VANYÓ, L., *Az ókeresztény egyház és irodalma*, SZIT, Budapest 1988, 617.

⁶⁰ NÜSSZAI SZENT GERGELY, *A lélekről és a feltámadásról*, in *Ókeresztény Írók* 6, SZIT, Budapest 1983, 625.

⁶¹ ARISZTOTELÉSZ, *Metafizika*, 1013 a.

⁶² NÜSSZAI SZENT GERGELY, *Nagy kateketikus beszéd*, in *Ókeresztény Írók* 6, SZIT, Budapest 1983, 515–516.

⁶³ PLÓTINOSZ, *Mi a rossz és honnan ered?* I, 8, 5, in *Az Egyről, a szellemről és a lélekről. Válogatott írások*, Európa Könyvkiadó, Budapest 1986.

⁶⁴ PLÓTINOSZ, *Mi a rossz és honnan ered?* I, 8, 1.

⁶⁵ XIII. Leó pápa (1878–1903) enciklikája, 1888. június 20.

és védte az egyház jogát a helyes tanítás meghatározására, ahogyan fogalmazott, „a teológiát a szentek jóváhagyott hagyományai szerint kell előadni”⁶⁶. Bírálta azokat, akik az atyák tanítását profán újításokkal próbálták meghamisítani, a természetes észzt a kinyilatkoztatás, a hit kárára előtérbe helyezni: „amíg a hitet igyekeznek a kelletténél jobban természetes észzervekkel alátámasztani, nemde azt valami módon haszontalanná és hiábavalóvá teszik? Mert »annak a hitnek nincs érdeme, amelyiknek az emberi ész tapasztalattal szolgált» (Nagy Szent Gergely pápa). Végül is az értelmes természet hisz, de a hit a saját erejénél fogva, kegyelmi belátással fogja fel a hívés tárgyait, a hit merészen és keményen behatol oda, ahová a természetes értelem nem képes elérni” (DS 824) – fogalmazott IX. Gergely pápa.

IX. Pius pápa 1846. november 9-én kelt *Qui pluribus* kezdetű körlevelében elítélte a racionalizmus tévedését, és azokat a filozófusokat, akik az emberi ész nevében elutasítják Istent, és Krisztus szent hitével szemben „vakmerően azt fecsegik, hogy a hit ellentmond az észnek. Ennél bizony esztelenebbet, istentelenebbet, sőt ami magával az észszel inkább ellenkeznek, elképzelné vagy kiagyalni nem is lehet. Bár ugyanis a hit az ész fölött áll, a kettő között mégsem lehet igazi nézeteltérés vagy ellentmondás, mivel mind a kettő az igazságnak ugyanazon változhatatlan és örök forrásából, Istentől származik, Aki a legjobb és legnagyobb, és így egymást kölcsönösen segítik, amennyiben a helyes ész kimutatja, védi és oltalmazza a hitnek az igazságát, a hit pedig megszabadítja az észzt minden tévedéstől, és csodálatosan megvilágítja az isteni dolgok ismerete által, sőt megerősíti és tökéletesíti”⁶⁷.

Az egyensúly megtartása persze alapvető követelmény, ezért a hitet védelmező pápa a következő mondatában kifakad, és az isteni kinyilatkoztatás ellenségeinek nevezi azokat, akik „felmagasztalják az emberi haladást, és azt teljesen elhamarkodott és szentségtörő merészséggel be akarják vezetni a katolikus vallásba, mintha a vallás nem is Isten műve lenne, hanem emberi alkotás, vagy valamiféle filozófiai találmány, amit emberi módszerekkel tökéletesíteni lehet” (DS 2777).

Az I. Vatikáni (XX. egyetemes) zsinat 1870-ben megfogalmazta a dolgozat elején már érintett régi igazságot, hogy Isten értelemmel biztosan felismerhető: „Ugyanezen Anyaszentegyház hiszi és tanítja, hogy Isten minden dolog kezdete és vége, a teremtett dolgokból az emberi ész természetes világosságával biztosan megismerhető”⁶⁸. A zsinat 1870. április 24-én kelt hittani rendelkezése megállapította, hogy „az ész és a hit egymással soha nem ellenkezhettek, hanem még inkább kölcsönösen segítik is egymást olyképpen, hogy a józan ész bebizonyítja a hit alapjait, s a hit fénytől megvilágosítja az isteni dolgok tudományának művelését előmozdítja, a hit pedig az észzt megszabadítja s védi a tévedésektől, és sokféle ismerettel gazdagítja” (DS 3019).

A zsinat a megismerés kettős rendjéről azt írja, hogy az egyik a természetes észzen alapul, a másik az isteni hiten, „azok mellett, amire a természetes ész ki tud terjedni, a hit tárgyaként élénk vannak állítva az Istenben elrejtett misztériumok is, melyek egyedül isteni kinyilatkoztatás révén jöhetnek tudomásunkra”⁶⁹. Kicsit később azt olvassuk: „Bár a hit az értelem fölött áll, mégsem lehet igazi ellentét a hit és az értelem között: ugyanaz az Isten, aki kinyilatkoztatja a titkokat és belénk önti a hitet, adta az emberi szellem-

⁶⁶ IX. GERGELY, „*Ab Aegyptilis argentea*”, DS 824, 1228. július 7.

⁶⁷ IX. PIUS, „*Qui pluribus*”, *A racionalizmus tévedéséről* című rész, DS 2776, 1846. november 9.

⁶⁸ I. Vatikáni Zsinat, *Dei Filius*, 2. fej., *A kinyilatkoztatás*, DS 3004, 1870. április 24.

⁶⁹ I. Vatikáni Zsinat, *Dei Filius*, 4. fej., *A hit és az ész*, DS 3015.

be az értelem világosságát; Isten pedig nem tagadhatja meg önmagát, sem igazság nem mondhat ellent igazságnak.” (DS 3017).

XIII. Leó pápa (1878–1903) *Aeterni Patris* kezdetű, 1879. augusztus 4-én kelt körlevele szintén a keresztény filozófia hasznáról és érvényességéről ír, a hit megszilárdításának érdekében: „A filozófia segítségével lerakva a legszilárdabb alapokat, még megkívánatik a filozófia állandó és sokoldalú felhasználására, hogy a szent teológia felvegye és felöltse egy igazi tudomány természetét, minőségét és élelemjűségét”⁷⁰. XIII. Leó pápa Aquinói Szent Tamás tekintélyét és a skolasztika módszerét becsülte leginkább: „a lehető legnagyobb igyekezettel buzdítunk, hogy a katolikus hit védelmére és dicsőségére, a társadalom javára, az összes tudományok gyarapodása végett Szent Tamás arany bölcsességét állítsátok vissza, és a lehető legszélesebb körben terjesszék” (DS 3140).

XII. Pius pápa (1939–1958) 1950. augusztus 12-én kelt, *Humani Generis* kezdetű körlevelében kora egyes filozófiai irányzatait bírálja és az egészséges filozófia elveit fejtegeti. Isten ismeretével kapcsolatban az értelem saját erejéről így ír: „Bár az emberi értelem saját erővel és saját természetes fényével képes eljutni az egyedüli és személyes Isten valódi és biztos megismeréséhez, aki gondviselésével fenntartja és kormányozza a világot, és képes eljutni a Teremtő által lelkünkbe vétett természeti törvény megismeréséhez is, mégis nem kevés azoknak az akadályoknak a száma, amelyek gátolják értelmünket abban, hogy ezzel a természetes képességeinkkel hatásosan és gyümölcsözően éljünk”⁷¹. A hosszú körlevél, *Az egészséges filozófiai elvei* című része figyelmeztet az igazságok rendszerére: „Semmiféle, az emberi értelem őszinte kutatásával felfedezett igazság nem lehet ellentétben a már megszerzett igazsággal [...] Ez oknál fogva a keresztény, akár bölcselelő, akár teológus, nem csatlakozik hirtelen és könnyedén minden újdonsághoz, amit napról-napra kigondolnak, hanem azokat igen nagy buzgalommal tanulmányoznia kell és igazságos mérlegelés alá kell vetnie, hogy ne veszítse el a már megszerzett igazságokat, vagy el ne rontsa azokat magának a hitnek veszélyére és kárára”⁷². Az enciklika a növendékek oktatásában is Aquinói Szent Tamás módszerét ajánlja, mert „az Aquinói módszere kiválik egyedülálló felsőbbbséggel, mind a növendékek oktatásában, mind az elrejtett igazságok kutatásában: tana harmonizál az isteni „kinyilatkoztatás”-sal, és igen hatásos arra, hogy a hit alapjait biztonságba helyezze, és hogy hasznosan és biztosan összegyűjtse az egészséges haladás gyümölcseit” (DS 3894.).

II. Vatikáni zsinat (XXI. egyetemes zsinat), amely 1962. október 12. és 1965. december 8. között zajlott, a hit és tudás témában is megerősítette a korábbi pápák és zsinatok tanítását. A hit és a tudomány egymásra hangoltságával kapcsolatban a zsinat hangsúlyozza a teremtett dolgok önállóságát, valamint a tudományok és a művészet sajátos módszereit: „Ha valóban tudományosan és az erkölcsi elvek szemmel tartásával folyik a módszeres kutatás, akkor ez egyetlen ismeretágra sem kerül soha igazi ellentétbe a hittel, hiszen a földi valóságok és a hit valóságai ugyanattól az Istentől erednek. Sőt azt, aki alázattal és állhatatosan igyekszik feltárni a természet rejtélyeit, tudtán kívül is mintegy az Isten keze vezérli”⁷³. A papnevelésről szóló határozat kiemeli a filozófia tanításának fontosságát, „a filozófiai és teológiai tárgyakat jobban egyeztessék, és egységesen arra irányítsák, hogy a növendékek lelkében mind jobban és jobban feltáruljon Krisztus

⁷⁰ XIII. LEÓ, *Aeterni Patris* (*Az Örök Atyának*), *A filozófia érvényessége a hit megszilárdításában* rész, DS 3137. 1879. augusztus 4.

⁷¹ XII. PIUS, *Humani generis* (*Emberi nem*), *Isten ismerete* rész, DS 3875, 1950. augusztus 12.

⁷² XII. PIUS, *Humani generis*, *Az egészséges filozófia elvei* rész, DS 3893.

⁷³ VI. PÁL, *Gaudium et spes* (*Öröm és remény*), lelkipásztori konstitúció 3. fejj., 36, 1965. december 7.

misztériuma”⁷⁴. Arra is rá kell a papnövendékek figyelmét irányítani, hogy „észre vegyék a filozófiai témák és az üdvösség misztériumai között fennálló kapcsolatokat; ezeket a misztériumokat a teológiában a hit felsőbb fényénél fogják tanulmányozni” (V. 15. pont).

II. János Pál pápa, már említett, *Fides et ratio*, 1998. szeptember 14-én kelt enciklikája, amely magyarul 1999-ben jelent meg, több indokot is felsorol, hogy kiemelje a filozófia fontosságát a dialógusban: „A keresztény filozófus, akit mindig az Isten Igéjéből származó megértés vezérel, miközben az ész fényénél és annak szabályai szerint érvel, képes olyan gondolatmenetet kibontani, mely azoknak is érthető és elfogadható lesz, akik az isteni kinyilatkoztatás által föltárt teljes igazságot még nem ismerik” (104. pont). Az enciklika elején pedig II. János Pál úgy fogalmaz, hogy „a hit és az ész (*fides et ratio*) két szárny, melyekkel az emberi szellem fölemelkedik az igazság szemlélésére. Maga Isten oltotta az emberek elméjébe a törekvést, hogy meg akarják ismerni az igazságot és önmagukat, és Istent megismerve és szeretve eljuthassanak önmaguk teljes igazságához” (Bevezetés).

XVI. Benedek pápa (2005–2013) *Porta fidei* kezdetű, 2011. október 11-én kelt apostoli levelében meghirdette a Hit évét.⁷⁵ Az volt a szándéka, hogy rámutasson, „újra föl kell fedeznünk a hit útját, hogy egyre világosabban meg tudjuk mutatni a Krisztussal való találkozás örömét és mindig megújuló életerejét” (2. pont) továbbá, tudjunk másoknak is utat mutatni a hit kapuja felé. Célja tehát a hit növekedése és erősödése volt. Ezzel kapcsolatban apostoli levelében több lehetőséget és nehézséget is fölvetett. A *Fides et ratio* hivatkozva, arról is írt, hogy a hit napjainkban, sokkal jobban, mint valaha, „komoly kérdéseknek van kitéve a megváltozott mentalitás miatt, amely főként ma, az értelmi bizonyosság területét a tudományos és technológiai eredmények területére szűkíti le. Az Egyház azonban soha nem félt bizonyítani, hogy nem lehet ellentmondás a hit és az igaz tudomány között, mert mindkettő, az igazságra törekszik, bár eltérő utakon” (12. pont). Gondolataival, az azóta emeritus pápa maga is kifejezte meggyőződését a hit és az értelem egymást feltételező voltáról.

Még ugyanabban az évben, tehát 2011-ben a Nemzetközi Teológiai Bizottság a teológia feladatairól bocsátott ki egy dokumentumot. *A teológia ma: távlatok, alapelvek és kritériumok* című írás összegzi a katolikus teológia alapigazságait, jellemző vonásait. A bizottság korábban is (1972; 1975; 1990) foglalkozott a katolikus teológia alapelveivel, feladataival, elemeivel. A téma meghatározó alapigazságai között a bizottság gondot fordított a teológia és a filozófia kapcsolatára is, megállapítva, hogy a párbeszéd a hit és az értelem számára egyaránt fontos, „mert az értelmet elutasító vagy megvető hit azt kockáztatja, hogy babonássá vagy fanatikusává válik, míg a hittől szándékosan elzárkózó értelem, bár nagy előrelépéseket tehet, nem éri el azokat a magasságokat, melyeket megismerhetne [...] A hitben befogadott igazság és az értelemmel felfedezett igazság nemcsak, hogy végső soron nem mondhatnak ellent egymásnak, mivel ugyanabból a forrásból, magából Isten igazságából, az értelem teremtetőjétől és a hit ajándékozójától származnak, hanem egymást kölcsönösen támogatják és meg is világítják.”⁷⁶

A bizottság értékes gondolatokat merít az elődök bölcsességéből, mások mellett szintén támaszkodik II. János Pál pápa *Fides et ratio* (1998) kezdetű enciklikájára, utal

⁷⁴ VI. PÁL, *Optatum totius* határozat a papnevelésről, V. 14, 1965. október 28.

⁷⁵ XVI. BENEDEK, *Porta fidei (A hit kapuja)*, SZIT, Budapest 2012. A Hit éve a Katolikus Egyházban 2012. október 11-én, a II. Vatikáni Zsinat megnyitására 50. évfordulóján kezdődött és 2013. november 24-én, Krisztus Király ünnepén fejeződött be.

⁷⁶ NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG, *A teológia ma: távlatok, alapelvek és kritériumok*, SZIT, Budapest 2013, 64.

az igazság fogalmának válságára, a mai filozófiai irányzatok szkepticizmusára, a metafizikus gondolkodás szükségességére. Arról van szó, hogy a teológiának szüksége van a filozófiára, ha a keresztény hit igazságait tudományosan, tehát rendszerbe foglalva, okokkal alátámasztva szeretné bemutatni, vagyis „filozófia nélkül a teológia nem tudná igazolni megállapításainak érvényét, sem megvilágítani az eszméit, sem pontosan megérteni a különböző gondolkodási iskolákat” (72. pont). Említettem, hogy már a korai egyházatyák felismerték, hogy a hit és az filozófia között kapcsolat veszélyes is lehet, ha a teológusok engedik, hogy a tudományok mintegy ráerőszakolják magukat a teológiára. Ennélfogva a katolikus teológia kezdettől elismeri világi tudományok jogos önrendelkezését és sajátos hatáskörét, szívesen folytat a tudományokkal párbeszédet, mindenkor ragaszkodva a saját önállóságához.

Míg a tudományok a valóság egy-egy, jól körül határolt, előre megszabott területét vizsgálják, addig a metafizikus bölcsélet a valóság egészéről gondolkodik és fogalmaz meg minél egyetemesebb igazságokat. A katolikus teológia azonban ennél is tovább lép, „Istennek Krisztusban kinyilatkoztatott Misztériumát tanulmányozza” (100. pont) – fogalmaz a Nemzetközi Teológiai Bizottság tanulmánya, hozzátéve, hogy a „teológiai bölcsesség a hit által megvilágított értelem műve” (91. pont).

Végül Ferenc pápa, *A hit világossága*⁷⁷ (2013. június 29.) kezdetű enciklikájáról szeretnék említést tenni. Ferenc pápa megfogalmazásában a hit világosságát számunkra Jézus Krisztus hozta el. A hit egyfelől múltunkból származik, emlékeztet bennünket Istennek, Jézusban megnyilvánuló, a halált is legyőző szeretetére. Ugyanakkor, „mivel Krisztus feltámadt és a halálon túlra vonz bennünket, a hit a jövőből érkező világosság, amely hatalmas horizontokat tár fel előttünk, kiemel elszigetelt éniünkől, és a közösség teljessége felé visz bennünket” (4. pont). Körlevelében a pápa feltárja a hit nélkülözhetetlen szerepét, egyebek között a szeretet megélésében, az imádságban, a hit egységében, istenkeresésünkben, családi életünkben, szenvedésünkben és megvigasztalódásunkban. Az igazság válsága miatt fontosnak tartja a hit és az igazság és a szeretet kapcsolatának vizsgálatát is. A keresztény hit mély az igazság utáni vágya, valamint Jézusban megnyilvánuló szeretete hozzájárult a kora kereszténység és a bölcséleti gondolkodás, ma is virágzó együttműködéséhez. Ferenc pápa jól látja, hogy a filozófiai gondolkodás „döntő lépés volt ahhoz, hogy az evangélium eljuthasson minden néphez, és termékeny kölcsönhatást jelentett a hit és az ész között, amely a századok folyamán továbbfejlődött, egészen napjainkig” (32. pont). Szent Ágoston is elismerte – folytatja Ferenc pápa – „a világosság görög filozófiáját” (33. pont), a neoplatonizmus megismerésével „megértette az isteni transzcendenciát, és felfedezte, hogy a dolgok mind áttetszőek, azaz tükrözhetik Isten jóságát, a Jót” (33. pont). Amikor pedig meghallotta a hangot: „Tölle, lege!”, „Vedd és olvasd!” és elkezdte a Bibliát olvasni, megismerni, a világosság és a látás mellé, döntő mozzanatként kapta a hallást. Megalkotta „a világosság filozófiáját” (33. pont) – írja Ferenc pápa és hozzáteszi, hogy a „szerepet világossága, amely a hit sajátossága, képes megvilágítani korunk igazságra vonatkozó kérdéseit” (34. pont). A pápa tisztán látja, hogy napjainkban sokan félnek az egyetemes igazságtól, azt ellentmondást nem tűrő kényszerként fogják fel. Az általános igazságnál sokszor jobban el tudják fogadni az különböző emberek egyéni, nem egyszer szubjektív, csak az egyéni életre érvényes

⁷⁷ FERENC pápa, *A hit világossága (Lumen fidei)*, SZIT, Budapest 2013. A körlevél érdekessége, hogy XVI. Benedek pápa kezdte el írni, majd miután 2013-ban emeritált, a dokumentumot a 2013. március 13-án megválasztott Ferenc pápa fejezte be és adta ki ugyanezen év júniusában.

meggyőződését, holott a „hit bizonyossága nem tesz merevvé, hanem útnak indít, és lehetővé teszi a tanúságtételt és a mindenkivel való párbeszédet” (34. pont) – hangsúlyozza Ferenc pápa, *A hit világossága* kezdetű, első enciklikájában, a hit és az ész párbeszédével kapcsolatban. Még hozzáteszi, hogy a hit nyitottá teszi a tudóst: „A hit felébreszti a kritikai érzéket, mert megakadályozza, hogy a kutatás megelégedjék a maga formuláival, és segít annak megértésében, hogy a természet mindig nagyobb. Amikor a hit a teremtés misztériumának csodálatára hív, kitágítja az ész horizontjait, hogy jobban megvilágítsa a világot, amely feltárul a tudományos kutatások előtt” (34. pont).

5. ÖSSZEGZÉS

A sort bármeddig lehetne folytatni, hiszen a hit és a józan ész kölcsönösen átjárja és megvilágítja egymást. A teológia és a filozófia egyaránt a lét végső alapjával foglalkozik, aki maga Isten. Vagyis, a teológia és a bölcsélet döntő alapelvei megegyeznek. A lét és a gondolkodás rendje egybeesik. Ezt fejezi ki a *lex mentis est lex entis* kifejezés, ami azt jelenti, hogy a lét törvényei egyszersmind a gondolkodás törvényei is. A logikai és az ontológiai rend – metafizikai szinten – azonos. E metafizikai elv igazságát Parmenidész óta: „A lét és a gondolkodás ugyanaz”⁷⁸ többen is megfogalmazták. Így, Aquinói Szent Tamás is, aki szerint: „*intellectus in actu est intellectum in actu*” = „a tényleges megértés azonos a ténylegesen megértettel”⁷⁹. Más szavakkal, a valódi és az elgondolt lét elvileg megegyeznek⁸⁰. A bölcsélet és a teológia valójában ugyanazt az igazságot szolgálja. Ez a megfontolás tükröződik a Szentírásban, megjelenik a korai hitvédők munkáiban és az egyházi dokumentumokban is. Ezért is írhatta Szent Tamás: „Ha pedig a filozófusok állításai között olyat találunk, ami ellentétes a hittel, az nem filozófia, hanem a filozófiának az ész hiányosságából fakadó hibás használata”⁸¹. II. János Pál pápa pedig úgy fogalmazott, hogy „ész és hit ugyanarra az őseredeti Igazságra törekszik, amely Igazság nem mondhat ellen egymásnak”⁸².

Mit kaphat a teológia a bölcsellettől? A kérdésre világos választ ad Aquinói Tamás, aki a *Summa Theologiae* című összefoglaló műve elején, a teológiáról azt írta, hogy „ez a tudomány nem azért kaphat valamit a filozófiai tudományoktól, mert arra rászorul, hanem azért, hogy az, amiről tárgyal, az emberi értelem számára világosabb legyen. Alapelveit ugyanis nem más tudományoktól kapja, hanem közvetlenül Istentől, kinyilatkoztatás által kapja. Ezért semmit sem kap a többi tudománytól, mint magasabb rendűtől, hanem felhasználja azokat, mint alacsonyabb rendűeket és szolgálóleányait [...] Azt pedig, hogy ilyen módon felhasználja a többi tudományt, nem a saját tökéletlensége vagy elégtelensége miatt teszi, hanem értelmünk tökéletlensége miatt, az ugyanis a többi tu-

⁷⁸ Diels, I, 238.

⁷⁹ AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa contra Gentiles*, II, 98; *Summa Theologiae*, I, 85, 1.

⁸⁰ A megismerés és a lét azonosságáról fölvillanó tudást fejezi ki az azonosság elve.

⁸¹ AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Expositio super librum Boethii De trinitate* (Kommentár Boethius Szentháromságról szóló könyvéhez), II, III.

⁸² A pápa magyarországi apostoli látogatása alkalmából, 1991. augusztus 17-én ellátogatott a Magyar Tudományos Akadémiára, ahol beszédet mondott a kultúra és a tudomány képviselői előtt.

domány által vizsgált, természetes ész által megismerhető dolgokból könnyebben jut el ezen tudomány által ránk hagyott, ész feletti dolgok ismeretéhez”⁸³.

Fordítva is igaz, a filozófiának is hasznára van a teológia. Bár kapcsolatukat ezúttal a teológia oldaláról iparkodtam megközelíteni, a vállalkozás jóformán lehetetlen volt, hiszen a két tudományág összefonódik egymással, képtelenség egyiket a másiktól teljesen elválasztani. Ezért aztán a teológia és filozófia, olykor merevnek tűnő szétválasztása, vagy a kizárólag a természetes ész fényénél való filozofálás elve napjainkban sem szigorúan vett követelmény. A bölcelet maga is tehet lépéseket a teológia irányába, sőt, alaptudományként önkéntelenül és kikerülhetetlenül meg is teszi ezt. Így gondolkodott Karl Rahner is, aki nemcsak azt tanította, hogy „jogos magában a teológiában filozofálni – hanem azt is kijelentette, hogy a filozófiának – nem kell aggályoskodnia, hogy állandóan átlép a teológia voltaképpeni területére”⁸⁴. A teológus Schütz Antal (1880–1953), *A bölcelet elemei* című könyvében, a filozófiai témák tárgyalásakor szintén értekezik Istenről, vallásos megközelítés és bölceleti megfogalmazás nála is jól megfér egy oldalon, sőt egy bekezdésben is. Példának okáért, a tényleges és a képességi létet traktáló Schütz Antal az *actus purus* (tisza ténylegesség, megvalósultság) Istennek nevezi. Amint írja, „a rangsornak legalján van egy létség, amelyben, mint olyanban nincs semmi ténylegesség; mintegy a megtestesült képességiség: az őanyag. A másik póluson van egy való, amelyben semmi képességiség nincs; maga a létteljesség, a szín-lét, *actus purus*: Isten”⁸⁵. Az anyag és forma lételvek kapcsán a nagy hittudós egymás mellé teszi a járulék és a szentség fogalmát, amikor azt írja, „ilyen viszonyban vannak magánvaló és járulék, abszolút és modális lét, lényeg és létezés [...] szentségi elem és szentségi szó”⁸⁶.

A filozófus Pauler Ákost sem köti a merev különbségtétel a filozófia és a teológia vagy a szaktudományok között. Bölceleti kutatásainak végpontja az Abszolútum, akit Pauler vallásos módon Istenként határoz meg. Pauler buzdón tanulmányozta szent szerzőket, a teológia és a filozófia számos alkalommal összefonódott az írásaiban. Rendszerének végkövetkeztetése az Abszolútum, akit nemegyszer Istennek nevez. Amint a *Bevezetés a filozófiába* című főművében írja, „az Abszolútum fogalma tehát egybeesik Isten vallási eszméjével”⁸⁷. Kicsit előbb pedig úgy fogalmaz, „az Abszolútumot személyes, szellemi s végtelen tökéletes lénynek kell tartanunk [...] Ily lényhez való viszonyunk csak a szeretet és vágy lehet”⁸⁸. Ehhez Pauler Ákos még azt is hozzáteszi, hogy élni egyet jelent azzal, hogy az Abszolútumot mindenek felett szeretjük és tőle várjuk végső megváltásunkat.

Azt fontos belátni, hogy a filozófia alapvetően metafizika, azaz létmegértés, vagyis a végső alapelvek, a másra már vissza nem vezethető, végső előfeltevések alaptudománya. Ha megrekedne természettudományos vizsgálódásnál, soha nem tudna eljutni a végső

⁸³ AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa Theologiae*, I. q. I. a 5, ad 2: „haec scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad maiorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revaluationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus at ancillis; [...] Et hoc ipsum quod sic utitur eis, nos est propter defectum vel insufficientiam eius, sed propter defectum intellectus nostri, qui ex his quae per naturalem rationem, ex qua procedunt aliae scientiae cognoscuntur, facilius manuducitur in ea quae supra rationem, quae in hac scientia traduntur.”

⁸⁴ RAHNER, K., *A hit alapjai. Bevezetés a kereszténység fogalmába*, SZIT, Budapest 1983, 27.

⁸⁵ SCHÜTZ, A., *A bölcelet elemei*, SZIT, Budapest 1940, 313.

⁸⁶ SCHÜTZ, A., *A bölcelet elemei*, 313.

⁸⁷ PAULER, Á., *Bevezetés a filozófiába*, Danubia Könyvkiadó, Pécs 1933, 169a §.

⁸⁸ PAULER, Á., *Bevezetés a filozófiába*, 168. §.

alaphoz, végső értelemhez. A metafizikusok szerint „philosophálni annyit tesz, mint az adott relativumhoz a megfelelő abszolútumot keresni”⁸⁹. Egy más megközelítés szerint a metafizika lehetősége abban gyökerezik, hogy az ember minden értelmi megismerésében szükségszerűen, de mindig csak, mint a megismerés horizontját, megismeri a létet, mint olyat és ezzel végeredményben az abszolút létezőt⁹⁰. Más szavakkal, igaz, hogy a filozófia evilági bölcsesség, de éppen mert alaptudomány, a valóság végtelen horizontjára nyitott. Csak akkor tud a teológia hasznára válni, ha akar és képes a jelenségeken túllépni, ha az abszolút igazságot keresi, kutatja.

A *Hit és értelem* kezdetű enciklikájában II. János Pál pápa is azt írja, hogy el kell jutnunk a jelenségtől az alaphoz. Ha az emberi megismerést az érzéki tapasztalatok korlátai megkötnék, a misztérium nem tudna föltárolni. „A metafizika ezért bizonyos értelemben közvetítő a teológiai kutatásban. Ha a teológiát megfosztanánk a metafizikai távlatától, nem léphetne túl a vallásos tapasztalat vizsgálatán” (83. pont) és nem tudnánk a kinyilatkoztatott igazság egyetemes és transzcendens értékét megfelelően kifejezni. „Bármely filozófia, mely tagadni kívánná, hogy e végső és egyetemes értelem megtalálható, nemcsak alkalmatlan, hanem téves filozófia is volna” (81. pont) – hangsúlyozza a pápa és hozzáfűzi, „valóban metafizikai természetű filozófiára van szükség, mely képes arra, hogy felülmúlja az érzéki adottságokat, hogy igazságkeresése közben eljusson valami abszolút, végső és alapvető megismerésére. Olyan követelmény ez, mely burkoltan már benne van mind a bölcsesség jellegű, mind az analitikus megismerésekben; kiváltképp az erkölcsi jóra vonatkozó ismeretek követelménye, melynek végső alapja a legnagyobb jó, maga Isten [...] meg akarom védeni az ember képességét, mellyel e transzcendens és metafizikai dimenziót valóban és biztonsággal, ámbar tökéletlenül és analóg módon megismeri. Így tehát a metafizika tudományát nem kell az antropológia ellenlábásának tekinteni, hiszen épp a metafizika alapozza meg a személy szellemi természetéből adódó méltóságát” (83. pont) – írta *Hit és értelem* kezdetű enciklikájában II. János Pál pápa.

Habár vallásos emberek mindig éltek a földön, a keresztény teológia kétezeréves múltra tekint vissza, a filozófia története pedig sokezer éves. Természetes, hogy az évezredek alatt a bölcsek számos problémát megfogalmaztak és sokat meg is oldottak. Persze, támaszkodtak koruk hitrendszerére és természettudományára is. A filozófus Platón is úgy fogalmazott, hogy „a bölcsek szava mindig azonos”⁹¹. Érhető, hogy a kereszténység is épített a már meglévő tudásra. Örvendetes, hogy az Egyház ma is számít a metafizikára, másrészt segíti is a bölceletet, amikor hangsúlyozza, hogy a teológiának szüksége van a metafizikára, hogy a mai gondolkodást jellemző krízist együtt legyőzhessék.

⁸⁹ PAULER, Á., *Logika. Az igazság elméletének alapvonalai*, Eggenberger-féle Könyvkereskedés, Budapest 1925, 212. §.

⁹⁰ Vö. WEISSMAHR, B., *Ontológia, Mérleg–Távlatok*, Bécs–Budapest–München 1992.

⁹¹ Idézi PAULER, Á., *Bevezetés a filozófiába*, Pécs 1933, 19. §.

■ KUMINETZ GÉZA (szerk.):

Iustitia duce, caritate comite

Válogatott tanulmányok Erdő Péter bíboros, prímás-érsek 70. születésnapjára
Szent István Társulat, Budapest 2022, pp. 648.

A hetvenedik életév betöltése mindig meghatározó dátum a tudományos élet aktív résztvevői számára. Ez az életkor, amikor a tudomány képviselői vissza szoktak tekinteni arra az alkotásra – vagy az elért eredmények gazdagságára – amely addigi munkájukban maradandónak, a jövőre nézve is meghatározónak nevezhető. Ugyanez az időpont ad alkalmat a szakma számára, hogy akár mint pályatársak, kollégák, az ünnepelt szellemi környezetének tagjai, tanítványok (ha tetszik az Ünnepelt tudományos iskolateremtő munkájának köszönhetően kiforrott új nemzedékek képviselői) kifejezzék tiszteletüket. 2022-ben két kötet is napvilágot látott Budapesten, a Szent István Társulat gondozásában, amely Erdő Péter bíboros, prímás, az MTA rendes tagjának tudományos, oktatási, oktatásszervezési és kutatói tevékenysége – püspöki, lelkipásztori, valamint az Apostoli Szentszék számos dikasztériumában végzett aktív tevékenysége előtt tiszteleg. Az első kötet a nemzetközi kánonjogász és kánonjogtörténeti szakma általi megbecsülést fejezte ki (vö. *Sacrorum canonum scientia: radici, tradizioni, prospettive. Studi in onore del Cardinale Péter Erdő per il suo 70° compleanno*, Budapest 2022); a második – a most röviden bemutatásra kerülő magyar nyelvű kötet – pedig a hazai szakma tisztelgése a szenttudományok világviszonylatban is kimagasló művelője és formálója előtt.

A magyar nyelvű ünnepi kötet szerkezeti felépítése valójában követi a Pázmány Péter Katolikus Egyetem (PPKE) öt karából négynek a mottójában foglalt tematikáját (vö. Hittudományi Kar: *Sacra Theologia*; Jog- és Államtudományi Kar: *Istum Aequum Salutare*; Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kar: *Scientia et Fidelitate*; Kánonjogi Intézet: *Sacri Canones*). Ezt egészíti ki a Szent István Tudományos Akadémia működéséről írt tanulmány. A PPKE egyes karainak mottóját viselő fejezetekben főként az adott fakultás tanárainak írásait olvashatjuk, kiegészítve olyan további – a fejezetbe tematikusan illeszkedő – szerző tanulmányával, akiknek az adott területen végzett hazai tudományos munkája meghatározó.

Az első fejezet (*Sacra Theologia*) huszonöt tudományos igényű publikációt tartalmaz, Baán István, Beran Ferenc, Dolhai Lajos, Fodor György, Gájer László, Gárdonyi Máté, Görföl Tibor, Ivancsó István, Kajtár Edvárd, Kocsis Imre, Kovács Zoltán, Kránitz Mihály, Laurinyecz Mihály, Lovassy Attila, Martos Levente Balázs, Németh Gábor, Pákozdi István, Puskás Attila, Rokay Zoltán, Szilágyi Csaba, Tkács Gyula, Tarjányi Béla, Török

Csaba, Török István Izsák, és Vincze Krisztián tollából (pp. 19–343). A második fejezet (*Iustum Aequum Salutare*) öt tanulmányt ölel fel, melyeknek szerzői: Bándi Gyula, El Beheiri Nadja, Schanda Balázs, Szabó István és Varga Zs. András (pp. 347–412). A harmadi fejezetben (*Scientia et Fidelitate*) szintén öt tudományos munkát olvashatunk; Fröhlich Ida, Hargittay Emil, Szelestei N. László, Szovák Kornél és Tusor Péter műveit (pp. 415–474). A negyedik és egyben utolsó fejezet (*Sacri Canones*) nyolc szerző (Artner Péter, Hársfai Katalin, Keppinger Boglárka, Kuminetz Géza, Lefkánits György, Szabó Péter, Szuromi Szabolcs Anzelm, Ujházi Lóránd) tanulmányát közli (pp. 477–598). Mindezek után kap helyet Barna Gábornak a Szent István Tudományos Akadémiai és az esztergomi érsekek kapcsolatáról írt összegző áttekintése (pp. 599–605).

Az ünnepi kötetet Kuminetz Gézának, a PPKÉ rektorának köszöntő írása vezeti be (pp. 5–10); míg lezárásaként Erdő Péter bíboros naprakész, műfajonként tagolt, tudományos publikációs jegyzéke olvasható (pp. 611–648).

A reprezentatív formában, Erdő Péter bíboros-prímás, esztergom-budapesti érsek tiszteletére megjelentetett *Iustitia duce, caritate comite* kötet – köszönhetően azon nagy tudományterületeknek – melyeket az ünnepelt is számos gondolatával gazdagított eddigi tudományos tevékenységén keresztül – méltó tisztelgés a magyar tudományos szakma képviselői részéről korunk egyik legmeghatározóbb katolikus egyházi gondolkodója előtt. Az igényes tanulmányok széles spektruma pedig elmélyíti, nemcsak a szenttudományok, hanem a jog és a bölcsészet tudományának a hazai művelését is.

Szuromi Szabolcs Anzelm, O.Praem.

■ SZABÓ, PÉTER – FRANKÓ, TAMÁS (a cura di):

Sacrorum canonum scientia: radici, tradizioni, prospettive

Studi in onore del Cardinale Péter Erdő per il suo 70° compleanno

Szent István Társulat, Budapest 2022, pp. 728.

Erdő Péter bíboros, prímás, az MTA rendes tagjának tudományos, oktatási, oktatásszervezési és kutatói tevékenysége – püspöki, lelkipásztori, valamint az Apostoli Szentszék számos dikasztériumában végzett aktív tevékenysége nagyon széles spektrumot ölel fel. Már Lékai László bíboros (†1986) felismerte a fiatal esztergomi egyházmegyés pap érdeklődését és lehetőségét a kánonjogi források kutatása terén, aki így hazai tanulmányai és dorogi kápláni beosztása után a *Pontificia Università Lateranense* hallgatója lett. Itt védte meg 1980-ban, *L'Ufficio del Primate nella Canonistica da Graziano ad Ugucione da Pisa* című doktori értekezését. Az elért tudományos eredmény fontosságát és megbecsülését jól jelzi, hogy már doktori fokozatának megszerzési évében óraadó tanárnak kérték fel mind a *Pontificia Ateneo S. Anselmo*-n, mind a *Pontificia Università Gregoriana*-n. Utóbbi egyetemen 2002-ig, esztergom-budapesti érseki kinevezéséig vendégprofesszorként folyamatosan oktatott. Idehaza – számtalan műve mellett – nevéhez fűződik a hatályos kánonjogot kézikönyv szinten feldolgozó *Egyházjog* című kötet 1991-ben történt publikálása (ötödik átdolgozott kiadása: 2014); valamint a *Codex iuris canonici* magyar, értelmező jegyzetekkel és szakirodalommal ellátott fordítása 1984-ben (ötödik átdolgozott kiadása: 2015). Nemzetközileg elismert kánonjogász munkásságát kellő hangsúllyal jellemzi, az 1995 és 2020 közötti olasz nyelvű tudományos eredményeinek legfontosabb következtetéseit összegző *Il Diritto Canonico tra salvezza e realtà sociale. Studi scelti in ven-*

cinque anni di docenza e pastorale című gyűjteményes kötete [(a cura di Esposito, Bruno; Facoltà di Diritto Canonico San Pio X; Ius Canonicum – Monografie 24), Marcianum Press, Venezia 2021, pp. 784] és annak nívós nemzetközi visszhangja. Ez előtt, a több mint negyven éves szerteágazó és kimagasló, szenttudományok terén végzett tevékenység előtt tisztelgett a nemzetközi kánonjogász és jogtörténész szakma Erdő Péter bíboros 70. születésnapja alkalmából.

Az ünnepi kötet szerkezeti felépítése egyszerű, azaz nem csoportosítja sem tematikusan, sem a kánonjogtudomány egyes területei szempontjából a közreműködő szerzőknek a tanulmányait. A rendezési elvet, így a szerzők nevének alfabetikus sorrendje jelenti. Ezért e helyütt mindössze a legjelentősebb szerzők, és a legrelevánsabb tanulmányoknak a bemutatására törekszünk, azzal az alapvető distinkcióval, hogy a hatályos kánonjogi munkákat elkülönítve tárgyaljuk a kánonjogtörténeti munkáktól. Természetesen – ezt megelőzően – azt is szükséges hozzátennünk, hogy a Pázmány Péter Katolikus Egyetem fakultási jogú Kánonjogi Intézetének aktív tanárai közül öten gazdagították gondolataikkal a kötetet (Kuminetz Géza, Lefkánits György, Schanda Balázs, Szabó Péter és Szuromi Szabolcs Anzelm, O.Praem.).

A hatályos kánonjogi elemzések közül nemcsak elhelyezkedése (a legelső tanulmány), hanem témája és jelentősége alapján is az első helyen szükséges megemlíteni Juan Ignacio Arrieta eljárásjogi munkáját. Ebben komoly forrás-összehasonlítási, joggyakorlati és jogelméleti síkon bemutatott érvek alapján állítja párhuzamba a CIC 1713. és a CIC 1733. kánonjait, azaz a perek elkerülési módjának alapelvét, a közigazgatási határozatok miatt keletkezett jogviták méltányosan, a két fél (a határozat szerzője, és a határozat alávetettje) megegyezésének kívánatos voltát (*I metodi alternativi di risoluzione delle controversie nell'ordinamento canonico: le possibilità offerte dalla normativa vigente*, pp. 19–33). Nagyon fontos, és a jövőben a büntetőjog területén minden bizonnyal megkerülhetetlen elvi áttekintést nyújt Damián G. Astigueta, S.J. a büntetőjog állami és egyházi alapelveinek komparatív leírásával (*El fundamento del Derecho Penal el el Estado y en la Iglesia*, pp. 34–56). A jogszabály lényegének elméleti összegzésére vállalkozik Eduardo Baura az általa végzett jogtudományi eszmeifuttatásban, amelyben kitér a törvényalkotás, és a megalkotott jogszabály, mint követendő norma igazolására, alkalmazva mindezt a kánoni jogalkotásra is (*La razionalità ovvero il realismo della legge canonica*, pp. 78–91). Carlos José Errázuriz, a tőle megszokott világos logikai rendszerbe elhelyezve vizsgálja a kánonjog minden bizonnyal legfontosabb összefüggésének elvi alapjait: azaz a teológia és a kánonjog egymástól elválaszthatatlan kapcsolatát (*La nozione di diritto quale presupposto del dialogo interdisciplinare tra teologi e canonisti*, pp. 217–232). A szerzett jogok és a kiváltságok kérdésköre – mivel amennyibe az új Egyházi Törvénykönyv kifejezetten vissza nem vonta, és így továbbra is hatályban maradtak – 1983. november 27-től kezdve számos kérdést vetett fel a kánonjogtudósok körében. Bruno Esposito, O.P., aki az elmúlt években szisztematikusan halad a CIC első hat kánonjának az exegetikus kommentálása területén, ennek a kérdésnek szentelte precíz analizisét (*Il diritto acquisiti. Commento sistematico-esegetico alla prima parte del can. 4 del CIC [1983]*, pp. 232–261). Nagyon egyedi módon építette fel és fejtette ki álláspontját Giorgio Feliciani az egyházi mozgalmak sajátos küldetéséről, működéséről és a kortárs egyház mindennapi hiteles tevékenységében betöltött szerepéről. Valójában a Ferenc pápa által kiadott, különböző műfajú dokumentumok vonatkozó releváns részeire építette fel elemzését. Az összegzés minden tekintetben egyedülálló, és nemcsak a kánonjogi megközelítés részére szolgál új szempontokkal, hanem lelki-szociológiai vonatkozásból is figyelemre méltó (vö. a lelki-

ség megőrzése). Egyúttal tökéletes példája annak, miként lehetséges a jogalkotó szándékát kiegyensúlyozottan, a fellelhető párhuzamos helyek felhasználásával értelmezni (“*Voi potete essere braccia, mani, piedi, mente e cuore di una Chiesa in «uscita»”* Papa Francesco e I movimenti ecclesiali, pp. 301–313). Az idő jogviszonyokra gyakorolt hatása kikerült a kánonjogi kutatások fókuszából az elmúlt évtizedekben. Ebből a szempontból különösen is jelentősnek kell tekintenünk a téma beható vizsgálatát a hatályos kánonjog, kánoni jogalkotás és jogalkalmazás különböző szintjei és területei vonatkozásában. Julio García Martín CMF elemzése így mindenképpen hiánypótlónak tekinthető (*Efecto e importancia del tiempo sobre el derecho normativo y subjetivo según la legislación canónica*, pp. 314–336). Az Egyház és állam viszonyának kérdéskörében egy jelenleg egyre több kérdést felvető, az eddigi klasszikus formák határait feszegető időszakban ad mértékadó választ Jorge Otaduy, amikor a spanyol elválasztási modell területeit és az alávetettek körét is figyelembe véve (vö. az Egyház tagjai egyben egy konkrét állam tagjai is, amelyből alkotmányos kötelességek háramlanak az államra nézve is) fejt ki álláspontját, nemcsak a Katolikus Egyház, hanem a más vallásokkal kötött megállapodások tárgykörében is (*Separación y cooperación entre el Estado y las confesiones religiosas: los Acuerdos con la Iglesia católica y con otras confesiones en España*, pp. 554–770). A hatályos jogi tanulmányok közül végül szeretném még kiemelni Patrick Valdrini világos áttekintését a szinodalitás kérdéséről, a püspök sajátos kormányzói hatalmának figyelembevételével (*Synodalité et rationalité des décisions dans l’exercice de la potestas regiminis de l’évêque diocésain*, pp. 702–712).

A hatályos kánonjog szerzőinek és témáinak nemzetközi panorámájához hasonlóan, a kánonjogtörténeti munkák is imponálóan gazdag és kiemelkedő szintű tudományos eredménnyel gazdagítják nemcsak a kötetet, hanem magát a kánonjogtudományt is. Erre olyan nevek a garanciák, mint Orazio Condorelli (vö. “*Ius civile*” e “*ius canonicum*”. *La ricerca di un coordinamento alla luce della più antica scienza giuridica*, pp. 104–136); Charles Donahue Jr. (vö. *Legal History and Ecclesiastical Court Records: Thoughts Prompted by The Oxford Handbook of European Legal History*, pp. 183–198); Anne J. Duggan (vö. *Audiuimus et audientes. A critical question of dating*, pp. 199–216); Richard H. Helmholz (vö. *The Sequestration of Women in the Canon Law of Marriage [X 4.1.14]*, pp. 366–379); Anne Lefebvre-Teillard (vö. *De postulatione prelatorum. Les canonistes parisiens face aux premières interventions d’Innocent III*, pp. 420–441); Kenneth Pennington (vö. *Sources of Medieval Canon Law*, pp. 571–588); és jelen sorok szerzője (vö. *Critical Overview on the Material of the Medieval Library of the Abbey of Saint-Germain-des-Prés. New Emphases*, pp. 663–672).

A teljes kötetet negyvenkét elismert szerző munkája alkotja a hatályos és a kánonjogtörténet területéről. A munka elején, Szabó Péternek, a fakultási jogú Kánonjogi Intézet elnökének a tollából olvasható rövid bevezetés (*Profilo biografici*, pp. 5–6) után találjuk a *Tabula Gratulatoria*-t, ami a hagyományos metodológiai elvek alapján azoknak a nevének szokta tartalmazni, akik valamilyen oknál fogva nem tudtak önálló tanulmánnyal tisztelegni az ünnepelt előtt, de mindenképpen szerették volna kifejezni az elismerésüket. A jelen kötetbe illesztett *Tabula Gratulatoria* azonban elsődlegesen a kötetben publikáló szerzők affiliációjának megismerését szolgálja, kiegészítve néhány olyan szerzővel, aki a hagyományoknak megfelelően jelezte, hogy szeretne a listán szerepelni (ilyen pl. Zenon Grocholewski bíboros [†2020]). Metodológiailag szintén sajátosnak tekinthető a munka elején helyet foglaló, viszonylag hosszú rövidítésjegyzék (*Abbreviazioni*, pp. 15–18). A felsorolásból úgy tűnik, mintha nem a jelen kötet tanulmányaihoz készült volna.

A felsorolt metodológiai egyenetlenségek ellenére, a fentiekben bemutatott kiemelkedő szakértői és tartalmi tények alapján minden kétséget kizáróan megállapítható, hogy az Erdő Péter bíboros–prímás, esztergom–budapesti érsek tiszteletére összeállított *Sacrorum canonum scientia* kötet méltó módon emlékezik meg korunk egyik legkiemelkedőbb kánonjogászáról, aki az egyházjog minden területén a Világegyház és a nemzetközi tudományosság szintjén megkerülhetetlen gondolatokkal gyarapította a szenttudományokat. A Szent István Társulat által a reprezentatív formában megjelentetett kötet, és a benne olvasható tanulmányok – ahogy az Ünnepekt eddigi szakmai munkája – a továbbiakban minden bizonnyal hivatkozás ponttá válnak a kánonjogtudomány mindennapos művelése folyamán.

Szuromi Szabolcs Anzelm, O.Praem.

■ RECCHIA, ALESSANDRO:

Symoniaca heresis. Denaro e corruzione nella Chiesa da Gregorio Magno a Graziano

(Studia 82), Urbaniana University Press,
Città del Vaticano 2022, pp. 184.

Alessandro Recchia a Sora-Cassino-Aquino-Pontecorvo Egyházmegye papja, aki a *Pontificia Università Urbaniana*-n, a *Pontificia Università S. Tommaso D'Aquino*-n, és a *Rota Romana*-n végezte tanulmányait. Ezt egészítette ki 2019-től az *International Canon Law History Research Center*-en belül (Budapest – Madrid – Pamplona – Las Palmas – Róma – Velence – München), a *Textual Development of Medieval Canon Law Collections* végzett kutatásaival, amelynek köszönhetően a *Pontificia Università Urbaniana* kánonjogtörténeti professzorává nevezték ki. Egyúttal ennek a kutatásnak az eredményeként született meg a „Simóniás eretnkség – Pénz és korrupció az Egyházban Nagy Gergelytől Gratianus-ig” című olasz nyelvű kötet. A szerző, kutatómunkájának köszönhetően, előadóként vehetett részt a XVI. Nemzetközi Középkori Kánonjogtörténeti Világkongresszuson (vö. *International Congress of Medieval Canon Law*), Saint Louis-ban (Miss.) 2022. július 17 és 23 között. Jelenleg egyúttal az *International Canon Law History Research Center* társult tagja, aki annak 2023. február 8-10-ig tartó XVIII., Rómában sorra kerülő ülésének szervezője.

A kötet figyelemfelkeltő címe az Egyházon belül is előforduló különböző anyagi visszaélések közül, annak legrégebbi, és legsúlyosabb – vö. bűn és bűncselekménye – formájára, a simóniára fókuszál. A simónia elnevezése Simon mágusra nyúlik vissza, aki meg akarta vásárolni Szt. Péter és Szt. János apostoloktól a lelki hatalmat (ApCsel 8,18–21). Ennek alapján a simónia jelentését úgy foglalthatjuk össze, mint lelki javak vételét vagy eladását (vö. SZUROMI Sz. A., *A temetésre vonatkozó egyházfegyelem, a XII–XIII. században*, Budapest 2007. IV.7.). A kérdés már az ókortól kezdve problémát jelentett az Egyházban és a 4. századtól kezdve a zsinatok újra és újra határozottan állást foglaltak vele szemben. Nagy Szent Gergely pápa (590–604) három pontban határozta meg a simónia lehetséges formáit az Evangéliumokhoz fűzött 4. homíliájában: 1) *munus a manu*, amely pénz vagy más ajándék elfogadását jelenti, nem a kegyelmeket közvetítő szentségek kiszolgáltatása kapcsán adott adományként (vagy meghagyással egybekötött adományként), hanem a szentség áráként vagy ellenértékeként; 2) *munus ab obsequio*, amely alá különféle szolgálatok elvégzése tartozik a fent említett tartalommal; és végül

3) *munus a lingua*, ami a szóbeli közbenjárást jelöli, szintén az ismertetett tartalommal. Ennek a három pontnak a részletes – a gergelyi és kortárs forrásokat, valamint az azokhoz fűzött – 12. századdal lezáruló – kommentárokat olvashatjuk a kötet I. fejezetében (pp. 19–45). Különösen is értékes része a munkának a II. fejezet (*L'esplosione della simoniaca heresis: la crisi dell'XI secolo*, pp. 47–80). Ez rész a Szerző egyedülálló – korábban ebből a szempontból nem elemzett – saját kutatásán alapul, amely a gregoriánus reform számos pápai, római zsinati, partikuláris zsinati, és lokális egyházi jogalkotásának szöveget analizálva mutatja be a simónia széleskörű és gazdag tartalommal rendelkező büntetendő cselekményi körét a 11. század végén, különösen VII. Gergely pápa (1073–1085) rendelkezéseinek tükrében. Hozzá kell tennünk, hogy ez a kérdéskör és időszak Alessandro Recchia professzor kutatásának központi területe (vö. *La riforma gregoriana e il problema della simonia come eresia: Pier Damiani e Umberto di Silvacandida a confronto*, in CIPOLLINI, F., [a cura di], *Pier Damiani [†1072]. Figura, aspetti dottrinali e memoria nella diocesi di Velletri* [San Germano. Collana di storia e cultura religiosa medievale 7], Venafro 2003. 37–73), amely sajátosan is a különböző európai államok, és egyházmegyék önálló, vagy az egyetemes rendelkezések hatására meghozott kánoni jogalkotásának a bemutatására irányul.

A III. fejezett visszatér a simónia kérdésének klasszikus kánonjogtörténeti tárgyalásához, hiszen Gratianus mester munkájának (vö. *Decretum Gratiani*, 1140 körül) tartalmára fordítja a figyelmét. Ennek ellenére mégis tud a Szerző új eredményeket felsorolni és kifejteni ebben a részben is. A *Decretum*-ban előforduló klasszikus – simóniával foglalkozó – fejelemni rendelkezéseket a gregoriánus reform bemutatásánál felsorakoztatott megállapításokkal történő összehasonlítás módszerével teszi. Ennek eredményeként Recchia professzor egy jóval világosabb, Nagy Szt. Gergely pápától kiinduló kánonjogi ívet tud bemutatni. Így a gratianusi *dictum*-ok (a Gratianus mester által a kánonokhoz fűzött magyarázó megjegyzések) is jóval értetőbbé válnak az olvasó részére (*La simoniaca heresis nel Decretum: la prima recensione*, pp. 81–138). A fentebb összegzett Nagy Szt. Gergelyre visszanyúló, hármas felosztású meghatározást megtalálhatjuk a C. 1 q. 1-ben. A Gratianus mesternek tulajdonított 12. század első felére datált magyarázatokat pedig a C. 1 q. 1 c. 24 d.p.-ben, és a C. 1 q. 1 c. 28 d.p.-ben (vö. pp. 90–124).

Sajnos a Szerző nem vette észre a legdominánsabb hivatkozást Nagy Szt. Gergely érvelésére, amit a C. 1 q. 1 c. 114 és a XI. Toledói Zsinat (675) szövegét idéző C. 1 q. 1 c. 101 jelent, és teljesen kimaradt a más területen ténylegesen nagyon alapos szövegszerű vizsgálatból. Hasonló problémákat vet fel az, hogy Recchia professzor korábbi sikeres – intézménytörténeti, forráskritikai és szövegösszehasonlító – kutatásait, megpróbálta összehangolni a 'két Gratianus' elmélettel, és a Chartres-i Szt. Ivo kánonjogi munkájának három szövegcsaládjával kapcsolatos kéziratos emlékeken nyugvó nemzetközi analízisekkel. Sem Andres Winroth 'két Gratianus' elmélete (vö. WINROTH, A., *The Making of Gratian's Decretum* [Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, Fourth Series 49], Cambridge 2000), sem Chartres-i Szt. Ivo kánonjogi munkájának szövegcsaládjait önálló – esetleg konkrétan azonosítható más – más szerzők műveként leíró elméletei (pl. ROLKER, CH., *Canon Law and the Letters of Ivo of Chartres* [Cambridge Studies in Medieval Life and Thought 76], Cambridge 2014) nem tudták elnyerni a tudományos szakma kellő támogatását és a szisztematikus kodikológiai és paleográfiai kutatásokon nyugvó megfelelő alátámasztását. A két említett hipotézis 2020–2021-re a kánonjogtörténeti kutatások marginalizálódott, vagy (Chartres-i Szt. Ivo esetében) az eredménytelenül lezáródott feltételezései közé került.

Alessandro Recchia professzornak a simónia, mint az egyház kegyelmi eszközeivel történő anyagi visszaélés ősi és minősített esetének a kora középkortól a *Decretum Gratiani* szövegéig történő forrás-összehasonlító bemutatása – a IV. fejezet téves hipotézisen alapuló, de alapos elemzése ellenére – egyedülálló összegzése, a Peñaforti St. Raymund *Summa*-ja előtti időszak összetett kánonjogi álláspontjának. Így a jelen kötet, mostani ismereteink alapján, bizonyosan a legáttekinthetőbb képet nyújtja simónia bűnéről és büntetendő cselekményéről a 7. század eleje és a 12. század vége közötti egyházfegyelem elméleti álláspontja, és gyakorlati alkalmazása tekintetében is.

Szuromi Szabolcs Anzelm, O.Praem.

■ ODA WISCHMEYER (szerk.):

A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenésztől napjainkig

Szegedi Nemzetközi Konferencia Alapítvány, Szeged 2022

1104 oldal

Bibliatudósok szép számú csoportja, *Oda Wischmeyer* (az erlangeni egyetem emeritált professzorasszonya) vezetésével, arra vállalkozott, hogy szakkönyvekben foglalják össze a bibliai hermeneutikával kapcsolatos tudnivalókat. A kezdeményezés eredményeként két jelentős gyűjteményes kötet is megjelent: *Lexikon der Bibelhermeneutik* (LBH, 2009) és *Handbuch der Bibelhermeneutiken* (HBH, 2016). Az első kézikönyv a bibliai hermeneutika fogalmi és módszertani eszköztárába nyújt betekintést, a második pedig bemutatja azokat a fontosabb hermetikai vonatkozású írásokat, amelyek a kereszténység kétezer éves története során napvilágot láttak. *Benyik György* (biblikus professzor a szegedi Gál Ferenc Egyetemen) kezdeményezésére, valamint elkötelezett fordítók és lektorok munkája gyümölcseként, a második kötet magyar fordításban is megjelent. Jelen recenzióban ezzel a magyar nyelvű kiadvánnyal kapcsolatban tesziünk néhány megfontolást.

A könyv bevezetésében O. Wischmeyer így határozza meg a kiadvány célját: „A HBH a bibliai hermeneutika fontos *szövegeit* mutatja be Órigenésztől kezdve, *teológiai-történetileg rendezett műértelmezések* formájában. Szövegekben és témákban hihetetlenül gazdag mindaz, amit ezernyolcszáz év alatt gondoltak arról, miként is lehet és kell az Ószövetségből és Újszövetségből álló keresztény Bibliát olvasni, érteni.” (3. oldal). A bevezetésben az is hangsúlyosan kifejezésre jut, hogy a „HBH nem a bibliai hermeneutika *történetét* akarja megírni, hanem inkább a bibliai hermeneutika fontos *szövegeibe* való történetileg strukturált bevezetést szeretne nyújtani” (4. oldal. Kiemelés a szerzőtől!). Ám a kiválasztott művek történetileg rendezett bemutatása által már nagyvonalakban követni lehet a történeti folyamatot, vagyis azt, hogy az egyháztörténelem különböző szakaszaiban milyen megközelítési elvek és módszertani megfontolások fogalmazódtak meg a bibliai könyvek értelmezését illetően. Jelen recenzióban nincs lehetőségünk arra, hogy a több mint ezeroldalas kötetben ismertetett 78 hermeneutikai témájú írás mindegyikére reflektáljunk. Azt viszont hasznosnak tartjuk, hogy rövid áttekintést adjunk az egyes szakaszokról, és azokon belül néhány különösen is jelentős műre felhívjuk a figyelmet.

Az ókortól kezdve mindenekelőtt *Órigenész* egyházatyát kell említenünk, hiszen ő az első keresztény író, akitől egy elméletileg megalapozott módszertani munka ránk maradt. Hermeneutikai megfontolásai nem önálló műként, hanem egy több könyvből

álló írásnak (*De principiis*) befejező részeként jelentek meg. Órigenész úgy látja, hogy miként az emberben három összetevő (test, lélek, szellem) különböztethető meg, úgy a bibliai könyvekben is három értelmezési szint különíthető el, amelyek a hívek lelki fejlődésének fokozataihoz igazodnak: 1) szó szerinti értelmezés („test”) – együgyű hívek; 2) tipológiák és morális allegóriák („lélek”) – haladók; 3) anagógia vagy misztikus allegóriák („szellem”) – tökéletesek. Míg Órigenész írása az alexandriai teológiai iskola szemléletét tükrözi, addig *Tarzoszi Diodoros* a 118. zsoltárhoz írt kommentárja előszavában az antiochiai iskola írásmagyarázatának alapelveibe nyújt betekintést. Diodorosz alapvetően a „történeti értelmezést” részesíti előnyben. Persze amikor a „historia” főnevet használja, nemcsak magukat az eseményeket érti rajta, hanem az események elbeszélésében kifejezésre jutó jelentést is. A „történeti” értelmezés nem zárja ki, hogy ahhoz „theoria”, vagyis „magasabb szintű elmélkedés” kapcsolódjon.

Az első önálló műként közreadott hermeneutikai jellegű írás az Észak-Afrikában élő, *Tyconius*tól maradt ránk. Ő hét szabályt dolgozott ki annak érdekében, hogy az olvasók a Biblia üzenetét megragadhasák. A hét szabály szilárd egyháztanon – az Egyházat Krisztus testével azonosító tanításon – alapul, valamint az ún. felcserélés alakzatán, a szinekdochén (pl. a tető főnév a házat jelöli; 39. old.). Ezáltal a szó szerinti értelemhez egy második, mélyebb értelem is társul. Tyconius műve nagy hatást gyakorolt a későbbi korokban, s ebben nagy szerepe volt *Szent Ágoston*nak, aki a vizsgált írás tartalmát elfogadja és dicséri. Egyébként maga Ágoston is közzétett egy értelmezéstani írást (*De doctrina christiana*), amelyben többek között hangsúlyozza, hogy az értelmezés mindig legyen összhangban a *regula fidei*-vel és a szeretetparanccsal.

Az értelmezéstörténet második szakaszának a kötet szerkesztői a középkort tekintik, amely a 7. századtól egészen a reformációig tart. Bár ez a kilencszáz évet felölelő korszak a teológia és a lelkiség szempontjából nagyon heterogén, a Biblia megközelítését illetően mégis kimutatható olyan vonás, amely mindvégig jellemző. Ez pedig nem más, mint a patrisztikus örökséggel való folytonosság. Egyértelműen megmutatkozik az a törekvés, hogy az egyháziatyák kommentárjait másolások, illetve kivonatok vagy összefoglalások révén későbbi korok számára is ismertté tegyék. A középkori exegézis jellegzetessége még a Szentírás többes értelmének a hangsúlyozása: *historia* (vagy *littera*), *allegoria*, *tropologia*, *anagógia*. *Szentviktori Hugó* a *Didascalion de studio legendi* című könyvében a házépítés menetére utal: alapterakás – a falak és a tető felhúzása – festés és díszítés. Az értelmezésnél az alap lerakása a történeti megközelítés, ezt követi az *allegoria* révén a hit „várába” való eljutás, végül *tropologia* szintjén az erkölcsös életben történik a díszítés és a felékesítés. *Szent Bonaventura* (*Breviloquium*, *Előszó*) úgy látja, hogy a szó szerinti értelem (*historia* vagy *littera*) mellett a többi értelem keresése a Szentírás céljából következik. A szent könyveket azért írták, hogy az ember iránymutatást kapjon ahhoz, amit a hívőként meg kell ismernie (*allegoria*) és meg kell tennie (*tropologia*), valamint vágyakozzon arra, amit végcélként el kell érnie (*anagógia*). *Aquinói Szent Tamás* (*Summa theologiae* I,1) is ismeri az Írás négyes értelmét, de ő a szó szerinti (literális) értelemre összpontosít, amelyet a szerző által szándékolt értelemként mutat be. Így a metaforikus nyelven előadott átvitt értelem is ebbe a kategóriába tartozik.

A hermeneutika története harmadik nagy korszakának a humanizmus és reformáció idejét tekintik a bemutatásra kerülő kötet szerkesztői. E korszakra főleg a nemzeti nyelvekre való fordítás igénye és a Biblia tartalmának széles körű megismertetésére való törekvés jellemző. A híres humanista, *Rotterdami Erasmus* az Újszövetség görög szövegé-

nek kritikai kiadását gondozta, ám a görög szöveg különböző nyelvekre történő fordítását is szorgalmazta, mivel Krisztussal elsősorban az Evangéliumok olvasása révén lehet hiteles kapcsolatba lépni. A népnyelvi fordításokat illetően főképp *Luther Márton* munkássága emelhető ki, aki német nyelvre ültette át a Biblia szövegét. A reformátor arra is törekedett, hogy az egyes könyvekre vonatkozólag eligazítást adjon az olvasóknak, és következetesen hirdette, hogy a Biblia egésze – az Ószövetség is – Krisztusra irányul. Luther számára a Krisztusra való összpontosítás lett a mérce, amely alapján értékbeli sorrendet állítson fel az újszövetségi könyvek között. Az *Institutio Christianae Religionis* címet viselő irata elején *Kálvin János* hangsúlyozza, hogy amikor Isten az üzenetének közlése végett az emberekhez fordult, alkalmazkodott a mi korlátozott világunkhoz. A Bibliában – amely Isten emberi szóban kifejezett igéje – Isten megszólítja az embert, s ezért a szentírásértelmezőnek az a feladata, hogy e megszólítás nyelvi eszközeire összpontosítson és kimutassa, hogy azok milyen célból (pl. tanítás, feddés, bátorítás) íródtak.

A reformációt követő évszázadokat illetően a kötet szerkesztői érdekes módon jártak el. Míg a protestáns műveknél több szakaszt is elkülönítettek, addig a katolikus hermeneutikáknak csupán egyetlen részt szenteltek, amely öt évszázadot fog át (16–20. század). Bizonyára nem felekezeti elfogultság áll ezen eljárás háttérében, hanem az a tény, hogy a protestáns közösségekben több rendszerezett hermeneutikai értekezés jelent meg, mint a katolikus körökben. Gyakorlati okokból én ez esetben egyszerűsítek: először a reformációt követő századok protestáns műveiről szólok, majd a katolikusokról.

A korai modern protestáns hermeneutikákat bemutató részben a 17–18. századi angol, svéd és holland bibliamagyarázókra irányul a figyelem. Műveikben főleg két szempont hangsúlyos: egyfelől a történeti érdeklődés, másfelől a szentírási szövegek műfajának, stílusának és ritmikájának a vizsgálata. Ez utóbbi törekvés mindenképp az angol *Robert Lowth* bibliamagyarázataira jellemző. Lényegében az említett két szempont dominál a felvilágosodás és a pietizmus időszakában is, sőt a történeti kritikai vizsgálat most már programként fogalmazódik meg. *Johann Salomo Semler* szerint a szentírási szövegek értelmezésének két lépésben kell történnie: a történeti megközelítésben és a morális interpretációban. Az első a nyelvi elemzést, valamint a megírási körülmények feltárását foglalja magába, a második pedig a felismert igazságnak a jelen helyzetre való újrafogalmazásában áll.

A 19. századi protestáns hermeneutikák tekintetében két vonás emelhető ki: egyfelől ebben az időben válik a bibliai hermeneutika önálló tudományággá, másfelől a történeti kritika hatásaként egyre inkább előtérbe kerül az ún. történeti Jézus-kutatás. Az első szempont jól megmutatkozik *Friedrich Schleiermacher* írásaiban. Őt a modern hermeneutika voltaképpen alapítójának szokták tekinteni. A német tudós „művészetannak” nevezi a hermeneutikát, amelynek feladata az idegen beszéd megértésében áll. Ehhez feltétlenül szükséges, hogy az értelmező belehelyezkedjen a kijelentések tartalmába és a beszélő személy helyzetébe, vagyis a relatíve idegent valamiképp magáévá tegye. A történeti Jézus kutatását illetően *David Friedrich Strauß* érdemel kiemelt figyelmet. Szerinte az evangéliumok vizsgálatánál fontos szem előtt tartani, hogy bennük keveredik a történeti és mítikus valóság. A mítosz nem más, mint az első keresztények vallási eszméinek történeti köntösbe való öltöztetése. Strauß felfogása komoly hatást gyakorolt, hiszen a 20. század első felének legnagyobb hatású bibliikusa, *Rudolf Bultmann* éppen az Újszövetség mítoszتانítását tűzte ki egyik feladatául.

A reformációt követő időszak katolikus teológusai magától értetődően törekedtek arra, hogy a helytelennek tartott protestáns nézeteket cáfolják. Így a bibliaértelmezés kérdése is a hitviták részévé vált. Jó példa erre *Bellarmin Szent Róbert De verbi Dei interpretatione* című írása, amelyben a katolikus teológus két kulcskérdésben foglal állást: 1) A protestáns szentírásmagyarázók részéről gyakran hangoztatott szemlélettel ellentétben úgy látja, hogy a Biblia önmagában nem annyira egyértelmű, hogy a hitbeli viták eldöntéséhez semmilyen külső segítségre (magyarázatra) ne lenne szükség. 2) A bizonytalan pontoknál kell egy döntőbíró, amely csakis az egyház, illetve az egyházi tanítóhivatal lehet. A katolikus körökben azonban nemcsak védekező tendencia érvényesült, hanem esetenként új meglátásokra való nyitottság is megmutatkozott. Fő képviselőként *Richard Simon* említhető, aki a történeti kritika katolikus úttörője. Ő a szentírásertelmezéssel kapcsolatban a szövegkritika alkalmazásának, valamint a szöveg történeti létrejötté vizsgálatának szükségességét hirdette. Szerinte egy bibliai könyvnek nem szükségképpen egyetlen szerzője lehet, viszont a sugalmazás minden szerzőre és szerkesztőre kiterjed. A Katolikus Egyház tanítóhivatala csak fokozatosan nyitott utat a történeti kritikai vizsgálódásoknak. XIII. *Leó pápa Providentissimus Deus* enciklikája (1893) még apologetikus beállítottságú, viszont XII. *Pius Divino afflante Spiritu* enciklikájában (1943) már sok ösztönző elem van jelen, a II. *Vatikáni Zsinat Dei Verbum* konstitúciója pedig határozottan kimondta, hogy szükséges a történeti szempontok figyelembevétele annak megállapítása érdekében, amit a bibliai szerző közölni kívánt.

A bemutatásra kerülő kötet utolsó részében a 20. századi hermeneutikai megközelítésekről van szó. Míg a század első felét illetően a fontosabb szerzőkre (*Karl Barth, Rudolf Bultmann, Gerhard Ebeling*) külön-külön ráirányul a figyelem, addig a század második feléről átfogó ismertetés olvasható. Persze ebben az időszakban is jelentős hozzájárulások láttak napvilágot (pl. *Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur, Umberto Eco* részéről). A magyar kiadás sajátossága, hogy a kötet legvégén Török Csaba professzor a II. Vatikáni Zsinatot követő fontosabb egyházi megnyilatkozásokat ismerteti.

Nem kétéges, hogy az O. Wischmeyer által szerkesztett kötet hiánypótló mű. Nagyon hálásak lehetünk Benyik György professzornak, a magyar kiadás szerkesztőjének, valamint a fordítóknak és a lektoroknak, hogy magyar nyelven is olvasható ez a rendkívül gazdag és átfogó kézikönyv. Ugyanakkor azt is meg kell jegyezni, hogy a kötet gyümölcsöző olvasásához alapvető teológiai és egyháztörténeti ismeretek szükségesek.

Kocsis Imre

■ CSIBI NORBERT – FORGÓ ANDRÁS – GŐZSY ZOLTÁN (szerk.):

Katolikus egyházi társadalom Magyarországon a 19. században

(Pécsi Egyháztörténeti Műhely 13.)

Meta Könyvek, Pécs 2021.

„A Pécsi Egyháztörténeti Intézet, majd a Pécsi Egyháztörténeti Műhely 2016-tól kezdve hirdetett konferenciasorozatot a magyarországi (katolikus) egyházi társadalommal kapcsolatos történeti, fogalmi, strukturális kérdések tisztázására, illetve a témakörrel kapcsolatos kutatások generálására és összegzésére” – olvashatjuk a tanulmánykötet előszavában. Az „egyházi társadalom” kifejezést évtizedekkel ezelőtt Mályusz Elemér vezette be a magyar történeti szakirodalomba, amikor a középkori papságot szociológiai szem-

pontból akarta vizsgálni, de éppen a pécsi konferenciák egyik hozadéka a mályuszi modell használhatóságának kérdésessé tétele úgy a középkorra, mint az újkorra nézve. C. Tóth Norbertnek a XVI. századdal foglalkozó kötetben közzétett kritikai észrevételei után e sorok szerzője a XVIII. századnak szentelt konferencián veselkedett neki a fogalomtisztazásnak, talán nem haszontalanul fejtegetve azt, hogy a klérus ugyan belső kohézióval rendelkező, egyszersmind strukturált társadalmi réteget képezett az újkorban is, ám semmiképpen sem különtársadalomként, mintegy elszigetelődve a társadalom egészétől. Egyébként a konferenciák szervezői is kezdettől súlyt fektettek arra, hogy a felkért előadók a főpapság politikai aktivitásának, valamint a világi és szerzetes alsópapság létszámbeli, műveltségi állapotának, anyagi helyzetének feltérképezése mellett az egyház közművelődési szerepére is rávilágítsanak. A XIX. század katolikus egyházi társadalmát elemző kötet továbblépést jelent ezen a téren, bevonva a vizsgálódás körébe az egyházi személyeknek a lokális társadalomban betöltött szerepét, illetve az egyháznak a közvélemény formálására irányuló törekvéseit. A tanulmányra formált előadások négy témakört érintenek: főpapok és kanonokok – alsópapság – klérus és világi társadalom – művelődés, kultúraszervezés, kulturális törekvések. A tanulmányok első csoportjában Zakar Péter bécsi levéltári források alapján elemzi a püspöki kar „újjászervezését” az 1848/49-es szabadságharc leverését követően, rámutatva arra, hogy a kormányzat számára nemcsak a politikai lojalitás szempontja volt fontos, hanem az új püspökök egyházkormányzati és pasztorális képességei is, tekintettel a társadalmi nyugalom helyreállítására. Fazekas Csaba egy helyén maradó főpap, Rimely Mihály pannonhalmi főpát politikai portréját rajzolja meg 1848 előtt és után. A későrendi korszak országgyűléseinek avatott ismerője, Dobszay Tamás a káptalani követek szerepét vizsgálja az alsótáblán. Karlinszky Balázs a veszprémi káptalan 1777–1917 közötti archontológiájának közléséhez általánosítható megfigyeléseket fűz hozzá e sajátos papi réteg karrierútjaira nézve. A második blokkban Gózszy Zoltán a katolikus alsópapsággal szemben támasztott állami és egyházi elvárásokat elemzi a posztjozefinista korszakban, elsősorban a pécsi egyházmegyére vonatkozó kutatásai alapján. Bárh Dániel ugyanebből a korszakból mutat be három papi karaktert: a tudós plébánost, a helytörténet lelkes művelőjét és egy előjáróinak sok fejfájást okozó „rajongót”. Tengely Adrienn az egri egyházmegye papságának 1848-ban megfogalmazott, lelkipásztori irányultságú reformjavaslatairól értekezik. Csibi Norbert a papi utánpótlás helyzetét teszi vizsgálat tárgyává a pécsi szeminárium iratanyagának segítségével, egy multietnikus közegben a XIX. század második felében. Rada János a kiegyezés utáni sajtónyilvánosságot, mint az egyház számára új helyzetet vizsgálja, tekintettel egyrészt a liberális és antiklerikális közeg alsópapságról alkotott képére, másrészt a papság erre adott válaszaira. A tanulmányok harmadik csoportjában, amely a társadalmi kapcsolatokat helyezi előtérbe, először Tamási Zsoltól olvashatunk az erdélyi klérus társadalmi szerepvállalásáról 1848-ban. Bednárk János a falusi papság és a lokális társadalom dualizmuskori kapcsolatát elemzi budakörnyéki példák alapján, kiindulópontként használva az egyháztanácsok és iskolaszékek körüli konfliktusok dokumentumait. Szintén a lokális társadalom felől közelít az egyházszervezetthez Gyöngyössy Orsolya, a helyi közösségek „egyházközelinek” tekintett laikus tagjaira fókuszálva. A magyar görögkatolikusoknak a dualizmus időszakában megélénkülő, és saját püspökség megalapításához vezető önszerveződését mutatja be Janka György. Az utolsó egységet Vaderna Gábor tanulmánya indítja az egyházi értelmiségnek a modernitáshoz való viszonyulását vizsgálva a XIX. század eleji, szépirodalmi vénával megáldott papok műveinek fényében. A század első felének egyházi sajtójáról ad áttekintést Bárány Zsófia, különös tekintettel a szerkesztői

tevékenység szerepére az egyházi karrierben. Klestenitz Tibor a sajtótörténet felől közelít egyház és nyilvánosság új típusú kapcsolatához a XIX. század második felében. Végül Schmelczer-Pohánka Éva arra irányítja a figyelmet Szepesy Ignác püspök munkásságának értékelésével, hogy az egyházi könyvtárak fejlesztése alapvetően hozzájárult a magyar könyvtári szervezet modernizálásához.

Gárdonyi Máté

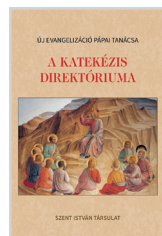
- Kránitz Mihály augusztus 23-án *The hermeneutics of Christian apologists* címmel előadást tartott a Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencián; augusztus 30 és szeptember 8-a között pedig megfigyelőként (*observer* státusban) részt vett az Egyházak Világtanácsa 11. nagygyűlésén a németországi Karlsruhéban.
- Martos Levente Balázs szintén részt vett a szegedi biblikus konferencián, ahol „*Biblical Thinker*” – *Biblical Hermeneutics of Paul Beauchamp* címmel tartott előadást. Kocsis Imre ugyanott adott elő *Die Hermeneutik von Hieronymus anhand seiner Paulusbrief-Kommentare* címmel. Kocsis professzor úrnak az 52. Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus Teológiai Szimpóziúmán tartott előadása olasz nyelven is megjelent a Kongresszus anyagát tartalmazó kiadvány első kötetében. A tanulmány címe: *L’Eucaristia e la Chiesa nelle lettere di San Paolo*.
- Az Irak Wasit tartományának Kulturális Tanácsa 2022. szeptember 6-án megtartott ünnepi ülésén, az elmúlt egy évtizedben Irakban végzett, a vallásközi párbeszédet nagymértékben szolgáló munkájának elismeréseként Szuromi Szabolcs Anzelm DSc. professzornak az „Iraki Kultúráért” arany érdemérmét adományozta. A rangos elismerésért Karunk ezúton is gratulál Szuromi professzornak.
- Perendy László előadást tartott a münsteri egyetem és az Órigenész-kutatóközpont által augusztus 15–19 között megrendezett *Origeniana Tertia Decima* nemzetközi konferencián, amelynek témája Órigenész munkásságának filozófiai vonatkozásai voltak.
- Puskás Attila a szeptember 13–15-én Nyíregyházán, a Szent Atanáz Görögkatolikus Főiskolán rendezett nemzetközi workshop konferencián (*International Workshop on the Background of the First Council of Nicaea „Open Questions” 2022.09.13–15.*) előadást tartott *Non voluntate, nec necessitate, sed natura*: *Alcune interpretazioni di “un’ assio-ma trinitario*. címmel. Az Università della Santa Croce, a Pontificio Istituto Orientale és a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola által szervezett konferencián Vincze Krisztián is előadott (*La competenza e le prospettive della cristologia filosofica*).
- Szeptember 19-én került sor az egyetemi *Veni Sanctère* az Egyetemi Templomban. A szentmise főcelebránsa Kuminetz Géza rektor volt. Szentbeszédében kitért az egyetem 30 évvel ezelőtti újra alapításának nehézségeire és a három évtized eredményeire is.
- A tanév I. rendes kari ülésére szeptember 22-én került sor.
- A kolozsvári egyetem patrisztikai kutatóközpontja nemzetközi konferenciát szervezett szeptember 29. és október 1. között Nüsszai Szent Gergely művei és teológiája hatástörténetéről. Karunkról Perendy László vett részt a konferencián. Előadásának

címe: *The Influence of the Anti-Apollinarian Works of Gregory of Nyssa on the Tractatus in Evangelium Iohannis of Saint Augustin.*

- A Szent II. János Pál Pápa Kutatóközpont Biblikus Kutatócsoportjának szervezésében szeptember 30-án került megrendezésre a *Kísértés a Bibliában* című konferencia a Hittudományi Karon. A következő előadások hangzottak el: *Próbátétel és bűnbe vitel az Ószövetségben* (Racs Csaba, EGHF); *A próféta megkísértése (Jer 20, 7–9)* (Benyik György, GFE); *A Jézus megkísértéséről szóló evangéliumi szövegek* (Martos Levente Balázs, PPKE); *Péter megfeddése (Mk 8, 31–33; Mt 16, 21–23)* (Nyúl Viktor, PHF); *„Ne vigy minket kísértésbe”. Megfontolások a Miatyánk 6. kérésével kapcsolatban* (Kocsis Imre, PPKE); *A Teremtés könyve 3. fejezetének értelmezése az ókeresztény írónál* (Fenyves Krisztián, PPKE); *A kísértés a lelkipásztori gyakorlatban* (Thorday Attila, GFE); *Kísértés Qumránban* (Fröhlich Ida, PPKE); *A jécer tóv és a jécer hárá* (Szécsi József, OR-ZSE). A konferencia lezárásaként Puskás Attila dékán megemlékezett Tarjányi Béláról, Karunk egy éve elhunyt professzoráról.
- Október 3-án hangzott el Karunk új professzorának, Martos Levente Balázsnak székfoglaló előadása a Szent István Tudományos Akadémián, *Aszimmetrikus kapcsolatok a bibliai antropológia és a szociálfilozófia tükrében* címmel. Ugyanezen a napon a Hittudományi Kar vendége volt Mgr. Marco Frisina zeneszerző, karnagy, a vatikáni lelkipásztori istentiszteleti központ igazgatója.
- Október 12-én került sor a Pázmány-nap központi rendezvényére. Az ünnepségen Veres András, az egyetem nagykancellárja mondott köszöntő beszédet, Kuminetz Géza rektor pedig *Egyházi felsőoktatás – rendszer-szemléletben* címmel tartott előadást. Egyetemünk nagykancellárja és rektora ez alkalommal avatta díszdoktorrá Jan de Groof nemzetközi hírű belga professzort.
- A Hittudományi Karon az ős folyamán folytatódott a „*Kitárta a hit kapuját*” (*ApCsel 14, 27*) előadássorozat a *Hitvallásról* és a hit alapkérdéseiről. Október 17-én Tóth Beáta, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola tanára *A világ teremtése* címmel, november 16-án Janka Ferenc *Angyaltan* címmel, december 19-én pedig Martos Levente Balázs adott elő, *Az ember teremtése, teózis, istenképűség* címmel.
- Október 19-én a Bibliai Nyelvek Tanszékének szervezésében került sor John F. Collins *Az egyházi latin nyelv alapjai* című tankönyvének bemutatására.
- November 2-án Kránitz Mihály tartott előadást *Hitvallás és ének* címmel a „Hagyomány, identitás, történelem” elnevezésű konferencián a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karán.
- November 7-én hallgatói fórum keretében kaptak tájékoztatást a hallgatók a plébániai és az iskolai hitoktatás gyakorlati kérdéseiről Bíró Marcellné Rita az Esztergom-Budapesti Főegyházmegye Hitoktatási Felügyelőség munkatársától valamint jelenlegi és volt hallgatóinktól és hitoktatóktól.
- November 10-én Kránitz Mihály *Szentírás tévedés nélkül? A Biblia sugalmazottsága és igazsága ma. Inspirációtan a katolikus teológiában* címmel tartott előadást a Debreceni Református Kollégiumban az *Inspiráció a bibliai hagyományban* címmel megrendezett konferencián a Debreceni Ökumenikus Napok keretében.
- November 16-án, a Hittudományi Karon került megrendezésre az *Ut Unum Sint* Ökumenikus Kutatócsoport első konferenciája *A magyarországi egységkeresés két évszázada* címmel. A rendezvényen – melyet Kuminetz Géza rektor és Bábel Balázs érsek nyitott meg – Bali János fuvolaművész és a Pázmány Egyetemi Kórus is fellépett.

- November 17-én a Püünkösdi Teológiai Főiskolán megrendezett tudományos konferencián (Keresztények a hatalom árnyékában) tartott előadást Kránitz Mihály *Johann Baptist Metz és a politikai hatalom* címmel.
- November 23-án a Szakmai nap keretében *Kísérletek a mai istenkérdés megválaszolására* címmel nemzetközi konferenciát szervezett az 1-es és a 2-es számú Keresztény Bölcséleti Tanszék, amelyen magyar és német nyelvű előadások hangzottak el Markus Enders, Boris Wandruszka, Bagyinszki Ágoston, Gájer László, Vincze Krisztián professzoroktól. Ugyanezen a napon az Ut Unum Sint Ökumenikus Kutatócsoport a predestinációról kerekasztal-beszélgetésre hívta a hallgatókat.
- November 30-án a *60 éve kezdődött a II. Vatikáni Zsinat* címmel doktorandusz hallgatóink előadássorozattal emlékeztek meg a jeles eseményről.
- December 9-én délelőtt tartotta meg a Magyarországi Aquinói Szent Tamás Társaság *A keresztény filozófia lehetséges útjai a 21. században* címmel konferenciáját, majd délután került sor a Hittudományi Kar II. rendes kari ülésére.
- Szuromi Szabolcs Anzelm DSc., Karunk Kánonjogi Tanszékének és az *International Canon Law History Research Center* vezetője, az elmúlt évekhez hasonlóan, 2022. július és 2022. december között is kimagasló számú külföldi és hazai konferencián tartott előadást, és vett részt egyúttal szervezőként is. Ezek közül a legjelentősebbnek az Al-Kut-ban (Irak) működő *Ábrahám-vallások Közötti Párbeszéd Központban* (2022. szeptember 8.) és az *Iszlám Keresztény Dialógus Központban* (2022. szeptember 9.) elhangzott előadása; továbbá a Sevanavank-ban (Örményország) megtartott előadása tekinthető (2022. szeptember 15). Világviszonylatban is megkerülhetetlen új alapkutatási (szövegkritikai, datálási és lokalizációs) felfedezéseket ért el mind az ókori legjelentősebb kánoni források elemzése, mind Luccai Szt. Anzelm eddig ismert legrégébbi kéziratának azonosítása terén, Egyiptomban, Örményországban és Angliában (részletesen: <http://www.kjpi.ppke.hu/szun.html>).

ÚJDONSÁGOK A SZENT ISTVÁN TÁRSULATNÁL



NÉMET LÁSZLÓ SVD – CSIZSÁR KLÁRA GYÓGYÍTÓ SZERETET

Bevezetés a katolikus missziológiába

Napjainkban a krisztusi küldetés, azaz az Egyház missziós jellegének a kutatásával behatóan foglalkoznak a teológusok, tudományos eszközök és szabályok alkalmazásával vizsgálva az evangéliumi küldetés megvalósulásának lehetőségeit. A kiadvány a külföldi szakirodalom és a szerzők tapasztalatai alapján igyekszik bevezetést adni a katolikus missziológiába mint teológiai tudományba, bemutatva annak kezdeteit, fejlődését, témaköreit, aktuális kihívásait. A könyv mellékletében néhány, misszióval kapcsolatos tanítóhivatali dokumentum is helyet kapott.

📖 228 oldal, puhafedeles. Ára: 2900 Ft.

ÚJ EVANGELIZÁCIÓ PÁPAI TANÁCSA A KATEKÉZIS DIREKTÓRIUMA

A katekézis teljes mértékben része annak a tágabb megújulási folyamatnak, amelyet az Egyháznak meg kell valósítania ahhoz, hogy Jézus Krisztus parancsához hűen mindig és mindenütt hirdesse az ő evangéliumát. Részt vesz az evangelizáció munkájában, hogy az emberek hite állandó segítséggel egyre érettebbé váljon, és egy Krisztus tanítványaihoz méltó életstílusban fejeződjön ki. A *Katekézis direktóriuma* pasztorálteológiai alapelveket és a katekézis gyakorlata szempontjából korunkban fontos általános irányelveket kínál, tehát a püspökök, püspöki konferenciák, a katekézisben és evangelizációban részt vevő pasztorális és tudományos szervezetek szolgálatában áll. A katekéták támogatást és bátorítást találhatnak benne mindennapi szolgálatukhoz.

📖 320 oldal, puhafedeles. Ára: 3500 Ft.

SOMORJAI ÁDÁM PANNÓNIA HÁROM MISSZIÓJA

Előadások Szent Adorján vértanú emléknapján

Zalavár a török hódoltság előtti időszakban Zala vármegye székhelye és a Szent Adorján Zalavári Bencés Apátság székhelye volt. Az 1950-es években kezdődött régészeti feltárás során cirillbetűs feliratok kerültek elő. A feltárt egykori Szent Adorján-bazilika romjai közt most már évente istentiszteletet tartanak görög, orosz ortodox és latin szertartás sze-

rint. A szerző rámutat arra, milyen gazdag ez az ősi örökség. 📖 88 oldal, színes fotókkal, puhafedeles. Ára: 2200 Ft.

JUNGBERT BÉLA OESSH A JERUZSÁLEMI LATIN PATRIARKÁTUS Történelmi visszatekintés a Patriarkátus újjászervezésének 175. évfordulóján

A Jeruzsálemi Latin Patriarkátus 1847-es újjászervezésének 175. évfordulója kapcsán a szerző bemutatja a szentföldi katolikusok életében meghatározó fontosságú esemény történelmi előzményeit, megvalósulásának körülményeit és következményeit, mindezt a szentföldi keresztény közösségi lét összefüggéseibe ágyazva. Mindez hozzásegítheti az olvasót a mai, kihívásokkal terhelt helyzet jobb megértésében is. 📖 68 oldal, színes fotókkal, puhafedeles. Ára: 1900 Ft.

VETŐ MIKLÓS BUDAPESTTŐL PÁRIZSIG (1936–1957) És a következő hatvan év

Vető Miklós filozófiájának újdonságra irányuló, a valóságot a vallásban felismerő, a személyes megtérését hangsúlyozó felfogása a magyar tapasztalásban gyökerezik. A remélt megújulásra, a megújító újdonságra figyelemmel alakította a maga képére a keresztény és nem keresztény gondolkodás fejleményeit. Eredeti, gazdag és iránymutató életművet hagyott hátra. A kötet az ő rendhagyó életét és munkásságát mutatja be. 📖 180 oldal, puhafedeles. Ára: 2800 Ft.

EDWARD SRI ÚTON MÁRIÁVAL

Bibliai utazás Názárettől a keresztig

A könnyedén olvasható könyvben a katolikus hagyomány, a legutóbbi pápák és különböző hagyományokat képviselő biblikus teológusok meglátásainak segítségével tekinthetjük át a Szentírás Máriáról szóló döntő fontosságú szakaszait. A szerző bennünket is ösztönöz, hogy a Szűzanya példájából erőt és lelki táplálékot merítve, az Úr hűséges tanítványainak bizonyuljunk. 📖 208 oldal, puhafedeles. Ára: 2600 Ft.

A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT ÚJDONSÁGAIBÓL



NÉMETH LÁSZLÓ IMRE **MAGYAR EMLÉKEK RÓMAI TEMPLOMA** A Santo Stefano Rotondo ábrázolásai

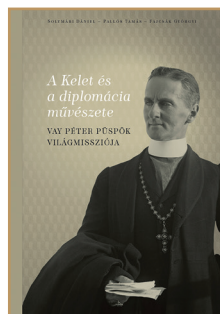
Róma örök csodái ezer esztendeje kápráztatják el a magyar látogatót, hiszen az antikvitás, a kereszténység, a reneszánsz-barokk idők világhírű alkotásai és intézményei révén e városon keresztül vezetett a magyarok egyik legfontosabb szellemi útja Európa felé. A szerző személyes érdeklődése ezzel a nagy összefüggetéssel találkozott össze, amikor a Santo Stefano Rotondo épületének grafikus ábrázolásai felkeltették a figyelmét. Kötetének két bevezető írása a templom, illetve ábrázolásainak történetét tekinti át, majd a metaszetek sora következik, típusokba csoportosítva, és ezt követi zárásként a magyar emlékek bemutatása. A fotókkal gazdagon illusztrált kötetben alapos és hasznos áttekintést ad a fontosabb eseményekről, fordulatokról, az építmény mai képét kialakító történelmi viszontagságokról, s a mecénások szerencsés és néha kevésbé szerencsés döntéseiről.

- 200 oldal, színes és fekete-fehér fotókkal. Keménytáblás. Ára: 6500 Ft.

SOLYMÁRI DÁNIEL – PALLÓS TAMÁS – FAJCSÁK GYÖRGYI **A KELET ÉS A DIPLOMÁCIA MŰVÉSZETE** Vay Péter püspök világmisziója

Ki volt Vay Péter gróf? Protestáns arisztokrata világból lett katolikus pap, szentszéki küldött, világbíró, alkotó és műgyűjtő, Európa és Amerika között fáradhatatlanul ingázó, a kívándorlókat segítő, lángelkű misszionárius, az Ó- és Újvilág, de különösen a Távol-Kelet kultúrájának mind szélesebb körű megismertetését célul kitűző „szakíró”, visszavonulásában „misztikus” – de talán mindenekelőtt: szemtanú. Uralkodókkal, egyházi vezetőkkel, politikusokkal, művészekkel, nagy történelmi családok leszármazottjaival találkozott, tárgyalt, jóformán mindenkit ismert azok közül, akik meghatározták a 19. század végének időszakát. Szentszéki diplomataként bejárta a világot, hazája érdekeit szem előtt tartva egyik kelet-ázsiai útján jó érzékkel vásárolt japán műtárgyakat a Szépművészeti Múzeum számára, s erőfeszítéseinek köszönhetően értékes tárgyi anyaggal gyarapította a magyarországi közgyűjteményeket. A kötet úttörő munka: egyszerre életrajz, tanulmánykötet és művészi képekkel teli reprezentatív album.

- 316 oldal, színes és fekete-fehér fotókkal. Flexibilis keménytáblás. Ára: 9800 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, 2022/3–4

Ára: 1800 Ft